



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

in cotutela con Università École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) Parigi

DOTTORATO DI RICERCA IN
Architettura e culture del progetto

Ciclo XXVI

Settore Concorsuale: 11/C4 - Estetica e filosofia dei linguaggi

Settore Scientifico Disciplinare: : M-FIL/04 – Estetica

SATURAZIONE ED ECCEDEXENZA

Il problema dello spazio nell'estetica e nella *Naturphilosophie* schellinghiane

Presentata da: Francesco Di Maio

Coordinatore Dottorato
prof.ssa Annalisa Trentin

Supervisore
prof. Andrea Borsari

Esame finale anno 2024

Indice

1 Prima – della *Genesi*

- 1.1 *Von Abfall zu Abfall*: la *defectio* da apostasia (1792) ad allontanamento (1805)
- 1.2 Dal caos all'entusiasmo: il frammento *Sui poeti* (1792)
- 1.3 Rovine del pre-mondo: *Sui miti* (1793)
- 1.4 «*Non è possibile ALCUNA filosofia della storia*»: sul motivo per una filosofia dell'arte
- 1.5 Galassie, rovine

2 Saturazione: il *Timaeus-Kommentar* (1794)

- 2.1 *Vollkommenheit*: la soluzione estetica al problema della teodicea
- 2.2 «*Kein Moses und kein Jude*»: migrazione del cosmoteismo e geografia del mito
- 2.3 Περὶ φύσεως o *Naturphilosophie*? Una nota polemica

3 Variazioni – della materia

- 3.1 Dialettica della materia
- 3.2 (Anti-)(neo-)platonismo
- 3.3 Materia, intuizione, sogno
- 3.4 *Nur ein Platon?* La *χώρα* da materia spazializzata a spazio immateriale

4 Re-iscrizioni – della forma

- 4.1 Spazio, inconscio e paesaggio nell'*Allgemeine Uebersicht*
- 4.2 *Mundum materialiter spectato*
- 4.3 *Weltbaumeister*
- 4.4 Intuizione e tentazione dello spazio
- 4.5 Condizioni: le “cose in sé” dal *Vom Ich* (1795) all'*Introduzione filosofica* (1850)

5 Animale — Tentazione dell'ilozoismo dal *Timeo* alla *Deduzione del processo naturale*

- 5.1 L'ilozoismo: un breve quadro
- 5.2 La «morte di tutta la filosofia naturale»: Kant critico dell'ilozoismo
- 5.3 La superficie animale: L'ilozoismo nella critica del *System* del 1800
- 5.4 Rottura e costruzione (1802)
- 5.5 L'individuazione alla svolta della *Propedeutica* (1804)
- 5.6 Un “materialismo superiore”: l'ilozoismo tra le *Lezioni di Stoccarda* e i *Weltalter*
- 5.7 La libertà come piega animale: l'ilozoismo nell'*Esposizione* del 1843-4
- 5.8 D'un tono realista assunto di recente in filosofia.

6 Creazione e armonia

- 6.1 Persuadere l'anima: l'influenza di Plutarco di Cheronea e di F.V.L. Pleßing
- 6.2 Musica concreta: dalla *Filosofia dell'arte* (1802-5) al *Timeo* (1794)

6.3 Architettura animale

Bibliografia

Abbreviazioni

ARISTOTELE,

De Cael. Περί οὐρανοῦ, in ID., *Aristotelis opera*, hrsg. A.I. Bekker, Berlin: Academia Regia Borussica 1831, vol. I, pp. 268a-313b; ed. it. cur. A. Jori, *Il cielo*, Milano: Rusconi 1999.

Metaph. Μετὰ τὰ φυσικά, in A.I. Bekker (Hrsg.), *Aristotelis Opera*, Berlin: Reimer 1831-1870, vol. 2, pp. 980a-1093b; ed. it. cur. G. Reale, *Metafisica*, Milano: Bompiani 2004.

Phys. Φυσικῆς Ἀκροῦσεως, in A.I. BEKKER (Hrsg.), *Aristotelis Opera*, Berlin: Reimer 1831-1870, vol. 1, pp. 184a-267b; ed. it. cur. R. Radice, *Fisica*, Milano: Bompiani 2011.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB

GA *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. I-IV, Bd. 42, Hrsg. E. Fuchs, H. Gliwitzky, R. Lauth, P.K. Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1962-2012.

—; SCHELLING (VON), FRIEDRICH WILHELM JOSEPH

CFS *Carteggio*, in EAD., *Carteggio e scritti polemici*, cur. F. Moiso, Napoli: Prismi 1986, pp. 41-160.

GRIMM, JACOB LUDWIG KARL; GRIMM, WILHELM KARL

DWB *Deutsches Wörterbuch*, Bd. I-XVI, Leipzig: Hinzel 1887 ff.

KANT, IMMANUEL

AA *Gesammelte Schriften*, hrsg. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Gruyter 1908ff.

KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in *AA* 5, pp. 3-163; trad. it. di F. Capra, rev. E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Bari-Roma: Laterza 1997⁴.

KrV A *Kritik der reinen Vernunft* (1781¹), in *AA* 4, pp. 5-252; ed. it. cur. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano: Bompiani 2012³.

KrV B *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), in *AA* 3; ed. it. cur. C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano: Bompiani 2012³.

KU *Kritik der Urtheilskraft* (1790, 1793², 1799³), in *AA* 5, pp. 167-485; ed. it. cur. di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Torino: Einaudi 2011².

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH

Diff. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft* (1801), in ID., *W*, Bd. II, pp. 7-138; trad. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1*, in ID., *Primi scritti critici*, Milano: Mursia 1971, pp. 1-120.

Enz. I *W*, Bd. VIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1986²; ed. it. cur. V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte prima, La scienza della logica*, Torino: UTET 1981.

Enz. II *W*, Bd. IX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1986²; ed. it. cur. V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte seconda. Filosofia della natura*, Torino: UTET 2002.

PhG *W.*, Bd. III: *System der Wissenschaft*, Erster Theil, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), Frankfurt a.M.: suhrkamp 1970; ed. it. cur. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito: Sistema della scienza, parte prima*, Torino: Einaudi 2008.

VPhG *W*, Bd. XII: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1986; ed. it. cur. G. Bonacina e L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari-Roma: Laterza 2003.

W *Werke*, Bd. I-XX, Hrsg. E. Moldenhauer, K.M. Michel, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1969-71.

PLATO

Lg. *Leges*, I-XII, in ID., *Platonis opera quae extant omnia*, Genevae: Stephanus 1578, vol. 2, pp. 624a-969d; ed. it. cur. R. Radine, *Leggi [Sulla legislazione]*, in ID., *Tutti gli scritti*, Milano: Bompiani 2000, pp. 1447-766

Phaed. *Phaedro*, in ID., *Platonis opera quae extant omnia*, Genevae: Stephanus 1578, vol. 1, pp. 57a-118a; ed. it. cur. G. Reale, *Fedro*, Milano: Bompiani 2008.

Phil. *Philebus*, in ID., *Platonis opera quae extant omnia*, Genevae: Stephanus 1578, vol. 2, pp. 11a-67b; ed. it. cur. M. Migliori, *Filebo*, Milano: Bompiani 2000.

Rep. *Respublica*, I-X, in ID., *Platonis opera quae extant omnia*, Genevae: Stephanus 1578, vol. 2, pp. 327a-621d; ed. it. cur. G. Reale e R. Radine, *Repubblica*, Milano: Bompiani 2009.

Tim. *Timaeus*, in ID., *Platonis opera quae extant omnia*, Genevae: Stephanus 1578, vol. 3, pp. 17a-92c; ed. it. cur. F. Fronterotta, *Timeo*, Milano: BUR 2011³.

SCHELLING (VON), FRIEDRICH WILHELM JOSEPH

AU I *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, I, *Geschichte der Kantische Epoche*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 5 (2), 1797, pp. 161-82; rist. come *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, I, in *SW I/1*, pp. 343-75; *HkA I/4*, pp. 69-82; ed. it. cur. C. Tatasciore, [s.n.], in ID., *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. 12-23; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 50-64.

AU II *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, II, *Geschichte der Kantische Epoche. Fortsetzung*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 5 (3), 1797, pp. 241-60; rist. come *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, II, in *SW I/1*, pp. 363-74; *HkA I/4*, pp. 82-101; ed. it. cur. C. Tatasciore, [s.n.], in ID., *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. 23-31; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 64-75.

AU (F) *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur: (Fortsetzung)*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 7, 1798, pp. 136-48; *SW I/1*, pp. 461-74; *HkA I/4*, pp. 179-90; trad. it. di C. Tatasciore, [s.n.], in ID., *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. 100-10; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 162-74.

Aph.z.E. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft» 1 (1), 1805, pp. 1-88; *SW I/7*, pp. 140-87; *HkA I/15*, pp. 137-44; trad. it. di L. Rustichelli, *Aforismi introduttivi alla filosofia della natura*, in ID., *Aforismi sulla filosofia della natura*, Milano: EGEA 1992, pp. 31-101.

Aph.ü.N. *Aphorismen über die Naturphilosophie: Der Naturphilosophie Erster oder Allgemeiner Theil*, in «Jahrbuch der Medizin als Wissenschaft» 1 (2), 1806, pp. 3-36; 2 (2), pp. 123-58; *SW I/7*, pp. 198-244; *HkA I/15*, pp. 203-58; trad. it. di L. Rustichelli, *Aforismi sulla filosofia della natura: Prima parte (o generale) della filosofia della natura*, in ID., *Aforismi sulla filosofia della natura*, Milano: EGEA 1992, pp. 105-63.

B *Bruno oder Über das göttliche und natürliche Princip der Dinge: Ein Gespräch*, Berlin: Unger 1802; *SW I/4*, pp. 213-332; *HkA I/11,1*, pp. 335-451; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Bruno, Ovvero Sul principio divino e naturale delle cose: Un dialogo*, Firenze: Olschki 2000.

bKN *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807), in *SW I/7*, pp. 289-309; ed. it. cur. T. Griffèro e G. Moretti, *La arti figurative e la natura*, Milano: Aesthetica 2020².

- C *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: Ein Gespräch*, in SW I/9, pp. 1-110; ed. it. cur. M. Ophälders, *Clara, ovvero sulla connessione della natura col mondo degli spiriti*, Rovereto: Zandonai 2009.
- DNP *Darstellung des Naturprozesses: Bruchstück einer Vorlesung über die Prinzipien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843-44 (Aus dem Handschriftlichen Nachlaß)*, in SW I/10, pp. 301-90; ed. it. cur. di V. Limone, *Esposizione del processo della natura*, Milano-Udine: Mimesis 2012.
- EE *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Jena-Leipzig: Gabler 1799; SW I/3, pp. 1-268; HkA I/7, pp. 63-271; ed. it. cur. di G. Grazi, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Roma: Cadmo 1989.
- GnPh *Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchener Vorlesungen (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in SW I/10, pp. 1-200; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna (dal lascito manoscritto)*, in Id., *Lezioni monachesi e altri scritti*, Napoli-Salerno: Orthotes 2019, pp. 53-231.
- I *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig: Breitkopf und Härtel 1797; SW I/2, pp. 1-343; HkA I/5.
- HkA *Historisch-kritische Ausgabe*, R. I-III, Bd. 35 Ca., Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1976 ff.
- PhB *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Geleinten» 3 (2), 1795, pp. 177-203 [§§1-4]; 3 (3), pp. 173-239 [§§5-10]; SW I/1, pp. 281-342; HkA I/5, pp. 47-112; ed. it. cur. G. Semerari, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, in Id., *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, Firenze: Sansoni 1958, pp. 1-100; n. ed. Bari-Roma: Laterza 1995, pp. 1-84.
- PhE *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in SW II/1, pp. 255-72; ed. it. a cura di L. Lotito, *Introduzione filosofia alla filosofia della mitologia*, Milano: Bompiani 2002.
- PhO *Philosophie der Offenbarung*, in SW II/3-4; ed. it. cur. A. Bausola, rev. F. Tomatis, *Filosofia della Rivelazione*, Milano: Bompiani 2002.
- PhR *Philosophie und Religion*, Tübingen: Cotta 1801; SW I/6, pp. 13-70; HkA I/14, pp. 273-325; trad. it. di V. Verra, *Filosofia e religione*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cur. L. Pareyson, Milano: Mursia 1974, pp. 33-76.
- PhU *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in Id., *Philosophische Schriften*, Bd. I, Landshut: Krüll 1809, pp. 399-511; SW I/7, pp. 333-416; HkA I/17, pp. 29-179; ed. it. cur. G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Milano: Bompiani 2007.
- PhK *Philosophie der Kunst: (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) (1802-5)*, in SW I/5, pp. 355-736; HkA II/6,1; en. trans. ed. D.W. Stott, *The Philosophy of Art*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1989; ed. fr. dir. C. Sulzer et A. Pernet, *Philosophie de l'art*, Grenoble: Millon 1999; ed. it. cur. A. Klein, *Filosofia dell'arte*, Morcelliana: Brescia 2022.
- Plitt *Aus Schellings Leben. In Briefen (1869–1870)*, Bd. I-III, hrsg. G.L. Plitt, Hildesheim-Zurich-New York: Olms-Weidmann 2003.
- PPh *Propädeutik der Philosophie (Aus dem handschriftlichen Nachlaß (1804))*, in SW I/6, pp. 71-130; HkA II/7,1, pp. 1-98; ed. it. cur. F. Palchetti, *Propedeutica della filosofia*, Pisa: ETS 1990.
- SPv *Stuttgarter Privatvorlesungen (1809)*, in SW I/7, pp. 417-86; HkA II/8; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Napoli-Salerno: Orthotes 2013.
- SgPh *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1804*, in SW I/6, pp. 137-576; HkA II/7,1, pp. 99-443; ed. it. cur. A. Dezi, *Sistema dell'intera*

filosofia e della filosofia della natura in particolare: Dal lascito manoscritto 1804, Milano-Udine: Mimesis 2023.

- StI* *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen: Cotta 1800; *SW* I/3, pp. 395-702; *HkA* I/9,1; ed. it. cur. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Napoli-Salerno: Orthotes 2022.
- SW* *Sämmtliche Werke*, Ab. I-II, Bd. 1-14, Hrsg. K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg: Cotta 1856-61.
- T* *Timaeus vol. IX ed. Bip.*, in ID., „*Timaeus*.“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994, pp. 23-75; *HkA* II/5, pp. 143-96; ed. fr. dir. A. Michalewski, *Timaeus vol. IX ed. Bip.*, in ID., *Le Timée de Platon*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2005, pp. 39-109; ed. it. cur. L. Follesa, *Commento al Timeo*, in ID., *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 77-203.
- UC* *Ueber die Construction in der Philosophie*, in «*Kritisches Journal der Philosophie*» I (3), 1802, pp. 26-61; *SW* I/5, pp. 125-51; *HkA* I/12,2, pp. 489-513; trad. it. di C. Tatasciore, *Sulla costruzione in filosofia*, in ID., *Filosofia della natura e dell'identità: Scritti del 1802*, Milano: Guerini e Associati 2002, pp. 179-201.
- UM* *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, in «*Memorabilien*» V, 1793, pp. 1-68; *SW* I/1, pp. 43-83; *HkA* I/1, pp. 193-246; ed. it. cur. F. Forlin, *Sui miti: Le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, Milano-Udine: Mimesis 2009.
- VI* *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen: Heerbrandt 1795; *SW* I/1, pp. 149-242; *HkA* I/2, pp. 64-175; ed. it. cur. di A. Moscato, *Dell'io come principio della filosofia, ovvero Sull'incondizionato nel sapere umano*, Napoli: Cronopio 1991.
- Wa¹* *Die Weltalter [1811]*, in ID., *Die Weltalter: Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. M. Schröter, München: Beck 1966, pp. 1-107; trad. it. di V. Cicero, *Le età del mondo [1811]*, in ID., *Le età del mondo: Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, cur. V. Limone, Milano: Bompiani 2013, pp. 3-243.
- Wa²* *Die Weltalter [1813]*, in ID., *Die Weltalter: Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. M. Schröter, München: Beck 1966, pp. 109-184; trad. it. di V. Cicero, *Le età del mondo [1813]*, in ID., *Le età del mondo: Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, cur. V. Limone, Milano: Bompiani 2013, pp. 245-411.
- Wa³* *Die Weltalter: Bruchstück (Aus dem handschriftlichen Nachlaß) (1815-7)*, in *SW* I/8, pp. 195-344; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Le età del mondo*, Napoli: Guida 1991.
- Ws* *Von der Weltseele—eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Hamburg: Perthes 1798, 1809³; *SW* I/2, pp. 231-583; *HkA* I/6; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Sull'anima del mondo: Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, Napoli-Salerno: Orthotes 2016.

SCHLEGEL (VON), KARL WILHELM FRIEDRICH

KFSA *Kritische Ausgabe seiner Werke*, Ab. I-IV, 35 Bde., Hrsg. E. Behler, J.-J. Anstett, H. Eichner, München-Paderborn-Wien-Zürich: Schöningh-Thomas 1958ff.

Es sind, wie eine Knospe, die sich zur Blume entwickelt hat und die wir dann kennen als Frucht in seiner positiven Philosophie; aber audi in der Zwischenzeit ist das nie verloren gegangen.

Gebrand Dekker¹

¹ G. DEKKER in *Diskussion*, in H. PLESSNER, *Das Identitätssystem*, in «*Studia philosophica*» 14 (1954), pp. 85-90, qui p. 88.

1. Prima – della *Genesi*

La prima parte del nostro studio sarà utile alla ricostruzione di alcuni elementi della formazione di Schelling nel contesto dello *Stift* di Tubinga. A tal fine, ci soffermeremo brevemente su tre testi databili indicativamente nel biennio 1792-1793, ovvero la dissertazione dedicata all'origine dei mali in *Genesi* III, il frammento *Sui poeti* e l'articolo *Sui miti*. Per quanto riguarda il primo di essi (§1.1), ci focalizzeremo sul concetto di *defectio* con il quale Schelling indica la caduta dell'umano dalla sua condizione edenica. Questa dinamica permetterà di sottolineare l'interesse per il mito da parte del filosofo tedesco e l'attenzione nei confronti della condizione umana già dalla sua prima opera. Confrontando gli altri luoghi della sua produzione in cui ritorna la *defectio* approssimata esplicitamente a quella di *Abfall* – ovvero *Filosofia e religione* e il *Sistema*, entrambi del 1804, e gli *Aforismi* del 1805 –, sarà possibile evidenziare la continuità e l'evoluzione di questo concetto nel pensiero del filosofo tedesco. Per quanto riguarda invece la problematizzazione nei confronti del finito e della condizione umana, se nella tesi del 1792 questa aveva una base teologica e l'interesse era di tipo morale, nei testi dal 1804 in poi, nonostante una continuità terminologica, lo sguardo diventa antropologico mentre l'analisi è improntata all'ontologia. Pertanto, il problema del conflitto tra sensibilità e intelletto prodotto dalla caduta, se nel *De humanorum malorum origine* veniva soltanto posto e nel secolo successivo se n'è tentata la soluzione in una filosofia esplicitamente panenteista, è solo nel *Commentario al Timeo* – come vedremo (§2) – che è possibile ritrovare il momento di svolta grazie all'introduzione dell'epistemologia criticista e i limiti che questa riesce a mostrare. La breve analisi nei confronti della *Dissertation*, inoltre, ci permette di evidenziare qui già il coinvolgimento verso la natura da parte di Schelling: nella sua tesi, infatti, la *defectio* descritta è relativa a un *imperium naturæ*, dimensione prelapsaria di cui è possibile rinvenire le tracce nel racconto mitico. Correlativamente, la dimensione narrativa sarà la base, seppur remota, della concezione dell'arte del filosofo tedesco intesa come strumento filosofico.

Successivamente (§1.2) ci muoveremo su un breve frammento, coevo alla *Dissertation*, dedicato al rapporto tra l'entusiasmo e i poeti (e altre figure) che, nel loro stato di *Begeisterung*, possono accedere alla condizione originaria in un processo che anticipa la soluzione dell'intuizione intellettuale. L'importanza di questo testo è inoltre dovuta al fatto che Schelling qui, per la prima volta, descrive una dialettica tra le categorie di caos e ordine e di oscurità e luce, metafore che avranno ampia eco nella sua *Naturphilosophie*², dal *Commentario* del 1794 a tutta la trilogia del 1797-1799 e oltre.

² Sull'intraducibilità del termine, che per comodità renderemo in seguito anche come “filosofia della natura”, cfr. le riflessioni di P. FENVES, *Thankless Trouble: Ethical Contemplation of Nature*, in «Yearbook of Comparative Literature» 58 (2012), pp. 57–70.

Infine (§1.3), affronteremo l'articolo *Sui miti* del 1793. Prima vera pubblicazione di Schelling, in questo lavoro si mostra come la natura pregressa si mostri storicamente nella metafora delle rovine e dei frammenti. Questa immagine è utile da un punto di vista storico-teoretico a sottolineare innanzitutto come il processo d'intuizione intellettuale di Schelling si ponga come giudizio riflettente. Anche quando si farà forte della concettualità fichtiana, il mondo schellinghiano sarà sempre quello di due dimensioni spaziali in opposizione tensiva tra di loro, generate da una rottura in un punto della storia. In questo testo la ripresa delle dimensioni mitica e della natura, entrambe alla base della ragione, mostrano le loro ragioni pedagogiche. L'estetica schellinghiana, almeno in questa prima fase della sua produzione, tenta di cogliere questo grado inferiore per valorizzare un legame sociale che, apparentemente perduto, risulta sempre latente.

L'interesse nei confronti dello spazio da parte di Schelling ha le sue motivazioni più recondite in una difficoltà con la filosofia della storia. La sua riflessione, infatti, oscillerà tra l'ammissione logica di una filosofia della storia come scienza a priori e il tentativo di una filosofia narrativa che, in qualche modo, tenti di poter descrivere e anticipare i processi della storia e quanto sarà a venire (§1.4).

Per questo motivo, nell'ultima sezione di questo capitolo (§1.5), considereremo la figura nella rovina in tutta la riflessione del filosofo. Oscilleremo infatti tra un'analisi della dimensione estetica dei paesaggi in alcune lettere giovanili inviate ai genitori, in cui questo elemento si fa accentratore, alle risonanze di questi schizzi paesaggistici in un'opera successiva quale il *Clara*. Qui, infatti, esperienza personale e interessi di ricerca si fanno indistinguibili. Vedremo però come la figura della rovina sarà non soltanto il motore della riflessione schellinghiana sulle tre epoche della storia e di come la sua filosofia del tragico abbia avuto, fin da sempre, dei fini soteriologici. Essa, infatti, proprio per la sua capacità d'incarnare il moto di contrazione ed espansione, avrà inaspettate applicazioni, dalla descrizione della vita e della morte delle galassie fino alla satanologia.

1.1. *Von Abfall zu Abfall*: la *defectio* da apostasia (1792) ad allontanamento (1805)

Come anticipato, il progetto del *Commentario al Timeo* non è un'impresa isolata. Il testo si colloca infatti all'interno dei primi passi del giovane filosofo, tra dissertazione, prime pubblicazioni e altri tentativi di scrittura.

Tra i vari temi comuni in queste prime produzioni e il *Timeo* – spartiacque coll'incontro con la filosofia fichtiana –, la teodicea offre certo una linea di continuità. Ben prima che l'argomento esploda

pubblicamente con la *Freiheitsschrift* del 1809³, proprio a questo tema⁴ è esplicitamente dedicata la cosiddetta *Magister Dissertation* del 1792, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis* Genes. III *explicandi tentamen criticum et philosophicum*⁵. Sebbene scritta in latino da Schelling stesso, fu redatta sotto la guida del suo maestro Christian Friedrich von Schnurrer⁶. La tesi tocca il tema dell'origine dei mali a partire dal mito della caduta, la *defectio* – resa in tedesco con *Abfall*, soluzione che a breve discuteremo –, così come narrata nel terzo capitolo del *Genesi*. Come spiega il giovane *Stiftler* in una domanda retorica, non

si potrebbe forse dire che in questo unico filosofema [*philosophemate*] sono descritte la *separazione* [discessum] degli umani dalla semplicità originaria, la prima apostasia dal regno benedetto della natura stessa [primam a felici naturæ ipsius imperio defectionem], il primo passaggio dall'età dell'oro [transitum ex aureo seculo] e, quindi, le prime origini dei mali degli uomini [primas malorum humanorum origines]⁷.

L'effetto della *defectio* si rinviene nel conflitto tra le facoltà umane – nei termini schellinghiani, di *characteres* – di sensibilità e di ragione. Come viene spiegato infatti poco oltre, il

motivo per cui quest'apostasia dell'uomo dal regno della natura [*ab imperio naturæ defectio*] possa essere diventata l'inizio della malvagità umana ci sarà subito chiaro. Infatti, abbiamo iniziato lo sviluppo di entrambi i tratti allo stesso tempo, in modo tale che o l'uno potesse subordinarsi [*submittere*] all'altro o ognuno perseguisse i propri fini neglignendo l'altro. Così, o l'uomo d'intelletto [*homo intelligibilis*] poteva soggiacere [*subjicere*] alle condizioni dei sensi poste fuori di lui ma che la ragione non approva, oppure l'uomo di sensi [*homo sensibilis*] poteva sottomettersi [*submittere*] alla moderazione superiore della ragione, diventando così infedele a se stesso, oppure l'uomo d'intelletto [*homo intelligibilis*], forte della sua libertà, non dipendendo dalla necessità dei sensi, poteva perseguire i suoi fini, negletto l'uomo di senso [*sensibili homine*], onde l'inizio della spontaneità potrebbe essere allo stesso tempo l'inizio *dei mali dell'uomo di sensi* (*Gen. III, 16-21*); e d'altra parte, quando l'uomo di sensi, neglignendo l'altro, riesce a

³ Su una contestualizzazione della continuità del tema del male tra la *Magister Dissertation* e la *Freiheitsschrift*, in rapporto alle posizioni kantiane, cfr. O. HÖFFE, *Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 11-34; trad. it. di F. Viganò, *Recuperare una tema: Kant sul male*, in ID., A. PIEPER (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 113-33.

⁴ Come ha rilevato F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione: Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Milano: Guerini e Associati 2003, §2.3.1, in part. p. 55, nonché EAD., *Filosofema e mito: Dallo "strappo" della ragione alla filosofia della storia*, in C. TATASCIORE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 175-98, qui §2.

⁵ F.W.J. SCHELLING, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis* Genes. III *explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), in *SW* I/1, pp. 1-40; *HkA* I/1, pp. 59-100. Per una discussione delle fonti filosofiche della *Magister Dissertation* schellinghiana, si veda, oltre al classico di C. CESA, *La filosofia politica di Schelling*, Bari: Laterza 1969, §1, pp. 17-30 e alle pagine molto distaccate di X. TILLIETTE, *La Mythologie comprise: L'interprétation schellingienne du paganisme*, Naples: Bibliopolis 1984, pp. 13-5, la particolareggiata analisi di I. VECCHIOTTI, *Lo schellinghiano De humanorum malorum origine e la prima proposizione di una filosofia idealistica della storia*, in «Studi Urbinati» 63 (2), 1985, pp. 31-66, quella di F. MOISO, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling*, Parte Prima: *Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano: CUEM 2001, pp. 84-97; n. ed. cur. M.V. d'Alfonso, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling, Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano-Udine: Mimesis 2014, pp. 137-54, nonché T. GLOYNA, *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2022, pp. 49-62.

⁶ Per una contestualizzazione della *Dissertation* all'interno dell'ambiente dello *Stift* di Tubinga, cfr. M. FRANZ, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996, pp. 157-86.

⁷ F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, p. 18; *HkA* I/1, p. 78.

perseguire i suoi fini, allo stesso tempo l'inizio di una spontaneità esuberante potrebbe essere l'inizio del male *morale* (*Gen.* III,6-7)⁸.

Come è possibile notare, la *Magister Dissertation* conduce già all'interesse nei confronti della natura, qui intesa non solo come dimensione primigenia perduta – l'*imperium naturæ* –, ma anche come carattere della sensibilità umana la cui forma discorsiva si ritrova nel mito.

In essa il tema della *defectio* stabilisce il fulcro dinamico di tutti i sistemi filosofici che Schelling rielaborerà nel suo percorso, andando così a ridurre il momento di rottura che la critica è solita porre, ad esempio, nel testo su *Filosofia e religione* del 1804. Come è stato opportunamente sottolineato⁹, la «caduta dall'assoluto [*Abfall von dem Absoluten*]» in quest'ultima opera (*PhR*, p. 35; *SW* I/6, p. 38; *HkA* I/14, p. 297; ed. it., p. 53) non è una novità inedita quanto l'esplicitazione di un elemento sempre presente nel filosofo tedesco.

Risulta essere quindi una valida scelta quella del traduttore tedesco della dissertazione latina di rendere la «*primam a felici naturæ ipsius imperio defectionem*» con «*der erste Abfall vom seligen Reich der Natur selbst*»¹⁰.

Si tratta, a ben vedere, di una soluzione suggerita delle stesse opere di Schelling. Coerentemente, infatti, la proposizione §307 del *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, coeva a *Philosophie und Religion*, asserisce come il

fondamento [*Grund*] della finitudine risiede [...] unicamente in un *non-essere-in-Dio* delle cose in quanto particolari, il che, poiché esse sono in Dio soltanto secondo l'*essenza* [*Wesen*] ovvero in sé, può anche essere espresso come una caduta [*Abfall*] – una *defectio* – da Dio, ovvero dal tutto (*SgPh*, p. 552; *HkA* II/7,1, p. 424; ed. it., p. 442, trad. mod.).

Quest'asserzione ha un'eco nel §155 degli *Aforismi introduttivi alla filosofia della natura* del 1805, nel quale il

fondamento [*Grund*] dell'intelletto nell'anima è che anche questa stessa, poiché ha realtà solo nella relazione e non in sé, cerca di comprendere e d'avere all'interno del tempo tutto il resto soltanto nella relazione, cioè separato da Dio, il che è il completo allontanamento [*Abwendung*] o la totale caduta [*Abfall*] (*defectio*) da Dio (*Aph.z.E.*, §155, p. 50; *SW* I/7, p. 175; *HkA* I/15, p. 122; ed. it., p. 65, trad. mod.).

In breve, il tema della perdita dell'assoluto e il correlato problema di una sintesi delle parti con il tutto è il basso continuo di tutta la riflessione schellinghiana. Proprio per questo motivo, però, non si deve

⁸ *Ivi*, in *SW* I/1, 33-4; *HkA* I/1, p. 95.

⁹ Cfr. W.E. EHRHARDT, *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk*, in F.W.J. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, hrsg. A. Dunker, H. Zaborowski, Freiburg-München: Alber 2008, pp. 61-75, qui p. 68, coerente qui con la sua interpretazione continuista. Al riguardo, cfr. ID., *Nur ein Schelling*, in «Studi Urbinati» 51, 1977, pp. 111-22; ID., *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung: Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung*, in H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1984, pp. 337-59.

¹⁰ F.W.J. V. SCHELLING, *Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*, übersetzt von R. Mokrosh, in *HkA* I/1, pp. 101-81, qui p. 122, cors. nostri.

cadere nell'ingenuità ermeneutica di vedere nella scrittura schellinghiana una fissazione verso lo stesso aspetto, ma è necessario valutare la significatività assunta dalle variazioni della terminologia concettuale.

La ripresa del luogo della tesi giovanile nei testi del biennio 1804-1805 è permessa dal fatto che l'*Abfall-defectio* possa assumere un carattere paradossale¹¹: se nella *Dissertation* il problema è innanzitutto morale e il termine latino ha un'origine teologica, da *Philosophie und Religion* in poi il termine specifica semplicemente una condizione di distanza verticalmente orientata. Nella prima opera l'accento è sulla perdita e lo scarto, mentre nel secolo successivo si sposta invece sulla possibilità di unione e di ritorno. Se si rileggono infatti i brani in cui il termine ricorre nella forma latina, si possono sottolineare delle differenze importanti rispetto alla prima prova di scrittura giovanile. Nel *System* del 1804 la finitudine viene fondata all'interno di una filosofia esplicitamente panenteista in cui, se le cose sono essenzialmente in Dio, la finitudine si dà soltanto come forma di *non-essere* che partecipa alla totalità divina, per cui il limite si mostra per il suo carattere particolare, dunque transeunte. La forma è un'espressione spaziale del tempo.

L'intreccio delle due dimensioni, temporale e spaziale, è ulteriormente esplicitato dall'aforisma dell'anno successivo sopra citato, dove la *Seele* si pone come la facoltà capace di concepire all'interno del tempo quel ruolo di relazione che si pone con e nella totalità. In altri termini, il suo fine è quello di ricoprire intellettualmente quella distanza del limitato dalla sostanza divina, movimento che è interno al divino stesso. In ogni caso, però, l'attenzione del filosofo è rivolta alla condizione umana, prima nel conflitto tra le facoltà sensibile e intellettuale, poi attraverso la facoltà dell'anima interna all'intelletto di rinsaldare finito ed infinito nell'essere¹².

¹¹ Come è stato sottolineato da R. SCHEERLINCK, *Philosophie und Religion: Schellings Politische Philosophie*, Freiburg-München: Alber 2017, pp. 202-3.

¹² Non deve sorprendere pertanto come Schelling possa essere considerato come un "precursore dell'antropologia filosofica", intesa questa sia come riflessione filosofica sull'umano, a partire dai lavori kantiani come quelli sopra richiamati, sia come lo specifico movimento filosofico novecentesco. Sulla prima, si veda J. JANTZEN, P.L. OESTERREICH (Hrsg.), *Schelling philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: fromm-holzboog 2022. Sul secondo invece manca ancora un lavoro esaustivo e la sua realizzazione esubera dai limiti della presente ricerca, per quanto il nostro interesse al riguardo vi trovi qui la sua origine. Pertanto, si veda, su H. PLESSNER il suo *Das Identitätssystem* cit.; n. ed. in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, *Schriften zur Philosophie*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1985, pp. 300-19; ed. it. cur. F. Di Maio e C. Nigrelli, *Il sistema dell'identità* (in corso di pubblicazione); J. HALFWASSEN, *Die Bestimmung des menschen und die Rolle des Bösen in Schellings Freiheitsschrift*, in L. HÜHN, PH. SCHWAB (Hrsg.), *System, Natur und Anthropologie: Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg-München: Alber 2014, pp. 241-56; TH.S. WENTZER, *Rethinking Transcendence: Heidegger, Plessner and the Problem of Anthropology*, in «International Journal of Philosophical Studies» 25 (3), 2017, pp. 1-15. Su A. GEHLEN, si veda il suo *Descartes im Urteil Schelling*, in «Travaux du IX. Congrès Internationale de Philosophie» 3, 1937, pp. 70-4; ora in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. II: *Philosophische Schriften: 2* (1933-1938), hrsg. L. Samson, Frankfurt a.M.: Klostermann 1980, pp. 377-83; trad. it. di F. Di Maio, *Descartes nel giudizio di Schelling* (in corso di pubblicazione). Su Schelling anticipatore dell'antropologia gehleniana si chiude il saggio di J. JANTZEN, *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 61-90, qui p. 90 nota 90; trad. it. di F. Viganò, *La possibilità del bene e male (WF, 350-362)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.), *op. cit.*, pp. 157-82, qui p. 182 nota 90. Fa eccezione Max Scheler, sul cui rapporto con Schelling si vedano i numerosi studi di G.

In conclusione, possiamo affermare che il cruccio costante del filosofo di Leonberg è lo studio degli effetti e il tentativo di ridurre il divario che caratterizza tanto le sue teologia e ontologia quanto la sua antropologia. Per questo motivo, già nel primo scritto si può rilevare come l'interesse verso la natura emerga in quanto questa si mostra dimensione di scaturigine *dell'assoluto e dall'assoluto*, le cui tracce vengono rinvenute nella condizione del finito. Il racconto mitico è inteso per questo motivo come filosofema che può indicare nella forma e riportare nel contenuto la condizione perduta, diventando così un mezzo estetico di legame tra il finito e l'infinito. Analogamente la metaforica dello spazio serve per esporre l'allontanamento dovuto alla rottura dell'evento storico della *defectio* che si mostra adimensionalmente come momento puntiforme.

1.2 Dal caos all'entusiasmo: il frammento *Sui poeti* (1792)

Tocca temi simili il frammento coevo *Sui poeti, i profeti, l'esaltazione poetica, l'entusiasmo, la teopneustia e l'influsso divino sull'umano in generale secondo Platone*, contenuto nel quaderno intitolato *Rappresentazioni del mondo antico su diversi soggetti, raccolti a partire da Omero, Platone tra gli altri*¹³. Il brano ritorna sul tema della caduta e dell'origine del male, dunque sulla conseguente origine del tempo storico. Tutt'altro che «pessimistica», la soluzione schellinghiana è una rielaborazione del tema della *felix culpa*. Come sottolineato dalla critica, il

mito delle origini altro non è che la testimonianza dei primi passi della ragione, raccontato in forma ancora sensibile, ancora legata a immagini poco raffinate, poco astratte. Le radici sensibili della ragione si rendono evidenti nel suo "bisogno di immagini": all'uomo del mito, o alla neonata ragione, manca infatti la capacità di astrazione, contrassegno delle facoltà superiori, ed essa fa dunque appello ai meccanismi della sensibilizzazione (*Versinnlichung*), che corrispondono allo stesso meccanismo kantiano dello schematismo a un livello più basso¹⁴.

Di conseguenza, il passaggio da un'epoca all'altra, dalla natura alla ragione, permette di spiegare l'«appartenenza dei due termini a una medesima radice, così come sensi e intelletto provengono da

CUSINATO, di cui ricordiamo soltanto il sopra alluso *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» 12 (2), 2010, pp. 61–81 e il monografico *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris: In dialogo con Max Scheler*, Milano: Franco Angeli 2018, in part. pp. 23–56. L'interesse di H. BLUMENBERG verso Schelling è invece limitato al concetto di intuizione intellettuale, su cui cfr. il suo *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1979, pp. 325–336; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo: Il libro come metafora della natura*, Bologna: il Mulino 1999², pp. 337–49, e al mito nella sua produzione più tarda, su cui cfr. ID., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1979, pp. 167, 237–8, 602, 625–32, 650–1; trad. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna: il Mulino 1991, pp. 189, 268, 667–8; 692–700; 719–20. Sul ruolo della metafora nei due autori si vedano i capitoli specifici di D. MENDE, *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie: Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München: Fink 2013. Schelling ritorna a riprese e in luoghi particolari dell'opera di P. SLOTERDIJK, di cui si vedano le *Vorbemerkungen*, in F.W.J. SCHELLING, *Philosophie jetzt!*, hrsg. M. Boenke, München, dtv 1995, pp. 13–6; ora come *Schelling*, in ID., *Philosophische Temperamente: Von Platon bis Foucault*, München: Diederichs 2009, pp. 88–93; trad. it. di L. Guzzardi, *Schelling*, in ID., *Caratteri filosofici: Da Platone e Foucault*, Milano: Cortina 2011, pp. 77–81, nonché il romanzo *Das Schelling-Projekt: Ein Bericht*, Berlin: suhrkamp 2016.

¹³ F.W.J. v. SCHELLING, *Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, u. göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt* (1792), in ID., *Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände, gesammelt aus Homer, Plato u. a.*, in *HkA* II/4, pp. 15–25.

¹⁴ Cfr. F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione* cit., pp. 59–60.

uno stato di originaria indivisione». La natura, pertanto, è una «forma di ragione inconsapevole, ancora celata e sommersa dalla sensibilità passiva, che viene colpita dagli eventi esterni». Per giustificare il passaggio dall'inconsapevolezza a una consapevolezza superiore, Schelling trova il motore in uno «sforzo» dovuto alla reazione a una causa esterna, un «movimento interno» che spinge la ragione stessa verso un obiettivo, un «vero e proprio *Streben*» che «determina lo strappo irrimediabile e la conseguente perdita dello stato edenico originario». Si può concludere che il mito, «pur nella sua rozzezza espressiva, è già un'emergenza della natura stessa che si determina come ragione, in questo senso già filosofia»¹⁵.

Da questo punto di vista, la tensione tra le due istanze, tra sensibilità e intelletto, tra una natura originaria e l'effetto della caduta – che abbiamo già incontrato nella *Dissertation* –, viene confermata anche in questo frammento. Tutti i tentativi di ripensamento del tema, pertanto, non sono che una riproposizione del problema dello scarto e della riunione, avvenuta o da ripetere, di questi due poli storici. In questa bozza giovanile, il passaggio della ragione a una sua pienezza è definito nei termini dell'entusiasmo del titolo — *Dichterbegeisterung, Enthusiasmus* —, transizione che può avvenire tramite una «testa pensante [*denkende Kopf*]»¹⁶, ovvero una mente nell'«atto di concepire un *Satz*, una proposizione», termine col quale si indica l'«asserto filosofico che fa parte di un edificio di asserti o sistema»¹⁷. Si tratta di un passaggio da una condizione, definita dal caos e caratterizzata da un'oscurità intrinseca, all'assunzione di una configurazione ordinata grazie a un «raggio di luce [*Lichtstrahl*]» che squarcia le tenebre¹⁸. Tra chi ha la facoltà superiore di accedere alla verità di questa tensione e di procede al passaggio tra sacralità e razionalità, si annoverano poeti, profeti e ierofanti dell'antica tradizione sacra¹⁹.

In conclusione, il frammento *Sui poeti* è il luogo in cui Schelling avanza per la prima volta il conflitto tra luce e oscurità e tra caos e ordine che caratterizzerà il resto della sua opera. Inoltre, nella *Begeisterung* che può coinvolgere alcune figure specifiche – al di là di un primo indizio per un certo «aristocraticismo» che ha sempre caratterizzato la sua filosofia politica²⁰ –, vi si può vedere

¹⁵ *Ivi*, p. 60.

¹⁶ F.W.J. SCHELLING, *Über Dichter, ... cit.*, p. 19.

¹⁷ F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione cit.*, pp. 129-30.

¹⁸ F.W.J. SCHELLING, *Über Dichter, ... cit.*, p. 20. Sulla metafora della luce, oltre al classico di H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in «Studium Generale» 10 (1957), pp. 432-47; rist. in ID., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2001, pp. 139-71, si veda anche J. KREUZER, *Licht*, in R. KONERSMANN (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern: Studienausgabe*, Darmstadt: wgb 2007, pp. 207-24.

¹⁹ Cfr. F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione cit.*, pp. 129-30.

²⁰ Cfr. C. CESA, *op. cit.*, pp. 13, 53 e 88. L'«aristocraticismo della gnoseologia [*Aristokratismus der Erkenntnistheorie*]» di Schelling è stato denunciato da G. LUKÁCS, *Werke*, Bd. IX: *Die Zerstörung der Vernunft* (1934, 1952²), Berlin: Luchterhand 1962, pp. 131 ss.; trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, vol. 1, Torino: Einaudi, 1959, pp. 146 ss. Sull'«esoterismo ermeneutico» di Schelling, si veda T. GRIFFERO, «Misteri» della filosofia nel giovane Schelling, in G. VATTIMO (cur.), *Filosofia '93: La filosofia tra pubblicità e segreto*, Bari-Roma: Laterza 1994, pp. 95-119; rist. in T.

un'anticipazione della soluzione dell'intuizione intellettuale che, prima dell'incontro con Johann Gottlieb Fichte, troverà una prima strutturazione nel *Commentario al Timeo*. Nella misura in cui s'è già da sempre in una condizione postlapsaria, la facoltà della ragione necessita non tanto di un incremento quantitativo della sua conoscenza per passare a condizione superiore, quanto di un implemento di *Begeisterung* per potersi denotare la condizione pretetica: questa si dà in termini temporali come epoca preistorica, fase mitica che ha potuto rielaborare nelle proprie opere poetiche quanto l'ha preceduta. Intesa in termini spaziali, quest'epoca preistorica da una parte si pone più nell'ordine dell'indefinito che dell'infinito, nella misura in cui sono il caos e la tenebra a caratterizzarla; dall'altra ritorna come condizione naturale dalla quale la ragione si eleva come suo grado incrementale. Infine, è proprio questo materiale pregresso a fungere da base mitica per la produzione della ragione. Non si tratta di un contenuto oggettuale da carpire concettualmente, pena la degenerazione dell'entusiasmo (*Begeisterung*) nel fanatismo (*Schwärmerei*), ma un riferimento a fini pedagogici per stabilire un legame sociale.

1.3 Rovine del pre-mondo: *Sui miti* (1793)

Questa componente pedagogica risulta però esplicita soltanto in quella che sarà la prima effettiva pubblicazione filosofica di Schelling, ovvero l'articolo *Sui miti, le saghe storiche e i filosofi del mondo antichissimo (UM)*. Redatto verosimilmente negli ultimi mesi del 1792, fu ospitato nel quinto numero del 1793 della rivista «Memorabilien» curata da Heinrich Eberhard Gottlob Paulus²¹. Qui Schelling rende finalmente organico quanto già aveva problematizzato nella sua *Magister Dissertation* e, come abbiamo scoperto dal suo lascito manoscritto, tentato di sviluppare negli anni successivi.

A differenza dei testi precedenti, in questo lavoro emerge un immaginario di distruzione che figurativizza lo stato di *defectio* proprio della condizione umana. La rappresentazione che il filosofo tedesco propone della civiltà, caratterizzata dalla ragione, è letteralmente “apocalittica”, dato che la dimensione precedente si rivela ormai soltanto nella forma frammentaria di racconti di saghe

GRIFFERO, *Cosmo arte natura: Itinerari schellingiani*, Milano: CUEM 1995, pp. 5-24. Al contrario, per un'immagine che diluisca l'elitismo del filosofo tedesco, riconducendolo a una prossimità all'ambiente fichtiano, cfr. C. TATASCIORE, *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. v-xxv, qui p. xvii nota 36; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 7-34, qui pp. 22-3, nota 36.

²¹ Sul rapporto tra Schelling e Paulus, in relazione al problema della pubblicazione e della proprietà intellettuale, si veda T. GRIFFERO, *Un “segreto pubblico”*: *Schelling e l'idea di proprietà intellettuale*, in F. VIGANÒ (cur.), *La natura osservata e compresa: Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Milano: Guerini e associati 2005, pp. 54-86.

mitiche²². Pertanto Schelling – ed è la conclusione della prima parte dell’articolo – non può che dichiarare la difficoltà per lo storico di

trarre la verità da una storia mitica e quanto scarso sia il guadagno storico che noi dobbiamo ad una tale storia, dal momento che proprio quelle poche ed imprecise notizie che da essa abbiamo tratto avrebbero forse potuto essere scoperte al di fuori della stessa in modo magari ancor più chiaro e definito – mediante la relazione causale della storia certa con l’incerta (UM, pp. 32-3; SW I/1, p. 62; HkA I/1, p. 217; ed. it., p. 52).

Come anticipato, l’interesse verso il racconto mitico non è storiografico, nella misura in cui il riferimento è specificatamente pre-istorico. Il fine è pertanto solo di orientamento:

attraverso ogni via che percorriamo noi riceviamo sempre e solo frammenti [*Bruchstücke*] di una storia vera, singole macerie [*Trümmer*] che giacciono abbandonate in un distante campo vuoto [*weiten leeren Felde*] e che si cerca inutilmente di riunire in un intero [*zu einem Ganzen*]. Per noi è già sufficiente che quelle saghe ci guidino, se non direttamente, almeno indirettamente in direzione della verità (UM, p. 33; SW I/1, p. 62; HkA I/1, p. 217; ed. it., p. 52, trad. mod.).

Tirato lo strappo della storia, quanto appare si mostra nella metafora del campo abbandonato e della macerie²³ di cui è impossibile ricostruirne l’interezza. Si tratta di un’immagine dalla forte suggestione post-apocalittica, che ci interessa in quanto ritorna a più riprese in Schelling. Si pensi non solo a quando, nei tentativi di narrativa come il *Clara*, l’immagine della «grande rovina» avvolgerà la «terra intera» (C, p. 33; ed. it., p. 36). Già nel periodo della filosofia dell’identità, dato che l’intuizione intellettuale verrà indicata esplicitamente come costruzione, la riflessione sulla deduzione del generi – che coinvolgerà non solo la riflessione sull’arte, ma qualsiasi dimensione dell’essere – si può considerare come un’analisi di specifiche «distruzioni [*Destruktion(en)*]²⁴. Si tratta in realtà della ripresa di un *topos* tipico della riflessione sulla storia e sulla mitologia a partire dalla seconda metà di XIX secolo²⁵. Nello specifico schellinghiano, qui risuonano certo le riflessioni di Christian Gottlob Heyne, per il quale le interpretazioni dei racconti mitici non devono condurre ai ritrovamenti di allegorie, in quanto «frammenti di una narrazione più antica: non sono l’opera di

²² Cfr. K. FILUTOWSKA, *Schelling’s Narrative Philosophy and Ankersmit’s Narrative Logic – Is There Any Philosophy to Narrative?*, in «Journal of Transcendental Philosophy» 2 (2), 2021, pp. 237-57, in part. §2, pp. 240-50, che considera l’interesse verso i racconti mitici di questi primi testi la base schellinghiana per quella che sarà definita, in riferimento ai *Weltalter*, “filosofia narrativa” da M. MAESSCHALCK, *L’Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Paris-Leuven: Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve 1991, p. 171 e da E. BRITO, *La Création selon Schelling*, Leuven: Leuven UP-Uitgeverij Peeters 1987, p. 162. Al riguardo, cfr. G. CARCHIA, *Filosofia come narrazione: Note su un paradigma schellinghiano*, in G. VATTIMO (cur.), *Filosofia ‘94*, Roma-Bari: Laterza 1995, 173-188; ora in ID., *L’amore del pensiero*, Macerata: Quodlibet 2000, pp. 59-72; A. BIELIK-ROBSON, ‘*The Story Continues ...*’ Schelling and Rosenzweig on narrative philosophy, in «International Journal of Philosophy and Theology» 80 (1-2), 2019, pp. 127-42.

²³ Come risulterà nelle pagine successive, la tradizionale differenza tra ‘rovine’ (*Ruinen*) e ‘macerie’ (*Trümmer*) non viene considerata da Schelling, che usa indistintamente i due termini.

²⁴ P. SZONDI, *Schellings Gattungspoetik* (1967), in ID., *Poetik und Geschichtsphilosophie II*, hrsg. W. Fietkau, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1974, pp. 185-307, qui pp. 225 e 239; trad. it. di A. Marietti Solmi, *La poetica dei generi di Schelling*, in ID., *La poetica di Hegel e Schelling*, Torino: Einaudi 1986, pp. 217-328, qui pp. 254 e 266.

²⁵ Cfr. F. MOISO, *op. cit.*, pp. 31-63; n. ed. cit., pp. 71-111. Si veda inoltre *ivi*, pp. 98-108; n. ed. cit., pp. 155-68, per un’analisi dell’articolo *Sui miti*.

uomini razionali, comparsi successivamente, ma sono rovine, “frammenti di una narrazione espressa con linguaggio e modo di narrare arcaico”»²⁶.

Al fine della nostra analisi nei confronti dello sviluppo dell'estetica schellinghiana del primo periodo della sua produzione, l'immagine della rovina suscita il nostro interesse in quanto l'epistemologia di questi primi testi avanza una condizione divisa tra due estremi che non permettono una conciliazione dell'assoluto. Infatti, se da una parte si estende una dimensione dell'informale e dall'altra della limitatezza, qualsiasi attività conoscitiva non potrà mai cogliere un'interezza. Quanto in seguito verrà nominata intuizione intellettuale, pertanto, procedendo a partire da frammenti, non può costituire un intero. L'unica istanza che può assemblare è un legame tra la parte e il tutto, ma non realizzarla. Inoltre, la metaforica della rovina è la prova che le inferenze che l'umano schellinghiano avanza con i suoi mezzi sono processi abduktivivi e non induttivi. Quindi, quanto definirà solo più tardi esplicitamente nei termini di *Ableitung*²⁷, non può che essere considerato come un giudizio di tipo riflettente e non determinante. Pur rifiutando, come vedremo in seguito (*infra*, §4.5), la concettualizzazione della “cosa in sé”, Schelling non supera mai i limiti della ragione così come impostati da Immanuel Kant.

Per questo motivo, chiede Schelling, in conclusione del suo articolo, di lasciare

seguire le orme del cammino della cultura umana dinanzi a *questi* monumenti [*Denkmälern*] del mondo passato [*Vorwelt*] che un puro caso fortunato ha conservato “contro l'assalto del tempo e degli elementi”, lasciateci imparare e ricordare l'infantile [*kindlich*] spirito innocente del mondo antichissimo che da essi spira verso di noi, lasciateci infine venerare con animo appassionato al cospetto di essi uno dei primi mezzi di educazione della nostra specie (*UM*, pp. 32-3; *SW* I/1, p. 61; *HkA* I/1, p. 217; ed. it., p. 52).

Come sopra anticipato, le testimonianze della *Vorwelt* non possono che giungere per resti, elementi isolati che non possono essere integrati dall'ordinamento di un sistema proprio. Si fa chiara la funzione pedagogica²⁸, quella non tanto di dover ritornare a una condizione pregressa ed arcadica, quanto della riproposizione dell'attualità di quella dimensione nel presente in quanto momento “fanciullesco”, di apertura e insorgenza, che può essere di volta in volta rinnovato. È la valorizzazione della condizione “naturale”, di cui quella razionale non è la contraddizione ma un'elevazione per sforzo, un suo potenziamento, cui si può avere accesso attraverso la dimensione estetica offerta dai narremi mitici. Superando così una concezione illuministica del mito, Schelling esplicita come la mitologia sia «in relazione alla natura: è perciò del tutto naturale che essa riproduca la differenziazione che ha già interessato le condizioni esteriori di un popolo» (*UM*, pp. 58-9; *SW* I/1, p. 78, *HkA* I/1, p. 238; ed. it., p. 66). Si anticipa già qui quello che sarà uno dei tratti specifici de *Il*

²⁶ *Ivi*, p. 49; n. ed. cit., p. 95.

²⁷ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen: Heerbrandt 1795, p. 22; *SW* I/1, pp. 85-112, qui p. 96; *HkA* I/1, pp. 247-300, qui p. 279; ed. it. cur. L.V. Distaso, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Roma: Storia e letteratura 2005, p. 32.

²⁸ Il ruolo di «strumento di pedagogia politica» della tradizione è stato rimarcato da C. CESA, *op. cit.*, pp. 40-51.

*più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*²⁹, ovvero quell'«idea» di una «nuova mitologia» che «deve stare al servizio delle idee», diventando così una «mitologia della ragione»³⁰. In quanto «capace di offrire alle comunità antiche un tessuto organico e totalmente tradizionalizzato», la mitologia sembra ancora per il giovane Schelling la «sola a poter garantire di nuovo anche a fine XVIII secolo, specialmente per la sua analogia col racconto storico di cui si nutre qualsiasi gruppo sociale, una dimensione autenticamente comunitaria alla società, palesemente in una grave crisi di legittimazione all'indomani della rivoluzione francese»³¹. Il *Systemprogramm* ne spiega le motivazioni: prima

che le rendiamo estetiche, cioè mitologiche, le idee non hanno alcun interesse per il *popolo* e, viceversa, prima che la mitologia sia razionale, il filosofo deve vergognarsene. Così, alla fine, illuminati e non illuminati dovranno tendersi la mano, la mitologia dovrà diventare filosofica, e il popolo razionale, e la filosofia dovrà diventare mitologica, per rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà eterna unità fra noi³².

È possibile allora individuare nell'«idea di una corrispondenza non solo *interiore* (la mitologia esprime e porta a chiarezza la natura spirituale del mitografo) ma anche *esteriore* (la mitologia esprime le condizioni naturali fisiche che sono il palcoscenico sul quale si muove l'attore mitologico) fra natura e mitologia rappresenti una vera linea-guida del pensiero del giovane Schelling». Pertanto, non deve sorprendere che «di lì a pochissimi anni l'attenzione del Nostro si appunti sulla natura stessa, ormai non più filtrata dalla mediazione storico-mitica, ma studiata e compresa per se medesima»³³.

Quanto vorremmo sottolineare da ultimo è che l'attenzione alla filosofia della natura avviene già da subito nella riflessione schellinghiana, ma questa non può essere considerata separatamente da una riflessione sul mito e, a vario titolo, con una focalizzazione dell'estetica quale fulcro determinante³⁴. Da una parte vediamo infatti come, dato il problema di origine storico (*defectio, Abfall*, caduta), Schelling riflette sulla realtà proponendo due dimensioni contrarie quanto legate tra loro. Si tratta

²⁹ Cfr. CH. JAMME, H. SCHNEIDER, *Mythologie der Vernunft: Hegels älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1984 e l'edizione italiana a cura di L. AMOROSO, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Pisa: ETS 2007. Sulla storia della ricezione del frammento, cfr. F.-P. HANSEN, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin-New York: de Gruyter 1989. Per un'analisi del frammento in rapporto al saggio *Sui miti*, cfr. M. COMETA, *Iduna: Mitologie della ragione: Il progetto di una neue Mythologie nella poetologia preromantica: Friedrich Schlegel e F.W.J. Schelling*, Palermo: Novecento 1984, pp. 27-82 e 234-40 e F. MOISO, *op. cit.*, pp. 108-25; n. ed. cit., pp. 168-90. La tesi a difesa dell'*Authorschaft* schellinghiana del *System-fragment* è sostenuta, proprio a partire dalla prossimità all'articolo *Sui miti*, innanzitutto da X. TILLIETTE, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in «Hegel-Studien» 9, 1973, pp. 35-52; rist. in M. FRANK, G. KURZ (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1975, pp. 193-211; ID., *La Mythologie comprise cit.*, pp. 15-7.

³⁰ L. AMOROSO (cur.), *op. cit.*, p. 25.

³¹ T. GRIFFERO, *Prendere il mito "alla lettera": Schelling filosofo della mitologia*, in D. GAVRILOVICH et al. (cur.), *Miti antichi e moderni: Studi in onore di Edo Bellingeri*, Roma: Universitalia 2013, pp. 219-226, qui pp. 219-20.

³² L. AMOROSO (cur.), *op. cit.*, pp. 25-7.

³³ F. FORLIN, *Al di là delle mitologie: Il mito al centro dell'attenzione del giovane Schelling*, in *UM*, ed. it., pp. 13-28, qui p. 28.

³⁴ Cfr., al riguardo, L. HÜHN, *Die Idee der Neuen Mythologie*, in FR. STRACK (Hrsg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800*, Klett-Cotta: Stuttgart 1994, pp. 393-411, che, pur focalizzandosi attorno all'anno 1800, dimostra come la natura in Schelling risulta essere sia scarto dal mito che rilancio per la fondazione di una nuova mitologia.

della proposizione di due immagini spaziali: la prima è mitica, in prima istanza inconsapevole, caratterizzata dall'oscurità e del caos; l'altra è invece offerta da un'esposizione limitata e finita di frammenti, di forme parziali, che rimanda necessariamente alla prima altrimenti inaccessibile. La ragione è, in una direzione, luce che taglia e, nell'altra, slancio entusiastico che rinsalda. Se la ragione si pone come "strappo" storico, la riflessione mitica è un tentativo di "ricucitura". Ma se il mito si pone come cumulo di materiale, di per sé rielaborabile, cosa accade se è lo stesso filosofo, ormai mitologo, a rielaborare lo stesso materiale mitologico da lui già raccolto? Questo elemento di ricorsività è ciò con cui Schelling si scontrerà nelle sue opere successive. Come vedremo (*infra*, §§2 e 4.3), sarà l'esplicitazione di questo problema ad essere il cuore del *Commentario al Timeo* e, contemporaneamente, il motivo della mancata pubblicazione di questo scritto. Vorremmo pertanto esternare un primo risultato della nostra ricerca, ovvero che l'attenzione nei confronti dello spazio e correlativamente alla natura e dell'arte è, come già anticipato, una conseguenza di un momento di crisi nei confronti della filosofia della storia. Pertanto andremo a sondare il momento in cui questo snodo viene esplicitamente tematizzato.

1.4 «Non è possibile ALCUNA filosofia della storia»: sul motivo per una filosofia dell'arte

La *Prefazione alle Idee per una filosofia della natura* del 1797 pone per la prima volta in analogia la divisione tra natura e storia con quella tra filosofia teoretica e filosofia pratica (*I*, pp. iv-v; *SW* I/2, pp. 3-4; *HkA* I/5, pp. 61-2). Nell'*Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, ospitata tra il 1796 e il 1797 nel «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teuscher Gelehrten» diretto da Fichte e da Friedrich Immanuel Niethammer, la IV e ultima delle *Osservazioni preliminari e considerazioni generali* sviluppano lo spunto del coevo testo di filosofia della natura, ponendo un ulteriore parallelismo fra la filosofia della natura e quella della storia, avanzando per la prima volta esplicitamente la proposta d'una filosofia dell'arte che si ponga come sintesi di natura e libertà (*AU* (*F*), p. 183; *SW* I/1, pp. 465-6; *HkA* I/4, p. 183; ed. it., p. 104; n. ed., p. 166, trad. mod.). Pertanto, l'ultima sezione della *Rassegna generale*, che si chiedeva fin dal titolo se fosse possibile una filosofia della storia – «A. Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?» (*ivi*, pp. 136-48; *SW* I/1, pp. 466-74; *HkA* I/4, pp. 183-90; ed. it., pp. 104-110; n. ed., pp. 167-74) –, ne decretava immediatamente l'impossibilità, ponendo il tutto a principio: «Non è possibile ALCUNA filosofia della storia» (*ivi*, p.236, *SW* I/1, p. 466; *HkA* I/4, p. 183; ed. it., p. 104; n. ed., p. 167).

Schelling argomentava come segue con fare sillogistico: dato che la «*storia* [Geschichte] è conoscenza dell'accaduto [Geschehen]», ricordava sulla base dell'etimologia tedesca del termine (*ibid.*), ne seguono tre proposizioni riassuntive: «1. *Ciò che non è progressivo, non è oggetto della storia*» (*ivi*, p. 143; *SW* I/1, p. 470; *HkA* I/4, p. 187; ed. it. p. 107; n. ed., p. 171), «2. *Dove vi è*

meccanismo, non vi è storia, e viceversa, dove vi è storia, non vi è meccanismo» e «3. Di ciò di cui è possibile una teoria a priori non è possibile alcuna storia, e viceversa, solo ciò che non ha alcuna teoria a priori ha storia» (ivi, p. 145; SW I/1, p. 471; HkA I/4, p. 188; ed. it., p. 108; n. ed., p. 172). La storia coinvolge soltanto ciò che è si muove secondo libertà, ovvero l'umano: «Se dunque l'umano può avere storia solo in quanto questa non è determinata a priori, da ciò consegue anche che una storia a priori è in se stessa contraddittoria e che, se filosofia della storia equivale a scienza della storia a priori, una filosofia della storia è impossibile» (ivi, p. 148; SW I/1, p. 473; HkA I/4, p. 190; ed. it., p. 109; n. ed., p. 174, trad. mod.). Considerazioni analoghe ritornano nella §III della Parte quarta del Sistema dell'idealismo trascendentale:

in generale tutto ciò che ha luogo secondo un meccanismo determinato o possiede la propria teoria a priori non è affatto oggetto della storia. Teoria e storia sono affatto contrapposte. L'umano ha storia solo perché ciò che farà non si può preventivamente calcolare secondo alcuna teoria. L'arbitrarietà [*Willkühr*] è, in tal senso, la dea della storia [*die Göttin der Geschichte*] (*StI*, p. 416; *SW I/3*, p. 589; *HkA I/9,1*, p. 288; ed. it., p. 283, trad. mod).

Ciò che ci interessa qui è quanto pertiene alla filosofia teoretica, ovvero, come abbiamo visto, alla filosofia della natura. La scissione indicata da Schelling determina delle precise conseguenze. Gli animali che tradizionalmente diremmo dotati di $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ³⁵ si distinguono da coloro che ne sono privi per essere caratterizzati o meno dalla libertà e, di conseguenza, dalla storia. Seguendo una traccia kantiana (*KpV*, p. 108; ed. it., pp. 133-5), gli animali non umani sono determinati dunque da solo meccanismo che, per quanto complesso, può essere stabilito e conosciuto: il «meccanismo, ad esempio, quantunque in esso abbia luogo una serie di operazioni, non è *progressivo*, perché queste operazioni procedono per cicli, in esso, allora, ognuno di tali cicli di operazioni può essere eguagliato ad un'unica operazione (sempre ripetuta)» (*AU (F)*, p. 143; *SW I/1*, p. 470; *HkA I/4*, p. 187; ed. it., p. 107; n. ed., p. 171, trad. mod.). Non è possibile allora, per Schelling, una storia degli animali o dell'animalità in genere, nella misura in cui non può esserci un'evoluzione. Schelling è fortemente anti-evoluzionista, sia in termini darwiniani che lamarckiani:

Così non c'è per lo stesso motivo neanche una *storia degli animali*, se non soltanto nel senso più improprio. *Innanzitutto*, non c'è una storia del singolo animale (*in quanto* tale). Infatti esso è rinchiuso in un circolo di operazioni, da cui non esce mai: ciò che esso è, lo è per sempre; ciò che sarà, gli è già prescritto dalle leggi di un meccanismo, certo superiore, ma nondimeno incrollabile. All'umano, invece, la sua storia non è già tracciata; egli può e deve farsi da solo la sua storia; infatti il carattere dell'umano consiste appunto in ciò, che la sua storia, sebbene sotto l'aspetto pratico *debba* essere conforme ad un piano, pure (proprio perciò) sotto quello teoretico non può esserlo (*Ivi*, pp. 143-4; *SW I/1*, p. 470; *HkA I/4*, pp. 187-8; ed. it., pp. 107-8; n. ed., p. 171, trad. mod.).

e poco oltre:

Per lo stesso motivo, non c'è neanche una storia dell'*animalità*, ovvero del genere animale in generale, perché il *genere* [*Gattung*] non *progredisce*, perché ogni *singolo* individuo esprime *perfettamente* il

³⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Pol.*, I. 1253a⁹⁻²⁰ e 7. 1332b⁵, da cui è invalsa la resa imprecisa di «ζῷον λόγον ἔχον».

concetto del genere, perché ogni *singolo* realizza l'ideale del suo genere, perché dunque in questa successione non è pensabile alcuna realizzazione che si svolga in un'infinità di generazioni susseguentisi, né tantomeno una tradizione da generazione a generazione, né un costruire sul fondamento della precedente, né un accrescimento di quanto conseguito dalle precedenti, nessun procedere oltre i limiti entro i quali queste si arrestarono (*ivi*, p. 144; *SW* I/1, p. 471; *HKA* I/4, p. 188; ed. it., p. 108; n. ed., pp. 171-2, trad. mod.).

Gli animali si mostrano in quanto incarnazione del concetto di *Wesen*, sia cioè creatura, ma anche essenza, insieme di tratti immutabili e costanti, comuni a tutti i membri, similmente a quello di γένος. Gli animali si dimostrano per la loro chiusura in sé stessi, a differenza dell'umano che, seguendo l'ottava delle *Elegie Duinesi* di Rainer Maria Rilke, possiamo definire come *das Offen*, l'aperto³⁶. Da una parte quindi non è previsto, secondo Schelling, che si dia un fattore di alterazione ambientale dei tratti essenziali di un animale, né tantomeno che questi possano trasformarsi di generazione in generazione. Una tale ipotesi non è accettabile perché, alla luce dei suoi principi, anche l'idea di una filosofia della natura in quanto scienza a priori salterebbe e con l'evoluzionismo si avrebbero gli stessi limiti di una filosofia della storia, ovvero soltanto una storia, scienza a posteriori, dunque una non filosofia³⁷.

Se si volesse giocare con la categoria di compensazione gehleniana più volte applicata da Odo Marquard all'estetica³⁸, si potrebbe dire che Schelling si mostra come l'ultimo baluardo compensativo contro quanto Sigmund Freud definirà la seconda ferita narcisistica dell'umano³⁹. Pertanto, libertà e storia sono due poli da porre in opposizione, onde evitare che salti il sistema del filosofo di Leonberg. L'assioma della *Rassegna generale* secondo il quale la «storia [Geschichte] è conoscenza

³⁶ Cfr. R.M. RILKE, *Duineser Elegie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Frankfurt a.M.: Insel 1955-97, Bd. I, pp. 684-726, qui pp. 714-16 (*Die achte Elegie*); ed. it. cur. M. Ranchetti, *Elegie duinesi*, Milano: Feltrinelli 2006, pp. 55-9 (*Ottava elegia*). Sul concetto di aperto, cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Ab. II. Bd. 29-30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1983, §§ 59-69, pp. 358-421; ed. it. cur. C. Angelino, *I concetti fondamentali della metafisica: Mondo — Finitzza — Solitudine*, Genova: il Melangolo 1999, pp. 314-71 e il commento di G. AGAMBEN, *L'aperto: L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri 2002, in part. pp. 60-5.

³⁷ Sulla riflessione schellinghiana sulla storicità, cfr. H.J. SANDKÜHLER, *Einführung: Natur und geschichtlicher Prozeß: Vom Schellings Philosophie der Natur und der Zweiter Natur zum Wissenschaft der Geschichte*, in ID. (Hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1984, pp. 11-80; ID., *Schelling filosofo della storicità*, trad. it. di C. Tatasciore, in C. TATASCIORE (cur.), *op. cit.*, pp. 97-127.

³⁸ Cfr. O. MARQUARD, *Kompensation: Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse*, in K.G. FABER, CHR. MEIER (Hrsg.), *Historische Prozesse: Theorie der Geschichte*, Bd. II, München: dtv 1978, pp. 330-62; ora in ID., *Aesthetika und Anaesthetika: Philosophische Überlegungen*, München: Fink 2003, pp. 64-81; trad. it. di G. Carchia, *Compensazione: Considerazioni su una forma di svolgimento dei processi storici*, in ID., *Estetica e anestetica: Considerazioni filosofiche*, Bologna: il Mulino 1994, pp. 127-65; ID., *Kunst als Kompensation ihres Endes*, in W. OELMÜLLER (Hrsg.), *Ästhetische Erfahrung: Kolloquium: Kunst und Philosophie*, Bd. I, Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh-UTB 1981, pp. 159-68; ora in ID., *Aesthetika und Anaesthetika* cit., pp. 113-21; trad. di G. Carchia, *Arte come compensazione della sua fine*, in ID., *Estetica e anestetica* cit., pp. 215-28; ID., *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung: Zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1982, pp. 15-37; ora in ID., *Skepsis und Zustimmung: Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1994, pp. 70-92; ID., *Philosophie des Stattdessen: Einige Aspekte der Kompensationstheorie* (1998-9), in ID., *Philosophie des Stattdessen: Studien*, Stuttgart: Reclam 2000, pp. 30-49.

³⁹ Cfr. S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in «Imago» 5 (1917), pp. 1-7; trad. it. di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in ID., *Opere*, vol. 8, 1915-1917: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri 1976, pp. 657-64.

dell' *accaduto* [Kenntniß des Geschehen]», che si colloca nel solco della fase più esplicitamente dedita alla *Naturphilosophie*, non può infatti che risuonare con l' *incipit* del libro dedicato al passato de *Le età del mondo*: «[i]l passato viene saputo, il presente viene conosciuto [Das *Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt*]» e «il futuro viene presagito [das *Zukünftige wird geahndet*]» (*Wa*¹, p. 3; ed. it., p. 5; *Wa*², p. 111; ed. it., p. 247; *Wa*³, p. 199; ed. it., p. 39). Il tentativo fallimentare dei *Weltalter* sta proprio del tendere voler tendere al limite quanto vincolava la logica ferrea degli scritti del 1798, sul crinale di poter sviluppare o perlomeno cercare una filosofia che narrasse a priori la storia del cosmo, pur non ponendola stabilire del tutto a priori.

Un altro motivo per il quale è interessante ritornare su questo punto della *Rassegna* è che, proprio in questa sua ultima parte, viene esplicitamente ammessa la motivazione del perché dell'interesse nei confronti della filosofia dell'arte da parte del filosofo tedesco. Come abbiamo già anticipato, questa si colloca come luogo di sintesi di natura e storia, della filosofia teoretica e di quella pratica, dunque della filosofia della natura e di quella della storia. Spiega allora Schelling:

Analogicamente soltanto si parla di una storia di quegli animali nei quali vi è un istinto artistico [*Kunsttrieb*], per esempio di una storia del castoreo, delle api e così via, per il fatto che si crede di percepire nella loro laboriosità produttiva un *analogon* della libertà, quantunque sia un'illusione, perché, se potessimo riconoscere il meccanismo interno delle forze organiche di un tale animale, ogni accidentalità di quei prodotti sparirebbe⁴⁰.

L'istinto artistico resta allora il punto di unione e indistinzione di tutti gli animali. Per anticipare i termini del *Sistema dell'idealismo trascendentale* che in queste pagine trovano le loro ragioni più profonde, l'arte sarà *organon* della filosofia teoretica in quanto *analogon* tra natura e libertà (*StI*, pp. 283-300; *SW* I/3, pp. 612-29; *HkA* I/9,1, pp. 312-29; ed. it., pp. 303-20). Quel senso d'inconsapevolezza con cui vediamo realizzare le opere non è altro che un presagio e raddoppiamento della condizione umana e un campo d'analisi della libertà. Nello snodo dell'istinto costruttivo è come se risuonasse infatti un tentativo di rinsaldare l'abisso spalancato tra necessità e contingenza che è alla base della terza *Critica* kantiana (*KU*, pp. 176 e 196; ed. it., pp. 11 e 30), sforzo che verrà proseguito esplicitamente soltanto nei testi successivi. Nella riflessione schellinghiana, dunque, i tre elementi di natura, libertà ed arte sono da sempre intrecciati.

1.4 Galassie, rovine

Ne lo finale, vene sempre lo deo Crono e scaravaglia tutti li delure, li pianti, li patimenti, che chiano chiano addevèntano luntani luntani... e, in funno a lu cunto, se face silenzio.

⁴⁰ F.W.J. v. SCHELLING, *A. IST EINE PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE MÖGLICH?* cit., p. 144; *SW* I/1, pp. 479-1; *HkA* I/4, p. 188; trad. it. cit., p. 108; n. ed. cit., p. 171, trad. mod.

Abbiamo appena visto come la riflessione del primissimo Schelling proponeva una filosofia della storia in cui la condizione del passato acquistava lo statuto di natura, mentre le forme del presente si esponevano come rovina di quanto l'ha preceduto. Quest'ultima figura assume allora valore in quanto punto di partenza per una considerazione che, a partire da un elemento estetico, potesse unire tanto una filosofia della storia quanto una della natura. Come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, quello dell'arte come sintesi tra natura e libertà-storia è uno snodo determinante su cui s'è imperniata tutta la riflessione schellinghiana.

Considerazioni del genere non sono certo però un fenomeno isolato. Basti solo ricordare il celebre lavoro su *Le rovine* di Constantin-François de Chassebœuf, conte di Volney in cui si esprimeva, fin dal frontespizio, il proposito di andare «a vivere in solitudine in mezzo alle rovine [per] interrog[are] i monumenti antichi sulla saggezza dei tempi passati»⁴². La riflessione nei confronti di questo specifico oggetto apre ad una filosofia della storia in cui la costituzione delle istituzioni odierne vengono considerate alla luce del fallimento delle precedenti, dopo che queste hanno raggiunto il loro acme e, correlativamente, quanto resta delle compagini politiche e culturali del passato assurge ad una condizione prossima alla natura, da cui ricaviamo il materiale per la costituzione della nostra realtà. Nello specifico, la rovina degli antichi edifici, nella sua componente estetico-materiale, è proprio ciò che permette il passaggio da una considerazione di tipo storica e transeunte ad una naturale e perdurativa. Come ha spiegato Francesco Moiso, il «reimpiego dei materiali tratti dalle rovine ha una caratteristica significativa: i frammenti lapidei sono in qualche modo ricondotti alla loro origine e, al di là della forma acquisita, prima o poi lasciano tralucere la loro natura minerale». Per questo motivo, in un «mondo che sorge su un altro mondo la cultura si mostra a sua volta come natura, qualcosa che nasce al di sopra della natura usando e piegando la natura ai suoi fini, senza poterne però cancellare la traccia»⁴³.

Abbiamo già accennato brevemente al *Clara*, dialogo il cui centro va rintracciato proprio nell'«impronta di sofferenza e di bella “rovina” che contrassegna la natura»⁴⁴. Come già riportato, la protagonista del frammento schellinghiano descrive il pianeta in questi termini:

La terra intera è una grande rovina dove gli animali soggiornano come fantasmi, gli uomini come spettri e dove giacciono mille forze e tesori nascosti, come imprigionati da potenze cieche, come incantati da un mago (C, p. 33; ed. it., p. 36).

⁴¹ A. PICCOLO, *Emone: La tragedia de Antigone secondo lo cunto de lo innamorato*, Torino: Einaudi 2018, p. 63.

⁴² C.-F. VOLNEY, *Les Ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*, Paris: Desenne-Volland-Plassan 1791, p. 24 e frontespizio; ed. it. cur. A. Tagliapietra e M. Bruni, *Le rovine, ossia meditazione sulle rivoluzioni degli Imperi*, Milano-Udine: Mimesis 2016, p. x. Al riguardo, cfr. F. MOISO, *op. cit.*, pp. 49-53; n. ed. cit., pp. 95-110.

⁴³ *Ivi*, p. 50; n. ed. cit., p. 96.

⁴⁴ T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, Bari-Roma: Laterza 1995, p. 153.

Quest'immaginario di distruzione era ben diffuso nel circolo romantico. Celebre⁴⁵ è, ad esempio, quel brano de *I Discepoli di Sais* di Novalis in cui si racconta come:

La frequentazione delle forze della natura, degli animali, delle piante, delle rocce, delle tempeste, dei flutti renderebbe gli uomini inevitabilmente simili a queste cose e questa assimilazione, questa trasformazione e questo dissolvimento del divino e dell'umano in forze incontenibili sarebbe lo spirito della natura, questa forza tremenda che tutto divora. Tutto quello che vediamo non è forse già un bottino sottratto al cielo, una grande rovina di passate grandezze, avanzi di un banchetto tremendo?⁴⁶

Il fascino verso il paesaggio con rovina e macerie è in realtà, ben al di là degli studi mito-archeologico, una passione giovanile per Schelling. Anzi, proprio in essa è possibile individuare l'origine del suo interesse verso il sentimento del bello naturale, la sua «precoce e intensa sensibilità per la natura»⁴⁷.

Ne sia prova anche la sola descrizione del paesaggio che circonda il chiostro di Bebenhausen, di cui uno Schelling ancora quattordicenne ne racconta la storia⁴⁸. Significative restano inoltre le testimonianze di Schelling nello scambio epistolare coi genitori spedite durante il viaggio del 1769 da Stoccarda a Lipsia in qualità di precettore dei giovani baroni von Riedesel⁴⁹ e proseguito poi verso Berlino tra aprile e maggio del 1797. In quelle lettere, che riprendono alcuni dei *topoi* tradizionali del paesaggio già romanticizzato, il «godimento della natura» da parte del giovane filosofo è invece «fuori discussione»⁵⁰.

Tra questi brani della corrispondenza familiare, si ricordi almeno la lunga lettera ai genitori del 3 aprile 1796, scritta durante il viaggio da Darmstadt ad Heidelberg, dove ampio spazio è dedicato proprio alla descrizione dei paesaggi:

Mulini, manifatture spinte dal Neckar, lì le rovine di un vecchio castello, qui una chiesa, di cui le fattorie e le case circostanti sono parrocchiali, sul Neckar già le navi, che vengono lentamente tirate su dal torrente o scendono più velocemente. Il tratto di Neckar qui supera di gran lunga quello vicino a Tubinga; non conosco nulla che possa paragonare il romanticismo della zona con, al massimo, l'area tra Lorch e Gmünd. Più ci si avvicina a Heidelberg, più la campagna diventa bella. Infine, appaiono le torri di questa città e le imponenti rovine dell'antico castello. Era sera quando siamo entrati in città. Il sole stava calando e gettava i suoi ultimi raggi sulle rovine della montagna (*HkA* III/1, p. 55).

⁴⁵ Lo ricorda ad es. D. SISTO, *Lo specchio e il talismano: Schelling e la malinconia della natura*, Milano: AlboVersorio 2009, p. 192 nota 75, con rimando bibliografico a X. TILLIETTE, *Schelling: Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin 1969, 1992², vol. I, p. 559, nota 17 e M. VETÓ (hrsg.), F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (Georgii)*, Torino: Bottega d'Erasmus 1973, p. 42 nota 2.

⁴⁶ NOVALIS, *Die Lehrlinge zu Sais [begonnen 1798]*, in ID., *Schriften*, Theil 1, Reimer: Berlin 1901, pp. 209-46, qui p. 221; ed. it. cur. A. Reale, *I discepoli di Sais*, Milano: Rusconi 1998, p. 141.

⁴⁷ T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling* cit., p. 12.

⁴⁸ F.W.J. SCHELLING, *Geschichte des Klosters Babenhausen (1788-9)*, in *Plitt* I, pp. 7-11; *Rariora* §6, pp. 22-7; *HkA* III/1,1, pp. 35-44.

⁴⁹ Si veda in particolare la lettera ai genitori del 28 giugno 1797, in *Plitt* I, pp. 191-205; *HkA* III/1,1, pp. 121-32, commentata da T. GRIFFERO, *Malinconia della natura: Schelling e la filosofia del paesaggio*, in «Paradosso» 2 (1992) 3, pp. 143-64, qui §2, pp. 144-6 e 156-7 note 16-27; ripresa in ID., *L'estetica di Schelling*, cit., pp. 13-5. Per una contestualizzazione di questa fase della vita di Schelling, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling: Biographie*, Paris: Calmann-Lévy 1999, §2, pp. 41-61 e 419-20; ed. it. cur. M. Ravera, *Vita di Schelling*, Milano: Bompiani 2012, pp. 121-65 e 963-5.

⁵⁰ T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling* cit., p. 13.

Si può pertanto notare come le rovine ricoprono all'interno della descrizione paesaggistica la funzione di *landmark*, per riprendere il termine da Kevin Lynch⁵¹. Il movimento dello sguardo descritto nel testo non è che un lungo carrello cinematografico. Dalla carrozza segue il tragitto del sentiero e si focalizza sempre sulla rovina come elemento letteralmente di spicco, che in qualche modo cioè irrompe la continuità dello sfondo, tant'è che assurgono a questo ruolo tanto corpi architettonici quali le torri, quanto le stesse montagne. Il finestrino si fa allora dispositivo specificatamente percettivo-estetico, in cui il telaio permette il godimento della visione di una porzione di territorio, permettendo l'esperienza propriamente immersiva. Riprendendo la descrizione simmeliana, ricordiamo come, infatti, per il paesaggio «è assolutamente essenziale la delimitazione [*Abgrenzung*], l'essere compreso [*das Befäßtsein*] in un orizzonte [*Gesichtskreis*] momentaneo o durevole»⁵². L'esperienza schellinghiana del paesaggio si compone infatti d'«una visione [*Anschauung*] in sé compiuta, sentita come unità autosufficiente, ma intrecciata tuttavia con qualcosa d'infinitamente più esteso, fluttuante, compreso in limiti [*in Grenzen*] che non esistono per il sentimento — che risiede al di sotto, in un altro strato —, dell'unità divina, della totalità naturale [*des göttlich Einen, des Naturganzen*]]»⁵³.

Si conferma quindi il carattere essenziale delle rovine, ovvero il conflitto tra la tensione verso l'alto dell'anima e la forza di gravità che porta verso il basso⁵⁴. Ne è conferma il prosieguito della stessa lettera:

Forse ci sono poche rovine più pittoresche di quelle sulla montagna fuori Heidelberg. In cima alla prima parete si erge ancora un'alta torre, che svetta su tutto il resto. Una scala a chiocciola sepolta conduceva ad essa. Se si sta in piedi alla base, si può vedere il cielo aperto sopra di essa. Altrimenti, un singolo pilastro spunta ancora qua e là; si fa fatica a capire come possa, solitaria e deserta, sfidare la forza dei venti e delle intemperie. Ma la forza della struttura è quasi incomprensibile. In basso, nel fossato, si trova il piano superiore di una torre fatta esplodere dai francesi, rovesciata, ma intera e intatta, come se fosse stata costruita artificialmente e di proposito. Per il resto, non si vedono altro che muri, con aperture di finestre alte; anche l'ultima cosa rimasta del vecchio castello, la sala dei cavalieri, è bruciata completamente qualche anno fa, incendiata dalla bufera. In mezzo alle rovine è stata costruita una cappella, questa fa un'impressione disgustosa quando si passa dall'impressione dell'alta antichità, delle maestose rovine e della costruzione gotica della chiesa dall'esterno all'impressione dell'interno ornato e meschino della chiesa, che è stato cosparso di orpelli cattolici. [...] Questo aumenta ancora di più il romanticismo della scena. Sullo sfondo le rovine, che riposano nel chiaroscuro del crepuscolo; davanti a voi la città, il cui rumore scompare gradualmente, il Neckar, che attraversa un'ampia area in linea retta, e l'intera area ridente, davanti a voi il Paradis, dietro di noi la distruzione e la terra desolata — tutto questo insieme fa un'impressione mista, che

⁵¹ Cfr. K.A. LYNCH, *The Image of the City*, Cambridge: MIT press 1960; ed. it. cur. P. Ceccarelli, *L'immagine della città*, Venezia: Marsilio 1969.

⁵² G. SIMMEL, *Philosophie der Landschaft* (1913), in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. XII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Bd. I, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2001, pp. 471-82, qui p. 471; trad. it. di M. Sassatelli, *Filosofia del paesaggio*, in ID., *Saggi sul paesaggio*, Roma: Armando 2006, pp. 53-69, qui p. 54.

⁵³ *Ivi*, p. 472; trad. it. cit., p. 55, trad. mod.

⁵⁴ Cfr. ID., *Die Ruine: Ein ästhetischer Versuch* (1911), in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. VIII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Bd. II, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1993, pp. 124-30, qui p. 124, 126-8; trad. it. di M. Sassatelli, *Le rovine* (1911), in ID., *Saggi sul paesaggio cit.*, pp. 70-81, qui pp. 70, 74 e 77-8.

non posso assolutamente descrivervi. Quante volte ho desiderato avervi al mio fianco! (*Plitt* I, p. 97; *HkA* III/1, pp. 55-6).

Le forze di distruzione che hanno plasmato l'ambiente su cui si posa lo sguardo schellinghiano — ed è un punto che emerge con chiarezza dalla sua scrittura — fanno sì che esse siano tanto naturali quanto storiche. La torre può esser crollata tanto poiché subissata dalla tempesta, quanto vittima di una carica esplosiva dei francesi. In ogni caso, il fondo da cui si stagliano gli elementi sono tanto sonori quanto cromatici.

Buio e rumore infatti sono i due estremi da cui si ergono le rovine, lontane quindi dal caos urbano, che lo sguardo del giovane filosofo si lascia ben contento alle spalle, quanto in netto contrasto con le ombre delle boscaglia. Nelle sue missive, emerge chiara la preferenza della campagna a detrimento della vita urbana, riprendendo implicitamente quanto iniziato dall'*Osnabrückische Geschichte* del 1768 di Justus Möser⁵⁵, «da un lato esaltatore della libertà del singolo cittadino e della comunità locale secondo il modello svizzero, dall'altro nemico dell'urbanesimo e dell'incipiente industrializzazione e sostenitore di un ideale proprietario rurale legato alla terra e alla natura»⁵⁶. Il giovane Schelling è alla ricerca costante di «aria fresca fuori dalla città [*frische Luft außer der Stadt*]» (*Plitt* I, p. 97; *HkA* III/1, p. 53), come a ripetere il cliché romantico secondo il quale «l'aria di città soffoca [*Stadtluft erdrückt*]»⁵⁷. Nella lettera del 1 luglio 1796 ai genitori ammetterà come sia «Strano che l'uomo [...] si rinchioda tra anguste e opprimenti mura che ha edificato con spese enormi» (*Plitt* I, p. 126; *HkA* III/1, p. 85). La «salubrità dell'aria» al di fuori dei centri urbani ritorna nel *Clara*⁵⁸ per bocca del pastore narratore che, durante il viaggio di ritorno dal monastero, sospira su come le «arti e l'erudizione subirebbero un danno non irrilevante se tutti questi ricchi monasteri con i loro meravigliosi edifici, le loro cospicue raccolte di libri, le chiese con affreschi, le pale dipinte sopra gli altari, le artistiche incisioni in legno, sparissero». Si tratta di un commento lanciato a partire dalla visione del paesaggio lasciato alle proprie spalle dal finestrino del vagone della carrozza, in cui Schelling riprende – non si può dire quanto consapevolmente – la propria esperienza giovanile descritta ai genitori. Alla riflessione del pastore reagisce sua figlia Therese, che gli corrisponde:

Si[,] e così l'intera zona diventerebbe desolata [*die ganze Gegend dadurch öde wird*]. Non conosco niente di più bello [*nichts Schöneres*] che, in mezzo all'abbondanza della natura, circondato da campi di spighe ondegianti, in lontananza acque, boschi e vigneti, e dove tutte le cose sono vivificate dal lavoro di uomini operosi, un illustre e meraviglioso edificio con torri e cupole [*ein hervorragendes prachtvolles Gebäude mit Thürmen und Kuppeln*]. La più bella delle città [*Die schönste Stadt*] non ha questo effetto su di me, essa rimuove [*verdrängt*] la natura che di solito si ritrova solo a una certa distanza da essa. Ma la semplicità

⁵⁵ J. MÖSER, *Osnabrückische Geschichte: Allgemeine Einleitung*, Osnabrück: Schmid 1768.

⁵⁶ Cfr. F. MOISO, *op. cit.*, p. 74; n. ed. cit., p. 124.

⁵⁷ Si veda al riguardo G. GRAEVENITZ, *Einleitung*, in ID. (Hrsg.), *Die Stadt in der europäischen Romantik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, pp. 7-16, qui p. 7. Per una lettura che relativizzi il sentimento anti-urbano del Romanticismo europeo, si veda H. HÖHNE, *Die Stadt der Romantiker: Paradoxien einer Hassliebe*, Frankfurt a.M. usw.: Lang 2005.

⁵⁸ Come evidenzia D. SISTO, *op. cit.*, p. 36.

[*Einfalt*], la ricchezza libera [*ungebundene Fülle*] di una zona rurale [*ländlichen Gegend*] unita allo splendore e alla magnificenza, ciò dà la vera impressione [*dieß gibt erst den wahren Eindruck*] (C, pp. 22-3; ed. it., pp. 22-3; cors. nostr., trad. mod.).

Vi è quindi in Schelling una particolare predilezione per gli spettacoli della natura antropizzata non urbana, data innanzitutto la sensazione immersiva di apertura e mancanza di limiti esterni. In particolare dal verde devono emergere delle figure architettoniche singole, che per isolamento e per ricchezza, possano stagliarsi sullo sfondo.

In questi paesaggi, la rovina si mostra come circuito tensivo in emersione dal fondo indifferenziato.

Sempre con Simmel

dietro ogni singolo evento, dietro ogni singolo impulso [*hinter jedem Einzelereignis, jedem Einzelimpulse*] dell'una o dell'altra direzione, c'è qualcosa che continua a vivere [*etwas Weiterlebendes*], ci sono pretese che la decisione attuale non mette a tacere [*nicht zur Ruhe bringen*]. Per questo l'antagonismo dei due principi assume qualcosa che non può trovare conclusione, informe, che rompe ogni cornice [*etwas Unabschliessbares, Formloses, jeden Rahmen Sprengendes*]⁵⁹.

La descrizione di Schelling della città di Darmstadt nella lettera ai suoi ne è una conferma:

Strade patetiche. Abbiamo raggiunto Heppenheim verso mezzogiorno. L'unico fascino di questo tratto di paese sono i singoli castelli che si trovano su montagne scoscese. Uno di questi è particolarmente strano, il Melibocus, che si vede già prima di Heidelberg. Lì si possono ancora vedere rovine molto alte e straordinarie. Ai piedi di questa montagna, in una valle remota, si trova il palazzo di piacere del langravio locale, Auerbach (*HKA III/1*, p. 60).

Confermando il suo sentimento antiurbano, il giovane filosofo sembra interessato soltanto agli elementi solitari e titanici che incontra sul suo cammino, siano queste le vette aguzze del monte e la conseguente strettoia della valle oppure il corpo abbattuto eppure ancora maestoso dell'antico castello. Proviene dalla descrizione delle rovine da parte dello sguardo schellinghiano quella «tonalità emotiva di pace [*Stimmung des Friedens*]⁶⁰ che si effonde nonostante che la formazione dei resti sia dovuta a processi di distruzione: «Per questo le rovine fanno così spesso un effetto tragico – ma non triste –, poiché la distruzione in esse non è qualcosa di assurdo che proviene dall'esterno, ma è la realizzazione di una tendenza collocata nello strato d'esistenza più profondo di ciò che viene distrutto»⁶¹.

Rileggere dunque la lettera del 3 aprile 1796 ai genitori in vista dello sviluppo del sistema schellinghiano ci permette di prevedere come la figura della rovina possa giocare un ruolo determinante nella costituzione della dottrina del filosofo. Dato che si pone come risultante di una contrazione di forze emerse da un fondo indifferenziato, la rovina non può che essere considerata il prodotto di qualsiasi processo di formazione, fosse pure di dimensioni cosmiche. Pertanto, nulla vieta

⁵⁹ G. SIMMEL, *Die Ruinen* cit., p. 128; trad. it. cit., p. 78.

⁶⁰ *Ivi*, p. 127, trad. it. cit., p. 77.

⁶¹ *Ivi*, p. 127, trad. it. cit., p. 76.

al filosofo tedesco di affermare che una galassia o qualsiasi altro conglomerato astrale non sia altro che una rovina.

Infatti, proprio nel primo luogo in cui si avanza una definizione di rovina, Schelling adotta un esempio cosmologico. Nel *secondo capitolo* del *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura* del 1799 dedicato alla *Definizione delle condizioni di una natura inorganica*, Schelling dedica un ampio brano a descrivere l'espansione delle galassie:

se torniamo con lo sguardo all'universo come ad un *unico* sistema indipendente, cioè a *un* tutto di sistemi che si sono formati da *un unico* punto pulsante, allora potremo scorgere i singoli sistemi che vi appartengono in tre diversi stati, vale a dire alcuni sono nello stato di massima espansione dove il movimento centrifugo loro impresso mantiene ancora intatto l'equilibrio con la tendenza centripeta, mentre altri sono già in uno stato intermedio di contrazione, infine altri, che si trovano nello stato della contrazione massima, sono prossimi alla loro decadenza (*EE*, p. 133; *SW* I/3, p. 125; *HkA* I/7, p. 157; ed. it., p. 226, trad. mod.).

La dinamica di contrazione del cosmo, che, come vedremo, ha una sua ispirazione teologica indirettamente leibniziana e che nella *Rassegna generale* costituiva già il processo costitutivo dell'oggetto in relazione all'intelletto (*infra*, §§4.4 e 5.6), qui, nel *Primo abbozzo*, avanza come costituzione naturale della natura stessa. L'ispirazione è offerta degli studi astronomici di sir Frederick William Herschel, il cui *Catalogue of a second Thousand of a new Nebulae and Clusters of Stars* affermava:

For an instance, I shall take the phaenomenon which presents itself in many clusters: It is that of a number of lucid spots, in such a manner as to appear gradually more compressed towards the middle; and which compression, in the clusters to which I allude, is generally carried so far, as, by imperceptible degrees, to end in a luminous center, of a resolvable blaze of light⁶².

I processi di espansione e contrazione rispetto a un centro possono stabilire e chiarire le «diverse forme e strutture del sistema stellare». Ad esempio, spiega Schelling,

la forma della Via Lattea è chiaramente del tutto diversa da quella di alcune nebulose le quali, formalmente, hanno un aspetto circolare e nelle quali si manifesta una crescente condensazione ed una luce sempre crescente verso *un unico* punto. Dovremmo perciò considerare queste nebulose come dei sistemi che già si trovano nello stato di mera contrazione e vicino alla loro decadenza (*EE*, p. 133; *SW* I/3, p. 125; *HkA* I/7, p. 320; ed. it., p. 226, nota 31, trad. mod.).

Le forme decadono, fossero pure quelle delle più ampie costellazioni, in relazione alle forze d'espansione e contrazione che le determinano e che possono tanto dissolverle quanto farle collassare verso un punto in massima densità. La formazione di una rovina avviene esattamente nell'inversione della forza, quando cioè un sistema in espansione inverte la rotta e porta tutti gli elementi ad essa limitrofa ad avvicinarsi al loro punto di origine, dunque a far subire a questi il contrasto tra la propria spinta interna ad ingrandirsi e un impulso esterno che li transita all'implosione. Il processo è, a ben

⁶² W. HERSCHEL, *Catalogue of a second Thousand of a new Nebulae and Clusters of Stars; with a few introductory Remarks on the Construction of the Heavens*, in «Philosophical Transactions, of the Royal Society of London» LXXIX 1789, pt. 2, London 1789, pp. 212-55, qui pp. 214-5.

leggere, analogo a quanto descritto nella sezione “satanologica” della *Filosofia della Rivelazione* in cui la rappresentazione tradizionale mostra Lucifero quale un «angelo in inizio creato santo, che poi si ribella contro Dio e trascina nella sua rovina [*Ruin*] altri spiriti» (*PhO*, SW II/4, p. 262; ed. it., p. 1315)⁶³. In tutti i casi, si tratta di un decentramento dovuto all’eccesso di una forza, che fa sì che il sistema si ripieghi su se stesso, fosse questa un’implosione stellare oppure una ribellione delle sfere angeliche contro Dio.

Ora, se ci si chiede che rapporto ci sia fra la distanza dal centro e questi diversi stati, si comprende facilmente che la contrazione deve avvenire con la massima velocità dove massima è la vicinanza con il centro, che, dunque, ad esempio, quelle zone del cielo dove gli astri sembrano condensati verso un unico punto, devono essere quanto più prossime al centro (forse al centro comune a tutti i soli — infatti, in seguito dimostrerò che tutti i mondi cui la *luce* mantiene la continuità con noi appartengono ad *un* unico sistema); al contrario quelle zone in cui gli spazi intermedi delle stelle sono vuoti devono essere quanto più lontane dal punto centrale, ma in mezzo ai due devono trovarsi sistemi di espansione media, anche se il ritorno del sistema più vicino al centro alla sua origine avrebbe come conseguenza la rovina degli altri con velocità accelerata (*EE*, pp. 133-4; *SW* I/3, p. 125; *HkA* I/7, pp. 157-8; ed. it., p. 226, trad. mod.).

Come anticipato dagli schizzi paesaggistici delle descrizioni nelle lettere giovanili, qualsiasi elemento è indifferentemente tanto naturale quanto anche storico, pertanto il retrocedere di una galassia equivale, per gli astri ad essa prossimi, come una cannonata lanciata contro l’alta torre del castello, così come il caos cosmico è la folta boscaglia dal quale insorge il rudere indomito. Possiamo allora considerare tutti questi fenomeni — tutti i fenomeni — e la loro persistenza nel tempo come organici: «dobbiamo considerare anche il *perdurare* dell’universo come organico» dato che il «perdurare di un sistema non è altro che un’alternanza di espansione e contrazione», ovvero «un’eterna metamorfosi» (*ivi*, pp. 133-4; *SW* I/3, pp. 125-6; *HkA* I/7, pp. 157-8 e 320-1; ed. it., pp. 226-7 nota 32, trad. mod.). L’eterna metamorfosi cosmica sarà allora data dal fatto che non si dà processo d’espansione che non sussegua ad uno di contrazione e viceversa, pertanto il punto di partenza di una crescita di un sistema non è nient’altro che le rovine del precedente:

Supponendo una tale ricaduta generale di ogni sistema nel suo centro, ogni sistema, ringiovanito, verrà di nuovo fuori dalle sue rovine per la stessa legge in base alla quale esso s’è organizzato in sistema nella prima formazione e così, con quella metamorfosi eterna che attraversa l’universo intero, abbiamo contemporaneamente dedotto il continuo *ritorno della natura in se stessa*, che è il suo carattere proprio (*ibid.*).

⁶³ Si veda inoltre *PhK*, 436-7; *HkA* II,6,1, pp. xx-xx; ed. it., pp. 129-30. Sulla satanologia schellinghiana, cfr. P. OESTERREICH, *Personale Desintegration: Schellings anthropogenetische Satanologie*, in T. BUCHHEIM, F. HERMANNI (Hrsg.), *“Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde”: Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin-Boston: Akademie 2002, pp. 227-238; ora come *Diabolische Ironie: Die anthropogenetische Satanologie*, in ID., *Spielarten der Selbsterfindung: Die Kunst des romantischen Philosophierens bei Fichte, F. Schlegel und Schelling*, Berlin-New York: de Gruyter 2011, pp. 157-68; É. DISPERSYN, *Le mal dans Les recherches philosophiques sur l’essence de la liberté humaine: Risque et positivité*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 94 (2), 2010, pp. 287-308; EAD., *L’adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation: Esquisse d’une satanologie schellingienne*, in «Archives de Philosophie» 75, 2012, pp. 87-112; J.M. WIRTH, *Schelling and the Satanic: On Naturvernichtung*, in «kabiri» 2 (2020), pp. 81-92.

Il sistema della natura è chiuso in sé stesso, pertanto non può darsi fenomeno che non ritorni, per quanto voglia frenarlo o voglia muoversi nella direzione contraria, al fondo originario, secondo quel principio universale di gravità che coinvolge tutti gli esseri e che dipinge sul loro volto le tinte scure della malinconia, secondo l'etimologia della *Schwermuth*⁶⁴.

La rovina pertanto non è una figura estetica della sola "natura" — nell'accezione comune del termine —, ma anche una della storia, la quale però, nella filosofia schellinghiana, assume conseguentemente dei caratteri di organicità. L'"eterna metamorfosi" della storia può allora essere descritta secondo le varie fasi di contrazione ed espansione. Si rende chiaro dunque il proclama del frammento programmatico *Sull'essenza della scienza tedesca* del 1811: «Via con tutti i pensieri del ritorno! Ogni ritorno, eccetto quello che avviene attraverso progressi, è rovina e tramonto [*Verderb und Untergang*]⁶⁵.

Ben prima allora del progetto abortito dei *Weltalter*, Schelling tenta di riproporre la dottrina delle tre età del mondo riprendendola da *L'educazione del genere umano*⁶⁶. In quest'opera Gotthold Ephraim Lessing ammette come quanto proposto da «certi fanatici del XIII e XIV secolo», alludendo a Gioacchino da Fiore, come «triplice età del mondo [*dreyfaches Alter der Welt*] non era un grillo per la testa così vuoto», infatti,

certamente non avevano cattive intenzioni quando insegnavano che la Nuova Alleanza doveva essere altrettanto ben vivificata quanto lo era stata l'Antica. [...] Non che la affrettassero troppo; solo che credevano di poter fare dei loro contemporanei, che avevano a malapena superato l'infanzia, senza illuminismo [*Aufklärung*], senza preparazione, degli uomini degni della loro terza età [*dritten Zeitalters*] con una⁶⁷.

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 Schelling descrive il sistema delle tre epoche nei seguenti termini:

⁶⁴ Sul tema, classico in Schelling, si veda E. STAIGER, *Schellings Schwermut*, in «Studia Philosophica» 14, 1954, pp. 112-33; rist. in *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zurich: Atlantis 1955, pp. 180-204; W. HOGREBE, *Schwermut: Der späte Schelling und die Kunst*, in TH.S. HOFFMANN, S. MAJETSCHAK (Hrsg.), *Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag im August 1995*, Berlin-Boston: de Gruyter 1995, pp. 169-82; trad. it. di E.C. Corriero, *Malinconia: L'ultimo Schelling e l'arte*, in E.C. CORRIERO (cur.), *Libertà e Natura: Prospettive schellinghiane*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 141-53; G.F. FRIGO, *Tra malinconia e redenzione umana: Il destino della natura in Schelling*, in ID., P. GIACOMONI, W. MÜLLER-FUNK (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 125-34; E. GUGLIELMINETTI, *Filosofia e malinconia: Il passaggio al mondo nella genesi dell'idealismo tedesco*, in «Annuario Filosofico» 16, 2000, pp. 113-42; T. GRIFFERO, *Grund ed Existenz: Classicità e melanconia alla luce della "Teoria dei principi" di Schelling*, in C. TATASCIORE (cur.), *op. cit.*, pp. 238-72; F. VERCELLONE, *Goethe, Schelling e la malinconia della natura*, in «Annuario filosofico» 24, 2009, pp. 127-34; en. ed. *Goethe, Schelling and the Melancholy of Nature*, in «Rivista di estetica» 74, 2020, pp. 191-200; D. SISTO, *op. cit.*

⁶⁵ F.W.J. v. SCHELLING, *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), in SW I/8, pp. 1-18, qui p. 4; ed. it. cur. F. Donadio, *L'essenza della scienza tedesca*, Napoli: Guida 2001, pp. 8-9.

⁶⁶ Per un'introduzione al tema, cfr. L. JÉRÔME, *L'âge d'or: Qu'est-ce qu'une époque à l'époque des Romantiques allemands et de Schelling ?*, in «Revue germanique internationale» 18 (2013), pp. 39-58.

⁶⁷ G.E. LESSING, *Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin: Voß 1780, § 88-9, pp. 81-3; ora in ID., *Sämtliche Schriften*, hrsg. K. Lachmann, Aufl. 3., Bd. 13, Leipzig 1897, pp. xx-xx, qui p. 434; ed. it. cur. di S. Ghisu e G. Cherchi, *L'educazione del genere umano*, Milano-Udine: Mimesis 2018, p. x.

Il primo periodo è quello in cui l'elemento dominante, ancora quale destino, ovvero quale forza totalmente cieca, distrugge freddamente e senza coscienza [*bewußtlos*] persino quel che vi è di più grande e di più superbo; a questo periodo della storia, che possiamo nominare tragico, appartiene il tramonto dello splendore e delle meraviglie del mondo antico, la caduta di quei grandi regni dei quali s'è conservata appena la memoria e la cui grandezza possiamo presumere esclusivamente dalle rovine, il tramonto della più nobile umanità che mai sia fiorita e il cui ritorno sulla terra è unicamente un eterno augurio (*StI*, pp. 439-40; *SW I/4*, pp. 603-4; *HkA I/9,1*, pp. 302-3; ed. it., pp. 295-6, trad. mod.).

Onde fugare un primo primo fraintendimento per cui alle tre epoche debbano coincidere le condizioni di espansione, contrazione ed una eventuale loro sintesi, la periodizzazione schellinghiana prevede invece che in ognuna di esse ci sia una specifica articolazione di forze che produce un particolare dinamica. Il primo periodo è definito tragico in analogia a quanto descritto nella decima delle *Lettere filosofiche* in relazione all'arte greca.

Si è spesso domandato come la ragione greca potesse sopportare le contraddizioni della sua tragedia. Un mortale — destinato dalla fatalità a diventare criminale — combatteva appunto *contro* la fatalità eppure veniva terribilmente punito per il delitto, che era un'opera del destino! *Il fondamento* di questa contraddizione, ciò che la rendeva sopportabile, si trovava ben più in profondità di dove la si cercava, si trovava nella lotta della libertà umana con la forza del mondo oggettivo nella quale il mortale, se quella forza è una forza superiore — (un fato) — doveva *necessariamente* soccombere e, tuttavia, giacché soccombeva non *senza lottare* doveva essere *punito* per la sua stessa sconfitta. Che il criminale, che soccombeva solo innanzi alla superiore forza del destino, fosse pure *punito* era riconoscimento della libertà umana, *onore* che competeva alla libertà. La tragedia greca onorava la libertà umana per il fatto che faceva *combattere* il suo eroe contro la superiore forza del destino: per non violare i limiti dell'arte, lo doveva lasciare *soccombere* ma, per rendere daccapo meno gravosa anche questa umiliazione della libertà umana, conseguita per mezzo dell'arte, doveva lasciar *spiare* il delitto — anche quello commesso per opera del *destino*. Fino a che egli è ancora *libero* riesce a mantenersi saldo contro la forza della fatalità. Non appena soccombe, cessa pure di essere libero. Soccombendo, accusa ancora il destino per la perdita della sua libertà. Nemmeno la tragedia greca poteva accordare la libertà e il soccombere. Soltanto un essere che fosse *privo* della libertà, poteva soggiacere al destino. Era un *grande* pensiero quello di sopportare volontariamente anche la punizione per un delitto *inevitabile* al fine di dimostrare attraverso la perdita della propria libertà appunto questa libertà e, inoltre, soccombere con un'aperta affermazione del libero volere (*PhB* [10], p. 231; *SW I/1*, pp. 336-7; *HkA I/5*, pp. 106-7; ed. it., pp. 91-3; n. ed., pp. 77-8, trad. mod.).

Nella tragedia greca non si tratta di solo fato che annulla la libertà umana ma si mette in scena al contrario proprio il conflitto tra le due forze. Nonostante soccomba e venga meno, la libertà è tale proprio in quanto s'è deciso di portarla a compimento fino a perderla. Solo dunque nel collasso dall'alto della loro grandezza i grandi imperi dimostrano quel che è stata la loro vera espansione e di testimoniare le rovine non hanno altra funzione. Vediamo quindi che proprio con Schelling, nella misura in cui il concetto di tragico viene espanso al di là della mera sfera artistico-rappresentativa fino alla radice ontologica del cosmo, inizia quanto Péter Szondi ha definito propriamente «una filosofia del tragico»⁶⁸.

⁶⁸ Cfr. P. SZONDI, *Versuch über die Tragische* (1961), ora in ID., *Schriften*, Bd. I, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1978, pp. 149-260, qui p. x; trad. it. di G. Garelli, *Saggio sul tragico*, Milano: Abscondita 2019, p. 11. Si veda inoltre *ivi*, pp. xx-xx; trad. it. cit., pp. 17-21 e F. MOISO, *Il tragico nel primo Schelling*, in «Annuario filosofico» 3 (1987), pp. 101-65; ora come *Il tragico*, in ID., *Vita natura libertà: Schelling (1795-1809)*, Milano: Mursia 1990, pp. 135-99.

Il primo periodo, allora, diventa la base per lo sviluppo del secondo, sia in quanto se ne riprende i materiali, sia perché quanto vi è avvenuto viene riletto sotto una nuova luce:

Il secondo periodo della storia è quello in cui ciò che nel primo appariva come destino, ovvero quale forza completamente cieca, si rivela in quanto natura e dove l'oscura legge che in quello dominava appare trasformata almeno in una manifesta *legge naturale*, la quale costringe la libertà e l'arbitrio più incontrollato a servire un *piano della natura* e così progressivamente introduce nella storia almeno una meccanica conformità a legge. Tale periodo sembra iniziare con l'espansione della grande repubblica romana, a partire dalla quale l'arbitrio più sfrenato, che si manifesta in una passione universale di conquista e di dominio, collegando per la prima volta in generale i popoli l'uno con l'altro e mettendo in contatto reciproco quanto di costumi e leggi, arti e scienze sino ad allora era stato coltivato soltanto separatamente nei differenti popoli e, così facendo, fu costretto, inconsapevolmente [*bewußtlos*] e quasi contro la sua volontà, a servire un piano della natura il cui sviluppo integrale deve produrre la lega universale delle nazioni e lo Stato universale. Tutti gli avvenimenti che accadono in questo periodo devono dunque essere considerati anche come semplici conseguenze naturali, così come similmente il tramonto stesso dell'impero romano non ha né profilo tragico né profilo morale, bensì fu necessario secondo le leggi naturali e propriamente fu soltanto un tributo pagato alla natura (*StI*, pp. 439-40; *SW I/4*, pp. 603-4; *HkA I/9,1*, pp. 302-3; ed. it., pp. 295-6, trad. mod.).

Nel secondo periodo i ruoli di libertà e necessità si ribaltano. Il processo di espansione, fosse di un Impero quale quello Romano così come di una galassia, si dà a partire da uno specifico punto di contrazione e procede conformemente a un piano della natura. Si tratta quindi di una dinamica che rispetta dettami precisi, necessari, in cui la libertà non può che mostrarsi come una mera illusione. Si tratta quindi di una fase definita da dinamiche soltanto naturali.

Infine, il terzo e ultimo periodo sarà quanto, in termini hegeliani, potremmo definire di “astuzia della ragione” (*List der Vernunft*) (*Enz. I*, §209, p. 365; ed. it., p. 434; *VPhG*, p. 49; ed. it., p. 30):

Il terzo periodo della storia sarà quello in cui ciò che nei periodi precedenti appariva come destino o come natura si svilupperà come *provvidenza* e si rivelerà e persino ciò che sembrava essere mera opera del destino o della natura era già l'inizio di una provvidenza rivelantesi in maniera imperfetta. Quando inizierà questo periodo non sappiamo dirlo. Ma se questo periodo sarà, allora anche Dio *sarà* (*StI*, pp. 439-40; *SW I/4*, pp. 603-4; *HkA I/9,1*, pp. 302-3; ed. it., pp. 295-6, trad. mod.).

Il senso di questa terza e ultima fase assume un carattere esplicitamente soteriologico. Dio non può lasciare che le rovine restino tali, possano cioè e debbano essere soltanto un processo di scarto e riutilizzo delle epoche successive. La rovina è in fondo un promessa, un messaggio di salvezza e redenzione che, quanto fu, ritornerà prima o poi nella sua integrità e gloria. Si tratta, a ben vedere, di temi che assumono chiarezza soltanto coi testi successivi, in cui le tematiche relative al teologico si fanno ben più esplicite, o comunque viene offerto loro un maggior respiro.

Infatti, in *Filosofia e religione*, già incontrata, Schelling spiega come la forma sia il primo *Gegenbild*, la prima immagine di riscontro, letteralmente “contrimmagine”, di Dio stesso.

Come Dio nella prima contrimmagine, mediante la forma, non soltanto diventa oggettivo in generale ma a sua volta intuisce in ognuna anche il suo stesso intuire [*sein Anschauen selbst wieder in jenem anschaut*] di modo che sia del tutto simile e uguale ad essa, così anche l'anima si intuisce nella natura [*schaut die Seele auch sich selbst wieder hinein in die Natur*], nella *luce*, che è lo spirito che abita in essa solo come in frantumi [*Trümmern*]. Infatti, sebbene completamente separato dal principio ideale, il mondo dei fenomeni è, tuttavia,

per l'anima, la rovina del mondo divino o assoluto [*die Ruine der göttlichen oder absoluten Welt*]. Esso è cioè l'Assoluto, ma solo nella sua forma *intuita* [*in ihrer angeschauten Gestalt*], non l'ideale-per eccellenza [*das schlechthin-Ideale*], e nemmeno quello in sé, ma in quanto offuscato dalla differenza e dalla finitudine (*PhR*, p. 51; *SW* I/6, p. 49; *HkA* I/14, p. 306; ed. it., p. 61, trad. mod.).

Copia dell'Assoluto, sebbene offuscata, il mondo è per Dio l'analogo di una rovina, elemento di autoanalisi quale rifrazione della (propria) luce. La rovina dunque è da considerare *ex negativo*, in quanto produzione del e dal divino e sua specifica formazione attraverso cui questo ha possibilità d'intuire se stesso. In altri termini, il mondo è una contrazione del divino necessaria all'assoluto affinché possa avere coscienza di sé. La rovina è solo una fase, una prospettiva, da considerare sempre e comunque nella sempiternità cui partecipa e di cui è scarto. Una delle tracce che segue Schelling per questa dottrina è paolina:

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità — non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa — e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto (*Rm.* 8, 19-22).

Il riferimento sarà esplicito soltanto nella conclusione delle *Lezioni private di Stoccarda* del 1810 dove Schelling descriverà *Lo svolgimento ultimo delle cose*:

Mondo degli spiriti e natura devono dunque finalmente unirsi e la potenza superiore della vita propriamente eterna e assoluta deve subentrare. *Ragioni* di ciò sono: 1) la massima beatitudine *spirituale* non è ancora quella assoluta. Noi desideriamo avere *qualcosa* che non siamo *noi stessi*, così come Dio ha qualcosa per guardare noi in esso come in uno specchio. 2) La natura è sottoposta senza colpa alla condizione attuale (passo di S. Paolo) [*Rm.* VIII, 20], essa desidera ardentemente l'unione; 3) così anche Dio, a sua volta, desidera ardentemente la natura. Egli non lascerà che essa resti in eterno come una rovina. 4) Tutte le potenze devono essere realmente portate a unità. Finora i periodi sono solo due: a) quello presente, in cui ci sono sì tutte le potenze, ma subordinate al reale; b) la vita degli spiriti, in cui ci sono ugualmente tutte le potenze, ma subordinate all'ideale. Ce ne sarà dunque un terzo, c) in cui tutte le potenze saranno subordinate all'identità assoluta — in cui dunque lo spirituale, o l'ideale, non escluderà il fisico, o il reale, ma entrambi saranno, insieme e come equivalenti, subordinati a ciò che è superiore (*SPv*, pp. 482-3; *HkA* II/8, pp. 182-3; ed. it., pp. 95-6).

Chiaro diventa allora la motivazione per la quale il *Clara* mostra la sua essenza proprio per il suo carattere di rovina, da cui abbiamo iniziato la nostra riflessione. Un'opera che si proponesse di narrare la *connessione della natura con il mondo degli spiriti* non poteva che farsi forte di quest'immagine, dato che essa rappresenta da sempre non tanto il fallimento, quanto l'avvenuta riconciliazione. Quest'ultima è a venire soltanto dal punto di vista dei mortali viventi, mentre è da sempre avvenuta nel mondo contrapposto. Dio, che abbiamo visto che utilizza le rovine come suo prisma, non può permettere che queste siano tali per sempre. Queste allora si fanno figure della transizione non in riferimento a quanto è stato, ma quanto sarà. Esse sono figura della propria stessa transizione.

In conclusione, abbiamo visto come il tema della rovina, indifferentemente definita anche maceria o frantume, attraversa tutta la riflessione schellinghiana, dall'articolo *Sui miti* fino al cosiddetto sistema della libertà, con echi persino nella satanologia della *Filosofia della Rivelazione*. Questa

figura della riflessione estetica mostra tutto il suo valore in quanto è lo snodo teoretico di sintesi di tutti gli interessi più profondi della riflessione del filosofo tedesco. Specificatamente, essa è segno e sintomo della sua filosofia della storia e del tentativo di volerne superare la crisi. La rovina infatti è ciò che resta dalle epoche precedenti, a testimonianza della grandiosità e al tempo stesso del fallimento delle grandi compagini cosmiche, siano queste naturali o storico-politiche. Per Schelling, a proposito, la rovina è sempre stato il fulcro della sua filosofia della storia articolata per epoche triplici. La maceria si pone allora come promessa di una redenzione futura nella misura in cui la libertà esercitata nel primo periodo, esauritasi e perduta per colpa del destino, possa ritornare integralmente, ai grandi fasti, redenta nella terza epoca a venire. Di queste suggestioni, se nel primo Schelling sono soltanto suggerite, è solo dopo il 1804 che se ne fa chiaro il fine sotterologico. Infatti, come in tutto il suo percorso di pensiero, lo sforzo e la difficoltà di poter giungere all'epoca terza – già dichiarata impossibile a definirsi a priori nella *Rassegna generale*, ciononostante disperatamente tentata poi con la filosofia narrativa – non possono che manifestarsi in una figura dello spazio. La rovina si mostra nel suo essere figura finita, allo stesso tempo frammento e intero, recalcitranza contro il suo circondario e brama della completezza una volta perduta. Pertanto, come abbiamo visto, sono chiare le motivazioni per le quali la rovina è ciò che attirava il giovane Schelling nei suoi viaggi giovanili, l'unico elemento spaziale del paesaggio che lo circondava a richiamarlo, dato che raggrumava in sé, percettibilmente, l'origine della sua filosofia della natura e le difficoltà della sua filosofia della storia, ciò ovvero su cui non farà altro che riflettere per il resto dei suoi giorni.

2. Saturazione: il *Timaeus-Kommentar* (1794)

Ma che cos'è il *Timaeus* schellinghiano? Come anticipato, si tratta di un manoscritto redatto durante l'ultimo anno di studio allo *Stift* di Tubinga⁶⁹, ritrovato insieme ad altre bozze coeve⁷⁰. Il testo consiste nell'analisi di alcuni brani scelti dal *Timeo* di Platone, specificatamente 27d⁵-69c³, nonché di alcuni passaggi del *Filebo*, 14c⁸-30a⁸, tant'è che, come ha indicato Jörg Jantzen, si potrebbe parlare a ragione di un commentario congiunto dei due dialoghi platonici⁷¹. L'edizione di riferimento delle opere di Platone usata da Schelling per le sue note a margine è quella Bipontina, pubblicata tra il 1781 e 1787. Questa, oltre alla numerazione della Stephanus, riporta anche la versione in latino di Marsilio Ficino, traduzione questa che il filosofo tedesco, pur tenendola presente, è solito riprendere principalmente a fini polemici (*T, HkA* II/5, pp. 150 n., 154 n., 165, 173 n., 187 nn.; ed. it., pp. 81, 91, 121, 143, 179 e 185, note B, D, N, FF e GG). L'argomentazione e le annotazioni schellinghiane sono svolte a margine del testo platonico, da una parte affidandosi ad opere di bibliografia secondaria, quali quelle di Dietrich Tiedemann, Wilhelm Gottlieb Tennemann e Friedrich Victor Leberecht Pleßing, dall'altro rileggendo la cosmologia platonica tramite il linguaggio della filosofia trascendentale di Immanuel Kant e di Karl Leonhard Reinhold.

Non si tratta pertanto, almeno allo stato del materiale che abbiamo a disposizione, di un lavoro destinato alla stampa. È il motivo per il quale Dieter Henrich ha suggerito che il «commento a Platone [*Platon-Kommentar*] deve essere preso come un manoscritto di lavoro [*Arbeitsmanuskript*], non come la bozza di una possibile pubblicazione»⁷².

⁶⁹ Sul ruolo e sulla vita svolta nello *Stift* di Tubinga, in relazione alla formazione dell'idealismo tedesco, con particolare attenzione a Schelling, cfr. H. FUHRMANS, *Schelling im Tübinger Stift: Herbst 1790 – Herbst 1795*, in F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, Bonn: Bouvier 1962, pp. 9-39; rist. in M. FRANK, G. KURZ (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1975, pp. 53-87; D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen – Jena 1790–1794*, Bd. 1-2, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2004, in part. pp. 1551-699; W.G. JACOBS, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen: Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1989; F. MOISO, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling* cit., pp. 73-80; n. ed. cit., pp. 123-32; X. TILLIETTE, *Schelling: Biographie*, Paris: Calmann-Lévy 1999, pp. 15-61 e 417-20; ed. it. cur. M. Ravera, *Vita di Schelling*, Milano: Bompiani 2012, pp. 65-165 e 959-65.

⁷⁰ Come introduzione al *Nachlass* schellinghiano, si vedano i già citati M. FRANZ, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996 e L. FOLLESA, *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogonesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 13-50.

⁷¹ J. JANTZEN, *Vorwort der Herausgeber*, in *HkA* II/5, pp. ix-xi, qui p. ix.

⁷² D. HENRICH, *Schellings kantianisierende Platondeutung*, in ID., *Der Weg des spekulativen Idealismus: Eine Résumé und eine Aufgabe*, in ID., CH. JAMME (Hrsg.), *Jakob Zwillings Nachlaß: Eine Rekonstruktion: Mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens*, Hamburg: Meiner 1986, pp. 85-6, qui p. 86; n. ed. in ID., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, pp. 116-20, qui p. 117.

Al contrario Hartmut Buchner ritiene che si tratti di un progetto per la stampa, poi interrotto a causa dell'incontro con la filosofia fichtiana⁷³. È infatti accertato dalla critica⁷⁴ che è stata la “fulminazione”⁷⁵ della *Dottrina della scienza* di Johann Gottlieb Fichte⁷⁶ a paralizzare Schelling nella continuazione del suo testo ed a elettrizzarlo verso un nuovo orizzonte. Questo è anche il motivo per il quale è proprio la filosofia fichtiana a stabilire anche i limiti temporali della datazione del lavoro schellinghiano. Preceduto nello stesso quaderno di appunti dal testo *Sullo spirito della filosofia platonica*, datato 1 gennaio 1794⁷⁷, il *Timaeus* risulta infatti ancora incontaminato da quel vocabolario fichtiano che, a partire dall'*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, pubblicato attorno all'11 maggio dello stesso anno, determinerà linguaggio ed impostazione di una fase consistente della produzione schellinghiana, specificatamente dal *Formschrift*, completato a inizio settembre dello stesso anno, in poi⁷⁸. Pertanto, la redazione del *Kommentar* è da collocarsi verosimilmente tra il gennaio e l'aprile 1794, al più tardi giugno.

Una posizione terza è ricoperta da Werner Beierwaltes, il quale preferisce sospendere il giudizio: lo studioso di neoplatonismo ha remore a definire il testo un vero e proprio “commentario”, considerando che né è completo nei confronti del testo platonico, né tantomeno sembra seguire le regole previste dalla tradizione di questo genere letterario. In ogni caso, ammessa la frammentarietà del testo, è possibile certo notare come si tratti di un'analisi filosofica dei concetti centrali dell'opera di Platone secondo il punto di vista di Schelling. Per questo motivo, per Beierwaltes sarebbe più corretto definire il testo schellinghiano «un saggio» oppure considerarlo piuttosto alla stregua «di note» al *Timeo*. In ogni caso non si può stabilire con certezza se il materiale a nostra disposizione sia frutto di interruzioni, intenzionali e

⁷³ H. BUCHNER, *Editorischer Bericht*, in F.W.J. SCHELLING, „*Timaeus*.“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994, pp. 3-21, qui pp. 13-4.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*; F. MOISO, *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus* (1794), Milano: Guerini e Associati 1995, pp. 13-66, qui pp. 14-5; M. FRANZ, *op. cit.*, pp. 319-20; CH. DANZ, *Editorischer Bericht* (2016), in *HkA* II/5, pp. 145-8, qui pp. 146-8.

⁷⁵ Cfr. il «fulmine della *Dottrina della Scienza*» in X. TILLIETTE, *Prefazione* (1998), in F.W.J. SCHELLING, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, cur. L.V. Distaso, Roma: Storia e letteratura 2005, pp. xv-xxix, qui p. xxv, e l'«improvviso colpo di fulmine» di L.V. DISTASO, *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Sulla possibilità... cit.*, pp. v-xxiii, qui p. x.

⁷⁶ J.G. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, Weimar: Industrie-Comptoir 1794, ora in *GA* I/2, pp. 91-154; ed. it. cur. M. Sacchetto, *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza*, in ID., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano: Mondadori 2008, pp. 75-128.

⁷⁷ F.W.J. SCHELLING, *Über den Geist der Platonischen Philosophie* (1794), in *HkA* II/5, pp. 125-142; ed. it. cur. L. Follesa, *Sullo spirito della filosofia platonica*, in ID., *Sullo spirito della filosofia platonica: Il Timeo di Platone cit.*, pp. 56-75.

⁷⁸ ID., *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen: Heerbrandt 1795; *SW* I/1, pp. 85-112; *HkA* I/1, pp. 247-300; ed. it. *Sulla possibilità... cit.*

significative, da parte dell'autore e cosa sia al contrario effetto di accidente. Di fatto, rispetto al *Timeo* platonico, i tagli escludono la parte iniziale (17a-27d), ovvero il prologo del dialogo o – per meglio dire – la sua parte propriamente dialogica, e quella finale (69d-92c), che riporta le analisi della struttura geometrica e stereometrica del mondo, le discussioni degli elementi, la descrizione degli organi del corpo umano, nonché delle loro funzioni. Eliminare lo scambio di battute tra Socrate, Ermocrate e Crizia, al di là di allontanare qualsiasi riferimento alla storia di Atlantide, dimostra il disinteresse di Schelling verso la forma letteraria del dialogo e di come la sua attenzione sia rivolta soltanto al contenuto filosofico dell'*eikós mýthos* del *Timeo* (29d²; ed. it., p. 185)⁷⁹. Pertanto, nonostante le osservazioni di Beierwaltes siano valide, continueremo a richiamarci al *Timaeus* schellinghiano come ad un “commentario”, sia per conformità alla *Forschung* sia per comodità espositiva.

Similmente a Buchner, riteniamo però che la struttura del testo schellinghiano suggerisca un'idea di struttura ben definita e che i tagli, se non altro quelli perimetrali del *corpus*, non siano per nulla casuali. È vero certo che il *Timeo* platonico si presenta nell'anomala struttura di un grande monologo di Timeo di Locri sull'origine del cosmo, preceduta dallo scambio di battute degli altri personaggi del dialogo. Per questo motivo, l'idea di considerare la voce del pitagorico in autonomia rispetto al resto del testo è una scelta che presta lo scritto platonico stesso e che non è lontana da altre della tradizione. Tant'è che Schelling, per tutta la vita, come dimostreremo (*infra*, §3.4), sarà sempre pienamente convinto che il *Timeo* non sia affatto platonico.

⁷⁹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Platons Timaios im Deutschen Idealismus: Schelling und Windischmann*, in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA, P. MANGANARO (cur.), *Enōsis kai philia = Unione e amicizia: omaggio a Francesco Romano*, Catania: CUECM 2002, pp. 143-62, qui p. 143; en. trans. P. Adamson, *Plato's Timaeus in German Idealism: Schelling and Windischmann*, in G.J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2003, pp. 267-89, qui p. 267. Schelling non affronterà mai, in tutta la sua opera, il tema di Atlantide. Il disinteresse nel *Commentario* può essere dovuto a diversi motivi. Innanzitutto, il mito dell'isola è maggiormente raccontato in *Crizia* 108e-21c, dialogo platonico che le fonti schellinghiane non collegano al *Timeo*. La seconda motivazione si può ritrovare nel fatto che la “questione Atlantide” è legata alla storia del mondo, ovvero alla difficoltà di coniugare la storiografia delle Sacre Scritture con quelle delle altre fonti antiche, su tutte i dialoghi platonici. Nella misura in cui Schelling indica che la cosmogonia e la teologia del *Timeo* è – come vedremo – altra rispetto a quella mosaica, il problema della concordanza delle date non si pone, specie se il racconto mitico del *Timeo* viene a collocarsi come pre-istorico. Sulla “questione Atlantide”, si veda M. CIARDI, *Atlantide: Una controversia scientifica da Colombo a Darwin*, Roma: Carocci 2002 e P. VIDAL-NAQUET, *L'Atlantide: Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris: Les Belles Lettres 2005; trad. it. di R. Di Donato, *Atlantide: Breve storia di un mito*, Torino: Einaudi 2006.

È celebre infatti la lettera del 1 febbraio 1804⁸⁰ inviata all'amico Karl Joseph Hieronymus Windischmann⁸¹ per ringraziarlo della copia della sua traduzione del *Timeo* ricevuta il 26 gennaio. Questa nuova versione in tedesco del dialogo era dedicata allo stesso Schelling: «Herrn/ Professor Schelling,/ dem Wiederherstellen der ältesten und wahren Physik./ Meinem verehrten Freunde»⁸². Schelling, dopo aver elogiato il lavoro di Windischmann – «Avete conquistato un nuovo grande merito con la traduzione del *Timeo*. Sono ben felice di leggerlo in tedesco, visto che l'ho letto così spesso in greco» – dichiara, sorprendentemente, nella stessa lettera di ringraziamento:

Ma che cosa direbbe se affermassi che il *Timeo* non è un'opera di Platone? – Non gli si toglie nulla del suo vero valore se non porta quel nome, ma attraverso questa conoscenza otteniamo un punto di vista completamente nuovo per il giudizio e un nuovo documento per la comprensione della differenza tra l'antico e il moderno. / Quasi a prescindere dalla citazione del *Timeo* di Platone da parte di Aristotele e di altri scrittori, potrei anche dichiarare che si tratta di un'opera cristiana molto tarda, destinata a rimpiazzare la perdita di quella antica, se non l'avesse causata (*Plitt* II, pp. 8-9).

Non conosciamo la reazione di Windischmann. In ogni caso, Schelling già in *Filosofia e religione* dello stesso anno ammetterà pubblicamente il suo giudizio sull'autorialità del *Timeo*, dichiarandolo sì platonico, ma non pienamente (*PhR*, p. 31; *SW* I/6, pp. 36-7; *HkA* I/14, p. 295; ed. it., pp. 51-2)⁸³. Come anticipato, Schelling non è solo in quest'interpretazione. Anche Friedrich Schlegel⁸⁴, ad esempio, nella sezione dedicata alla *Filosofia di Platone* nel coevo *Lo sviluppo della filosofia*, esprime notevoli dubbi sull'autenticità del *Timeo*:

La cosa più importante per la caratterizzazione della filosofia platonica [...] è la prova dell'autenticità del *Timeo*, poiché è da quest'opera che la filosofia platonica è stata finora completamente riunita e presentata. Qui la maggior parte è decisamente spuria; solo l'*incipit* [*Eingang*] è di Platone e, forse, oltre a questo, altri frammenti minori, ai quali tuttavia sono state fatte aggiunte in seguito fino a che l'opera non ha raggiunto le dimensioni attuali. Se Speusippo e Xenocrate furono i primi ad apportare *aggiunte* [*Ergänzer*], la loro intenzione è facilmente intuibile: volevano completare la filosofia di Platone, svilupparla ulteriormente e avvicinarla alla visione popolare. – Le aggiunte successive, tuttavia, contengono più del sistema *neoplatonico*, sono nel loro principio interno realiste, panteiste; ci sono frasi della morale epicurea, relazioni orientali, come si

⁸⁰ Su questa lettera, ha posto l'attenzione per primo H. KRINGS, *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der »Timaeus«-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, in F.W.J. SCHELLING, „*Timaeus*.“ (1794) cit., pp. 115-64, qui p. 119 nota 6.

⁸¹ Per un profilo introduttivo di Windischmann, cfr. l'“Addendum” in W. BEIERWALTES, *Platons Timaios im Deutschen Idealismus* cit.

⁸² K.J.H. WINDISCHMANN (Hrsg.), *Platons Timaeus, eine echte Urkunde wahrer Physik*, Hadamar: N. Gel. 1804.

⁸³ Sul cambiamento del giudizio di Schelling sul *Timeo* tra il 1794 e il 1804, si veda S. PEETZ, *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1995, p. 142 nota 278 e F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit., pp. 38-43. Sul rapporto tra antico e moderno e sull'oscillazione di Schelling sulla sua interpretazione del *Timeo*, torneremo in seguito. Cfr. *infra*, §3.3.

⁸⁴ Come ricordato da CH. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe: Schelling*, in ID., *Interpretation – Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, pp. 47-124, qui p. 117 nota 202.

verificano con i *Neoplatonici*, persino la quintessenza di Aristotele. – Anche nel linguaggio è evidente l'inautenticità⁸⁵.

Schelling condivideva le stesse perplessità fin dai primi anni di formazione. Nell'articolo *Sui miti*, già analizzato (*infra*, §1.3), indica infatti quanto segue:

Se riconosciamo lo spirito del mondo antichissimo, troveremo del tutto naturale che proprio coloro, che per primi iniziarono a ragionare su oggetti più alti, abbiano scelto una veste storica per i loro filosofemi non solo per un popolo d'indole materiale, ma anche per loro stessi, e capiremo anche che a ciò li costrinse la mancanza di concetti pienamente sviluppati, di principi saldi, di segni di rappresentazioni astratte, e che pertanto loro stessi furono obbligati a rischiarare attraverso la luce di una rappresentazione sensibile *l'oscurità delle loro stesse rappresentazioni, il mistero delle loro stesse impressioni* [das Dunkle ihrer Vorstellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer sinnlichen Darstellung aufzuhellen] (*UM*, p. 43; *SW I/1*, pp. 68-9; *HkA I/1*, pp. 226-7; ed. it., p. 58 nota 7).

La luce della ragione, secondo una metaforica dichiaratamente illuminista, porta le proprie tracce già della forma discorsiva del mito, nella misura in cui da subito questa presentazione sensibile è uno strumento necessario, per quanto ancora inferiore alla ragione stessa, a poter rischiarare i concetti più alti. A riprova di questa concettualità, Schelling aggiunge in nota:

In seguito i filosofi presero a copiare la veste seducente della filosofia più antica, sì da conferire ai loro filosofemi maggiore forza estetica [*mehr ästhetische Kraft*], ma la prima deve in ogni caso essere ben distinta dai secondi. Anche Platone dà più volte l'impressione di essere stato *costretto* [genöthigt] ad una rappresentazione sensibile [*der sinnlichen Darstellung*] del suo pensiero. Spesso si vaga insieme a lui in un certo chiaroscuro ricco di premonizioni della verità, spesso i suoi concetti più alti si basano più su di un sentimento presago, che su un chiaro riconoscimento. Egli presenta filosofemi mitici secondo un doppio riguardo: in primo luogo, perché rende sensibili o comunque storicamente verosimili i suoi filosofemi mediante le sue stesse finzioni; in secondo luogo, perché riallaccia spesso le sue speculazioni ai miti della sua gente ed alle immagini [*Bilder*] dei poeti e della fede popolare (*UM*, pp. 43-4; *SW I/1*, p. 69 nota 1; *HkA I/1*, p. 227; ed. it., p. 58 nota 7).

Quest'aggiunta assume importanza ai nostri occhi nella misura in cui rende manifesto come la lettura schellinghiana dell'opera platonica collochi il filosofo greco in relazione diretta a una produzione mitica pregressa. Pertanto, anche Platone stesso, secondo il prisma illuministico sopra delineato, sembra non giungere pienamente ad una forma discorsiva adeguata all'opera di rischiaramento cui la ragione pretende di pervenire. Pur avanzando, come vedremo, la tesi di fondo dell'unicità della ragione e della necessità della stessa nella produzione della natura, il *Timeo*, posto come racconto mitico, mostra una forma contraddittoria. In questo elemento si situa il motivo della mancata pubblicazione del materiale steso nei quaderni, qui si ritrova

⁸⁵ F. SCHLEGEL, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* [Köln 1804/05], in ID., *KFSA II/12*, pp. 107-408, qui p. 213. Sulle letture pitagoriche nel *Timeo* secondo Christoph Gottfried Bardili e Reinhold, cfr. P. MASCIARELLI, *Zwischen Geschichte des Pantheismus und Theorie des Vorstellungsvermögens: Beiträge zum platonischen Pythagoreismus zur Zeit von Schellings frühen Schriften*, in R. ADOLPHI, J. JANTZEN (Hrsg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2004, pp. 237-73.

quanto ha fatto da “parafulmine” alla proposta filosofica della *Wissenschaftslehre* fichtiana e della fretta di un testo che riflettesse se fosse effettivamente possibile una forma della filosofia, ovvero un genere letterario coerente e all’altezza delle pretese e degli obiettivi della ragione unica.

Qui, inoltre, è possibile individuare la convinzione schellinghiana che il *Timeo* non sia effettivamente un testo platonico autentico, bensì una rielaborazione di materiale mitico pregresso, redatto da quel Timeo di Locri che dà il titolo all’opera. Da questo punto di vista, nel suo *Kommentar*, Schelling non fa altro che mimare il gesto di Platone stesso, con la differenza che, se il filosofo greco incornicia il materiale a sua disposizione in una *Vorstellung* — nell’accezione teatrale del termine —, quello tedesco si muove attraverso i resti del mondo che riceve. Si tratta quindi, da una parte, di un’operazione che non può che portare al fallimento, dall’altra, però, è lo stimolo a proporre una fondazione sistemica della ragione che possa giustificare la deduzione delle *Darstellungen* possibili, e non partire da materiale presupposto.

Ma perché dare attenzione al testo di un autore che, per quanto *enfant prodige*⁸⁶, non aveva ancora 19 anni all’epoca della sua stesura e che ha continuato a riflettere e scrivere fino alle soglie degli ottant’anni? Quella trentina di pagine – le XXXVI-LXIV^v del fascicolo n. 34 del *Nachlass* – sembra aver condensato le ossessioni del filosofo di Leonberg prima che questi prendesse un sentiero apparentemente divergente: l’anima del mondo, l’amorfo indifferenziato, la genesi delle forme e il loro legame, la natura intesa come processo produttivo, l’estensione delle categorie kantiane al cosmo, i valori estetici della bellezza, il problema della teodicea, la materia come fondo oscuro dell’essere e l’eccedenza al razionale, l’organismo cosmico e sua organologia, il problema dell’origine del mondo e della sua narrazione, il racconto mitico e la ragione, la domanda metafisica sul perché ci sia qualcosa piuttosto che il nulla: tutto il *Denkweg* schellinghiano sembra ritrovare le proprie tracce e i propri indizi in questo tentativo giovanile. La pubblicazione recente di questo manoscritto sembra aver così trovato una chiave possibile alla soluzione a quel rebus della filosofia del tedesco, recalcitrante a qualsiasi lettura che ne indicasse una continuità lungo tutto il suo sviluppo.

⁸⁶ Al riguardo, si veda cfr. P. SLOTERDIJK, *Vorbemerkungen*, in F.W.J. SCHELLING, *Philosophie jetzt!*, hrsg. M. Boenke, München, dtv 1995, pp. 13-6; qui p. 13; ora come *Schelling*, in ID., *Philosophische Temperamente: Von Platon bis Foucault*, München: Diederichs 2009, pp. 88-93, qui p. 88; trad. it. di L. Guzzardi, *Schelling*, in ID., *Caratteri filosofici: Da Platone e Foucault*, Milano: Cortina 2011, pp. 77-81, qui p. 77.

È chiaro quindi il motivo per il quale il testo del manoscritto – in realtà già noto da tempo agli specialisti⁸⁷ –, attraverso la pubblicazione nella prima edizione a stampa del 1994⁸⁸, sia stata accolta con entusiasmo dalla critica⁸⁹. A questa è seguita immediatamente infatti la prima edizione italiana⁹⁰, cui si sono accodate quelle francese⁹¹ e anglofona⁹². Infine, la nuova edizione critica del testo nel 2016, nella cornice del quinto volume dei testi del *Nachlass* schellinghiano nella *Historisch-kritische Ausgabe* dedicato ai *Frühe theologische und philosophische Arbeiten* del triennio 1793-1795, ha portato recentemente anche alle edizioni anglofone e italiane di una selezione di altri testi coevi al *Kommentar*, certo utili per l'interpretazione del *Timaeus* stesso⁹³.

Considerando la pubblicazione tarda del testo, quando un'edizione completa delle opere schellinghiane era già disponibile dal 1861, l'interpretazione di quell'abbozzo giovanile non poteva che cimentarsi nel rinvenire tutte le anticipazioni possibili di quanto il filosofo tedesco avrebbe poi sviluppato nei quasi sei decenni successivi, col rischio elevatissimo di incorrere in errori di anacronismo. *Après coup*, quell'"embione testuale" riassumeva già la filogenesi del

⁸⁷ Al di là delle allusioni contenute in X. TILLIETTE, *Schelling: Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin 1969, 1992², vol. 2, p. 517; B. LOER, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin-New York: de Gruyter 1974, pp. 126-7 nota 31; H. HOLZ, *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling: (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)*, in ID., *Die Idee der Philosophie bei Schelling: Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg-München: Alber 1977, pp. 19-63, qui p. 42, la prima menzione esplicita del manoscritto è in H. BUCHNER, *Editorischer Bericht* (1980), in *HKA* I/2, pp. 3-63, qui p. 24 nota 34: «Se e in quale misura bisognerebbe citare qui ancora Platone potrà soltanto essere mostrato da un esame approfondito dei quei lavori platonici sul *Timeo* e il *Filebo* che con tutta probabilità sono databili al 1794. Essi si trovano nel vasto lascito di parte dei manoscritti schellinghiani che è conservato e accudito a Berlino dall'"Akademie der Wissenschaften der DDR (Akademie Archiv)"».

⁸⁸ Oltre a riportare il già citato *Editorischer Bericht* (1994) di H. BUCHNER, l'edizione è accompagnata dall'importante saggio in postfazione di H. KRINGS, *op. cit.*

⁸⁹ Si vedano ad esempio le recensioni di R.B. in «Philosophische Rundschau» 42 (2), 1995, p. 190, di A. BRAECKMAN in «Tijdschrift voor Filosofie» 58 (1), 1996, pp. 177-9, di J.-F. COURTINE in «Les Études philosophiques» 3, 1997, pp. 419-21 e di J. LAMBINET in «Revue Philosophique de Louvain» 98 (3), 2000, pp. 627-31. Cfr. inoltre X. TILLIETTE, *Nouveautés schellinghiennes*, in «Archives de Philosophie» 59 (3), 1996, pp. 476-7 e M. FRANZ, *Die Natur des Geistes: Schellings Interpretation des Platonischen 'Timaios' in Tübingen 1794*, in B. BÖSCHENSTEIN, U. GAIER (Hrsg.), *Hölderlin Jahrbuch 1996-1997*, Stuttgart-Weimar: Metzler 1998, pp. 237-8.

⁹⁰ F.W.J. SCHELLING, *Timaeus (1794)*, trad. it. di F. Viganò e M.V. d'Alfonso, cit., che presentava il saggio introduttivo di F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit. e la *Postfazione* di F. VIGANÒ in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus (1794)* cit., pp. 153-66.

⁹¹ A mo' di postfazione, quest'edizione ristampa con un nuovo titolo il saggio di F. FISCHBACH, *Le Fragment-Timée de Schelling: entre l'idéalisme transcendantal et la philosophie de la nature*, in «kairos» 16, 2000, pp. 319-39; ora come *Schelling: du Timée à la Philosophie de la nature*, in *T*, ed. fr., pp. 111-29. Tutti i testi di questa edizione sono disponibili all'URL = <https://books.openedition.org/septentrion/64984>.

⁹² Cfr. *T*, ed. en., cui segue il saggio di uno dei traduttori, P. WARNEK, *Bastard Reasoning in Schelling's Freiheitsschrift*, in «Epoché» 12 (2), 2008, pp. 249-67.

⁹³ Cfr., oltre a F.W.J. v. SCHELLING, *Über den Geist...* cit.; ed. it. cit.; en. trans. ed. N. Fisher, *Schelling's Plato Notebooks, 1792-1794*, in «Epoché» 26 (1), 2021, pp. 109-31, i saggi coevi della traduttrice N. FISHER, *The Philosophical Significance of Schelling's Plato Notebooks (1792-1794)*, in «kabiri» 3, 2021, pp. 46-57; EAD., J.J. FISHER, *Schelling and the Philebus: Limit and the Unlimited in Schelling's Philosophy of Nature*, in «Epoché» 26 (2), 2022, pp. 347-67.

filosofo di Leonberg, un approccio “preformista” che estraeva da quelle note le premonizioni di quanto avrà seguito⁹⁴. Questa posizione ermeneutica s’adagia sull’ormai sdoganata lettura continuista, quella che, cioè, individua un “solo ed unico Schelling” lungo tutta la vita dell’autore⁹⁵. È stata una reazione all’epiteto di “Proteo della filosofia”, cui si associava la produzione di Schelling, ad indicare un percorso di pensiero sempre cangiante, non strutturato, indefinibile⁹⁶. Così facendo, un’evoluzione complessa ed ampia, che s’è scontrata puntualmente con contingenze storiche e difficoltà teoretiche, veniva riportata a una dimensione unica che risultasse come essenziale⁹⁷. Già nelle discussioni introduttive al suo corso di lezioni del semestre estivo del 1936 a Friburgo dedicato alla *Freiheitsschrift*, Martin Heidegger affermava infatti fermamente come, 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 posizione⁹⁸.

Affidandosi ad un’esplicita ammissione delle *Conferenze di Erlangen*⁹⁹, Heidegger ritiene che le svolte di Schelling siano invece dovute a continui tentativi di fondazione del proprio sistema e d’abbandono di quanto realizzato di volta in volta¹⁰⁰.

⁹⁴ Mutuo il concetto di «embrione testuale [*embryon textuel*]» da C. MALABOU, *Avant demain: Épigenèse et rationalité*, Paris: puf 2014, p. 31; trad. it. di A.F. Jardilino Maciel, rev. S. Tedesco, *Divinire forma: Epigenesi e razionalità*, Milano: Meltemi 2020, p. 46.

⁹⁵ Cfr. le già citate opere di W.E. EHRHARDT, *Nur ein Schelling* cit.; ID., *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung* cit.

⁹⁶ Per una ricostruzione della storia di questo epiteto, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling: Une philosophie en devenir* cit., vol. 1, pp. 12-3.

⁹⁷ La prima proposta di sviluppo “continuativo” era già di W. SCHULTZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Kohlhammer 1955. Ciò è però avvenuto «al prezzo di notevoli tagli», rimbrotta Tilliette, che aggiunge come quella «di uno sviluppo omogeneo e lineare» fosse una «scommessa». S’è trattato pertanto di un’«interpretazione imperiosa e polemica, notevolmente speculativa» che «ha dato un colpo di frusta agli studi schellinghiani e ha rinnovato l’impostazione di numerosi emuli», X. TILLIETTE, *Semerari interprete di Schelling* (1998), in C. TATASCIORE (cur.), *op. cit.*, pp. 13-23, qui p. 17. Si veda inoltre anche ID., *Schelling: Une philosophie en devenir* cit., vol. 1, pp. 13-4 e 26-7.

⁹⁸ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Ab. II, *Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 42, *Schellings: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. I. Schlübler, Frankfurt a.M.: Klostermann 1988, p. 10; ed. it. cur. E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling: Il trattato del 1809 sull’essenza della libertà umana*, Napoli: Guida 1998, p. 34.

⁹⁹ F.W.J. SCHELLING, *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in ID., *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825 (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in *SW* I/9, pp. 209-46, qui, pp. 218-9; trad. it. di L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà* cit., pp. 195-225, qui pp. 203-4.

¹⁰⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 10; ed. it. cit., p. 35. Sulla prossimità di questo atteggiamento in Fichte e Schelling, l’uno rivolto a riscrivere innumerevoli volte una *Wissenschaftslehre* definitiva, l’altro a rifondare ogni volta daccapo il (suo) *System*, s’è soffermato recentemente G. BOFFI, *L’intero e il bello: La questione estetica nel Sistema dell’idealismo trascendentale di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Sistema dell’idealismo trascendentale*, Napoli-Salerno: Orthotes 2022, pp. 13-51, qui pp. 13-5.

Uno sforzo interpretativo “continuista” è recentemente riemerso nella *Forschung*, che ha ritrovato nella natura il tema cardine della riflessione del filosofo di Leonberg¹⁰¹. Questa postura ermeneutica e la tesi sottesa, in ogni caso, sembra una smentita interna di Schelling stesso, una sorte ironica avvenuta a causa della sua ricezione: chi, come lui, difendeva una dottrina *epigenetica* dello sviluppo dell’organismo, ha prodotto un *corpus* di opere che è stato recepito tramite un modello “preformista”. Il *Timeo*, infatti, ha già in sé in piccolo quei germi che le opere e i giorni successivi porteranno a piena maturazione, ma che, in fondo, fin da sempre erano state seminate e riposte in un manoscritto che il *Nachlass* berlinese ha gelosamente conservato nei decenni.

È necessario pertanto evitare i due estremi ermeneutici, ovvero l’irrelatezza delle fasi da una parte e la continuità dell’indistinzione dall’altra. Il metodo da noi adottato sarà allora quello di analizzare le opere del filosofo tedesco, specificatamente con un’attenzione al cosiddetto “*Timaeus-Kommentar*” per quanto riguarda la prima fase, non tanto per individuare anticipazioni future, ma per capire quali siano state le motivazioni alla base della sua stesura e a quali campi di possibilità ha riaperto, quali concetti ha prodotto e a quali problematiche abbia tentato di far fronte. Non ci interessa quindi la continuità o discontinuità dell’opera schellinghiana, ma soltanto quelle dei suoi concetti. Come verrà dimostrato nel prosieguo del nostro lavoro, la nostra attenzione va alle variazioni, assumendo una posizione prossima a quella del “sistema in divenire”. Facendo nostra la proposta metodologica di Xavier Tilliette, ribadiamo come lo «sviluppo rimane il grande enigma e il principale interesse della filosofia di Schelling. [...] A patto di spogliare l’immagine della sua risonanza peggiorativa, non avremo alcuna reticenza a recuperare il segno di Proteo»¹⁰². La nostra ipotesi di lavoro, pertanto, è terza rispetto ai due corni suddetti.

Come ha indicato Manfred Baum, «alla luce della recente scoperta e pubblicazione» del *Kommentar* di Schelling, la «storia dello sviluppo filosofico di questi deve essere riscritta»¹⁰³. Il fine però non è solo di ponderare bene quali influssi abbiano agito sulla formazione del giovane *Stiftler*, ma soprattutto quale materiale abbia poi rielaborato¹⁰⁴. Si tratta dunque di

¹⁰¹ Cfr. I.H. GRANT, *Philosophies of Nature after Schelling*, London-New York: Continuum 2006, in part. pp. 3 e 21-2 nota 3; ed. it. cur. E.C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 38 e nota 3, dove si analizza anche il dibattito sul tema.

¹⁰² X. TILLIETTE, *Schelling: Une philosophie en devenir* cit., vol. 1, pp. 14-5.

¹⁰³ M. BAUM, *The Beginnings of Schelling’s Philosophy of Nature*, in S. SEDGWICK (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge: CUP 2007, pp. 199-215, qui p. 199.

¹⁰⁴ Significativamente, F. VIGANÒ, *Postfazione* cit., p. 161, evidenzia come la «stessa quasi completa dipendenza di Schelling da Kant nella fase giovanile, se non viene smentita, è decisamente temperata dalla comparsa di questo commentario. Alcune soluzioni che successivamente troviamo dispiegate nella filosofia schellinghiana sono

valutare l'impulso formativo che ne ha articolato le forme, a quali nuovi sviluppi ha aperto la strada, a quali virtualità ha precluso l'attualizzarsi.

Nell'attraversare pertanto il manoscritto, ci confronteremo con la bibliografia schellinghiana più recente che, per i motivi di cui abbiamo detto, non ha potuto non interessarsi al *Timeo*. Dopo una breve presentazione dell'argomentazione principale del testo, ci focalizzeremo sulle problematiche specificatamente estetiche. I punti estratti dalle primissime opere di Schelling, precedentemente analizzati (§1), ci aiutano pertanto a affrontare lo snodo problematico su cui si fonda il *Commentario* stesso. Qui (§2.1), infatti, il filosofo si pone il problema del perché, creato il mondo, ci sia la necessità di una scissione interna tra una parte riconducibile all'essere e alla ragione e l'altra ai sensi e all'opinione. È la riproposizione in altri termini del problema della teodicea in una lettura che incrocia epistemologia ed ontologia. Leggendo Platone tramite delle lenti criticiste, Schelling può così avanzare una soluzione di tipo estetico: il Demiurgo produce il mondo secondo un criterio di bellezza e completezza, contratto nel termine tedesco *Vollkommenheit*, ovvero una bellezza qualitativa, secondo il linguaggio della terza *Critica*. Il mondo è bello in quanto armonizza in un'unità la molteplicità dei suoi elementi secondo una finalità di fondo non conoscibile. Il Demiurgo, pertanto, per raggiungere la perfezione della sua produzione, utilizza come modello degli esemplari assurti a "paradigmi". Detto in altri termini, il Demiurgo produce natura guardando alla natura stessa come modello. L'ideale di bellezza così adottato non è il bello in quanto istanza irraggiungibile, ma viene fornito dalla serializzazione dei prodotti esposti. Questa sarà, come vedremo, il punto di abbrivio del dialogo *Bruno* e il distacco dalla filosofia di Fichte. Nel dialogo del 1802, infatti, il concetto di perfezione verrà implementato alla luce della sua unità con i valori di verità e bellezza.

L'unità del Demiurgo risulta essere un elemento di particolare importanza per Schelling. In specifiche note del *Commentario* dedicate al tema, il filosofo ribadisce l'attualità della posizione platonica. Così facendo, si pone in aperta polemica con la teologia ufficiale dei suoi maestri allo *Stift* di Tubinga. Lettura illuminista, per Schelling Platone incarna l'esempio di un'epistemologia razionale precedente alla rivelazione. Suo limite è la forma di espressione, questa ancora mitica. Come anticipato, sarà pertanto l'incontro con la filosofia di Fichte e la necessità di riflettere sulla possibilità di una forma della filosofia in generale, ovvero tale che sia vera ed esprimibile in modo incondizionato, a far abbandonare la pubblicazione del

contenute *in nuce* in questo breve testo: ciò che Schelling tenta d'individuare tra le righe del testo platonico è l'elemento che costituisca la continuità o la sintesi tra sensibile e razionale, ed è lo stesso Platone a suggerire che tale elemento è costituito dallo ζῶον, essere vivente». Cfr. anche EAD., *Schelling liest Platons Timaeus: Die Erneuerung zwischen Platon und Kant*, in R. ADOLPHI, J. JANTZEN (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 227-35.

Commentario. Da parte nostra, questo spunto è la prova che il testo schellinghiano ha innanzitutto delle motivazioni polemiche, se non politiche. Per quanto riguarda la filosofia della natura, il *Timaeus* si trova in una posizione di passaggio, dal quadro degli studi pregressi di teologia e mitologia delle opere precedenti, all'incontro con il linguaggio della filosofia trascendentale. In ogni caso, non è possibile distaccare la riflessione sulla natura di Schelling da un elemento esterno di confronto, che sia questo politico-pratico oppure in relazione alla sua origine.

Al riguardo (§2.2), tenteremo un'interpretazione del senso dell'espressione «*Kein Moses und kein Jude*», usata in nota da Schelling, in relazione alla distanza tra il monoteismo della legge mosaica e la dottrina cosmoteista espressa dal *Timeo*. Nella nostra analisi, da una parte ipotizziamo che possa essere un'allusione allo *Spinozastreit* in quanto allusione alla poesia *Prometheus* di Johann Wolfgang von Goethe che condannava l'invidia degli dei verso gli umani e che, come noto, sarà il motivo di confessione da parte di Lessing nella sua professione di spinozismo. Allo stesso tempo, una seconda ipotesi — in parte collegata alla prima, ma più solida — ci invita a considerare quell'espressione quale traccia mnemostorica della distinzione mosaica. Forti degli studi di Jan Assmann, riteniamo che Schelling riprenda le tesi di Ralph Cudworth, secondo il quale quanto professato dal *Timeo* e riappropriato da Platone non è che un'antica dottrina egizia dell'Uno-Tutto, Ἄν καὶ Πᾶν, perduta alla fondazione del monoteismo ebraico da parte di Mosè. Si tratta quindi di una presa di posizione da parte di Schelling stesso nei confronti del dibattito che coinvolge, tra i vari, anche Reinhold e Schiller. Quello dello studioso dello *Stift* è un tentativo illuminista di abolire la distinzione mosaica stessa per riportare alla luce una forma di teologia naturale antecedente ai monoteismi storici. In breve, quella descritta è la geografia della migrazione del Dio del cosmoteismo.

Infine (§2.3), analizzeremo polemicamente la posizione di Hamilton Grant, che considera il *Timeo* di Platone come origine dell'interesse di Schelling nei confronti della natura. Pur concordando nell'annettere il testo giovanile ai lavori sulla *Naturphilosophie*, quanto abbiamo già dimostrato è come l'attenzione verso il tema vada sia anticipato ai contributi precedenti e come la riflessione sulla natura non possa essere disgiunta dall'interesse verso il mito e la polemica contro la teologia ufficiale.

2.1 *Vollkommenheit*: la soluzione estetica al problema della teodicea

Come abbiamo visto delle sezioni precedenti dedicate ai primi scritti di Schelling (*infra*, §§1.1-1.3), il giovane filosofo aveva dedicato particolare attenzione al problema della teodicea, ovvero della risoluzione del conflitto tra l'origine del male, la condizione umana e gli attributi

di bontà e onnipotenza divina. L'antropologia che conseguiva dai testi analizzati era caratterizzata dal conflitto tra le due facoltà del sensibile e dell'intelletto, mentre una prima possibilità di risoluzione tra le due parti era stata rinvenuta nell'entusiasmo, nel senso di *Begeisterung*. Questo permetteva la ripresa nella contemporaneità di quanto restava dell'epoca e dello spazio primigeni attraverso filosofemi espressi ancora nella forma di racconti mitici.

Come anticipato, il tema della teodicea ritorna nel *Commentario* al *Timeo* redatto più di un anno dopo dall'articolo *Sui miti*. Nel dialogo platonico Schelling ritrova la possibilità d'una nuova sintesi tra le due parti contrapposte, descrivendo così una cosmologia che smentisce il dualismo che tradizionalmente viene associato al nome del filosofo greco. Le coppie concettuali derivano da un «enunciato fondamentale [*Hauptsatz*]» del dialogo platonico (*T*, p. 23; *HkA* II/5, p. 149; ed. it., p. 77) che distingue «ciò che è, *senza avere generazione*, e cosa è *ciò che sempre diviene*, senza mai essere». Il primo «si coglie con il *pensiero* e se ne può rendere conto *razionalmente*, poiché rimane sempre *identico a se stesso*», mentre l'altro «è oggetto dell'*opinione* che deriva dalla *sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente*, poiché *si genera e si corrompe e mai è realmente*» (*Tim.* 27d⁵-8a⁴; ed. it., p. 177). A dispetto dell'accortezza del filosofo di Königsberg nel raccomandare come la sua epistemologia non debba essere ricondotta all'ontologia platonica (*KrV* A 313-20 = B 370-7; ed. it., pp. 553-61), Schelling qui ha gioco facile nel rileggere queste due sezioni del cosmo tramite le categorie kantiane¹⁰⁵ e reinholdiane¹⁰⁶. Il giovane *Stiftler* spiega infatti come Platone consideri

ὄν come oggetto del puro intelletto [*das Gegenstand des reinen Verstandes*] (αὐτὸ αἰσθησεῶς), completamente e perfettamente *conoscibile* [*rein und vollkommen erkennbar*] e non soltanto come oggetto di un'opinione (δόξα) aleatoria e imperfetta [*einer ungewißen, und unvollkommen Meinung*]. Questa caratteristica si addice alle idee del puro intelletto e della pura ragione [*die Ideen des reinen*

¹⁰⁵ La distinzione kantiana fra fenomeni e noumeni richiama infatti la separazione platonica dei *phainomena* dal *noumenon* da vari luoghi di PLATONE, tra cui *Tim.* 30d¹ e 51d⁵. Al riguardo, cfr. H. HERRING, *Noumenon/Phaenomenon*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VI, Basel: Schwabe & Co. 1984, pp. 986b-7a, in part. p. 987a. Una lettura di Platone tramite categorie kantiane è presente già in F.V.L. Pleßing, riferimento del *Commentario* schellinghiano.

¹⁰⁶ Nel 1792 Schelling scrisse un testo dal titolo *Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie*, manoscritto andato perduto. Al riguardo, cfr. M. FRANZ, *Schellings Tubinger Platon-Studien* cit., p. 153 e ID., *Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge*, in H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart: Metzler 1970, pp. 50-65, qui p. 64. La possibilità di leggere Platone attraverso il concetto di "facoltà di rappresentazione [*Vorstellungsvermögens*]" reinholdiana è già presente nell'articolo di W.G. TENNEMANN, *Ueber den göttlichen Verstand in der Platonischen Philosophie*, in «*Memorabilien*» 1 (1791), pp. 34-64, cit. in *T*, *HkA* II/5, pp. 154, 195, 248-9 nota 154,14, p. 367 nota 195,31; ed. it., pp. 89 e nota 10 e p. 201 note MM e 94. È infatti Tennemann a tematizzare il rapporto tra teoria della conoscenza e filosofia della natura in Platone. Al di là dell'uso antidogmatico che ne fa Schelling, si può vedere come molte delle tesi del *Kommentar* del giovane *Stifter* si ritrovino già dell'opera di Tennemann. Cfr. M. BAUM, *Die Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie*, in CH. ASMUTH, A. DENKER, M. VATER (Hrsg.), *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/ Schelling: Between Fichte and Hegel*, Amsterdam: Grüner 2000, pp. 95-112, qui §2, pp. 100-6.

Verstandes und der reinen Vernunft]. Il *γιννομενον* (cioè l'*empirico*, che *origina dall'esperienza*) è spiegato invece da Platone come ciò che è soltanto oggetto di opinione [*Gegenstand der Meinung*] e di un'intuizione [*Anschauung*] indipendente dalle idee [*Ideen*], anzi contrapposta [*widersprechenden*] ad esse (*ἀλογον*). (Le idee [*Ideen*], tra le quali Platone include *tutti* i concetti puri [alle *reine Begriffe*] della facoltà rappresentativa [*VorstellungsVermögens*], si contrappongono [*widersprechen*] all'intuizione [*Anschauung*], dato che si trovano oltre la sfera [*Kreis*] dell'intuizione [*der Anschauung*] e ancor meno rientrano tra gli oggetti dell'intuizione [*unter die Gegenstände der Anschauung*] e l'intuizione stessa [*die Anschauung selbst*]; considerata semplicemente *in quanto* tale, essa è indipendente da tutte le idee [*allen Ideen*]) (*T*, p. 33; *HkA* II/5, p. 149; ed. it., p. 77, trad. mod.).

Come è stato notato¹⁰⁷, questa lettura, filtrata dalle categorie kantiane, porta a una depoliticizzazione e de-eticizzazione della dottrina delle idee platoniche. Similmente è evidente come per Schelling il dominio dell'apparenza in quanto tale debba essere ascritto alla natura, rispetto alla quale il mondo sociale e legale assume una posizione secondaria, come sarà più chiaro in seguito.

Ma perché vi è la necessità di questa scissione? a cosa è dovuta? La possibilità di saldare le due sezioni di mondo – di materia e forma, idee e copie, *doxa* e ragione – avviene tramite uno snodo concettuale che coinvolge i valori di necessità, perfezione e bellezza, i cui ultimi due assurgono a sinonimi. È stata l'analisi di Bruce Matthew, in particolare, a soffermarsi sul concetto di *Vollkommenheit*¹⁰⁸. Sebbene non sbagliano le traduzioni italiane, francese e inglese della bozza schellinghiana a rendere il lemma con “perfezione” o coi corrispettivi isomorfi¹⁰⁹, il lemma tedesco sarebbe da intendere meglio in relazione a quell'elemento di “completezza” e a un *τέλος* raggiunto nella sua pienezza, cui rimanda la radice di *Vollkommenheit*¹¹⁰. Come sottolinea lo studioso statunitense¹¹¹, si tratta di una scelta terminologica ben ponderata, considerando che il giovane *Stifter* usa il termine ben sette volte nelle prime 30 righe del suo *Commentario* (*T*, pp. 23-4; *HkA* II/5, pp. 149-50; ed. it., pp. 77-9). Si può inoltre ritenere l'asindeto dei due termini «*Vollkommenheit* (το καλόν)» (*T*, p. 24; *HkA* II/5, p. 150; ed. it., p. 79) come una dichiarazione esplicita da parte del filosofo tedesco di intendere i lemmi come in

¹⁰⁷ Cfr. CH. ASMUTH, *op. cit.*, p. 57; ID., «*Natur als Objekt – Natur als Subjekt: Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling*», in G. ABEL, H.-J. ENGFER, CH. HUBIG (Hrsg.), *Neuzeitliches Denken: Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York: de Gruyter 2002, pp. 305-321, qui p. 308.

¹⁰⁸ Cfr. B. MATTHEW, *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*, New York: SUNY 2011, pp. 104-135 and 255-62 notes.

¹⁰⁹ «Perfezione» nella traduzione di F. Viganò e M.V. d'Alfonso e in quella di L. Follesa, «perfection» in quella francese, «perfection» in quella anglofona.

¹¹⁰ Già dal XVI secolo esiste in tedesco il francesismo, di etimologia latina, *perfekt* e il suo derivato *Perfektion*, meno usuali però di *Vollkommenheit*. Si vedano le voci *Perfekt*, in *DWB*, Bd. XIII, Sp. 1543, Z. 40 e *Vollkommen*, in *DWB*, Bd. XXVI, Sp. 575, Z. 60, nonché TH. S. HOFFMANN, *Vollkommenheit*, in J. RITTER, K. GRÜNDER, G. GABRIEL (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. XI, Basel: Schwabe & Co., 2001, pp. 1115a-31b e J. FRÜCHTL, S. MISCHER, *Vollkommen/Vollkommenheit*, in K. BARCK et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Studienausgabe*, Bd. VI, Stuttgart-Weimar: Metzler 2010, pp. 367a-97b.

¹¹¹ Cfr. B. MATTHEW, *op. cit.*, pp. 116 e 259 nota 36.

traduzione reciproca, considerando il riferimento di entrambi a un ideale d'unità e completezza¹¹². Schelling riporta pertanto il seguente passaggio dell'argomentazione platonica:

Quando il Demiurgo [ὁ δημιουργός] tiene lo sguardo sempre fisso su ciò che è sempre identico a se stesso, servendosi di esso come di un modello [παραδειγματι] e ne riproduce la forma e le proprietà [την ιδέαν και δυναμιν] nell'oggetto che produce, tutto ciò che produce in questo modo è bello per necessità [καλόν εξ αναγκης]; ma, se invece si rivolgesse a ciò che è generato, servendosi di un modello [παραδειγματι] generato, allora ciò che produrrebbe in questo modo non sarebbe bello [καλόν] (*Tim.* 28a⁶-b²; ed. it., p. 179).

Ne deduce dunque Schelling come la ragione di quest'impostazione stia nel fatto che Platone «attribuisce perfezione [*Vollkommenheit*] (το καλον) soltanto a ciò che esiste indipendentemente da ogni esperienza e sensibilità» (*T*, p. 24; *HkA* II/5, p. 150; ed. it., p. 79). La bellezza, che è il valore sotteso alla generazione del cosmo, è dovuta per questo motivo alla perfezione delle forme create, che esauriscono la possibilità produttiva della natura. Nell'interpretazione di Schelling – ed è quanto rimarca Christoph Asmuth – il «concetto di conformità a regola [*Regelmäßigkeit*] acquisisce una predominanza certa [*gewisse Dominanz*]», in quanto «si fonde [*verschmilzt*] con i concetti di bellezza [*Schönheit*] e perfezione [*Vollkommenheit*]». Da ultimo, la «perfetta conformità a regola [*Vollkommene Regelmäßigkeit*] può ora anche spiegare la καλόν»¹¹³. In altri termini, si tratta di una soluzione estetica al problema della teodicea, in quanto il concetto di bellezza giustifica la presenza del male, ovvero quanto in termini ontologici si pone come imperfezione o comunque perfezione minore delle forme sensibili. Pertanto, si deve rimarcare come, per quanto sia «vero che il Demiurgo [...] modifica la materia data in quanto bella», il processo di trasformazione resterebbe «ingiustificato se non si sottolineasse che il mondo è bello in quanto ci si muove secondo necessità e la necessità è data da un principio di completezza»: il cosmo è καλός soltanto perché, «al di là della materia invisibile e caoticamente movimentata, vi è la necessità della nascita delle forme. Il caso contrario sarebbe quantitativamente e qualitativamente minore, ovvero inferiore»¹¹⁴.

Il fatto che la bellezza abbia un valore superiore a quello etico nei confronti dell'essere (τὸ ὄν) è inoltre confermato, secondo l'analisi di Matthew, dal fatto che Platone, nei passaggi sopra ricordati, preferisca affidarsi al valore del το καλόν rispetto a quello di τό ἀγαθόν, del “bene”. Se il secondo è usato «da Omero per indicare se una persona era di buona famiglia [well born]

¹¹² Cfr. *ivi*, pp. 115 ss.

¹¹³ CH. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe* cit., p. 54.

¹¹⁴ B. MATTHEW, *op. cit.*, p. 116.

o se una cosa era *funzionale* [serviceable]», al contrario το καλόν «è sempre stato principalmente un termine che afferma la bellezza della forma esteriore di una persona [person's outward form], giudicata in base alla sua correttezza ed equilibrio [fairness and balance]». Quindi non solo το καλόν ha un'estensione maggiore di τό ἀγαθόν, ma è certo un termine più accurato per descrivere «the outward form and complete balance of τὸ ὄν». L'essere, quindi, per Schelling, non è tanto ciò che è il “più bello” o il “più giusto”, bensì quanto vi sia di “più completo”¹¹⁵. Si tratta d'altronde di una soluzione che, al di là della stratificazione del *Commento* schellinghiano, è possibile rinvenire direttamente nell'originale platonico¹¹⁶.

La *Vollkommenheit* in quanto το καλόν non fa altro dunque che riprendere implicitamente la terza *Critica* kantiana, il cui §15 definisce la perfezione qualitativa come una «conformità a scopi oggettiva interna [eine objektive innere Zweckmäßigkeit]». Si tratta – spiega Kant – di ciò che «si avvicina di più al predicato della bellezza», motivo per il quale la perfezione è stata «ritenuta medesima alla bellezza anche da parte di filosofi rinomati, ma con la precisazione: *che sia pensata confusamente*». La perfezione qualitativa è la regola del legame del molteplice in un'unità, il suo «armonizzarsi» rispetto allo «scopo interno che contenga il fondamento della possibilità interna dell'oggetto», ovvero «cosa dovrebbe essere [was es für ein Ding sein sollte]». Quest'ultimo resta indeterminato e non ha una funzione conoscitiva, in quanto fa riferimento soltanto alla conformità a scopi soggettiva delle rappresentazioni nell'animo di chi intuisce (*KU*, p. 227; ed. it., p. 62, trad. mod.)¹¹⁷. In altri termini, è l'intuizione divina a plasmare il mondo rispetto a un principio di armonizzazione interno al cosmo stesso e di cui – per definizione – non è possibile trovare modello esterno. Per questo motivo, prosegue Schelling nel suo commento:

Qui si presuppone già, in un certo senso, il fatto che il demiurgo [der Demiurg] ha avuto davanti agli occhi [vor Augen] un ideale [ein Ideal] in base al quale generò il mondo [die Welt]. Se questo ideale [dies Ideal] fosse stato eterno, ingenerato [ewiges, un erzeugtes], cioè un ideale puro [reines], indipendente dalla sensibilità [von aller Sinnlichkeit unabhängiges], allora l'opera [das Werk] che egli avrebbe costruito in conformità ad esso [ihm nachbildete] avrebbe dovuto essere perfetta [vollkommen], dato che ogni perfezione è conformità all'ideale [alle Vollkommenheit ist

¹¹⁵ *Ivi*, p. 117.

¹¹⁶ Cfr., al riguardo, il relativamente recente V. ILIEVSKI, *Plato's Theodicy in the Timaeus*, in «Rhizomata» 4 (2), 2016, pp. 201-24, in part. §II, in cui si discute la soluzione del *Principle of Plenitude*.

¹¹⁷ Va dunque ricalibrato il giudizio secondo il quale, «se ci si domanda preliminarmente come si sia articolata specificamente tale influenza [della terza *Critica*] nelle riflessioni del giovane Schelling, quanto meno negli anni trascorsi a Tubinga e a Lipsia (1790-1798), non si potrà non osservare che essa concerne il giudizio teleologico e la concezione dell'organismo anziché il giudizio di gusto e la concezione della bellezza» (T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, Bari-Roma: Laterza 1995, p. 11). Sul rapporto di Schelling con Kant, si vedano, nonostante siano datate, le considerazioni di C. CESA, *La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling*, in «Studi Urbinati», n.s. B, 1977, pp. 53-69, qui pp. 58-9.

Übereinstimmung mit Idealen]. Se, al contrario, il mondo avesse imitato un'immagine sensibile [*sinnlichen Bild*], allora avrebbe dovuto essere assolutamente imperfetto e irregolare [*unvollkommnes, und unregelmäßiges*], dato che il carattere del sensibile è l'*irregolarità* [Regellosigkeit] (*T*, p. 24; *HkA* II/5, p. 150; ed. it., pp. 79).

Ma come intende il Platone schellinghiano quell'*Ideal* cui deve conformarsi la perfezione del cosmo? Per quanto non possa che produrre perfezione e bellezza, il Demiurgo non può che rifarsi soltanto al sensibile per individuare un modello. Così facendo, se da una parte l'interpretazione schellinghiana «cerca di riportare il concetto di bellezza, arricchito esteticamente, in una cornice cosmo-epistemologica [*in einen kosmologisch-erkenntnistheoretischen Rahmen*]», dall'altra il «concetto di perfezione, tuttavia, porta [...] a una conseguenza inaccettabile», ovvero all'imitazione e alla produzione d'imperfezione oppure all'ipostatizzazione delle idee e a un dualismo cosmologico¹¹⁸.

Per risolvere questa difficoltà, Schelling si trova costretto ad indicare come ciò che il *Demiurg* ha davanti agli occhi nella generazione del mondo siano dei *παραδειγματα*. Platone stesso si chiede rispetto a che modelli, «των παραδειγμάτων», sia stato fabbricato il mondo dal suo artigiano (*Tim.* 28c⁵-9a¹; ed. it., p. 18). Il filosofo tedesco risponde come sia qui «di nuovo presupposto il fatto che l'autore del mondo [*der Welturheber*] abbia dovuto operare secondo un ideale [*nach einem Ideal*], dato che ci si interroga soltanto: προς ποτερον, ecc.» (*T*, p. 24; *HkA* II/5, p. 150; ed. it., p. 81, trad. mod.). Il concetto di “paradigma”, pertanto, nel ripensare quello di un “ideale” che sovrapponga bellezza e perfezione/completezza, «si presta a una suggestiva veste kantiana [*is lent a suggestive Kantian appearance*]», nota Matthew. Il concetto di ideale contiene infatti già in sé la completezza e la sua copia nel cosmo non può che anelarvi. Kantianamente parlando, si tratterebbe di una perfezione quantitativa e non qualitativa. Al contrario, un esemplare che assurge a paradigma raramente supporta una piena perfezione, ma anzi, l'ideale della *Vollkommenheit* si ottiene proprio tramite la creazione delle copie e il loro sviluppo¹¹⁹. Per questo motivo, al di là della traslitterazione, un'ulteriore traduzione interpretativa anglofona dei *παραδειγματα* schellinghiani potrebbe optare per “pattern”, “model”, “exemplar”, se non per “lesson”, “warning”, “argument”, per non dire “precedent” mutuandolo dal campo giuridico¹²⁰.

¹¹⁸ CH. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe* cit., p. 50.

¹¹⁹ B. MATTHEW, *op. cit.*, p. 116. Sul rapporto tra paradigma e apprendimento, cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigma, grammatisch*, in ID., *Beobachten an Metaphern*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 15, 1971, pp. 195-99; n. ed. in ID., *Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam 1981, pp. 157-62; n. ed. 2020², pp. 169-4; trad. it. di M. Cometa, *Paradigma, grammaticalmente*, in ID., *Le realtà in cui viviamo*, Milano: Feltrinelli 1987, pp. 130-4 e 155. Si veda inoltre G. AGAMBEN, *Che cos'è un paradigma?*, in ID., *Signatura rerum: Sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri 2008, pp. 11-34.

¹²⁰ B. MATTHEW, *op. cit.*, p. 256 nota 38.

Da quanto argomentato, è possibile rivedere nel “paradigma” del Platone schellinghiano il concetto d’“ideale della bellezza [*Ideal der Schönheit*]” del §17 della terza *Critica*. Qui il filosofo di Königsberg spiega come ciò che è bello non può essere determinato da nessuna regola oggettiva del gusto, in quanto ogni suo giudizio, in quanto estetico, ritrova il suo principio di determinazione nel sentimento del soggetto e non in un concetto oggettivo (*KU*, p. 231; ed. it., p. 67). È questo il motivo per il quale «si considerano [...] alcuni prodotti del gusto come *esemplari* [exemplarisch]»: il gusto non può «essere acquisito imitando altri», ma, al contrario, «deve essere una facoltà che ciascuno esercita da sé». Esso si rivela pertanto «solo in quanto [chi imita] può valutare da sé questo modello». Un «archetipo del gusto», un «modello supremo», non potrà che essere una «semplice idea che ciascuno deve produrre in se stesso e secondo la quale valutare tutto ciò che è oggetto del gusto, che è esempio della valutazione mediante il gusto». Questo archetipo «può essere rappresentato non mediante concetti ma solo in una singola esibizione» e «può essere meglio denominato ideale del bello, tale che, se non ne siamo in possesso, ci sforziamo comunque di produrlo in noi». L’ideale del bello sarà allora così «semplicemente un ideale della forza d’immaginazione, appunto perché si basa non su concetti, bensì sull’esibizione [*Darstellung*]; e la possibilità dell’esibizione [*Vermögen der Darstellung*] non è però che la forza d’immaginazione» (*KU*, p. 232; ed. it., p. 67). Il concetto d’“ideale della bellezza” kantiano è quanto quindi viene sotteso dal Platone schellinghiano in quel *paradeigmata*, in quell’*Ideal*. Il Demiurgo, per questo motivo, in possesso di propri ideali del bello mutuati dalla natura stessa, produce ed esibisce nuovi esemplari tramite la propria facoltà d’immaginazione.

«Del resto – si chiedeva retoricamente una lettura di Schelling attraverso il prisma concettuale dell’immaginazione –, cosa narra il mito del Demiurgo, se non di come la materia sensibile accolga l’intelligibile diventando così l’immagine prodotta della realtà sovranaturale, “un’immagine riprodotta della pura forma intelligibile originaria [*Nachbild der ursprünglichen, reinen Verstandesform*]”?,¹²¹. A conferma, il «rapporto di realtà sensibile-pratica e idealità intelligibile-conoscitiva» sono precisamente i termini attraverso cui Schelling imposta la questione dell’*Einbildungskraft*¹²² e che già nel *Timaeus* preannunciano la definizione di qualche anno più tarda. Trattandosi di «un’attività che si divide in direzioni *contrarie*, coimplicandole essenzialmente»¹²³, il filosofo tedesco non potrà che avanzare

¹²¹ G. BOFFI, *Estetica e ontologia dell’immaginazione: Una lettura di Schelling*, Milano: Guerini e associati 1997, p. 42.

¹²² Cfr. *ivi*, p. 35.

¹²³ *Ivi*, p. 34.

soltanto «una definizione per analogia» dell'*Einbildungskraft*¹²⁴. La prima si trova in un'annotazione della nona delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* del 1796:

L'immaginazione [*Einbildungskraft*] è, come termine medio di collegamento tra la facoltà teoretica a quella pratica, analoga alla ragione *teoretica*, in quanto questa è *dipendente* dalla conoscenza dell'*oggetto* [*Object*], analoga alla *pratica*, in quanto questa *produce* un oggetto per il fatto che essa si colloca in piena dipendenza da questo oggetto – in piena passività [*Passivität*]. Ciò che manca in obiettività alla creatura dell'immaginazione, essa stessa supplisce con la passività, in cui si pone spontaneamente – con un atto della spontaneità – rispetto all'idea di quell'oggetto. Si potrebbe perciò spiegare l'immaginazione come la facoltà di porsi in piena passività attraverso una piena autoattività [*Selbstthätigkeit*] (*PhB* [9], p. 224 nota E; *SW* I/1, p. 332 nota 1; *HkA* I/5, p. 102 nota E; ed. it., p. 85 nota 1; n. ed., pp. 71-2 nota 5, trad. mod.)¹²⁵.

È chiaro, dunque, come in Schelling, l'immaginazione sia da intendere sempre in termini etimologici, in quanto facoltà produttiva di immagini. Secondo il linguaggio della prima *Critica* kantiana, l'«immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione produttiva [*Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft*]» (*KrV* A 141 = B 181; ed. it., p. 307). Solo queste infatti permettono di offrire una rappresentazione sensibile di quella materia originaria definita da Platone come invisibile¹²⁶. Pertanto, è soltanto la visibilità del mondo che porta all'unità di due elementi altrimenti invisibili e a far sì che il mondo sia e lo si possa dire bello. Come è stato evidenziato dalla critica, la «bellezza è solo se visibile. [...] Bellezza, essendo sempre visibile, segnala il passaggio dall'ideale originale alla realtà sensibile. La bellezza è l'ideale che diventa concreto, l'espressione del movimento di formazione, e quindi il risultato più evidente della genesi»¹²⁷.

Tramite la bellezza, quindi, il giovane filosofo riesce a risolvere quel conflitto che sembra presentarsi nella cosmologia del *Timeo*. Tra intelletto e sensi – poli in contrasto, che, come abbiamo già visto, stabilivano i perni delle sue primissime riflessioni –, si giunge a una situazione di armonizzazione nella misura in cui il cosmo, plasmato dall'intelletto divino in rapporto alla sua perfezione qualitativa, necessita delle esibizioni di esemplari sensibili come paradigmi di riferimento. La sintesi delle due istanze è presente, dato che i due livelli di ideale e concreto sono sostanzialmente sovrapposti nella cosmologia platonico-schellinghiana: ideali e copie, pur di per sé separate, sono unite *nel* e *dall'* intelletto divino, rendendole coestensive.

¹²⁴ *Ivi*, p. 32.

¹²⁵ Per un'analisi che anticipi il primo utilizzo dell'*Einbildungskraft* al saggio *Sui miti*, cfr. T. GLOYNA, *op. cit.*, pp. 62-6. Per una contestualizzazione del concetto di *Einbildungskraft* dalle origini del concetto fino all'estetica ottocentesca, si veda il recente J.J.I. KOCH, *The Urbild of Einbildung: The Archetype in the Imagination in Eighteenth-Century Germany Aesthetics*, in «Journal of the History of Ideas» 82 (4), 2021, pp. 569-91, in part. p. 584 dedicata a Schelling.

¹²⁶ *T*, p. 24; *HkA* II/5, p. 150; ed. it., p. 81: «Platone descriva la materia originaria come invisibile».

¹²⁷ L.V. DISTASO, *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow: Kluwer Academic Pub 2004, qui p. 40.

In conclusione, è necessario ricordare come il problema della *Vollkommenheit* ritorna ad apertura del *Bruno*, testo esplicitamente ispirato al dialogo platonico fin dal sottotitolo, dato che *Sul principio naturale divino e naturale delle cose* riprende *Tim. 68e-9a* (ed. it., p. 345; cfr. *B*, p. 225 nota a; *SW I/4*, p. 330; *HkA I/11,1*, p. 449 nota a; ed. it., p. 1 nota a)¹²⁸. Le prime battute dell'opera del 1802¹²⁹, servono infatti per allontanarsi dalle tesi di Fichte, parodiate dal personaggio di Luciano, il quale propone una dottrina della verità autonoma e distaccata da qualsiasi valore di bellezza: «La mia opinione — afferma il personaggio del dialogo — era che in molte opere possa esservi la somma verità, senza che per questo si debba loro riconoscere anche il pregio della bellezza [*Schönheit*]» (*B*, p. 3; *SW I/4*, p. 217; *HkA I/11,1*, p. x; ed. it., p. 5). Anselmo, esponente dell'intellettualismo, sembra sollevare perplessità su questa dottrina: «Tu dunque, Luciano, nel credere possibile che un'opera, senza essere bella [*schön*], possa avere la perfezione della verità suprema [*der höchsten Wahrheit Vollendung*], sembri chiamare verità qualcosa cui noi filosofi forse non accorderemmo questo nome» (*B*, pp. 4-5; *SW I/4*, p. 218; *HkA I/11,1*, p. x; ed. it., pp. 5-6, trad. mod). Questo per affermare in seguito che «Di questa verità», quella cioè dell'assoluto come legame delle cose che è possibile cogliere nelle opere d'arte, «non si può dire, come ha fatto Luciano, che sia subordinata alla bellezza, ma che piuttosto non ha proprio nulla in comune con essa» (*ivi*, p. 22; *SW I/4*, p. 227; *HkA I/11,1*, p. x; ed. it., p. 13). La verità che emerge da Anselmo ed Alessandro, esponente del materialismo, è che tale da soddisfare «da sola tutte le esigenze dell'arte e che unicamente grazie ad essa un'opera diviene veramente bella» (*B*, p. 3; *SW I/4*, p. 217; *HkA I/11,1*, p. x; ed. it., p. 5, trad. mod.) e che è tale in quanto si pone solo come «la più alta unità di bellezza e verità [*die höchste Einheit der Schönheit und Wahrheit*]» (*B*, p. 23; *SW I/4*, p. 227; *HkA I/11,1*, p. x; ed. it., p. 13).

Coerentemente con quanto indicato nel *Timaeus*, anche nel *Bruno* la bellezza, ora indistinguibile nel profondo dalla verità, si ottiene tramite quel principio di completezza ed esaurimento della varietà che il termine *Vollkommenheit* sottende. Lo ribadisce una serie di domande maieutiche di Anselmo, alle cui affermazioni Alessandro non può che assentire, come da tradizione del dialogo platonico:

Non avrà questo concetto [quello eterno di individuo] necessariamente una perfezione tanto più splendida [*herrlichere Vollkommenheit*] quanto più con esso, in Dio, è connesso il concetto di tutte le altre cose? [...] Non vediamo perciò che quanto più quel concetto è perfetto [*vollkommener*] e, per così dire, organico, tanto più chi produce è capace di esibire cose diverse da sé, anzi di allontanarsi

¹²⁸ Sulla continuità tra il *Timaeus* e il *Bruno*, con un'attenzione al concetto di materia, cfr. H. KRINGS, *op. cit.*, pp. 145-51. Sull'uso del genere del dialogo da parte di Schelling, cfr. C. TATASCIORE, *Bruno: le ragioni di un dialogo*, in ID. (cur.), *Dalla materia alla coscienza* cit., pp. 65-96; ora come *Introduzione*, in *B*, ed. it, pp. v-xxxii.

¹²⁹ Per un'analisi delle sezioni successive del dialogo, cfr. D.E. SNOW, *Schelling, Bruno, and the sacred abyss*, in «Intellectual History Review», 34 (1), 2024, pp. 203-12.

completamente dalla propria individualità, mentre, quanto più quel concetto è imperfetto e singolare, tanto meno egli è capace di manifestare in forme pur così varie qualcosa di diverso da se stesso? [...] Ma da qui non risulta anche evidente che ciò che produce non esibisce la bellezza in sé e per sé, bensì soltanto la bellezza nelle cose, e quindi sempre e soltanto la bellezza concreta? [...] (B, p. 27; SW I/4, pp. 229-30; HkA I/11,1, p. x; ed. it., p. 15.

Il principio divino e allo stesso tempo naturale è ciò che lega le cose tutte al mondo, le quali solo in esso assumono non solo la verità, ma anche la bellezza. Come abbiamo visto, la saturazione delle possibilità della genesi delle cose è la soluzione al problema della teodicea su cui Schelling aveva meditato fin dai suoi primi lavori, ma che diventa il punto fermo della sua riflessione, anche al di là dell'incontro con l'idealismo trascendentale fichtiano.

2.2 «Kein Moses und kein Jude»: migrazione del cosmoteismo e geografia del mito

Le note sono luoghi significativi. Poste letteralmente al margine, vi si ritrovano le dichiarazioni più compromettenti. Sintomi di quanto appartiene al testo ma che l'argomentazione respinge, accolgono gli attacchi contro i bersagli più sentiti. Il loro spazio, apparentemente costretto, legittima e invita a una certa approssimazione e generalità, eppure permette una scrittura più discorsiva della prosa che vi scorre sopra. Dell'uso di queste strategie paratestuali il *Commentario* del 1794 ne è reiterazione e conferma. È nelle *Anmerkungen* infatti che Schelling riporta le tesi che più gli preme esprimere. Su tutte, vorremmo soffermarci sulla seguente: «Nel *Timeo* si trovano sufficienti indizi dell'idea di un *unico* autore del mondo [*Welturhebers*]» (T, p. 25; HkA II/5, p. 151; ed. it., p. 81 nota C, cors. nostro, trad. mod.). A partire dal passo platonico in cui si ribadisce che l'artefice del mondo è la migliore delle cause (*Tim.* 28c⁵⁻²⁹; ed. it., p. 181), Schelling sottolinea come il filosofo greco vi si riferisce sempre al singolare: «parla di un *δημιουργός* e mai di *δημιουργοι*» (T, p. 25; HkA II/5, p. 151; ed. it., p. 81 nota C)¹³⁰. Risulta allora evidente come Platone assuma per Schelling un ruolo di portavoce storico delle proprie tesi e le note si dispongono come il luogo di maggiore proiezione: così come si «può facilmente comprendere perché [Platone] si esprima in modo così cauto, così oscuro e ambiguo [*so behutsam so dunkl und zweideutig*]», allo stesso modo si può capire perché Schelling faccia lo stesso. Entrambi infatti mostrano con «quanta apprensione [*im ängstlich*]» cerchino di «tutelarsi [...] esprimendosi con un tono che *ancora oggi* [*noch jetzt*] l'amico della verità [*Freund der Wahrheit*] è costretto ad adottare» (*ibid.*, trad. mod., cors. nostri). Da cui, la chiusa schellinghiana, il francese «C'est tout comme chez nous» (*ivi*; ed. it., p. 83). Ma perché questa circospezione?

¹³⁰ Come vedremo, il correlato di questa tesi è quella dell'unità anche del mondo. Cfr. CH. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe* cit., pp. 61-2.

Come è stato segnalato da Federica Viganò – che purtroppo non sviluppa lo spunto¹³¹ –, l’epifonema finale è un’espressione usata già da Kant nella sua recensione alle prime due parti delle *Idee per la filosofia della storia dell’umanità* di Johann Gottfried Herder, per indicare il principio antinomico a quello di «accettare le differenze culturali». Uno dei limiti del testo herderiano, secondo Kant, era infatti quello di non aver «ponderato con esattezza i resoconti degli altri», ovvero quello di contestualizzare le proprie fonti solo sulla «smisurata quantità di descrizioni di popoli o da narrazioni di viaggi e da tutte le relative notizie ipoteticamente attribuite alla natura umana»¹³². Nella misura in cui non è possibile stabilire un criterio di coerenza attraverso una «mente storico-critica», è tanto possibile riprendere i dati così ottenuti a partire da un sistema di differenziazioni naturali, così come si possano considerare gli stessi in un sistema di unità di base. Schelling è consapevole dell’antinomia, motivo per il quale il suo Platone, che si esprime attraverso un discorso mitico, si muove con avvedutezza:

Se dunque non saremo in grado di proporci, su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dèi e sulla generazione dell’universo, dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti, non stupirti; ma se ti presenteremo dei ragionamenti non meno verosimili di altri, dovremo esserne soddisfatti [...] ricordandoci che io che parlo e voi che siete i miei giudici apparteniamo alla natura umana, sicché, se ci si offre un racconto verosimile su questi argomenti, conviene non cercare ancora oltre (*Tim.* 29c⁴-d³; ed. it., p. 304).

La stessa “timidezza” la si ritrova sul tema dei demoni:

Parlare poi delle altre divinità e conoscerne l’origine è un compito che sta al di là delle nostre forze e occorre fare riferimento a coloro i quali ne hanno parlato prima di noi, che, essendo essi stessi, come sostenevano, discendenti degli dèi, dovevano certo conoscere i propri antenati. È dunque impossibile non credere ai figli degli dèi, anche se si esprimono senza argomenti verosimili e dimostrazioni rigorose, ma, poiché affermano di riportare (*quia*) cose di famiglia, bisogna crederci, seguendo l’uso e la tradizione (*Tim.* 40d⁶-e³; ed. it., p. 225).

Pertanto, commenta Schelling, è «sufficiente se abbiamo dalla nostra parte una verosimiglianza non inferiore ad altri» (*T.* p. 25; *HkA* II/5, p. 151; ed. it., p. 83).

Dovrebbero essere ora maggiormente chiare le intenzioni del filosofo tedesco: nella misura in cui non è assicurato un discorso soltanto razionale che dia coerenza sistematica alle proprie fonti, ogni discorso mitico può avere la medesima legittimità, garantita la medesima coerenza. L’espressione francese “*c’est tout comme chez nous*” era di uso comune all’epoca; pertanto, il riferimento al testo kantiano è solo congetturale. L’ipotesi ci sembra in ogni caso credibile, dato che la filosofia critica era diffusa all’interno dello *Stift* di Tubinga e permetteva di avanzare

¹³¹ Cfr. F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione* cit., §4.2.3, in part. pp. 150-1 nota 40.

¹³² Cfr. I. KANT, *Recension von Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil I. 2* (1785), in *AA* 8, pp. 45-66, qui p. 62; trad. it. di F. Gonnelli, *Recensione di J.G. Herder, Idee per la filosofia della storia dell’umanità, Parti I e II* (1785), in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma: Laterza 1995, pp. 53-75, qui p. 69.

tesi altrimenti da rifiutare. Una prova ulteriore che ci invita a propendere per l'attinenza kantiana è la nota a margine in conclusione dell'abozzo *Sullo spirito della filosofia platonica*, che recita:

Un uomo, che noi non possiamo amare, trarrà poca utilità dalla nostra compagnia. — Ma anche *Socrate* si sarebbe spesso ingannato a causa del sentimento. Molti di coloro che la voce del demone non rifiutava non traevano giovamento dalla sua compagnia. Non può APPRENDERE nulla da *Socrate* — colui che non riesce ad afferrare il suo spirito, che lo ascolta a vuoto, se si vuole imparare qualcosa a memoria, per loro *Socrate* non aveva nulla. Con lui non si può imparare la filosofia, ma si impara a filosofare. Ma ci voleva molto di più che ascoltarlo. Molti si fermarono all'involucro della dottrina socratica, fintanto che furono con lui εδοξαν εἶναι τι, poiché essi un tempo erano abituati alla sua maniera. Ma in essi il suo spirito non è andato oltre. *C'est tout comme chez nous*¹³³.

Così come nel *Kommentar* Platone sembrava avere l'accento di Königsberg, qui *Socrate* diventa il volto stesso di Kant, dato che in entrambi i casi i due non venivano ascoltati oppure erano oggetto di mera imitazione. L'analogia col filosofo di Königsberg è data dall'allusione al celebre brano della prima *Critica* in cui si afferma che fra «tutte le scienze razionali (a priori) si può imparare, quindi, soltanto la matematica, mai la filosofia (tranne che storicamente); per quel che riguarda invece la ragione, si può tutt'al più imparare a *filosofare*» (*KrV* A 837 = B 865; ed. it., pp. 1175-7)¹³⁴. *Sententia* questa che sembra anticipare, come vedremo, il dibattito sul post-kantismo e la polemica con i «BuchstabenPhilosophen» (*infra*, §5.3).

Riteniamo pertanto che anche nella nota del *Commentario* ci sia l'impronta kantiana. L'utilizzo indiretto delle antinomie della ragione pura sottese alla critica a Herder dava validità tanto all'assioma dell'unità delle razze quanto a quella contraria. Similmente in Schelling l'unità storica della ragione umana risulta essere una tesi valida tanto quanto quella che ne attribuisce funzione di verità soltanto di seguito a una forma di rivelazione.

Per lo *Stiffler* allora, se il racconto verosimile di Platone si pone come non meno valido di quello della rivelazione, è comunque possibile considerare secondo ragione le tesi da esso esposte. Il *Timeo* schellinghiano, pertanto, mostra come la figura del Demiurgo si traduca sostanzialmente in una funzione e perde qualsiasi carattere personalistico. Esso è unico, dato che procede secondo *la* ragione e *la* necessità, è buono e ciò che produce è di conseguenza bello. Si tratta perciò di una figura che rappresenta una facoltà di sintesi della ragione

¹³³ F.W.J. v. SCHELLING, *Über den Geist...*, pp. 141-2; trad. it. cit., p. 75.

¹³⁴ Per una ricostruzione della storia di quest'espressione, cfr. N. HINSKE, *Ursprüngliche Einsicht und Versteinierung: Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen 'Philosophie lernen' und 'Philosophieren lernen'*, in G. MÜLLER (Hrsg.), *Das kritische Geschäft der Vernunft: Symposium zu Ehren von Gerhard Funke*, Bonn: Bouvier 1995, pp. 7-28; ed. it. *Intuizione originale e fossilizzazione: La distinzione kantiana tra «imparare la filosofia» e «imparare a filosofare» e la sua genesi: Sull'idea programmatica del pensar autonomo*, in ID., *Tra illuminismo e critica della ragione: Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa: Scuola Normale Superiore 1999, pp. 47-72.

completamente deumanizzata e quanto, nelle opere successive, verrà designato come *natura naturans*. Almeno a quest'altezza della produzione schellinghiana, il Demiurgo è da ritenere appunto metaforico.

Ma la forma del racconto “verosimile” del *Timeo* è anche il limite del testo schellinghiano e motivo principale della sua mancata pubblicazione. Come anticipato, la stesura del testo andrà in crisi alla lettura della prima *Wissenschaftslehre* fichtiana, che impediva la rielaborazione ulteriore di quanto redatto a margine dell'opera platonica e spingeva a una riflessione sulla forma espositiva in generale. Urgenza il cui frutto sarà, come già detto, la *Formschrift*. La difficoltà di trovare e l'impossibilità di comunicare la causa dell'universo, così come indicato dalla *Grundsatz* e di giudicare il modo d'esposizione, la *Darstellungsart* (*Tim.* 28c³⁻⁵; ed. it., p. 181), non poteva che rivolgersi contro il testo schellinghiano stesso (*T*, p. 23; *HKA* II/5, p. 149; ed. it., p. 77). La necessità di un'istanza incondizionata mutuata da Fichte portava alla rielaborazione in forma di “sistema” che vedrà le sue realizzazioni più funzionali nei testi della filosofia dell'identità, mentre quella del dialogo sarà d'uopo solo nei momenti di critica¹³⁵.

In conclusione, la soluzione alla domanda che apre il *Commentario* sulla causa del mondo trova un punto fermo nel principio di completezza, nella misura in cui questo giustifica la creazione di qualcosa ulteriore rispetto all'amorfo primordiale. La genesi della forma è necessaria poiché la sua esibizione è un grado di completezza e d'esaurimento del possibile superiore a quello in cui non sarebbe stata prodotta. Si tratta, in breve, dell'idea che alla base del commentario del *Timeo* di Platone e, sottotraccia, in tutta la produzione successiva di Schelling, si ritrovi la concezione secondo cui la genesi del cosmo propone una realtà unica e non certo divisa del doppio mondo così come ricevuto dalla ricezione cristiana della cosmogonia platonica: al posto del «fondatore della teoria dei due mondi, così facilmente assorbita da Agostino e dalla Chiesa cristiana primitiva, troviamo una restituzione anomala della creazione determinata dall'ideale di completezza e unità»¹³⁶. Solo lo svolgersi delle copie di un'idea assume ed esprime bellezza, e non l'idea stessa considerata isolatamente. L'istanza estetica assume così una connotazione etico-morale, dato che il Demiurgo, essendo causa perfetta, non può che svolgere la propria opera di produzione del cosmo secondo bene, valore questo riferito soltanto a lui e non alle singole forme così create.

L'accento sul principio del *το καλόν* ha delle risonanze che conviene esplicitare fin da subito: nella misura in cui le forme non *sono* il bene, bensì l'effetto di una causa buona e non

¹³⁵ Si vedano al riguardo i punti dedicati a Schelling in D. THOUARD, *Introduction*, in ID., *Le Partage des idées: Études sur la forme de la philosophie*, Paris: CNRS 2006, pp. 5-17.

¹³⁶ B. MATTHEW, *op. cit.*, p. 119.

invidiosa, in Schelling è possibile ritrovare come la dimensione dell'amorfo e del caos primordiale non venga mai negata o condannata in quanto male – certo all'altezza del *Commentario al Timeo*. Anzi, così come le forme sono un'istanza aggiunta alla materia preesistente, allo stesso modo l'amorfo assume la stessa funzione nei confronti del limite. Il limite di per sé non è il bene, così come il caos non è il male¹³⁷. Al riguardo, è pertinente la specificazione di Moiso che – seppur relativa alla *Naturphilosophie* del *Primo abbozzo* – rimarca come «definizione di informe» non debba esse ridotta al semplice «amorfo» da intendere come l'«informe assoluto», ma bensì come «ciò che è suscettibile di ogni forma»¹³⁸. Da questo punto di vista, il giovane Schelling sembra mostrare un utilizzo del concetto di forma che, compresente all'anomia, sembra andare al di là dell'accezione catecontica, così tanto attribuita solitamente, negli ultimi tempi, a questa categoria estetica¹³⁹.

Ma cosa «spinse l'autore [*den Urheber*] a produrre [*hervorzubringen*] il mondo?», chiede Schelling, spremendo il testo platonico (*T*, p. 27; *HkA* II/5, p. 153; ed. it., p. 85). Platone ha dimostrato che il Demiurgo «era buono, e in chi è buono non sorge mai alcuna invidia rispetto a nulla; essendo privo di invidia, egli volle che tutte le cose fossero per quanto possibile simili a lui» (*Tim.* 29a⁷-b¹; ed. it., p. 185). Questa frase porta il filosofo tedesco a notare come l'assolutezza della bontà divina implichi l'assenza d'invidia. Non essendoci il desiderio di far sì che le cose d'imitazione siano imperfette o scadenti, il processo di produzione non può che generare in loro perfezione, ovvero quanta più prossimità possibile al divino. Si tratta di uno scarto determinante nella proposta filosofica schellinghiana, per il ruolo che gioca nella sua storiografia e filosofia della storia.

A margine, il filosofo tedesco riporta infatti come questa sia un'«idea cui non era arrivato né Mosè né alcun giudeo [*kein Moses und kein Jude*]» (*T*, p. 27; *HkA* II/5, p. 153, ed. it., p.

¹³⁷ Quest'ultime ci sembrano specificazioni necessarie contro letture troppo ingenuie, su un piano meramente esegetico, nonché pericolose, per le loro connotazioni politiche, come quelle di CH. SATOOR, *The Influence of Plato on Schelling's Living Cosmos: the Timaeus, the Freedom Essay, and Ages of the World*, in «Issue» 56, 2022, URL = <https://epochemagazine.org/56/the-influence-of-plato-on-schellings-living-cosmos-the-timaeus-the-freedom-essay-and-ages-of-the-world/>. Si tratta inoltre un punto di distanza di Schelling dalla lettura più plutarchea del *Timeo*, su cui torneremo dopo.

¹³⁸ F. MOISO, «Fare la natura»: *La filosofia della natura di Schelling*, in C. TATASCIORE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in onore di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e associati 2000, pp. 25-41, qui p. 41.

¹³⁹ Sulla componente estetica della teologia politica del τὸ κατέχον, si veda il recente F. MONATERI, *Katechon: Filosofia, politica, estetica*, Torino: Bollati Boringhieri 2023, pur se limitato a sole filosofie della storia della secolarizzazione. Che Schelling possa essere un autore al di là del paradigma teologico-politico, è quanto argomentato da R. ESPOSITO, *Due: La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi: Torino 2013, pp. 183-92. Sulla teologia politica in Schelling, in generale, si veda G. SOLLA, *L'ombra della libertà: Schelling e la teologia politica del nome proprio*, Napoli: Liguori 2003; S.B. DAS, *The Political Theology of Schelling*, Edinburgh: Edinburgh UP 2016; EAD., *Exception without Sovereignty: The Kenotic Eschatology of Schelling*, in K. CHAPURIN, A. DUBILET (eds.), *Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Theology*, New York: Fordham UP 2021, pp. 207-22.

85)¹⁴⁰. Per questo motivo, poiché la «divinità voleva che tutte le cose fossero buone e che nessuna, per quanto possibile, si rivelasse imperfetta, avendo così preso quanto era visibile, che non si trovava in quiete, ma in un movimento senza ordine né regola, lo condusse dal disordine all'ordine, considerando che questo è in tutto migliore di quello» (*Tim 29e⁷-30a⁶*; ed. it., p. 185). Dato che quella che propone qui è una cosmologia dove coincidono ragione, processo della natura e divinità, Schelling sembra avanzare una forma di panteismo, specificatamente un cosmoteismo.

Quanto asserito assume senso solo se contestualizzato all'interno dello *Spinozastreit*¹⁴¹, tant'è che in quel «kein Moses und kein Jude», oltre al suo significato letterale, si potrebbe indovinare un'allusione ironica: è esistito infatti un “Moses” che si chiedeva con sorpresa in quali termini il suo amico Gotthold Ephraim Lessing si potesse dichiarare seguace della dottrina di quello “Jude” che aveva concepito un Dio non invidioso. Si tratta infatti di quel Herr Mendelssohn, cui nel 1785 l'amico Friedrich Heinrich Jacobi aveva inviato una serie di lettere sulla dottrina di Spinoza¹⁴². Come ci raccontano queste ultime, è stata infatti la lettura della poesia *Prometheus* di Goethe a portare Lessing ad ammettere senza remore la sua concezione del divino:

«Il punto di vista da cui questa poesia parte è proprio il mio punto di vista... I concetti ortodossi della divinità ormai non fanno più al caso mio [*sind nicht mehr für mich*]; io non li posso gustare, “Ev καὶ Πᾶν! Non conosco nient'altro. Anche questa poesia conduce lì; e, devo riconoscerlo, essa mi piace molto»¹⁴³.

¹⁴⁰ Al riguardo, cfr. F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit., pp. 36-7; M. BAUM, *Die Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie* cit., p. 95.

¹⁴¹ Come introduzione allo *Spinozastreit* e all'*Atheismusstreit*, cfr. V. MORFINO, *Storia di un pregiudizio*, in ID. (cur.), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano: Unicopli 1998, pp. 1-37; ID., «Sotto strati di notte». Il «caso» Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento, in ID. et al. (cur.), *L'abisso dell'unica sostanza: L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Macerata: Quodlibet 2009, pp. ix-xxiii; W. GOETSCHEL, *Lessing, Mendelssohn e Jacobi: La disputa sul panteismo*, in C. ALTINI (cur.), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. I: *Tra Seicento e Settecento*, Pisa: Edizioni della Normale 2020, pp. 223-54.

¹⁴² Su Schelling e Spinoza, cfr. A. BOWIE, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, London-New York: Routledge 1993, pp. 17-25; J. DODD, *Expression in Schelling's Early Philosophy*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» 27 (2), 2006, pp. 109-39; D. NASSAR, *Spinoza in Schelling's early conception of intellectual intuition*, in E. FÖRSTER, Y. MELAMED (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge UP 2012, pp. 136-55; M.G. VATER, *Schelling's Philosophy of Identity and Spinoza's Ethica more geometrico*, in E. FÖRSTER, Y. MELAMED (eds.), *op. cit.*, pp. 156-74; M. YITZHAK, *Deus sive Vernunft: Schelling's Transformation of Spinoza's God*, in G.A. BRUNO (ed.), *Freedom, Nature and Systematicity: Essays on F. W. J. Schelling*, Oxford: OUP 2020, pp. 84-102; TH. KISSER, *Pensare il soggetto come sostanza: La ricezione di Spinoza nella filosofia dell'identità di Schelling*, in C. ALTINI (cur.), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. II: *Tra Ottocento e Novecento*, Pisa: Edizioni della Normale 2020, pp. 7-22.

¹⁴³ F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1819³), Hamburg: Meiner 2000, p. 28; trad. it. di F. Capra, rev. V. Verra, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari-Roma: Laterza 1969, p. 69, trad. mod. Ad essa seguì la risposta, pubblicata postuma, di Mendelssohn dove cerca di scagionare l'amico Lessing dall'accusa di spinozismo. Cfr. M. MENDELSSOHN, *An die Freunde Lessings: Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin: Voß 1786.

La prima strofa del componimento di Goethe, coerentemente con l'argomentazione del *Timaeus* schellinghiano, è dedicata infatti proprio alla denuncia dell'invidia di Zeus nei confronti del potere della tecnica a servizio degli umani:

Bedecke deinen Himmel, Zeus,	Copri il tuo cielo, Giove,
Mit Wolkendunst,	Col vapore delle nubi!
Und übe, Knaben gleich,	E t'allenati, come un ragazzo
Der Disteln köpft,	Che cardi decapita,
An Eichen Dich und Bergeshöhn!	su querce e alture!
Mußt mir meine Erde	La mia terra, devi
Doch lassen stehn,	Lasciarmela intatta,
Und meine Hütte	E la mia capanna,
Die Du nicht gebaut,	Che Tu non hai costruito,
Und meinen Herd um dessen Glut	E il mio focolare il cui ardore
<i>Du mich beneidest!</i>	<i>Tu mi invidi!</i> ¹⁴⁴

Per quanto l'esplicita dichiarazione di Schelling come spinoziano – «Ich bin indeßen Spinozist geworden!» – sia più tarda¹⁴⁵, crediamo che si possa leggere già sottotraccia in quell'*Anmerkung* del *Kommentar*, se non già un rifiuto contro il “Dio personale” come quello jacobiano, certo una prossimità filosofica con Goethe¹⁴⁶.

Un altro aspetto per la quale quella nota è significativa sta in riferimento alle fonti schellinghiane. Xavier Tilliette si chiedeva per quali «oscuri canali» la *visio intellectualis* e l'*intellectualis intuitio* di Niccolò Cusano fossero arrivate all'ἐν καὶ πᾶν della filosofia classica tedesca¹⁴⁷. Una soluzione può essere offerta dagli studi di mnemostoria di Jan Assmann e dalle sue ricerche sulla distinzione mosaica¹⁴⁸. Secondo questo dispositivo concettuale, la costituzione di un gruppo religioso monoteistico avviene stabilendo la propria identità in quanto controreligione di un'altra. Le categorie del politico schmittiane “amico-nemico”¹⁴⁹,

¹⁴⁴ J. W. GOETHE, *Prometheus*, in ID., *Werke: Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Bd. II, Stuttgart-Tübingen: Cotta 1827, pp. 76–78, qui p. 76, vv. 1-12, trad. e cors. nostri.

¹⁴⁵ Cfr. lettera del 2 aprile 1795 a G.F.W. Hegel, in *Plitt* I, pp. 74-77, qui p. 76; *HKA* III/1, pp. 20-23, qui p. 22.

¹⁴⁶ A conferma del riferimento spinoziano, cfr. L. FOLLESA, *op. cit.*, p. 46 nota 126, per la quale la descrizione degli elementi in quanto “accidenti” del substrato ultimo del mondo, definito come *Substanz*, sia una ripresa esplicita del linguaggio dell'*Ethica*. Cfr. *T*, pp. 50-1; *HKA* II/5, pp. 175-6; ed. it., pp. 145-7.

¹⁴⁷ X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel* (1995), ed. it. ampl. cur. F. Tomasoni, Brescia: Morcelliana 2001, p. 19.

¹⁴⁸ Cfr. J. ASSMANN, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: HUP 1997, in part. pp. 1-6 e 219; d. Übers., *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: Hanser 1998; trad. it. di E. Bacchetta, *Mosè l'egizio: Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano: Adelphi 2000, pp. 17-23 e, in generale, ID., *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Hanser 2003; trad. it. di A. Vigliani, *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Milano: Adelphi 2011. Sono venute a conoscenza di queste ricerche grazie a una conversazione con Lorenzo Capitano, che ringrazio.

¹⁴⁹ C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 58 (1), 1927, pp. 1-33; n. ed. Berlin: Duncker & Humblot 1932; trad. it. di G. Miglio e P. Schiera, *Il concetto di “politico”*, in ID., *Le categorie del “Politico”: Saggi di teoria politica*, Bologna: il Mulino 1972, pp. 101-65.

che l'egittologo mutua dal suo maestro Jacob Taubes¹⁵⁰, vengono rideclinate su quelle di “verità-falsità”. Questa dinamica ha la sua origine proprio nell'«uomo Mosè» che, secondo quanto afferma il libro dell'Esodo (11,3) «era tenuto in grande considerazione nel paese d'Egitto, agli occhi dei servi del Faraone e agli occhi del popolo». Il monoteismo ebraico pertanto non è che la traduzione di un culto cosmoteista egiziano. Per questo motivo, del culto fondato dal faraone Ekhnaton, una religione naturale, Mosè non ha fatto che secolarizzarne alcuni elementi fondamentali, passando così dal Dio-Tutto all'unico Dio. La necessità di rendere popolare i culti precedenti, portavano Mosè all'utilizzo d'immagini. Si spiega allora il secondo comandamento del Sinai come un retaggio dell'aniconismo egizio e come un elemento di freno: «Non farti scultura, né alcuna immagine delle cose che sono lassù nei cieli o quaggiù sulla terra o nelle acque sotto la terra» (Es. 20,4). Il racconto dell'Esodo, pertanto, è la storia della migrazione del culto del dio del cosmoteismo di Ekhnaton che, surrettiziamente, tramite il *Corpus Ermeticus* di Ermete Trimegisto, passando attraverso il già citato Cusano e i platonici di Cambridge, giunge fino all'idealismo tedesco e oltre¹⁵¹.

Non potendo attraversare tutte le tappe descritte dalle ricerche di Assmann, non essendo questa la sede, ci soffermeremo soltanto su due passaggi, ovvero quello di Cudworth¹⁵², fonte di Schelling sulla sua concezione cosmo-teologica, e quello, a quest'ultimo più recente, di Reinhold e Friedrich von Schiller, probabili bersagli polemici. Il *True Intellectual System of the Universe* di Cudworth infatti, secondo la ricostruzione di Assmann¹⁵³, è il luogo della prima apparizione della formula “Ev καὶ Πᾶν, dell'Uno-Tutto¹⁵⁴. Dato che le *Opera* di Spinoza sono redatte in latino e il filosofo olandese non utilizza mai letteralmente questo sintagma, bensì

¹⁵⁰ J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23. – 27. Februar 1987*, hrsg. A. und J. Assmann, mit H. Folkers, W.-D. Hartwich, Ch. Schulte, München: Fink 1993, 1995², 2003³; trad. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di san Paolo: Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Milano: Adelphi 1997.

¹⁵¹ Come noto, questa traccia di memoria giungerà fino al libro tardo di S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Amsterdam: De Lange 1939; trad. it. di P.C. Bori, G. Contri ed E. Sagittario, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: Tre saggi*, in ID., *Opere*, vol. 11, 1930-1938, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri 1979, pp. 329-453.

¹⁵² Come introduzione su quest'autore, cfr. S. HUTTON, *Ralph Cudworth*, in E.N. ZALTA, U. NODELMAN (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2023, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/cudworth/>; CH.M. RICHARDS, *Ralph Cudworth (1617–1688)*, in J. FIESER, B. DOWDEN (eds.), *IEP*, (January 2013), URL = <https://iep.utm.edu/ralph-cudworth/>.

¹⁵³ Su Cudworth, cfr. J. ASSMANN, *Moses the Egyptian* cit., cap. 3, §4, pp. 80-90; trad. it. cit., pp. 123-38.

¹⁵⁴ Sull'unitotalità nell'idealismo tedesco, cfr. C. SANDRIN, *L'Uno-Tutto e l'Uno in se stesso diviso: Nota intorno al dibattito sul panteismo nel primo Idealismo tedesco*, in EAD. (cur.), *Segni e metafore dell'Infinito nell'epoca classicistico-romantica*, Torino: aAccademia UP 2019, pp. 57-68.

quello di *Deus sive natura*¹⁵⁵, è a Cudworth che deve essere rimandata la fonte del cosmoteismo lessinghiano. Il saggio del platonico di Cambridge infatti afferma a chiare lettere: «*Grand Arcanum, That God is All*». Infatti, «appare evidente che *Orfeo* con [...] tutti gli altri dei pagani greci conosceva un'unica divinità universale e onnicomprensiva, l'Unico che era Tutto [it is unquestionably Evident, that Orpheus with [...] the generality of Greekish Pagans acknowledged One Universal and All-comprehending Deity, One that was All]»¹⁵⁶. Il fine di Cudworth era quello di indicare come ci fosse un collegamento diretto tra la religione cosmoteista egizia e la filosofia e mitologia greca, un passaggio di sapienza che si opponeva invece all'instaurazione dei monoteismi ebraico prima e cristiano poi. Pertanto l'«ateo» Spinoza, suo bersaglio polemico, non poteva definirsi tale, in quanto anche gli atei devono rifarsi ad una divinità da misconoscere. Nel voler demonizzare il cosmoteismo che dall'Egitto migrava fino a Spinoza, Cudworth, suo malgrado, non ha fatto altro che dar risonanza alle loro tesi. Le *Lettere* di Jacobi non fanno che ripeterne il destino.

La seconda tappa, invece, coinvolge Reinhold e Schiller. Il primo, infatti, nel suo saggio consacrato ai misteri ebraici, pubblicato anonimo¹⁵⁷, andava dimostrando come non ci fosse una differenza sostanziale tra il monoteismo egizio e quello mosaico, data l'*accommodatio dei*¹⁵⁸, quel processo di secolarizzazione che portava a metaforizzare Dio in immagini, dunque a ridurne la sublimità. Schiller, in una prolusione del 1789, pubblicata l'anno successivo, non faceva altro che parafrasare gli studi reinholdiani¹⁵⁹. Per i due tedeschi, pertanto, la distinzione mosaica si pone nel segno della continuità tra il cosmoteismo e il monoteismo, per cui il dio

¹⁵⁵ L'espressione, come noto, ricorre, in altre declinazioni rispetto alla formula poi invalsa al nominativo, nella prefazione e nella dimostrazione alla quarta proposizione nella quarta parte dell'*Etica*. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata* (1677), in ID., *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Winter: Heidelberg 1925, vol. II, pp. 41-308, qui pp. 206-7; trad. it. di F. Mignini, *Etica*, in ID., *Opere*, Milano: Mondadori 2015², pp. 753-1086, qui p. 972: «æternum namque illud, & infinitum Ens, quod *Deum, seu Naturam* appellamus»; «Ratio igitur, seu causa, cur *Deus, seu Natura* agit» (cors. nostri); *ivi*, p. 213; ed. it. cit., p. 978: «Potentia, qua res singulares, & consequenter homo suum esse conservat, est ipsa *Dei, sive Naturæ* potentia [...]; Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitæ *Dei, seu Naturæ* potentia» (cors. nostri).

¹⁵⁶ R. CUDWORTH, *True intellectual system of the universe: The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, London: Royston 1678, §17, p. 308.

¹⁵⁷ C.L. REINHOLD, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey: In zwey Vorlesungen gehalten in der □ zu **** von Br. Decius* (1785-6), Leipzig: Göschen 1788; ed. it. cur. di G. Paolucci, *I misteri ebraici, ovvero la più antica massoneria religiosa*, Macerata: Quodlibet 2011. Al riguardo, cfr. G. PAOLUCCI, *Reinhold, I misteri ebraici e il dibattito massonico nel Settecento*, in K.L. REINHOLD, *I misteri ebraici* cit., pp. 203-47 e J. ASSMANN, *Nachwort*, in C.L. REINHOLD, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Neckargemünd: Mnemosyne 2006², pp. 157-199; trad. it. di G. Paolucci, *Introduzione*, in C.L. REINHOLD, *I misteri ebraici* cit., pp. 11-61.

¹⁵⁸ Al riguardo, cfr. J. ASSMANN, *Moses the Egyptian* cit., pp. 139; trad. it. cit., p. 211.

¹⁵⁹ F. V. SCHILLER, *Die Sendung Moses*, hrsg. H. Koopmann, in ID., *Sämmtliche Werke*, IV: *Historische Schriften*, Munchen: Winkler 1968, pp. 737-57; ed. it. a cura di M.F. Frola, *La missione di Mosè*, in «Humanitas» 2002, 4, 57, pp. 540-54.

dei filosofi, pur in seno all'ebraismo e il cristianesimo, non è nient'altro che il più profondo e sublime dei misteri egizi.

In conclusione, è chiaro come Schelling, con quel «kein Moses und kein Jude», prende una specifica posizione nei confronti del dibattito sulla distinzione mosaica. Innanzitutto segue il tentativo illuminista di abolire la distinzione stessa, riportando una forma di teologia naturale, antecedente ai monoteismi storici. Per questo motivo, nel *Timaeus* è possibile intravedere una polemica contro la tesi reinholdiana e schilleriana di una secolarizzazione del cosmoteismo verso i monoteismi ebraici. Il giovane *Stiftler*, anche su questo punto, sembra essere un seguace della ricostruzione di Cudworth, per quanto ne ribalti i fini: nel tedesco, infatti, si avvalora il cosmoteismo, per il platonico di Cambridge, invece, lo si condanna ad avallaggio del monoteismo. In ogni caso, la tesi di Cudworth di un passaggio dalla sapienza egizia alla filosofia greca, senza la mediazione ebraica, sembra essere contratta in quel breve inciso del *Kommentar*. Il *Moses* di Schelling non può essere egizio, come confermato dagli scritti preparatori redatti tra il 1793 e 1795 alla dissertazione *De Marcione Paullinarum epistolarum emendatore*. Qui s'afferma infatti:

Senza dubbio [...] crede [*scil.* Marcione] che la legge mosaica sia solo la rivelazione dell'imperfezione del Dio supremo e che il mondo stesso sia la stessa rivelazione, differendo da un altro solo nella forma (presumibilmente nella visibilità) [*Sine dubio [...] creditit, legem Mosaicam esse nonnisi supremi dei imperfectionem reuelationem, ipsumque adeo mundum esse ejusdem reuelationem, ab alia nonnisi forma (visibilitate nimirum) differentem*]¹⁶⁰.

Il Platone di Schelling, secondo il solco tracciato suo malgrado da Cudworth, ritrova la matrice del suo sapere sulle rive del Nilo. Il nucleo originario del *Timeo*, qualora seguissimo la ricostruzione schellinghiana, potrebbe essere stato redatto in Egitto, per poi essere ampliato dallo stesso Platone e/o sostituito poi da un'opera omonima cristiana.

Ritornando ora al *Commentario*, vediamo come il processo di produzione si mostra come il passaggio dal caos primigenio ad una condizione di ordine, poiché questa è considerata di perfezione superiore. Schelling, per questo motivo, sente la necessità di stendere una lunga nota su questo passaggio per sottolineare l'attualità di questo racconto: «Come è simile in ogni tempo la lingua della verità [*die Sprache der Wahrheit*]!», esclama retoricamente (*T*, p. 27; *HkA* II/5, p. 151; ed. it., p. 87). Queste sue annotazioni ritrovano il loro motivo nel

¹⁶⁰ F.W.J. v. SCHELLING, *Vorbereiten zu De Marcione* (1793/95), in *HkA* II/5, pp.15-78, qui p. 38. Sui limiti della legge mosaica, stavolta confrontata a una legge universale e in dialettica con la fede, si sofferma inoltre in ID., *Animaduersiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos*, in *HkA* II/4, pp. 37-136, su cui si veda la puntuale analisi di M. RANCHETTI, *Un inedito di Schelling: Animaduersiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos (1792)* (1981), in ID., *Scritti diversi*, I., *Etica del testo*, Roma: Storia e letteratura 1999, pp. 15-76.

fatto che assai di frequente si crede di rendere un servizio (che in verità non è buono) alla rivelazione (definibile più come *adulazione* [Schmeicheln]), negando in tutti i modi ai filosofi dell'antichità la conoscenza di un unico dio, oppure, se ciò non è possibile, ripetendo l'antica diceria dei Padri della Chiesa, che essi l'abbiano tratta dalla rivelazione. Solo che né la prima né l'altra opinione trovano conferma in questi dialoghi di Platone. D'altronde tutta quella specie di procedimento non è altro che la riscossa della rivelazione a spese della ragione, cosa che non può mai divenire vantaggiosa per questo e per quello: è un'*iniquità*, che mal si concilia con la rettitudine di un storico accorto, un'*iniquità* che dimentica del tutto ciò che pure si trova davanti agli occhi tutti i giorni, come infatti non la *convinzione* che deriva da *dimostrazioni* autentiche ma la strapotenza politica che, privilegiata una certa opinione, costringe la voce dell'opposizione [*Stimme des Widerspruchs*] a tacere o perlomeno a parlare in modo impercettibile; un'*iniquità* che non è tanto grande quanto la beffa del maestro privilegiato che domina su coloro che la pensano in maniera diversa, che non hanno dalla loro nessun altro potere se non quello della verità o dello spadroneggiare di tali affermazioni, false, secondo la loro più *coscienziosa* convinzione, ha già tanto di quanto si avrebbe bisogno per insistere ancora contro un arrogante appellarsi ai privilegi. Come apparirebbe la storia se quel procedimento fosse universalmente valido? quanto iniquo sarebbe ad esempio affermare che nessuno prima di Lutero riuscì a vedere così lontano (o così in profondità), poiché prima di lui a nessun aveva osato liberarsi del giogo politico della gerarchia? E cosa dovrebbero giudicare da quella premessa i posteri della nostra epoca? (*T*, 25-6; *HkA* II/5, pp. 151-2; ed. it., p. 87).

Come anticipato, concordemente alla tradizione illuministica, Schelling utilizza le proprie note, specialmente quelle più estese e discorsive, per esporre le proprie posizioni polemiche. Nel brano appena riportato, l'unità della ragione serve non soltanto ad affidarsi all'istanza razionale, tale da poter mettere in discussione qualsiasi dato proveniente da pregiudizi o ritenuti validi per *auctoritas*. Questa, infatti, è la posizione dei teologi dello *Stift*, allusi in «quel maestro privilegiato che domina su coloro che la pensano in maniera diversa». Ma l'annotazione ha una ricaduta sulla filosofia della storia proposta da Schelling: il fatto che l'argomento della causa unica e razionale fosse avanzata da Platone non è un elemento insignificante, quasi che Schelling potesse usare a mo' di commento un qualsiasi altro autore. Proporre una figura precristiana, illuminista *ante litteram*¹⁶¹, dimostra non solo come la «liberar[azione] del giogo politico della gerarchia» potesse avvenire anche in epoca precedente al cristianesimo, analogamente a come rifarsi semplicemente al nome di Lutero non era garanzia di «criticismo». Si tratta, in altri termini, dell'accusa che Schelling avanzerà con maggiore respiro nelle sue *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, lì dove si denunciava come il mero nome di Kant poteva portare nonostante tutto a posizioni dogmatiche¹⁶². Rifarsi all'egida del nome proprio di Lutero non garantisce che non si ripeta ciò contro cui lo stesso Lutero s'è scontrato.

¹⁶¹ La possibilità di proporre un illuminismo storico, ovvero non relato alla recente *lumière* o al kantismo, è quanto Schelling mutua, come abbiamo visto criticamente, da Reinhold e da Tennemann. Al riguardo, cfr. T. GLOYNA, *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2022, pp. 130-3 e, più diffusamente su tutto il *Timaeus-Kommentar*, pp. 172-98.

¹⁶² È un punto sottolineato ad es. da R. BUBNER, *Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher*, in ID., *Innovationen des Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, pp. xx-xx, qui p. x; en. trans. N. Walker, *Schelling's Discovery and Schleiermacher's Appropriation of Plato*, in ID., *The Innovations of Idealism*, Cambridge: Cambridge UP 2003, pp. 3-46, qui pp. 24-5.

Al riguardo, la «filosofia ufficialmente insegnata a Tubinga», ricorda Franck Fischbach, era un «curioso miscuglio tra un wolffismo dogmatico e un kantismo essenzialmente ridotto ai postulati della ragion pratica, cioè un kantismo recuperato dalla teologia dogmatica di cui si lamentano Schelling ed Hegel nel loro carteggio»¹⁶³. Per questo motivo, contrariato dagli insegnamenti di Gottlob Christian Storr e Johann Friedrich Flatt, «che presentano solo una lettura “moralistica” di Kant basata sulle acquisizioni della seconda *Critica*», ridotte queste alla sola «esigenza di un Dio morale», il giovane Schelling «non ascolta le lezioni e persegue le sue letture personali: Kant stesso, Reinhold e i rivoluzionari che circolano segretamente allo Stift, Rousseau e Schiller»¹⁶⁴. Contro questa «distorsione dell’ortodossia kantiana»¹⁶⁵, contro «il kantismo avvizzito degli Storr e dei Flatt»¹⁶⁶, è chiaro, quindi, per quanto da un punto di vista linguistico e concettuale il *Commentario* si presenti innanzitutto come una “kantizzazione” di Platone¹⁶⁷, è solo nella “platonizzazione” di Kant¹⁶⁸, ovvero nell’innesto delle istanze trascendentali nell’unità della natura, che si ritrova il fulcro di questo primo lavoro filosofico di Schelling.

Come rivelava già Hermann Krings, «all’uso certamente cospicuo di concetti e termini kantiani e all’interpretazione della dottrina platonica delle idee con l’aiuto di concetti filosofici trascendentali, si contrappone una tendenza non meno forte a platonizzare la dottrina kantiana dei concetti»¹⁶⁹. Da una parte, si tratta infatti dell’utilizzo del linguaggio kantiano attraverso cui il filosofo tedesco rilegge il *Timeo* e il *Filebo*, cui applica una «cierta violenza» interpretativa¹⁷⁰, se non una «vera e propria torsione al pensiero di Platone, interpretato secondo i presupposti del criticismo»¹⁷¹; dall’altra, invece, emerge l’utilizzo della cosmologia platonica per porre un fondamento della natura alle capacità rappresentative umane. Queste infatti sono attribuite al Demiurgo stesso, il quale dà forma e ordine al mondo secondo ragione. Così facendo, le facoltà umane assumono un fondamento naturale dove vige un rapporto di analogia tra queste e quelle che innervano la natura. Si può ritrovare nel *Commentario* così un

¹⁶³ F. FISCHBACH, *Le Fragment-Timée de Schelling* cit., p. 325; n. ed. cit., p. 115.

¹⁶⁴ A. MICHALEWSKI, *Introduction*, in *T*, ed. fr., pp. 9-38, qui p. 10. Cfr. anche B. LOER, *op. cit.*, pp. 126-7 nota 31; L. FOLLESA, *op. cit.*, p. 28.

¹⁶⁵ F. VIGANÒ, *Postfazione* cit., p. 155.

¹⁶⁶ X. TILLIETTE, *L’intuizione intellettuale...* cit., p. 65.

¹⁶⁷ È la proposta di B. SANDKAULEN-BOCK, *Der “theoretische” Ansatz*, in EAD., *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, pp. 19-21.

¹⁶⁸ Posizione questa, ad es., di H. HOLZ, *op. cit.*; H. KRINGS, *op. cit.*; I.H. GRANT, *op. cit.*, p. 14; ed. it. cit., pp. 54-5. Al contrario, W. BEIERWALTES, *Plato’s Timaeus in German Idealism* cit., p. 269, si pone a metà tra kantizzazione di Platone e la platonizzazione di Kant.

¹⁶⁹ Cfr. H. KRINGS, *op. cit.*, p. 123.

¹⁷⁰ H.R. OCHOA DISSELKOEN, *Schelling y el Timeo*, in «Hypnos» 29 (2), 2012, pp. 258-68, qui p. 261.

¹⁷¹ A. MICHALEWSKI, *op. cit.*, p. 12.

«“demiurgo” kantiano usato da Schelling al fine di volgere Platone in un filosofo “kantiano”»¹⁷². Platone diventa così un «contraltare kantiano», utile come «contesto di giustificazione» per la sue forzature interpretative, nonché per i suoi usi prettamente concettuali e polemici¹⁷³. Pertanto, è possibile affermare che proprio dell’«unificazione delle idee di Kant e Platone» è possibile individuare l’«inizio della proposta filosofica originale di Schelling»¹⁷⁴, unione possibile solo attraverso la platonizzazione di Kant. Solo questa infatti permette di svolgere la polemica antidogmatica per la quale il nome proprio del filosofo di Königsberg non era più sufficiente. Di questa, per quanto esplosa solo nelle *Lettere filosofiche* dell’anno seguente¹⁷⁵, è possibile rinvenirne le avvisaglie già nelle note del *Timaeus*.

2.3 Περὶ φύσεως o *Naturphilosophie*? Una nota polemica

Alla luce di quanto indicato, sentiamo il dovere di sollevare delle perplessità verso una lettura come quella di Iain Hamilton Grant¹⁷⁶. Questi, infatti, al fine di voler ritrovare la costante della filosofia di Schelling nella *Naturphilosophie*¹⁷⁷, ha ribadito come il *Commentario*, inteso come opera prima, ne fosse la prova. La sua argomentazione fa forza sul sottotitolo dello scritto platonico. Nel *Commentario*, infatti, si trova

[un’]ulteriore ragione per collocare l’inizio della filosofia della natura di Schelling nel suo commento al *Timeo*, nonostante ancora oggi gli interpreti continuino a considerare il dialogo platonico come una sorta di allegoria etico-politica [*an ethico-political allegory*], peraltro ignorandone il sottotitolo [*subtitle*] *Sulla natura della fisica* [*On the Nature of Physics*] [*sic*]¹⁷⁸.

Abbiamo in realtà già visto che, se proprio si dovesse indicare il luogo d’origine dell’interesse di Schelling verso la filosofia della natura, si dovrebbe retrocedere ai testi precedenti come la *Dissertation* sull’origine del male o l’articolo *Sui miti*, a riprova che l’attenzione verso il tema è quindi inscindibile dagli studi teologici e mitologici. Volendo però limitarci al *Timeo*, ricordiamo innanzitutto come il sottotitolo del dialogo platonico sia in realtà περὶ φύσεως, ovvero “Sulla natura” – dettaglio questo che, ad onor del vero, darebbe maggiore solidità alla tesi di Grant –. In secondo luogo, esso non è di Platone, ma un’attribuzione successiva al

¹⁷² L. V. DISTASO, *The Paradox of Existence* cit., pp. 41 e 46-7.

¹⁷³ F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione* cit., p. 22.

¹⁷⁴ M. BAUM, *The Beginnings of Schelling’s Philosophy of Nature* cit., p. 199.

¹⁷⁵ Al riguardo, si veda il classico di G. SEMERARI, *Studi sul criticismo del primo Schelling*, in ID., *Da Schelling a Merleau-Ponty: Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna: Cappelli 1962, pp. 14-57.

¹⁷⁶ Per un’introduzione critica all’opera di Grant, cfr. M. MARICONDA, *Il materialismo trascendentale di Iain Hamilton Grant: La produzione del pensiero tra filosofia della natura e ontogenesi*, in «Quaderni materialisti» 20, 2021, pp. 103-19.

¹⁷⁷ I.H. GRANT, “*Philosophy become Genetic*”: *The Physics of the World Soul*, in J. NORMAN, A. WELCHMAN (eds.), *The New Schelling*, London: Continuum 2004, pp. 128–50, qui pp. 129 e 146 nota 16; ID., *Philosophies of Nature after Schelling* cit., pp. 1-6; ed. it. cit., pp. 35-42.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 28, trad. it. cit., p. 70, trad. mod.

filosofo greco¹⁷⁹. In ogni caso, Schelling, al di là di non considerare, come anticipato, il *Timeo* un testo platonico, almeno all'altezza del suo *Commentario*, rientrerebbe tra coloro che non tengono in considerazione il sottotitolo. Inoltre, come in parte anticipato, Schelling non si limita al solo *Timeo* per analizzare l'opera platonica, ma anche altre quali il *Filebo*. Contro Grant, non ci sembra che questo abbia implicato un'interesse *περὶ ἡδονῆς* nel *Commentario*.

Inoltre, la proposta di Grant di considerare monotematico il fine di un'opera comporta una de-politicizzazione del *Timeo* platonico e dell'opera schellinghiana (nonché dei testi stessi di Grant)¹⁸⁰. Si consideri infine che, anche qualora il tema del sottotitolo fosse quello della natura, nulla esclude che la soluzione del problema possa ritrovare una soluzione in un altro campo, ad esempio quello della politica. Qualora si prendesse in considerazione quest'ultima ipotesi, il caso del *Commentario* sembrerebbe attinente. I due valori della natura e del politico, in tal caso, non sono contraddittori. Come anticipato, Schelling trancia il testo platonico della parte propriamente dialogica, ovvero delle battute iniziali in cui si discute dell'origine dell'universo e che si risolve nell'infondatezza dell'istanza statale in quanto riferita dal “pensiero bastardo” di Socrate, a riprova che ogni concezione della natura sia inscindibile da un'ontologia politica¹⁸¹. Ciononostante, Schelling scopre un ulteriore motivo politico nella misura in cui pone un principio genetico unico e necessitante, in polemica con le posizioni correnti della filosofia rivelata dei suoi maestri. Al contrario, sebbene Grant ribadisca che la filosofia, per essere tale, è sempre e comunque *Naturphilosophie*, in quanto qualsiasi sua “applicazione” è sempre una declinazione dei principi della natura in un aspetto determinato della stessa, nella sua produzione filosofica manca completamente una riflessione di filosofia politica (o, se non altro, una sua esplicitazione).

L'ultimo elemento di perplessità generato da Grant è l'ingenuo tentativo di ritornare a Platone in reazione a una presunta «ortodossia nietzscheana» specifica del postmodernismo per la quale il «platonismo deve essere rovesciato»¹⁸². In realtà, il rovesciamento del platonismo, nei suoi

¹⁷⁹ Sul sottotitolo del *Timeo*, cfr. F.M. PETRUCCI, *Commento*, in PLATONE, *Timeo*, Milano: Mondadori 2022, pp. 223-457, qui pp. 223-4.

¹⁸⁰ Si veda I.H. GRANT, *Philosophies of Nature after Schelling* cit., p. 105; ed. it. cit., pp. 105-6. Per una critica all'apoliticità del realismo speculativo, si veda, seppur tocchi solo tangenzialmente Grant, C. MALABOU, *Le vide politique du réalisme contemporain*, in C. CRIGNON, W. LAFORGE, P. NADRIGNY (dir.), *L'écho du réel*, Milan: Mimesis 2020, pp. 485-98 e la risposta di G. HARMAN, *Malabou's Political Critique of Speculative Realism*, in «Open Philosophy» 4 (1), 2021, pp. 94-105.

¹⁸¹ Questa è la lettura, come noto, di J. DERRIDA, *Chôra*, in M. DÉTIENNE et al. (dir.), *Poikilia: Études offerts à Jean-Pierre Vernant*, Paris: EHESS 1987, pp. 265-296; n. ed. *Khôra*, Paris: Galilée 1993; trad. it. di F. Garritano, *Chôra*, in ID., *Il segreto del nome*, Milano: Jaca 1997, pp. 41-86; n. ed. cur. G. Dalmasso, *Chôra*, Milano: Jaca 2019.

¹⁸² I.H. GRANT, *Philosophies of Nature after Schelling* cit., p. viii; ed. it. cit., pp. 32-3. Cfr. inoltre ID., *Premessa all'edizione italiana* (2016), trad. it. di E.C. Corriero, in ID., *Filosofie della natura dopo Schelling* cit., pp. 19-28, qui p. 27.

tratti più essenziali, è un'operazione che avveniva all'interno della dottrina platonica stessa e che portava all'eliminazione di qualsiasi istanza trascendente¹⁸³. Il Platone del mondo unico del *Commentario* di Schelling, da questo punto di vista, sembra allora più vicino alla suddetta ortodossia nietzscheana che opporvisi¹⁸⁴. Contro Grant, riteniamo più efficace, oltre che più accorto su un piano non solo filologico ma anche teoretico, considerare il Platone schellinghiano indifferentemente da un Platone *in se*, ma valutare l'“immagine”¹⁸⁵ che Schelling riceve e rielabora, quella certo di un «Platone “spurio” e mescolato»¹⁸⁶.

Al contrario di Grant, ci sono state delle letture che hanno minimizzato l'importanza del *Timeo*, apportando la tesi dell'impossibilità d'ascrivere questo testo alla *Naturphilosophie*. Dalia Nassar, ad esempio, ricorda come il *Commentario* resti ancora interno a un quadro epistemologico trascendentale kantiano e non ancora idealistico-trascendentale. Per la filosofa australiana, pertanto, il vero portato della *Naturphilosophie* schellinghiana potrà essere riscontrato solo a partire dal 1796, quando la materia verrà considerata un prodotto dello spirito (*Geist*). Per questo motivo, Nassar tende a rimarcare l'influenza fichtiana e goethiana più che platonica sull'origine della filosofia della natura dello *Stiftler*¹⁸⁷. All'autrice sembra rispondere Baum, per il quale lo strumentario concettuale del 1794 contiene già in sé l'«idea fondamentale della filosofia della natura del giovane Schelling, che non fa riferimento direttamente sulla filosofia trascendentale di Kant, ma piuttosto alla teoria della facoltà di rappresentazione di Reinhold»¹⁸⁸. Nel *Timeo*, infatti, Schelling stesso nota come

[l']intera natura, così come essa ci appare, non è solo prodotto della nostra *ricettività empirica* ma è, in realtà, opera della nostra facoltà rappresentativa, in quanto questa contiene le forme (della natura) pure, originarie, fondate in lei stessa, *in quanto* il mondo appartiene nella rappresentazione a una facoltà superiore rispetto alla mera sensibilità e la natura viene rappresentata come tipo [*Typus*] di un mondo superiore, che esprime le pure leggi di questo mondo (*T*, p. 31; *HkA* II/5, p. 157; ed. it., p. 97).

¹⁸³ Il testo più significativo al riguardo è G. DELEUZE, *Renverser le Platonisme*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 71 (4), 1966, pp. 426-38; n. ed. *Platon et le simulacre*, in ID., *Logique du sens*, Paris: Seuil 1969, pp. 292-307; trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli 1975, pp. 223-34.

¹⁸⁴ Sull'effettiva influenza di Schelling su Nietzsche, cfr. E.C. CORRIERO, *Vertigini della ragione: Schelling e Nietzsche*, Torino: Rosenberg & Sellier 2018², pp. 27-37.

¹⁸⁵ Sull'immagine di Platone, cfr. H.J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, trad. it. di A. Pensa, Napoli: Bibliopolis 1987.

¹⁸⁶ F. VIGANÒ, *Entusiasmo e visione* cit., p. 23. Parlare pertanto di “platonismo” senza indicare chi intenziona questo valore alimenta solo vacui dibattiti. In ogni caso, se si vuole tornare a Platone, perché non rifarsi direttamente al filosofo greco, senza scomodare Schelling o chi per lui?

¹⁸⁷ Cfr. D. NASSAR, *Pure versus Empirical Forms of Thought: Schelling's Critique of Kant's Categories and the Beginnings of Naturphilosophie*, in «Journal of the History of Philosophy» 52 (1), 2014, pp. 113-134, qui pp. 113-5 e note 2 e 6; EAD., *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy 1795-1804*, Chicago-London: The University of Chicago Press 2014, pp. 187-8 e 303 nota 6.

¹⁸⁸ M. BAUM, *Die Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie* cit., pp. 107-8.

In ogni caso, come abbiamo sopra argomentato, il peso dell'influenza fichtiana è da riferirsi specificatamente al problema della forma della filosofia e del ruolo dell'incondizionato, quindi non sulla concezione della natura, quanto del rapporto tra mitologia e genesi. Fichte permette di scontrarsi con la ricorsività insita nel racconto verosimile offerto da Platone, mentre la scaturigine del materiale, mitico o razionale che sia, è una costante fin dalla *Magister Dissertation*.

La critica in ogni caso fa bene a sottolineare come il *Timeo* sia il testo che inaugura l'indagine schellinghiana sulla filosofia della natura¹⁸⁹, se non addirittura «il testo più importante di riferimento della *Naturphilosophie* schellinghiana»¹⁹⁰. Ovviamente, come ha notato Horst Fuhrmans, l'emersione della filosofia della natura in Schelling non può essere stato qualcosa di improvviso¹⁹¹. Che si tratti di una «sindrome da platonismo [*Platonische Syndrom*]]»¹⁹², che si debba valutare la concezione pietistica della connessione di tutto all'origine del suo panteismo¹⁹³, che si debba sottolineare l'influenza del compagno di *Stift* Friedrich Hölderlin verso una forma d'idealismo oggettivo¹⁹⁴, della concezione della sostanza in Spinoza¹⁹⁵ o della monadologia di Leibniz¹⁹⁶, la *Naturphilosophie* non è stata un'esplosione repentina. Le influenze schellinghiane, certe o probabili, hanno avuto una loro importanza che progressivamente hanno portato il filosofo tedesco a interessarsi specificatamente del tema in modo esplicito dal 1796 in poi. In ogni caso, le sue primissime produzioni, che già indicavano un interesse verso l'argomento, consideravano la natura nel quadro più ampio di problematiche

¹⁸⁹ Cfr., ad es., H. KRINGS, *op. cit.*, pp. 115-64; W. SCHMIED-KOWARZIK, "Von der wirklichen, von der seyenden Natur:" *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996, p. 67; CH. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe* cit., §3.5. Sulla lettura di Grant si veda quanto detto qui a più riprese.

¹⁹⁰ F. VIGANÒ, *Postfazione* cit., p. 155 nota 1.

¹⁹¹ H. FUHRMANS, *Schelling in Leipzig: Ende April 1796 – Mitte August 1798*, in F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, Bonn: Bouvier 1962, pp. 73-7, qui p. 75, indica come la «svolta di Schelling verso la filosofia naturale è stata spesso accolta con sorpresa». In realtà le radici vanno comunque ricondotte alla sua formazione a Tubinga, dove è possibile ritrovare l'«*Eigentliche Schellings*».

¹⁹² H. HOLZ, *op. cit.*.

¹⁹³ Cfr. A. DENKER, *Freiheit und das höchste Gut des Menschen: Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftslehre Fichtes*, in C. ASMUTH (Hrsg.), *Sein—Reflexion—Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam-Philadelphia: Grüner 1997, pp. 35-68, qui p. p. 36.

¹⁹⁴ F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit., p. 25; L.V. DISTASO, *The Paradox of Existence* cit., p. 37; R. BUBNER, *Schelling's Discovery and Schleiermacher's Appropriation of Plato* cit., p. 22; L. FOLLESA, *op. cit.*, p. 23. Sulla ricezione di Platone nello *Stift* di Tubinga, cfr. E. POLLEDRI, *Postfazione: Il Platone divino dello Stift di Tubinga: le letture giovanili dei giovani Hegel, Holderlin e Schelling*, in F.W.J. V. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone* cit., pp. 261-74. Per una lettura che riconsideri il valore effettivo dell'amicizia tra Schelling, Hölderlin e Hegel durante gli anni degli *Stift*, in quanto dovuto a proiezioni retroattive dell'importanza assunta solo dopo dai tre, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling: Biographie* cit., p. 20; tr. it. cit., p. 75.

¹⁹⁵ Cfr. K.-J. GRÜN, *Das Erwachen der Materie: Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings*, Hildesheim: Olms 1993.

¹⁹⁶ M. RUDOLPHI, *Produktion und Konstruktion: Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2001, §4.4, pp. 146-53.

teologiche e mitologiche. Il *Timeo*, invece, che prosegue lungo quel percorso di formazione, risulta essere il primo documento in cui confligge la concettualità trascendentale con la forma del mito, mentre la filosofia della natura risulta comunque valutata all'interno di una cornice politico-polemica nei confronti della teologia ufficiale dello *Stift*.

3. Variazioni – della materia

La necessità di dedicare nella presente ricerca un capitolo alla materia si trova nella già citata influenza del *Timeo* platonico sulla formazione schellinghiana. Nel testo greco, infatti, viene notoriamente introdotto il concetto di *χώρα*, termine che assume un'estensione che varia, specie se tradotto, da quello di materia a quello di spazio. Al di là dell'intento platonico, in Schelling, si pone una materia spazializzata primigenia e matrice delle forme. Per questo motivo, a partire da un breve confronto con l'Hegel dell'*Enciclopedia* (§3.1), in questo capitolo punteremo l'attenzione sulla caratteristica principale della materia schellinghiana, ovvero quello di una contrarietà (ovvero di una non contraddittorietà) dei principi che l'attraversano. Questa, eredità degli studi kantiani di filosofia della natura, sarà il principio su cui Schelling ergerà il suo edificio di potenze polari e con cui descriverà il funzionamento della natura. La prima applicazione sarà, come vedremo, il meccanismo alla base dell'anima del mondo cui il filosofo tedesco, mutuandolo dal *Timeo*, ne proverà a proporre un'attualizzazione. Dopo aver affrontato il dibattito sul supposto (anti-)(neo-)platonismo nella prima produzione della sua produzione (§3.2), andremo in seguito (§3.4) ad attraversare il seguito della sua opera, scandagliando tutti i momenti in cui mette in discussione la concezione platonica della materia e/o della *χώρα*. La nostra tesi è che, a dispetto di quanto afferma il dibattito — sia quello oggi contemporaneo, sia quello coevo allo stesso filosofo tedesco —, Schelling ha sempre considerato il *Timeo* un'opera spuria. Egli infatti lo ritiene un testo di scuola pitagorica che, come abbiamo già visto, è da considerare prossimo all'antica sapienza egizia. Sarà solo però nella *Freiheitsschrift* che Schelling dichiarerà come il suo riferimento non sia specificatamente il testo platonico, quanto la stessa fonte di questi, ovvero *Sulla natura del mondo e dell'anima* di Timeo di Locri. Per Schelling, infatti, è soltanto in quella concezione della materia, nella teoria della *χώρα* come fondo indefinito della natura, che si può non solo ritrovare una cosmologia da attualizzare, ma, anche, nel suo oblio, le motivazioni *naturphilosophisch* del male metafisico. Proprio Platone appropriatosi di questo testo e innestandovi la sua dottrina della materia già meccanicistica e atomistica, si mostra così già come figura moderna. Al di là del dibattito filologico e metafilologico, la nostra analisi ci permette di rileggere così la *Freiheitsschrift* con maggiore coerenza. Esiste infatti un male ontologico, presente già nel substrato della natura, generato dal fatto che il meccanicismo si decentri dal suo ruolo e tenti di assurgere a un primato che spetterebbe invece alla concezione antica della materia, organica, e che Schelling vuole rivalorizzare nella contemporaneità. La *Freiheitsschrift* si riconferma un testo di

Naturphilosophie e l'organismo il paradigma attraverso cui Schelling analizza e concepisce il cosmo.

3.1. Dialettica della materia

Alexandra Michalewski, curatrice dell'edizione francese de *Le Timée de Platon* di Schelling, ha notato come, nel *Commentario*, ricorra spesso il termine di «contraddizione [*contradiction*]» per «qualificare il rapporto che esiste tra l'intuizione e le Idee»¹⁹⁷. Ne è esempio il brano sopra già riportato (*infra*, §2.1):

Qui è Platone stesso a considerare ὄν come oggetto del puro intelletto (ἄνευ αἰσθήσεως), completamente e perfettamente *conoscibile* e non soltanto come oggetto di un'opinione (δόξα) aleatoria e imperfetta. Questa caratteristica si addice alle idee del puro intelletto e della pura ragione. Il γινόμενον (cioè l'*empirico*, che *origina dall'esperienza*) è spiegato invece da Platone come ciò che è soltanto oggetto di opinione e di un'intuizione indipendente dalle idee, anzi contrapposta [*widersprechenden / en contradiction*] ad esse (ἀλόγου) (*T*, p. 23; *HkA* II/5, p. 149, ed. it., p. 77, trad. mod.)¹⁹⁸.

Si tratta, secondo la traduttrice, di un uso sorprendente del lemma, in quanto questo non ricorre in Platone, né tanto meno risulta essere ripreso da Kant o da Reinhold, per i quali il rapporto tra l'*a priori* e l'*a posteriori* non è «contraddittorio [*contradictoire*]»¹⁹⁹.

Similmente, la studiosa non ritiene che si possa avvicinare l'uso schellinghiano del concetto al senso tecnico che trent'anni più tardi l'espressione assume in Hegel in relazione all'unità di natura e idea²⁰⁰. Nella seconda parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dedicata alla *Filosofia della natura*, il filosofo di Stoccarda definisce infatti la natura come «contraddizione irrisolta [*unaufgelöste Widerspruch*]» (*Enz.* I, §248, p. 28; ed. it., p. 93). Qui la natura, esistendo empiricamente secondo la sua contingenza, «è priva del concetto di se stessa [*entbehrt des Begriffs ihrer selbst*]» (*Ibid.*; ed. it., p. 94). Poco oltre, il §250 si apre spiegando infatti come la

contraddizione [*Widerspruch*] dell'idea, in quanto questa come natura è esterna a se stessa, è più precisamente la contraddizione [*Widerspruch*] da un lato della *necessità*, prodotta dal concetto, delle sue formazioni [*Gebilde*] e la loro determinazione razionale nella totalità organica, – dall'altro lato

¹⁹⁷ A. MICHALEWSKI, *Introduction*, in *T*, ed. fr., pp. 9-38, qui p. 16.

¹⁹⁸ Notiamo già come la traduzione italiana, a differenza di quella francese, ha optato per la “contrarietà”. Questa sezione della nostra ricerca cercherà di darne una giustificazione.

¹⁹⁹ A. MICHALEWSKI, *Introduction* cit., p. 16.

²⁰⁰ Al riguardo, si vedano le analisi e le considerazioni di L. ILLETTERATI, *Natura e Ragione: Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento: Verifiche 1995; ID., *La scissione come problema: Sul problema uomo-natura nel pensiero di Hegel*, in G.F. FRIGO, P. GIACOMONI, W. MÜLLER-FUNK, (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 167-86.

della loro contingenza indifferente [*gleichgültig*] e l'irregolarità indeterminabile (*ivi*, p. 34; ed. it., p. 99, trad. mod.).

Pertanto, la «contraddizione» che la storica antichista nota nel testo di Schelling ha un altro significato rispetto a quello di «rafforzare l'opposizione frontale dei due termini»²⁰¹.

Queste osservazioni sulla distanza di Schelling dall'uso tradizionale del termine, pur pertinenti e corrette, ci sembra che non siano state valorizzate dalla stessa traduttrice, la quale ha optato per rendere infine 'Widerspruch' con 'contradiction'. Come abbiamo già visto in precedenza, Schelling, già a quest'altezza della sua produzione, avanza una cosmologia che si articola non per contraddizioni, ma per contrarietà, ovvero opposizione reale. Pertanto 'contrariétés' od 'oppositions' sarebbero state delle traduzioni di 'Widerspruch' certo più adatte di 'contradictions' nel contesto del *Timeo* schellinghiano e coerenti con le argomentazioni della stessa studiosa²⁰².

Ci conforta al riguardo la definizione di *Weltseele* nell'opera omonima, su cui ritorneremo in seguito. Ricordiamo infatti come nel volume del 1798 si tratti proprio dell'articolazione per «forze contrastanti [*streitenden Kräfte*], rappresentate in unità e al tempo stesso in conflitto [*zusammengefaßt, oder im Conflict*]» a condurre all'«idea di un *principio organizzante* che dà al mondo la forma del *sistema*» (*Ws*, p. 4; *SW* I/2, p. 381; *HkA* I/6, p. 77; ed. it., p. 61). Quest'istanza di forze conflittuali è mutuata direttamente dal concetto di opposizione reale dei *Principi metafisici della scienza della natura* kantiani che, già nel *Commentario* schellinghiano, pongono le basi sia concettuali sia terminologiche per la concezione della materia sviluppata nelle opere successive. Il teorema 5 della seconda sezione della trattazione di Kant, dedicata alla dinamica, stabilisce infatti come la «possibilità della materia richiede una *forza attrattiva* come sua seconda forza fondamentale»²⁰³. A questo sarà fedele il saggio *Sull'anima del mondo*, quando confesserà che l'«interesse della scienza della natura è di non ammettere alcunché d'*illimitato* [*Schrankenloses*], di non considerare alcuna forza [*Kraft*] come assoluta [*absolut*], ma ognuna di esse sempre e solo come la *negativa della sua opposta* [*negative ihrer Entgegengesetzten*]», giungendo così a proporre che

non è affatto assurdo affermare *una gravità negativa* [*negative Schwere*] della luce; giacché infatti quest'espressione, presa in prestito dalla matematica, non indica una semplice *negazione* [*bloße Negation*], bensì sempre un'*opposizione reale* [*wirkliche Entgegensetzung*], di fatto l'*attrazione*

²⁰¹ A. MICHALEWSKI, *op. cit.*, p. 16.

²⁰² Sul rapporto di Schelling e Hegel nei confronti dell'opposizione reale, si veda il classico di S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze: La Nuova Italia 1978, pp. 65-6 nota 3.

²⁰³ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie* (1786), in *AA* 4, pp. 467-565, qui p. 508; ed. it. cur. P. Cerere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani 2003, p. 207.

negativa non è né più né meno che una *repulsione reale* [reale Zurückstoßung] (*Ws*, p. 9; *SW* I/2, p. 384; *HkA* I/6, p. 80; ed. it., pp. 63-4, trad. mod.).

Nonostante quindi Schelling nel *Commento* parli nei termini di *Widerspruch*, di contraddizione, crediamo che non vada attribuito al termine il significato logico del termine, ma si debba ricondurlo al conflitto di forze contrarie della *Dinamica* kantiana.

In conclusione, già dal *Timeo* possiamo allora ritrovare un attrito essenziale nella cosmologia di Schelling, tra la molteplicità spazializzata e l'unità della forma nel tempo. Si tratta di alcuni elementi che il giovane *Stiffler* eredita dal *Filebo* platonico e che saranno espliciti solo quando avrà occasione di "re-iscrivere" il *Timeo* (*infra*, §4).

3.2 (Anti-)(neo-)platonismo

Per quanto riguarda le concezioni della materia e della forma, la prima cosmologia schellinghiana avanza una riproposizione di una metafisica prossima a quella neoplatonica, filosofia con cui, almeno negli anni della sua formazione, il filosofo di Leonberg non pare abbia mai avuto con contatto diretto. È stato infatti dimostrato come le influenze neoplatoniche sullo Schelling di Tubinga siano sostanzialmente indirette, nonostante sia possibile riscontrare una sensibilità comune tra queste tesi della tradizione e le opere del tedesco²⁰⁴. È vero che il Platone di cui si nutre il filosofo di Leonberg proviene certo da un'ampia ricezione già settecentesca, in cui alcune ricerche determinanti, come quelle di Johann Lorenz von Mosheim e Johann Jakob Brucker, hanno tentato quanto possibile di distinguere l'opera del greco dalle stratificazioni successive delle interpretazioni neoplatoniche e dai tentativi di eclettismo cristiano-pagani. Come è stato però acutamente notato, sono tuttavia proprio opere come quelle di Brucker, attenta a «distinguere il Platone "autentico" dall'interpretazione neoplatonica e

²⁰⁴ Cfr. W. BEIERWALTES, *Plotin im deutschen Idealismus*, in ID., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1972, pp. 83-153; trad. it. di E. Marmiroli, *Plotino nell'idealismo tedesco*, in ID., *Platonismo e idealismo*, Bologna: il Mulino 1987, pp. 95-169; ID., *Absolute Identität: Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno*, in «Philosophisches Jahrbuch» 80, 1973, pp. 242-66; n. ed. in ID., *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M.: Klostermann, pp. 204-40; trad. it. di S. Saini, *Identità assoluta: Implicazioni neoplatoniche nel Bruno di Schelling*, in ID., *Identità e differenza*, Milano: Vita e Pensiero 1989, pp. 241-79; ID., *The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling's Thought* (1999), en. trans. P. Adamson, in «International Journal of Philosophical Studies» 10 (4), 2002, pp. 393-428; J. HALFWASSEN, *Idee, Dialektik und Transzendenz: Zur Platondeutung Hegels und Schelling am Beispiel ihrer Deutung des Timaios*, in TH. KOBUSCH, B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, pp. 193-209; ID., *Kein Idealismus ohne Platonismus: Über die Anfänge des Idealismus im Tübinger Stift*, in V.H. DRECOLL, V. BAYHA (Hrsg.), *750 Jahre Augustinerkloster und Evangelisches Stift in Tübingen*, Tübingen: Siebeck 2018, pp. 221-36; TH. LEINKAUF, *Schelling and Plotinus*, en. trans. S. Gersh, in S. GERSH (ed.), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge: CUP 2019, pp. 184-216.

cercò di allontanare la filosofia dalla religione cristiana», che, «nel condannare il sincretismo, [...] contribuì comunque ad avvicinare gli *Stiftler* al neoplatonismo»²⁰⁵.

In ogni caso, proprio come tipico dei medioplatonici, Schelling pensa le idee come correlati noematici di un'intelligenza superiore: le Idee sono come i modelli, concepiti dal Demiurgo, delle opere da produrre ed espongono ciò che si conviene chiamare “causalità paradigmatica”²⁰⁶. Per questo motivo, rispetto ad un lettura tradizionale del platonismo come ontologia gerarchica che, dalla materia e dalle forme degradate, si innalza fino al mondo delle idee, Tyler Tritten considera il *Commentario* di Schelling al *Timeo* una lettura “anti-platonica” — intendendo in realtà, a dispetto del titolo del suo saggio, “anti-neoplatonica”²⁰⁷. Al netto di alcune ingenuità filologiche²⁰⁸, la lettura del filosofo statunitense americano, vicino a quelle del realismo speculativo di Grant, sottolinea come, per quanto le forme intelligibili, «definitive e normative [*definite and ruly*]», sembrano essere superiori alla materia, al contrario è quest'ultima, ovvero l'«indefinito e l'insubordinato [*indefinite and unruly*]», a risultare ontologicamente primo. La materia è ultima «soltanto in ordine di superiorità [emanativa], ma è ontologicamente originaria, tanto quanto, se non di più, della regola, dell'ordine e della forma»²⁰⁹. Kyriaki Goudeli, non lontana su questo dalle considerazioni appena esposte, evidenzia come la concezione schellinghiana della *χώρα*, «in quanto negazione attiva dell'*ὄν*, in quanto *μη ὄν* che induce l'eterna procreazione dell'eternità, è il principale contributo contro una lettura neoplatonica della filosofia di Platone secondo la quale il divenire cosmico è percepito come privazione e un'incomprensibile calata dei molti dall'*ens realissimum*». In altri termini, si potrebbe definire il *Commentario* come una «confutazione [*refutation*]» da parte di Schelling «del proprio neoplatonismo del sistema dell'identità»²¹⁰. Così facendo, il *Timaeus* non presenta una «metafisica dei due mondi [*two-worlds metaphysics*]» in quanto possiede una «fisica del mondo singolo [*one-world physics*]»²¹¹. In ogni caso, il dibattito sull'anti(-neo)-

²⁰⁵ E. POLLEDRI, *Postfazione: Il Platone divino dello Stift di Tubinga: le letture giovanili dei giovani Hegel, Hölderlin e Schelling*, in F.W.J. V. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica* cit., pp. 261-74, qui p. 265.

²⁰⁶ A. MICHALEWSKI, *op. cit.*, p. 21.

²⁰⁷ T. TRITTEN, *On Matter: Schelling's Anti-Platonic Reading of the Timaeus*, in «kabiri» 1, 2018, p. 93-114.

²⁰⁸ Già denunciate da L. FOLLESA, *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogenesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. V. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica* cit., pp. 13-50. cit., p. 35 nota 74.

²⁰⁹ T. TRITTEN, *op. cit.*, p. 96.

²¹⁰ K. GOUDEL, *Schelling on Plato's Timaeus*, in J.M. WIRTH, P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and The Question of Nature*, Albany: SUNY 2013, pp. 59-75, qui p. 73.

²¹¹ I.H. GRANT, “Philosophy become Genetic”: *The Physics of The World-soul*, in J. NORMAN, A. WELCHMAN (eds.), *The New Schelling*, London: Bloomsbury 2014, pp. 128-50, qui p. 140. Cfr. anche ID., *Philosophies of Nature after Schelling*, London-New York: Continuum 2006, p. 20; ed. it. cur. E.C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, p. 64; T. TRITTEN, *op. cit.*, pp. 99, 101 e 113, D. WHISTLER, *Schelling's Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*, Oxford: OUP 2011, p. 87.

platonismo, sollevato a conti fatti da una critica sostanzialmente anglofona, si impegna a ribadire come Schelling utilizzi un testo di Platone per proporre una cosmologia non gerarchica – in reazione a un postmodernismo descritto, come abbiamo visto (*infra*, §2.3), come un ingenuo “anti-platonismo”.

Pur mostrando perplessità sulle motivazioni alla base della controversia e sull’uso della categoria di ‘platonico’ e delle derivate, concordiamo comunque sulla tesi che il *Commentario* presenta — per usare le parole di Asmuth — un’«unità organica [*organische Einheit*]»²¹². Similmente Moiso aveva già da subito dimostrato come:

L’unità ancora indivisa di ragione e sensibilità, il filosofare mitico del “profeta” opposto alla separazione di ragione e senso, forma e materia del pensiero analitico e astratto della modernità è dunque quanto Schelling cerca in Platone: non il filosofo della separazione del mondo delle idee da quello delle cose, ma il filosofo della loro unità. L’unione di ragione e senso è lo strumento che permette l’accesso agli “alti presagi” (*hohe Ahnungen*), cioè a quel divino che altrimenti risulta completamente perduto nel sapere frammentario della ragione analizzante. Platone è il filosofo che coglie l’immanenza del divino nel divenire necessario del mondo²¹³.

Quanto però ci interessa sottolineare del dibattito sopra descritto è come, per il filosofo tedesco, la materia, fin da subito, si mostra come un fondo pretetico ed eccedente la ragione, in cui è possibile individuare un’anticipazione di quella che sarà la filosofia positiva della sua ultima fase²¹⁴. Al riguardo, afferma Fischbach:

Schelling avrà allora dimenticato che in gioventù aveva talvolta considerato queste entità come categorie del pensiero, forme soggettive di rappresentazione: ne farà a sua volta dei fattori dell’essere, ponendo A¹ come il “principio barbarico” o l’impetuosità dell’*apeiron*, A² come il limite, il principio dell’essere reale o dell’essere oggettivato, e infine A³ come la Causa che pacifica il conflitto dei primi due, liberandoli dalla loro reciproca ostilità e portando in tutto misura e armonia²¹⁵.

Gli fa eco Matthew, secondo cui:

Che si tratti dell’*Urform* generativa di tutta la filosofia nel 1794, dell’articolazione del *Geist* come *das Band* che unisce corpo e mente nella sua prima *Naturphilosophie* del 1798, del principio di Identità nel 1801, del “triplice legame” della *natura naturans* del 1806, o del dispiegamento delle

²¹² C. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe: Schelling*, in ID., *Interpretation – Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, pp. 47-124, qui p. 54.

²¹³ F. MOISO, *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus (1794)*, Milano: Guerini e Associati 1995, pp. 13-66, qui pp. 27-8.

²¹⁴ Come affermato da T. TRITTEN, *op. cit.*, pp. 93-4, 99 nota 53 e 11-2; K. GOUDELI, *op. cit.*, p. 65.

²¹⁵ F. FISCHBACH, *Le Fragment-Timée de Schelling: entre l’idéalisme transcendantal et la philosophie de la nature*, in «kairos» 16, 2000, pp. 319-39, qui p. 339; ora come *Schelling: du Timée à la Philosophie de la nature*, in *T*, ed. fr., pp. 111-29, qui p. 127.

potenze di Dio nel 1842: tutti i resoconti seguono questa forma organica di unità sistematica che Platone usa per esprimere la «relazione reciproca tra l'Uno e i molti» (*Phil.*, 18d)²¹⁶.

Pertanto, sarà proprio questo elemento materico che, rimasto pur costante nell'evoluzione del pensiero schellinghiano, andrà a portare nel tempo prima alla rottura con Fichte e poi a muovere le critiche al sistema hegeliano.

3.3 Materia, intuizione, sogno

Sull'annosa questione della traduzione del concetto di *χώρα*, il *Commentario* schellinghiano non sembra prendere una posizione netta. Una nota a fine del testo mostra le perplessità dell'autore: «Queste spiegazioni sono troppo specifiche perché si possa comprendere da esse lo spazio [*Raum*], come ha fatto, per quanto ne so, la maggior parte dei commentatori» (*T*, p. 74; *HkA* II/5, p. 195 nota 19; ed. it. cit., p. 201 nota MM). Schelling, infatti, come dimostreremo nel prosieguo della nostra ricerca, concepisce lo spazio sempre nella sua dimensione materica e, viceversa, non può darsi materia che non solo sia (ed abbia) estensione, ma che anche si spazializzi dinamicamente come insieme di forze dinamiche. Soltanto dall'*Allgemeine Uebersicht* in poi — l'anticipiamo — ci sarà un riferimento diretto tra l'*ἄπειρον* come spazio e la *πέρας* come forma e limite che si dà nel tempo. Pertanto, la *χώρα* si pone come fondo infinito, pieno e dinamico, assumendo indirettamente dall'*ἄπειρον* anche il carattere spaziale (*infra*, §4).

La *χώρα*, nel *Kommentar*, veniva descritta infatti nei seguenti termini:

Il materiale originario [*Urstoff*] (gli elementi) si muoveva senza ordine e senza regola [*ordnungs- und regellos*]. Ricevette per la prima volta attraverso un intelletto ordinatore [*ordnenden Verstand*] una forma determinata [*bestimmte Form*] e apparvero con questa gli elementi del mondo. Gli elementi attuali [*gegenwartige Elemente*] non sono quindi la *materia* stessa [*die Materie selbst*], bensì semplici forme della materia [*bloße Formen der Materie*], ovvero la *materia* [*die Materie*] nella misura in cui ricevette una forma [*eine Form*] proveniente dall'esterno, una forma empirica [*eine empirische Form*], l'imitazione [*Nachahmung*] (μιμημα) di una forma intelligibile [*einer intelligibeln Form*]. Si vede anche bene in che misura Platone pertanto parla di modelli originari intelligibili [*von intelligibeln Urbildern*] di ogni singolo oggetto. Infatti, non nella misura in cui credeva che ogni singolo oggetto avrebbe il suo particolare modello *individuale* [*sein besondres individuelles Urbild*], bensì in quella in cui ogni singolo oggetto [*jeder einzelne Gegenstand*] sta sotto la forma generale di tutta l'esistenza [*unter der allgemeinen Form alles Daseyns*] (*T*, p. 73; *HkA* II/5, p. 194; ed. it., p. 199, trad. mod.)

Chiaro è allora come in Schelling si pongano due “materie” o, per meglio dire, due aspetti della materia. L'uno, la *χώρα* propriamente detta, è ancora, da e per sempre, l'informe dinamico, insussumibile, precedente alla e a tutte le creazioni, e che, come anticipato, sarà il

²¹⁶ B. MATTHEW, *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*, New York: SUNY 2011, p. 258 nota 28.

pungolo teoretico che permetterà al tardo Schelling di porre una positività pura al di là della ragione. L'altro, invece, precisamente l'ἄπειρον, ovvero ciò cui è propriamente da attribuire il carattere spaziale, è da intendere come correlato della forma e del limite. La χώρα si pone allora come modello generale di cui tutte le entità sensibili sono copia e manifestazione. Collocandosi come "forma generale di tutta l'esistenza", che aristotelicamente potremmo chiamare γένος, la χώρα è il principio di identità su cui il filosofo tedesco impiegherà il suo sistema nel secolo a venire. Come ha indicato Asmuth, per quanto le «osservazioni di Schelling sulla persistenza della sostanza rimangono poco chiare», in ogni modo, in Platone, «il terzo è chiaramente designato come χώρα, come uno spazio che concede un posto a tutto ciò che esiste, che sfugge alla percezione dei sensi, che è colto solo in modo inadeguato attraverso una cognizione irreali»²¹⁷.

Schelling riassume allora la costituzione della cosmo-logia e -gonia platonica nei seguenti punti²¹⁸: «(1) una forma pura, immutabile di tutte [*eine reine, unwandelbare Form aller existierenden Dinge*]», la quale «appare (2) nei fenomeni, nella misura in cui essi *mutano*, poiché soltanto nel mutamento si trova una *forma*» e «(3) a fondamento di tale mutamento si trova qualcosa di *permanente* (il sensibile, che è generato in un qualche luogo e lì successivamente si corrompe)». È una «sostanza [*Substanz*] che non è soggetta ad alcun mutamento [*Wechsel*]» e «che non ammette corruzione [*φθοράν ου προσδεχομενον*]», ma di cui si compone «tutto ciò che muta [*alles, was wechselt*]», in quanto «offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi [*ἔδραν παρέχων ὅσα ἔχει γενεσιν πασιν*]». Per il Platone schellinghiano questa sostanza è «μετ' αναισθησίας απτόν», ovvero «*afferrabile senza la sensazione* [*fühlbar ohne Sinn*]», tramite cioè un'«intuizione [*Anschauung*]» (T, p. 73; HkA II/5, pp. 195-5; ed. it., pp. 199, trad. mod.) L'operazione, qui non ancora dichiarata intellettuale, che permette di intenzionare il fondo pretetico a partire dalle forme determinate dei fenomeni, viene mostrata per la prima volta in questo brano, come è stato da subito messo in chiaro, seppur con un certa cautela. È solo ponendo un substrato materiale, che si può garantire il funzionamento di un simile atto senza scadere nello *Schwärmerei*, dato pur sempre un limite consistente.

L'oggetto filosofico di Schelling qui non è il mondo dell'intelligibile puro, quanto lo stesso degli enti intermedi, che sono il prodotto della mescolanza di eternità e tempo, e che vivono come ente fenomenico nella dimensione temporale corruttibile e deperibile. Ciò che egli identifica come *invisibile* o *sostanza persistente* è il substrato del mutamento in cui e attraverso cui essa è resa visibile, e risulta dunque qualcosa ai margini della possibilità dell'esperienza, dove esperienza ha qui il significato kantiano di esperire fenomenico e sensibile. A questo proposito viene preannunciata una soluzione, che sarà anche degli scritti successivi per risolvere il rapporto tra una dimensione di

²¹⁷ C. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe* cit., p. 74.

²¹⁸ Si consulti il pratico e riassuntivo capoverso in *ivi*, p. 53.

assolutezza, che qui veniamo rispecchiata nel persistente invisibile, e una dimensione di condizionatezza, che qui appare come il divenire fenomenico: con le parole di Platone, che lo stesso Schelling sottolinea, si tratta di un'intuizione ἀνευ αισθησεως, prive del senso e dunque *intellettuale*. Non possiamo certo affermare l'inaugurazione letterale di tale strumento filosofico dell'intuizione *intellettuale*, già fino a questo giovanile commentario al *Timeo* se vogliamo riferirci all'uso più sistematico che Schelling ne farà nei lavori immediatamente successivi, ma è indubbiamente sfiorata come soluzione, che egli stesso riconosce nell'idealismo di Platone, dove l'intuizione prive del senso viene intesa come *visio dei*, che permette all'uomo la comunità intellettuale con l'origine degli esseri²¹⁹.

Non si tratta di un'acrobazia interpretativa data una certa flessibilità della nozione in questione. Nell'intuizione intellettuale è possibile individuare infatti una sintesi di esperienze eterogenee all'interno della filosofia contemporanea. Come suggerito a più riprese nelle *Recherches* dedicate al tema da Tilliette, più che di un concetto determinato, si tratta di un «fenomeno di cristallizzazione» o di un «punto di cristallizzazione» di problematizzazioni di simile sensibilità in tutta l'epoca della filosofia classica tedesca e oltre²²⁰. In ogni caso, saremmo propensi, con più decisione di quanto fatto nel tracciare una linea di continuità tra quanto detto nel *Timeo* e quanto verrà rivendicato come intuizione intellettuale negli anni a seguire.

Al riguardo, Schelling spiega infatti come si tratti di un «concetto dell'intelletto [*Verstandesbegriff*]]» non tratto «dall'esperienza», con il quale il filosofo greco

esprime [...] il sentimento di una sostanza soggiacente a ogni mutamento [*das Gefühl einer allem Wechsel zu Grund liegenden Substanz*], senza poterla mai penetrare [*ohne doch jemals zu dieser selbst hindurchdringen zu können*], poiché essa è di fatto la mera forma dell'intelletto che poniamo alla base dei fenomeni [*in die Erscheinungen hineinlegen*] (*T*, p. 74; *HkA* II/5, p. 195; ed. it., pp. 199-201).

È infatti dai fenomeni che quest'istanza può essere dedotta – Schelling ne parla nei termini di *ableiten* – attraverso un «ragionamento illegittimo e a stento credibile [*λογισμῶ τιμι νοθῶ μογις πίστην*]], come se fosse un oggetto onirico, «προς ὁ ονειροπολουμεν βλεποντες» (*Tim.* 52b²⁻³, ed. it., p. 275), una «specie di *sogno* [*Art von Traum*] che non ci è possibile allontanare [*den wir unmöglich wegschaffen können*]]» (*ivi*; *HkA* II/5, p. 196; ed. it., p. 201).

Riassumiamo allora la prima esposizione del concetto di intuizione intellettuale: dati i fenomeni, è necessario *abdurli*, dunque inserirli, in un'unica dimensione d'articolazione dinamica. Istanza unica e permanente, essa è da intendere come adesione all'«idealismo trascendentale» kantiano. Come infatti spiegava la prima *Critica*:

²¹⁹ F. VIGANÒ, *Postfazione*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus* (1794), Milano: Guerini e associati 1995, pp. 153-66, qui pp. 165-6.

²²⁰ X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel* (1995), ed. it. ampl. cur. F. Tomasoni, Brescia: Morcelliana 2001, in part. pp. 13, 65 e 308. La lettura di Viganò è dichiarata convincente in ID., *Nouveautés schellinghiennes*, in «Archives de Philosophie» 59 (3), 1996, pp. 476-7.

Il nostro idealismo trascendentale [*transzendente Idealism*], al contrario, concede che gli oggetti dell'intuizione esterna [*die Gegenstände äußerer Anschauung*], proprio come vengono intuiti [*angeschauer*] nello spazio, siano reali [*wirklich*], e così tutti i mutamenti nel tempo, come li rappresenta il senso interno. In effetti, poiché lo spazio è già una forma di quell'intuizione [*Anschauung*] che chiamiamo esterna, e senza oggetti [*Gegenstände*] in esso non si darebbe alcuna rappresentazione empirica, così possiamo e dobbiamo ammettere esseri estesi [*ausgedehnte Wesen*] nello spazio come reali [*als wirklich*], e lo stesso vale per il tempo. Ma quello stesso spazio assieme al tempo, e insieme ad entrambi tutti i fenomeni, non sono affatto in se stessi delle cose [*Dinge*], bensì nient'altro che rappresentazioni, e non possono esistere per nulla al di fuori del nostro animo [...]. (*KrV* A 491-2 = B 520; ed. it., p. 735).

Simile ad una dimensione onirica — con cui si confronta lo stesso idealismo trascendentale kantiano per prossimità e per distaccarsene (*KrV* A 492 = B 520-1; ed. it., p. 735)²²¹ —, in essa tutti gli elementi che vi si articolano appartengono ad un unico spazio intellettuale. Questa assume una realtà materica in quanto il soggetto che la pensa è il Dio-ragione che, *ab aeterno*, pensa e pone ritmo e forma al cosmo e che, retroattivamente, da prima dell'eternità, ritrova lo spazio da sempre posto.

Jean-François Pradeau, nella sua analisi terminologica della spazialità nel *Timeo* platonico, mostra come il concetto di *topos* non sia mai associato al movimento ed indichi specificatamente il luogo occupato puntualmente da un corpo, mentre con *χώρα* si deve intendere lo spazio lasciato libero proprio da un corpo in movimento²²². Nella ripresa schellinghiana del concetto, materia e spazio collassano su loro stessi, giustificando quindi, da una parte, la scelta del filosofo tedesco di riferirsi al concetto col solo originale greco, dall'altra la sua oscillazione nel focalizzarsi di volta in volta su uno dei due aspetti, sulla permanenza e dinamicità dei fenomeni oppure sulla loro articolazione spaziale. Schelling conclude infatti spiegando come «dobbiamo piuttosto pensare tutto l'esistente come esistente in qualche luogo e ciò che non è dato in nessun luogo non ce lo possiamo rappresentare in generale come dato» (*T*, p. 74; *HkA* II/5, p. 196; ed. it., p. 201, trad. mod.). Infatti «se noi non ammettessimo che tutto debba esistere in un certo luogo, non potremmo distinguere una cosa dall'altra, bensì tutto ciò che dovrebbe essere diverso verrebbe a confondersi nella nostra rappresentazione» (*ibid.*). Il principio d'articolazione spaziale è tale nella misura in cui gli elementi che distribuisce sono distinguibili e viceversa. Il principio di impenetrabilità è tanto materico quanto logico: qualora due elementi occupassero lo stesso spazio sarebbero indistinguibili, dunque sarebbero lo stesso oggetto, oppure non sarebbero due. Altrimenti, si giungerebbe a una condizione di

²²¹ Sul tema, si veda l'introduttivo C. CESA, *Fichte e il primo idealismo*, Firenze: Sansoni 1975.

²²² J.-F. PRADEAU, *Être quelque part, occuper une place: Τόπος et Χώρα dans le Timée*, in «Les Études Philosophiques» 3 (1995), pp. 375–99, qui p. 376: Τόπος (*topos*) «signifie le lieu, l'endroit où se trouve quelque chose», mentre Χώρα (*chôra*) «la place qu'occupe une chose, ou qu'elle abandonne (elle « fait place ») en se déplaçant».

contraddizione che, come abbiamo già indicato precedentemente, al contrario di quella hegeliana, la logica schellinghiana rifiuta preferendo una dialettica dei contrari.

Le preoccupazioni espositive platoniche sono accresciute da quelle schellinghiane nella misura in cui, tradizionalmente, una ricezione del concetto della *χώρα* platonica è stata filtrata da quello della *ύλη* aristotelica, per il quale il luogo, nell'accezione di *τόπος*, non è materia né forma²²³. Ed è infatti il lungo retaggio della *ύλη* aristotelica che ci porta a considerare la materia soltanto come qualcosa di empirico, mentre nel Platone schellinghiano essa è, come ricordato, paradossalmente immateriale e non empirica²²⁴. Goudeli risponde con una certa insofferenza su questo punto, per quanto importante e dirimente:

Forse sto constatando l'ovvio, devo notare [...] che la critica di Schelling alla materia non deve essere confusa con una versione ingenua dell'ilomorfismo aristotelico. La posta in gioco è un dualismo radicale tra l'Essere e il divenire, la giustapposizione definitiva [*ultimate juxtaposition*] tra un Assoluto totalmente trascendente e perfetto, un *ens realissimum* che include tutte le perfezioni in modo compiuto, trasparente e splendente, visibile solo all'intelletto puro, e, dall'altra parte, il mondo del divenire concepito come essenzialmente alienato e qualitativamente inferiore al suo paradigma. Per Schelling, almeno in questa fase del suo sviluppo filosofico, il rovesciamento di questo fondamentale dualismo ontologico dipende in larga misura dall'approccio alla nozione di materia e, di conseguenza, alla natura in generale. L'ascrizione di un potere autoformativo inerente [*inherent self-forming power*] alla materia [...] può implicare la sua definitiva intelligibilità o legalità [...], ma indica soprattutto la procreatività immanente, cioè il carattere vivente, animato e quindi spirituale della materia. Nel lessico filosofico di Schelling, questo si traduceva nell'inclusione della Natura nell'Assoluto²²⁵.

Allo stesso tempo non si deve cadere nell'errore opposto, in cui v'è un'identificazione della cosmogonia del *Timeo* schellinghiano con quello platonico: se in Schelling si tratta di due principi che si basano su una stessa identità, in Platone il contenuto tra il principio razionale e materiale, finito e infinito, anche se aperto e controverso nella ricerca, non può essere in ogni caso indicato come Identità. Un'altra differenza significativa sta nel ruolo del principio non razionale, il quale in Schelling ha una traiettoria significativamente attiva e autoformantesi (*selbstgestaltende*), mentre in Platone la funzione formante è lasciata al principio razionale²²⁶.

Questo distinguo è determinante e ci permette un paio di osservazioni. La prima ribadisce quanto già affermato, ovvero che proprio nell'elemento di dinamicità autonoma della *χώρα* è possibile vedere, se non un'anticipazione diretta, almeno lo stesso problema con cui si scontrerà

²²³ ARISTOTELE, *Phys.*, A 9, 191b³⁵-2b⁴ e Δ 2, 209b¹¹⁻²; ed. it., pp. 167-9 e 321; ma si veda anche ID., *Metaph.*, 1035b¹¹⁻⁴ e 1036a⁹⁻¹²; ed. it., pp. 331-2.

²²⁴ A. SPINELLI, 'Die unergreifliche Basis der Realität': Schelling Begriff des 'Grundes' und die 'dritte Gattung' in Platons Timaios, in «Schelling-Studien» 4, 2016, pp. 21-42, qui p. 23 e nota 10 e p. 25.

²²⁵ K. GOUDELI, *op. cit.*, p. 61. Contro la riduzione di Schelling all'aristotelismo, cfr. anche *ivi*, p. 64.

²²⁶ A. SPINELLI, *op. cit.*, p. 37.

l'ultimo Schelling con la sua proposta di filosofia positiva. Come una parte significativa ha sottolineato, si tratta di poter pensare un elemento esterno alla ragione stessa e che sia eccedente alla sistematicità del pensiero.

La seconda è che Schelling, come anticipato, cita infatti il brano relativo alla *χώρα* del testo platonico direttamente in greco e non si esprime su connotazioni di genere da attribuire a questo elemento. A riprova, alla frase riassuntiva della cosmologia del greco – «vi erano cioè l'essere, lo spazio [καὶ χωράν] e il divenire, tre realtà distinte, già da prima che nascesse il cielo» (*Tim.* 52d⁴; ed. it., p. 277) –, Schelling fa corrispondere i tre elementi, l'«intelligibile [,] il persistente [*das Beharrliche*], la materia [*die Materie*] – nonché il *cambiamento* nel persistente [*der Wechsel an dem Beharrlichen*], dato che Platone stesso afferma in altri passi che gli elementi erano in un movimento, per quanto disordinato, prima della creazione del mondo» (*T*, pp. 74-5; *HkA* II/5, p. 196; ed. it., p. 203, trad. mod.). La condizione della materia precedentemente alla creazione del mondo, per quanto caos primordiale, è qualificata da una condizione di permanenza. Il movimento disordinato l'attraversa senza alterarla. Questo passaggio giustifica la descrizione platonica: «Ebbene, la nutrice del divenire, che era acquosa [ύγραινωμενην] e focosa [πυρρουμενην] e che accoglieva le figure della terra e dell'aria e che subiva tutte le altre affezioni che seguono a queste, presentava alla vista un soggetto assai diversificato» (*Tim.* 52d⁴-e¹; ed. it., pp. 277-9). La *χώρα* dimostra dunque pur sempre una sua autonomia e indipendenza rispetto alle forme. Queste, infatti, si correlano solo ad una sua dimensione, che è quella dell'indeterminato, dell'ἀπείρων. Come rimarca Schelling, «[n]on è sufficiente, tuttavia, che la materia abbia assunto le forme degli elementi. Questi elementi dovettero, per non stare in continua opposizione reciproca, essere determinati anche attraverso specifiche forme della quantità», cioè il «πέρας nel *Filebo*, o come li chiama nel *Timeo* [...] εἰδεσι καὶ ἀριθμοῖς» (*T*, p. 75; *HkA* II/5, p. 196; ed. it., p. 203), ovvero «secondo forme e numeri» (*Tim.* 53b⁵; ed. it., p. 281). In breve, vediamo come il concetto di *χώρα* nel *Timeo* schellinghiano assume determinati caratteri di materia infinita e in movimento, pregressa rispetto alla formazione delle forme, ne risulta il substrato ultimo. È inoltre il motore del movimento stesso, che verrà mutuato dal filosofo tedesco per indicare il carattere propriamente produttivo della natura di contro a quella prodotta e meccanica. Questo è in fondo il motivo per il quale il *Commentario* si conclude tranciando la descrizione cosmologica presente nell'originale: «L'ampia esposizione della creazione *meccanica* e della costituzione *fisica* degli elementi non è parte di questa trattazione» (*T*, p. 75; *HkA* II/5, p. 196; ed. it., p. 203). La materia, nel processo di produzione delle forme, si distingue in due parti, l'una continua, ovvero la materia vera e

propria, e dall'altra la costituzione degli elementi che, ancora indefiniti, saranno coloro che si uniranno alla forma e assumeranno limite.

In altri termini, il *Timeo* propone, non solo una concezione continuista e dinamica dello spazio materico, ma, compresente, anche quello limitato di uno spazio meccanico ed atomistico. Per questo motivo, si piega perché Schelling abbia potuto, come in parte anticipato, variare il suo giudizio sull'autenticità del testo platonico, nella misura in cui consegna in eredità una dottrina tanto moderna, quella atomistica, quanto antica e da recuperare, la continuista. Moiso è chiaro al riguardo: il *Timeo* «assume un carattere “non platonico”, perché risulta, agli occhi di Schelling, non inquadrabile nella concezione “moderna”, atomistica e meccanicistica, della materia come priva di *unità e vita*»²²⁷.

3.4 *Nur ein Platon?* La *χώρα* da materia spazializzata a spazio immateriale

È possibile ora analizzare nel dettaglio l'evoluzione della posizione di Schelling autorialità platonica del *Timeo*. Abbiamo già visto infatti come, fino al 1804 della lettera a Windischmann, Schelling sia certo della non autenticità platonica del testo. Anche il *Bruno* di un paio d'anni prima riportava una concezione della materia in assonanza col *Timeo* tramite un'ampia esposizione, quasi un monologo, del personaggio di Alessandro, portavoce per l'appunto del materialismo. Ne riportiamo un largo stralcio :

Riguardo alle sorti di quella dottrina che prende nome dalla materia, posso limitarmi [...] a far vedere che esse non sono diverse da quelle toccate nel corso del tempo ad ogni altra dottrina speculativa e che anch'essa ha trovato il suo tramonto solo nel tramonto della filosofia stessa. Infatti ciò che sul senso di quella dottrina ci è stato tramandato dagli antichi, è sufficiente a farci capire che essa ha portato dentro di sé, più o meno sviluppati, i germi della più alta speculazione. *La vera idea della materia è andata però precocemente smarrita, e in ogni epoca solo pochi l'hanno conosciuta.* Essa è l'unità del principio divino e di quello naturale e, quindi, assolutamente semplice, immutabile, eterna. Coloro che sono venuti dopo, e già Platone, hanno inteso per materia il mero soggetto delle cose naturali e mutevoli, mentre di questo non si può fare affatto un principio; ciò che i creatori di quella dottrina hanno chiamato materia è invece l'Uno, che è al di sopra di ogni opposizione, e nel quale soltanto è distinto e opposto ciò che è naturale e ciò che è divino nelle cose. Epoche ancora successive hanno scambiato la materia col corpo e confuso ciò che per sua natura è corruttibile e perituro con l'incorruttibile e l'imperituro. Giunti a questo punto, era facile assumere come vera materia originaria persino la massa bruta e inorganica. Ma l'idea della materia non si trova là dove l'organico e l'inorganico si sono già scissi, bensì in ciò in cui essi sono insieme e fanno tutt'uno. E proprio perciò che questo punto non si può scorgere con gli occhi sensibili, ma solo con gli occhi della ragione. Il modo in cui tutte le cose sono procedute da quest'unità si può rappresentare come segue. La materia è in sé priva di qualunque molteplicità. Essa contiene tutte le cose ma, proprio perciò, senza alcuna possibilità di distinzione, inseparate e, per così dire, come un'infinita possibilità chiusa in se stessa. Ciò che fa sì che tutte le cose siano uno è appunto la materia stessa, ma ciò che permette che siano diverse e grazie cui ognuna si distingue dall'altra è la forma. Tutte le forme sono però transeunti e non eterne; eterna e imperitura quanto la materia stessa è invece la forma di tutte le forme, la forma necessaria e prima, la quale a sua volta, essendo la forma di tutte le forme, non

²²⁷ F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit., p. 38.

dev'essere simile o uguale a nessuna forma particolare, ma assolutamente semplice, infinita, immutabile, e pertanto uguale alla materia. Poiché nessuna forma ne è esclusa, essa è infinitamente feconda di forme, mentre la materia è per se stessa povera; pare quindi che gli Antichi, quando facevano nascere Eros da ricchezza e povertà e il mondo formarsi per opera sua, alludessero con ciò proprio a quel rapporto della materia con la forma originaria. Per quest'ultima nella materia si trova dunque l'infinita possibilità di tutte le forme e figure ma essa, eccellente nella sua povertà, è ugualmente sufficiente a tutte e, dato che, rispetto al perfettissimo, possibilità e realtà sono una cosa sola senza tempo, allora anche tutte quelle forme sono espresse in essa dall'eternità e, rispetto ad essa, reali in ogni tempo o piuttosto senza alcun tempo (*B*, pp. 186-9; *SW* I/4, pp. 310-1; *HkA* I/11,1, pp. 429-31; ed. it., pp. 85-8, cors. nostri).

Anche qui, dunque, Schelling propone una dottrina della materia, già conosciuta dagli Antichi, che con il tempo è andata smarrita, come se il declino della filosofia fosse correlato, o abbia come causa medesima, l'oblio della vera concezione della materia. La concezione del *Timeo* pone infatti un'unità "semplice, immutabile, eterna" del principio divino e naturale, tema cui, come già indicato, è consacrato il dialogo del 1802. Si tratta quindi dell'Uno al di là di ogni opposizione. Platone invece, seguendo anche la ricostruzione di Alessandro, ha proposto una materia relativa alla mutevolezza della cose, istanza che non poteva essere assunta a principio.

Quest'interpretazione platonica Schelling l'aveva già in realtà proposta pubblicamente, seppur in modo cursorio. L'*Introduzione alle Idee per una filosofia della natura* del 1797 affermava infatti come «Platone contrappone ancora la materia come essere [*Wesen*] indipendente a Dio»²²⁸ e non già quel panteismo che dal sistema dell'identità andava esplicitamente propugnando. Il filosofo greco, pertanto, è colui a partire dal quale si inizia a concepire per materia la componente concreta del solo corpo meccanico, senza considerarne l'organicità, prima della loro scissione. Schelling ritiene dunque il filosofo greco antesignano e padre della concezione atomistica della materia e inizio della decadenza della filosofia. Da questo punto di vista, come già ribadito, Schelling non è lontano dal rovesciamento del platonismo che sarà, nella seconda metà del secolo, tentato da Nietzsche (*infra*, §2.3).

Chiara è dunque ora la vera motivazione teoretica e, in secondo battuta, storiografica, alla base della clamorosa interpretazione del *Timeo* come opera non platonica nella lettera del 1804. Similmente, in *Philosophie und Religion* dello stesso anno, il giudizio non sembra mutare:

Il tentativo più rozzo, nella direzione indicata, è probabilmente quello che subordina alla divinità una materia, un materiale senza regole né ordine [*eine Materie, einen regel- und ordnunglos Stoff*], che, attraverso l'effetto da essa emanato, si ingravida [*geschwängert*] degli archetipi delle cose [*mit dem Urbildern der Dinge*], le partorisce e riceve una costituzione legittima. Il capo e padre della vera filosofia viene nominato come uno degli autori [*Urheber*] di questa dottrina — e il suo nome viene così profanato. Infatti, un attento esame mostra che l'intera concezione, come quella ordinaria della filosofia platonica, è creata a partire dal solo *Timeo* [*nur aus dem Timäus geschöpft ist*], con il

²²⁸ F.W.J. v. SCHELLING, *Einleitung*, in *I*, pp. xiii-lxiv, qui p. xxv; *SW* I/2, pp. 5-73, qui p. 20; *HkA* I/5, pp. 69-107, qui p. 76; trad. it. di G. Preti, *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in ID., *L'empirismo filosofico e altri saggi*, Firenze: La Nuova Italia 1967, pp. 1-47, qui p. 10, trad. mod.

quale, a causa del suo avvicinamento ai concetti moderni [*an moderne Begriffe*], era più facile familiarizzare che con l'alto spirito morale delle più autentiche [*ächtaren*] opere platoniche, il *Fedone*, *La Repubblica*, etc., che si oppone proprio a quelle concezioni realistiche dell'origine del mondo sensibile. È esattamente il contrario. In effetti il *Timeo* non è altro che un accoppiamento [*Vermählung*] dell'intellettualismo platonico con i concetti cosmogonici più grezzi che avevano dominato prima di esso e da cui la filosofia, separata per sempre, è lodata come l'eterna memorabile opera di Socrate e Platone (*PhR*, p. 31; *SW* I/6, pp. 36-7; *HkA* I/14, p. 295; ed. it., pp. 51-2, trad. mod.).

Rispetto al *Bruno*, questo brano della sezione su *L'origine di tutte le cose dall'Assoluto e il loro rapporto con esso* di *Filosofia e religione* mostra una leggera variazione. Pur proponendo ancora una scissione tra materia e divinità, tra materia caotica e idee, e quindi un'unione delle sue sfere del mondo soltanto a posteriori, Platone non sembra essere ritenuto con certezza l'autore del *Timeo*. Similmente al giudizio di Friedrich Schlegel, riportato nel secondo capitolo, anche qui Schelling ritiene che le analisi dell'opera platonica abbiano privilegiato il *Timeo* come punto di partenza, in quanto la concezione continuista della materia ne mostrava una sensibilità più prossima alla modernità, mentre, se si fosse partire da altri testi, si avrebbe certo escluso il dialogo dalla serie del canone. Il *Timeo*, pertanto, è da ritenere, come esplicitamente dichiarato, un'opera meno autentica di altre quali il *Fedone* e *La Repubblica*. Nonostante quindi la nuova traduzione di Windischmann, Schelling resta fermo sui suoi presupposti e ripropone la solita soluzione di compromesso con un *Timeo* eclettico, che sa unire materiale pregresso cosmogonico, grezzo, poco elaborato, all'intellettualismo platonico.

A un anno da *Filosofia e religione*, nella *Postilla generale sulla teoria del rapporto finito con l'infinito* che chiude gli *Aforismi introduttivi alla filosofia della natura*, Schelling resta fermo sui suoi presupposti ermeneutici²²⁹:

Per quanto riguarda in particolare la consueta esposizione della dottrina platonica su questo punto specifico, secondo la quale lo stesso Platone considererebbe reale ed effettivamente [*wirklich*] indipendente da Dio quella materia [*Materie*] che l'intelletto divino avrebbe soltanto ricondotto all'ordine e all'armonia dell'universo visibile, è inconcepibile [*unbegreiflich*] come una tale esposizione si sia potuta protrarre fino ai tempi più recenti [*auf die neuesten Zeiten*]. Seguendo tanto la coerenza interna del modo di pensare platonico, quanto le esplicite esternazioni delle sue opere, che non lasciano dubbi sulla sua vera concezione della finitezza, ciò che egli dice circa l'esistenza eterna della materia [*dem ewigen Daseyns der Materie*] non può che essere interpretato in parte secondo la nostra precedente esposizione, in parte tenendo conto del suo modo di esposizione dalla figuratività ardita [*auf die kühne Bildlichkeit*]. Nelle concezioni dogmatiche come quelle dominanti che hanno interpretato anche la parola platonica, s'è presentato il bisogno di un materiale [*Stoffs*] in modo così ineluttabile che [...] in esse anche la creazione dal nulla è soltanto un'espressione velata di quel presupposto, in quanto il nulla stesso deve di nuovo servire all'immaginazione [*Imagination*] come una specie di substrato o materiale [*Substrat oder Stoff*] (*Aph.z.E.*, p. 80; *SW* I/7, pp. 192-3; *HkA* I/15, p. 140; ed. it., p. 89, trad. mod.).

²²⁹ È un passaggio sottolineato da S. PEETZ, *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1995, p. 142 nota 278.

Il punto sollevato da Schelling in questo passaggio polemico è che per Platone si dà una *creatio ex nihilo*, al contrario delle interpretazioni correnti dei suoi testi — e qui il *Timeo* è solo alluso — che forzano ponendo in ogni caso un presupposto materiale alla cosmogenesi. Per il resto, qualsiasi riferimento a un materiale di fondo in Platone va considerato semplicemente una metafora immaginifica.

Ricapitolando, il brano di *Filosofia e religione* è, a conti fatti, la prima dichiarazione pubblica di Schelling sulla non piena autenticità del *Timeo*, posizione che non poteva che raccogliere reazioni sdegnate e di sberleffo degli antichisti. Su tutti questi, risuona la voce di August Böckh, il «*grand philologe*»²³⁰. In un articolo dedicato proprio al *Timeo*, il grecista di Karlsruhe dedica infatti una nota proprio al saggio di Schelling di 3 anni prima, trascrivendo lo stesso brano sopra riportato²³¹. Commenta Böckh:

Il lettore può ora tentare da solo di capire se non si tratta di un inutile sforzo per interpretare quest'affermazione come un giudizio surrettiziamente di condanna [*hinter dem Berge haltendes Verdämmungsurtheil*] sull'autenticità di questo dialogo; un'affermazione che nessun filologo, o chiunque altro per il quale la testimonianza non sia ancora diventata una presa in giro, che vorrebbe seriamente impegnarsi a confutare. La tendenza di quest'osservazione è tra l'altro tale che nessuno può credere di aver avuto una buona idea se, per esempio, volesse applicare qui con un'allitterazione spiritosa le parole imbrigliate: Non agitarti, ecc.²³²

Da qui, le ingiurie: «anche il vero Musagete del coro platonico in Germania si fa grande beffa del *Timeo*, perché prepone alla divinità un materiale senza regole e senza leggi [*regel- und gesetzlosen Stoff*] come materiale da costruzione dell'universo [*ein Baumaterial des Universums*]»²³³.

Ma qual è la posizione del filologo sulla materia nel *Timeo*? Böckh, nelle righe immediatamente precedenti alla nota su *Philosophie und Religion*, dedica particolare attenzione al rapporto tra materia e male, tema che, come sappiamo, interessarono direttamente il filosofo tedesco e le sue *Ricerche filosofiche*. Il saggio *Ueber die Bildung der Weltseele in Timäos des Platon* spiega infatti come:

Finora s'è parlato di una sola anima del mondo; soltanto nel decimo libro delle *Leggi* se ne trovano due, una buona e una cattiva [...]. Ci si sarebbe dovuti tuttavia chiedere se l'anima del mondo malvagia esista realmente secondo la visione platonica. Questo deve essere negato. L'anima del mondo buona è buona in virtù dell'intelligenza e, quindi, governa il mondo in modo giusto e beato [*selige*]; quella cattiva non ha parte nella ragione, ma si suppone che sia quella che muove la vita senza legge del mondo corporeo. Tuttavia l'intelligenza sola viene all'essere vero; di conseguenza, l'anima del mondo malvagia non è affatto veritiera, bensì è un vuoto, come il mondo corporeo

²³⁰ Cfr. X. TILLIETTE, *Schelling: Une Philosophie en devenir*, Paris: Vrin 1969, 1992², vol. I, p. 497s. nota 72.

²³¹ A. BÖCKH,, *Ueber die Bildung der Weltseele in Timäos des Platon*, in «*Studien*» 3, 1807, pp. 25-34, qui p. 27 nota 4; rist. in ID., *Gesammelte kleine Schriften*, Leipzig: Teubner 1858, pp. 109-80, qui pp. 125-6 nota 4.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ivi*, p. 27; rist. cit., p. 125.

esterno stesso pensato sulla base della ragione, e solo il bene è in verità, come il mondo delle idee e questo in virtù del fatto che è parte del mondo delle idee. Nel *Timeo* non c'è neppure traccia del male come essente. Anzi, chi volesse dimostrare che l'anima del mondo malvagia è reale secondo Platone dovrebbe innanzitutto mostrare che egli avrebbe attribuito alla materia anche il principio malvagio, così come la realtà buona della ragione uguale alla materia con il Dio che forma il mondo [*weltbildenden*], un'esistenza altrettanto eterna e senza tempo e insuperabilmente fondata in sé è concessa al male di tutti i mali e trovata necessaria. In effetti, poteva mai Platone, che chiamavano il dio dei filosofi, essere così sciocco da non rendersi conto che in questo modo avrebbe mandato in frantumi il più intimo e il più importante dei suoi insegnamenti, tutti i suoi filosofemi etici, l'intera formazione del mondo [*Weltbildung*] del suo dio della ragione [*Vernunftgott*], e cadere nelle più incoerenti contraddizioni con se stesso? Ma quanto ha dovuto soffrire il vecchio per centinaia e migliaia di volte e in tutte le epoche da parte di avversari e seguaci! Piuttosto, mi si considererà incoerente se negherò non tanto che egli presupponga una materia per la creazione del mondo, bensì una in generale²³⁴.

Notiamo innanzitutto come, per Böckh, il *Timeo* mostri una sua particolarità rispetto al resto del *corpus* platonico, dato che, a differenza di altre opere, non mostra un dualismo di principi del bene e del male. Vi è un'unica anima del mondo, buona solo per l'intelligenza del Demiurgo; quella malvagia invece si pone come un vuoto, in altri termini non è. L'altro problema che l'interpretazione di Böckh scioglie, mostrandosi indirettamente anti-plutarchea, è che considerare il modo primordiale della materia come principio del male ne avrebbe attribuito necessariamente un'eternità. Così facendo, avrebbe generato un cortocircuito nel problema della teodicea, dato che Dio non è riuscito, né tantomeno riuscirebbe mai a debellare il male.

Questa lettura, sebbene rivolta, come visto, direttamente contro Schelling, non dispiacque al filosofo tedesco, che anzi ne rielaborò il materiale²³⁵. «Possa una volta chiarire questo punto — esclama infatti una nota della *Freiheitsschrift* — l'eccellente commentatore di Platone, o ancor prima valente Böckh, che ha alimentato le migliori speranze al riguardo con le sue osservazioni in occasione della propria esposizione dell'armonia platonica e l'annuncio della sua edizione del *Timeo*» (*PhU*, p. 452; *SW* I/7, p. 374; *HkA* I/17, p. 143 nota W; ed. it., p. 181 nota)²³⁶.

In quella sezione dell'*Abhandlung*²³⁷, il filosofo tedesco aveva tentato di dedurre il male, inteso sia come concetto che come possibilità effettiva, a partire da una distinzione tra ciò che

²³⁴ *Ivi*, p. 26; rist. cit., pp. 124-5.

²³⁵ Si veda S. PEETZ, *op. cit.*, p. 142 nota 278.

²³⁶ La nuova edizione del *Timeo* è annunciata in A. BÖCKH, *Specimen editionis Timaei Platonis dialogi*, Heidelberg: Mohr-Zimmer 1807; rist. in Id., *Gesammelte kleine Schriften*, Leipzig: Teubner 1858, pp. 181-203.

²³⁷ È Schelling stesso a definirlo così nell'*incipit* del *Vorbericht* (*PhU*, p. vi; *SW* I/7, p. 333; *HkA* I/17, p. 25; ed. it., p. 85). Per un'analisi della struttura argomentativa del testo secondo la premessa del saggio, cfr. H.M. BAUMGARTNER, *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336-350)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 35-53; trad. it. di F. Viganò, «Introduzione»: *Panorama, struttura e problemi (WF, 336-350)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.),

esiste, l'*Existirenden*, e il suo fondamento, il *Grund von Existenz*²³⁸. Nel panteismo che Schelling professava, il bene e il male si ritrovano entrambi riuniti in Dio, dato che essi assumono valore per opposizione reale, ponendo di conseguenza il divino come loro unione. Qui si ritrova lo snodo che definisce il problema della libertà umana. L'essenza cui il *Trattato* tenta di dare risposta si stabilisce nella misura in cui l'essere umano è una singolarità definita dalle due forze suddette e sta lui a decidere se muovere verso quella del bene o del male. L'indecisione antropologica, allora, deve avere un «fondamento generale di sollecitazione [*allgemeiner Grund der Solicitation*], di tendenza al male, foss'anche solo per rendere viventi in lui i due principi, cioè per renderlo consapevole di essi» (*PhU*, p. 452; *SW I/7*, p. 374; *HkA I/17*, p. 143; ed. it., p. 181). Schelling deve ammettere allora come

la sollecitazione al male possa derivare soltanto da un'essenza di fondo [*Grundwesen*] malvagia e che l'assunzione di una tale essenza sia nondimeno inevitabile, come anche sia del tutto giusta quell'interpretazione della materia platonica [*der Platonischen Materie*], secondo cui essa è originariamente opposta a Dio e perciò un'essenza [*Wesen*] in sé malvagia. Finché questa parte della dottrina platonica permane nell'attuale oscurità, un giudizio preciso sul punto indicato è certamente impossibile. Tuttavia in che senso si possa dire del principio [*Prinzip*] irrazionale che esso si oppone all'intelletto o all'unità e all'ordine, senza che per questo lo si debba assumere come essenza di fondo [*Grundwesen*] malvagia, risulta evidente dalle considerazioni precedenti. Così si può anche spiegare bene la parola platonica, secondo cui il male proviene *dalla natura antica* [aus der altern Natur]; perché ogni male tende a ritornare al caos, cioè in quello stato in cui il centro originario non era ancora subordinato alla luce, e costituisce un erompere del centro del desiderio ancora privo di intelletto (*PhU*, pp. 452-3; *SW I/7*, p. 374; *HkA I/17*, p. 143; ed. it., p. 181, trad. mod.).

Come è possibile notare, Schelling riporta letteralmente la definizione di materia platonica così come indicata nell'*Introduzione alle Ideen*. In entrambe infatti questa si pone come *Wesen* opposto al divino. Questa dottrina, ammette però Schelling, similmente al suo oggetto, resta oscura, ed è qui che si affida ai testi citati di Böckh. Quanto prosegue, però, si rivolge al problema se ritenere il *Wesen* del male come istanza fondamentale, in altri termini eterna. Data la natura duale dei principi, Schelling non può che fare proprie le osservazioni di Böckh, pertanto ridurre l'essenza del male a un'eccedenza e un decentramento polare e non a un'ipostatizzazione autonoma *ab eterno* di un'istanza.

Commentario, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 135-50. Che la *Freiheitsschrift* non possa essere ridotta al genere dell'*Abhandlung*, cfr. J. JANTZEN, *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 61-90, qui pp. 61-6; trad. it. di F. Viganò, *La possibilità del bene e male (WF, 350-362)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.), *op. cit.*, pp. 157-82, qui pp. 157-62.

²³⁸ Si veda al riguardo il lucido O. MARQUARD, *Grund und Existenz in Gott (350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 55-9; trad. it. di F. Viganò, *Fondamento ed esistenza in Dio (WF, 350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.), *op. cit.*, pp. 151-5. Sulla coppia concettuale, si veda il classico di M. VETÖ, *Le Fondement selon Schelling*, Paris: L'Harmattan 2002², nonché T. GRIFFERO, *Grund ed Existenz: Classicità e melanconia alla luce della "Teoria dei principi" di Schelling*, in C. TATASCIORRE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 238-72.

In un saggio successivo del 1810, il filologo tedesco mostrerà di aver apprezzato l'elogio a lui diretto delle *Ricerche*, ammettendo come in questo testo Schelling si sia ricreduto sul *Timeo* e sulla sua autenticità platonica²³⁹, ma, a rigore, quella parte della *Freiheitsschrift* testo non ha ammesso ciò²⁴⁰. L'utilizzo degli studi böckhiani è solo sul riassetamento della cosmogonia: non più dunque una materia caotica primordiale, contro cui abbiamo visto rivolgersi altre accuse del filologo, ma soltanto uno spazio immateriale originario. I correlati di limite e illimitato allora, coerentemente col *Filebo* e la lettura che vedremo nell'*Allgemeine Uebersicht*, non saranno più tempo e spazio, ma al contrario tempo e materia spazializzata. La $\chi\acute{o}\rho\alpha$ allora si pone come unione dei principi e loro spazio di libertà, ovvero quanto verrà definito come *Ungrund*, non-fondamento (*PhU*, pp. 497-9 e 505; *SW I/7*, pp. 406-8 e 412; *HkA I/17*, pp. 170-72 e 175; ed. it., pp. 257-61 e 269)²⁴¹.

Quanto indicato si tratta del grande punto di scarto nella concezione della materia tra Platone e Aristotele, già sopra ricordata, e su cui Böckh tiene a distinguere con precisione:

il concetto platonico di spazio [*das platonische Konzept des Raums*] non poteva essere identificato con quello tradizionale di materia [*mit dem traditionellen Materiebegriff*], come si era soliti fare a partire da Aristotele; al contrario, Platone aveva voluto sradicare la materia proprio sviluppando il concetto di spazio non vicino agli antichi, trasformando il ricettacolo [*das Aufnehmende*], che si pensava fosse materiale, in un immateriale, e astenendosi completamente dalla spiegazione di come emerge il materiale del corpo [*das Materielle der Körper*]²⁴².

Per Schelling allora il male si dà nei seguenti termini:

La possibilità generale del male consiste [...] in ciò, che l'umano invece di fare della sua ipseità una base, un organo, può aspirare a elevarla a principio dominante e a volontà universale e a trasformare piuttosto in mezzo lo spirituale che ha in sé. Se nell'essere umano il principio oscuro dell'ipseità e della volontà propria è attraversato completamente dalla luce ed è tutt'uno con essa, allora Dio, come l'eterno amore, o come effettivamente esistente, è il vincolo delle forze in lui. Altrimenti, se i due principi sono in contrasto, allora un altro spirito si viene a trovare nel luogo in cui dovrebbe esserci Dio; ed è appunto il Dio invertito: quell'essenza [*Wesen*] eccitata all'attualizzazione attraverso la rivelazione di Dio, che non può mai giungere dalla potenza all'atto, che cioè mai è ma sempre vuole essere, e perciò, come la materia degli antichi, non può essere appreso (attuato come effettivo) dall'intelletto perfetto, ma solo attraverso una falsa immaginazione ($\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ νόθω) — che è appunto il peccato (*PhU*, p. 474; *SW I/7*, pp. 389-90; *HkA I/17*, p. 156; ed. it., p. 217, trad. mod.).

Schelling ritorna qui di nuovo sulla cosmogonia del *Timeo*, ma riprendendo il celebre “ragionamento bastardo” per indicare l'intuizione intellettuale per poter pensare i principi primordiali, in analogia alla $\chi\acute{o}\rho\alpha$. Il $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ νόθω è per il filosofo tedesco l'«espressione

²³⁹ Cfr. A. BÖCKH, *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis ratione geometrica concinnitas*, Heidelberg: Mohr et Zimmer 1810, p. xxvii, nota ***.

²⁴⁰ Correggiamo e particolareggiamo meglio quanto indicato da F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit., p. 41, in part. nota 38.

²⁴¹ Per le possibili traduzioni del termine, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling: Une Philosophie en devenir* cit., vol. I, pp. 534-5, note 22-3.

²⁴² A. BÖCKH, *Ueber die Bildung...* cit., p. 33; rist. cit., p. 129.

platonica [*Platonische Ausdruck*]]» (*PhU*, p. 474; *SW I/7*, p. 390; *HkA I/17*, p. 156, ed. it., p. 217) di *Tim. 52b²* (ed. it., p. 275), ripresa però dal *De natura mundi et animae* di Timeo di Locri²⁴³. Non potendo più ammettere apertamente che il *Timeo* non è un testo platonico, dopo la rampognata di Böckh, Schelling è cauto nel prendere posizioni sulla paternità del testo greco. Pertanto, decide di abbandonare il dibattito e di rifarsi esplicitamente a quello è sempre stato il suo riferimento filosofico nella concezione della materia e di cui esplicita il debito da parte di Platone.

L'altro brano della *Freiheitschrift* in cui Schelling è affronta il tema della materia platonica, mostrando i caratteri della *χώρα*, è precedente ai due già analizzati. Qui parla del desiderio di emersione dal fondo caotico e dalla tentazione a regredirvi:

Dobbiamo dunque rappresentarci desiderio originario [*ursprüngliche Sehnsucht*] come qualcosa che si dirige verso l'intelletto [*Verstande*], che ancora non conosce, allo stesso modo in cui noi stessi nel desiderio [*Sehnsucht*] aspiriamo ad un bene sconosciuto e senza nome, e che si muove in sé presago come un mare ondeggiante e fluttuante, al pari della materia di Platone [*der Materie des Platons*], secondo una legge oscura e sconosciuta, incapace di costituire [*zu bilden*] per sé qualcosa di duraturo (*PhU*, p. 433; *SW I/7*, p. 360; *HkA I/17*, pp. 131-2; ed. it., p. 149, trad. mod.).

Qui vediamo come quanto è definito “materia di Platone” viene descritta tramite la similitudine coi flutti del mare. Essa si colloca come il caos oscuro da cui emergono le forme e da cui sono eternamente attratte. Quanto detto rispetta la descrizione offerta da Böckh, in cui la materia platonica è associabile allo spazio e non è da intendere nei termini “materiali”, *hylici*, aristotelici. In ogni caso, Schelling resta convinto che si tratta di un'eredità dei pitagorici. Pertanto, l'idea avanzata in *Philosophie und Religion* del *Timeo* come opera meno autentica rispetto alle altre opere di Platone non viene ritirata. In breve, Schelling non ha mai ammesso che il *Timeo* è un testo platonico.

In conclusione, possiamo vedere come per Schelling si dia una condizione primordiale di caos, a-fondativa, che può essere indicata univocamente come *χώρα*. Resta pur sempre un'ambiguità di traduzione, dato che corrisponde a una dimensione spaziale, in termini platonici, oppure materiale, dove la “materia di Platone” non è altro che la “materia degli antichi”, ovvero di Timeo di Locri. Pertanto, la posizione di Platone resta quella di una soglia tra antico e moderno e ancipite quella della sua concezione della materia. Questa resta ancora caotica, pregressa e refrattaria alla forma, nel suo essere in tutti i sensi antica, oppure già

²⁴³ Il rimando puntuale è a 94b⁸. Cfr. W. MARG (Hrsg.), Timaeus Locrus, *De natura mundi et animae*, Leiden: Brill 1972, p. 120; ed. it. cur. C. Campus, Timeo di Locri, *Sulla natura del mondo e dell'anima*, Pisa: ETS 1994, p. 42. Sul confronto tra i due “Timei”, cfr. B. CENTRONE, *La cosmologia di pseudo-Timeo di Locri e il Timeo di Platone*, in «Elenchos» 3, 1982, pp. 292-324 e il commentario di M. BALTES (Hrsg.), Timaios Lokros, *Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden: Brill 1972.

informata, atomizzata e meccanizzata, a principiare la modernità. È infatti questo suo secondo aspetto a diventare origine del male, suo sollecito, e che comporta semplicemente nel ricadere in quella concezione in cui l'atomismo dei corpi, dimensione pur presente nella cosmogonia schellinghiana, non diventa più un lato, un aspetto della natura, ma tenta di assurgere a un primato che non le compete.

L'ultimo testo in cui Schelling sembra avere un giudizio differente sull'*Autorschaft* del *Timeo* è il testo del 1812 *Monumento dello scritto sulle cose divine*²⁴⁴, di risposta allo scritto di Jacobi *Sulla rivelazione delle cose divine*²⁴⁵, a sua volta reazione alle *Ricerche filosofiche*²⁴⁶.

Nel suo testo, Schelling ribadiva le sue posizioni in riferimento al concetto di bene, ribadendo come nel suo sistema non ci sia una netta traduzione dei principi primi ad un piano empirico, bensì come la natura, il divino, l'assoluto si proponessero comunque come un'eccedenza rispetto al mero piano fenomenico. Solo il passaggio dal possibile all'essente permette però la manifestazione del bene stesso che, seppur nella modalità del possibile, è sempre essere. La posizione di Schelling, cerca di argomentare il filosofo, non è in conflitto con la teologia:

questo non bene – non solo non è un bene *effettivo* [wirklich], ma tuttavia ne è uno *possibile*, un bene che può essere trasformato in bene, perché quindi contiene il bene come possibilità; poiché inoltre il non bene non è esso stesso l'essente, ma solo il fondamento dell'*essente*, cioè del bene, che quest'ultimo ha *in sé stesso* come principio di sé: così possiamo dire che non solo il primo, cioè del primo *essente* è il bene, ma anche il *non essente stesso*, che ha il bene in sé come fondamento di sé

²⁴⁴ F.W.J. V. SCHELLING, *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*, Tübingen: Cotta 1812; *SW* I/8, pp. 19-136. *HkA* I/18, pp. 129-230.

²⁴⁵ F.H. JACOBI, *Von den göttlichen Dinge und ihrer Offenbarung*, Leipzig: Fleischer 1811; ed. it. cur. G. Sansonetti, *Le cose divine e la loro rivelazione*, Torino: Rosenberg & Sellier 1999.

²⁴⁶ Sul dibattito sulle "cose divine", cfr. L.S. FORD, *The Controversy Between Schelling and Jacobi*, in «Journal of the History of Philosophy» 3 (1), 1965, pp. 75-89; W. WEISCHEDEL, *Jacobi und Schelling: Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969; C. CIANCIO, *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Torino: Filosofia 1976; W. JAESCHKE (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg: Meiner 1994; A. SCHNEIDER, *Pascal — ein französischer Schelling, Jacobi — ein deutscher Pascal?: Zur Geschichte der Vernunftskritik*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 50 (1-2), 2003, pp. 91-117; D. BARBARIĆ, *Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge*, in D. DIETZSCH, G.F. FRIGO (Hrsg.), *Vernunft und Glauben: Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum: Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, Berlin: de Gruyter 2006, pp. 161-75; B. SANDKAULEN, *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg: Meiner 2019, pp. 271-87; M. IVALDO, *Sul teismo: Jacobi versus Schelling*, in «Archivio di filosofia» 88 (2-3), 2020, pp. 139-50; R. SCHEERLINCK, *Vorreden zu den Weltaltern: Schelling Jacobi Eschenmayer und die Natürliche Theologie*, in CH. DANZ (Hrsg.), *Schellings Gottheiten von Samothrake im Kontext*, Wien: Vienna UP 2021, pp. 91-128; W. JACOBS, *Das Wesen der Freiheit in der Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, in C. ORTLIEB, F. VOLLHARDT (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819): Romancier – Philosoph – Politiker*, Berlin-Boston: de Gruyter 2021, pp. 207-20; S. MCGRATH, *The Jacobi-Schelling Debate*, in A.J.B. HAMPTON (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*, Cambridge: Cambridge UP 2023, pp. 104-23 e W.G. JACOBS, F. BÜTTNER, A. ZERBST, G. WENZ (Hrsg.), *Vernunft – Freiheit – Offenbarung: Der Streit zwischen Jacobi und Schelling 1811/1812*, Leiden: Brill 2025 (in corso di pubblicazione).

stesso, è un bene interiore o nascosto, un bene secondo possibilità, il bene, quindi in ogni modo il bene è il principio e il primo²⁴⁷.

La reazione di Schelling vuole rispondere a uno specifico brano del libro XIII della *Metafisica* di Aristotele²⁴⁸, che Jacobi aveva scagliato contro di lui, ma che Schelling decide di restituire al mittente. Afferma infatti l'Aristotele di Jacobi di Schelling:

Presenta quindi delle difficoltà anche per il ricercatore esperto la relazione del bene e del bello con i materiali primordiali [*Urstoffen*]. Se in esse vi sia qualcosa che possiamo chiamare il vero bene (Aristotele non omette la determinazione che qui è assolutamente necessaria) oppure se esso non sia contenuto in esse, ma sia sorto successivamente, questa è la difficoltà. I teologi odierni, a quanto pare, considerano questa questione come risolta; negano [*verneinen*] la prima e sostengono *che il bene e il bello VENGANO AL FENOMENO [ZUR ERSCHEINUNG KOMME] solo nel progresso della natura delle cose*²⁴⁹.

Schelling reagisce con un inciso tra parentesi a commento, chiedendosi se in quei presunti teologi criticati da Aristotele, non si debba vedere semmai Platone:

(non ovunque *sarà* come il nostro filosofo teologico interpreta tali opinioni. In base a ciò, sarebbe niente meno che impensabile che Aristotele intendesse tra questi teologi proprio quel *Platone* che il sign. Jacobi vorrebbe rendere volentieri suo pari, ma che, a prescindere dall'eternità degli archetipi, afferma *proprio ciò* che Aristotele qui adduce, che presuppone anche un caos precedente, il cui concetto è un fastidio per il nostro studioso di Dio, anzi che permette addirittura che la *natura delle cose* da un precedente stato di disordine raggiunga in seguito l'attuale ornamento dell'ordine [...])²⁵⁰.

Platone, a quanto pare, è l'*auctoritas* sotto la cui egida tutti si vogliono rifugiare oppure l'arma presunta invincibile da scagliare contro la falsità nemica. Al di là della strumentalità eristica dei nomi propri, quel che a noi interessa qui è che Schelling in questo caso propone un Platone che, nella sua cosmogonia, propone un'istanza caotica precedente all'ordine delle cose. Questo certo genera degli attriti con la lettura precedente del Platone "meccanicista", ma non certo in contraddizione con essa. Vi è certo qui un utilizzo dell'ambiguità del filosofo greco che, al di là delle sue opere originali, s'è comunque appropriato del sapere della materia precosmica da *Timeo* di Locri. Per cui, l'utilizzo di questo aspetto della dottrina platonica ci sembra comunque funzionale al dibattito in corso contro il teologo, mostrando così degli aspetti di Platone che il proprio rivale non si aspettava. In ogni caso, non si può certo asserire che in queste pagine Schelling abbia cambiato idea sull'*Autorschaft* del *Timeo*.

Moiso riassumeva in questi termini l'evoluzione della lettura storica del *Timeo* da parte di Schelling, evidenziando le variazioni succedute:

²⁴⁷ F.W.J. V. SCHELLING, *Denkmal der Schrift...* cit., p. 102; *SW* I/8, pp. 75-6; *HkA* I/18, p. 176.

²⁴⁸ ARISTOTELE, *Metaph.*, 1087a-93b; ed. it., pp. 657-95. Al riguardo, cfr. J. JANTZEN, *Das räthselhafte Aristotelische σωτηρία: Bemerkungen zu einem Billet von Schellings Hand*, in G. BIEN, E. HOLZBOOG, T. KOCH (Hrsg.), *Wissenschaftsgeschichte zum Anfassen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002, pp. 285-91.

²⁴⁹ Cfr. W.G. JACOBI, *Von den göttlichen Dinge...* cit., p. 149; ed. it. cit., p. 119 (corsivi di Schelling).

²⁵⁰ F.W.J. V. SCHELLING, *Denkmal der Schrift...* cit., p. 102; *SW* I/8, p. 76; *HkA* I/18, p. 177.

L'alternarsi di giudizi sul *Timeo* così contrastanti nel pensiero di Schelling è, a ben vedere, ricongiungibile a un filo conduttore. Schelling espunge inizialmente dalla vita, che ha caratteri di circolarità e continuità, la concezione lineare della causa come appare nella visione del mondo non-vivente quale lo rappresenta il Moderno e legge nel *Timeo* la presenza di una materia avente carattere *continuo* e *ricorsivo*, originariamente vivente, capace di accogliere in sé il bello ideale. Successivamente – negli ultimi anni jenesi, 1801 e 1802 – egli considera Platone come una figura limite tra l'Antico e il Moderno, in quanto la materia perderebbe il carattere di puro continuo-indifferenziato per divenire un substrato del mutevole, già in linea di principio affetto dalla discontinuità e irriducibile molteplicità del sensibile secondo la visione per cui la materia si identifica con la pluralità “sgranata” dei corpi²⁵¹.

Concordando sostanzialmente con la ricostruzione del filosofo italiano, abbiamo avuto modo di constatare come la lettura di Platone resti costante. L'unico punto su cui ci distacciamo è sull'ammissione nella *Freiheitsschrift* sul *Timeo* come opera platonica, cosa in realtà mai avvenuta. Lì, al contrario, rifarsi all'originale testo di *Timeo* di Locri è dovuto alla necessità di non andare incontro agli strali dei filologi. Per il resto, la sua lettura ha sempre forzato il testo platonico, espungendo le parti indesiderate intendendole come metaforiche e immaginifiche. Schelling resta un fermo sostenitore della non autenticità del *Timeo* da parte di Platone o, se costretto dai testi, a scendere al compromesso di un testo meno autentico di altri.

Quanto abbiamo cercato di argomentare è che il giudizio di Schelling su Platone è rimasto sostanzialmente invariato, mostrando così quel filo conduttore avere maggior robustezza. Le variazioni sulla materia sono dovute allora a critiche esterne e alla cocciutaggine dell'autore di restare fermo sulle proprie posizioni, senza voler ammettere i propri errori. Platone, per Schelling, è sempre stato il padre dell'atomismo, mentre la concezione continuista e dinamica della materia è stata a lui pregressa e risorge nella contemporaneità tramite Kant. Platone è solo segno di decadenza filosofica. La filosofia della storia schellinghiana assume pertanto una struttura analoga alla sua dottrina delle potenze, dato che il passato mitico, della materia amorfa, ritrova il suo opposto nei dialoghi platonici. Dal punto di vista della storia della filosofia, la filosofia schellinghiana non è altro allora che la terza potenza rispetto alle epoche che l'hanno preceduta. Quel che varia però, come sopra brevemente dimostrato e riassunto, è la determinazione terminologica delle caos primordiale: spazio platonico, materia degli antichi, o, in una parola, *χώρα*.

Resta allora inevasa una domanda che ha accompagnato tutte le riflessioni qui presentate: data questa continuità, perché Schelling sente improvvisamente la necessità di abbandonare la stesura del suo testo giovanile a commento dell'opera platonica e di riscrivere daccapo, ogni volta, i fondamenti e le conseguenze nelle sue opere successive? Qual è il limite contro cui s'è scontrato in questa metafisica del mondo unico?

²⁵¹ F. MOISO, *Lo studio di Platone...* cit., p. 41.

4 Re-iscrizioni – della forma

John Sallis, nei suoi studi “chorologici”, ha dedicato particolare attenzione al rapporto di Schelling con lo spazio platonico. Alla luce della ripetuta ripresa del tema nelle opere del tedesco, lo studioso statunitense ha parlato della *χώρα* platonica prima nei termini di “reiscrizione”, poi di “appropriazione”, evidenziando la causa e il fine di quest’operazione nei vari bersagli polemici nel tempo susseguitisi. Per il filosofo statunitense, pertanto, il fascino della *χώρα* schellinghiana è dato dalla possibilità di poter essere ripensata al di là del *Commentario* a scopi anti-fichiatiani e anti-cartesiani, così come emerge, come abbiamo visto (*infra* §3.4), con particolare enfasi nella *Freiheitsschrift*. La *χώρα* platonica diventa allora sia un’istanza scardinatrice del meccanicismo e dell’atomismo cartesiano, sia una reazione della natura stessa, altrimenti “*secluded*” dalla filosofia dell’Io di Fichte²⁵². Ricopiando il metodo di Sallis, in questo capitolo analizzeremo nel dettaglio un’unica specifica “reiscrizione” del *Timeo*.

Come vedremo in seguito (*infra*, §6.3), Schelling utilizza il termine ‘*Welbaumeister*’ in un momento specifico del suo *Commentario*. Mutuando l’espressione da Pleßing – lettura fortemente influenzata dal commento plutarco –, questo lemma descriveva il ruolo del Demiurgo nella riorganizzazione della materia caotica primordiale. Oltre al legame semantico tra architettura, musica e organismo vitale, su cui si ritornerà, vi è un secondo motivo per cui si deve sottolineare l’importanza del termine: l’espressione risulta essere infatti un *hapax legomenon* all’interno delle opere data a stampa in vita da Schelling. ‘*Weltbaumeister*’ ricorre giustappunto soltanto una volta, specificatamente nella *Forsetzung* della *Geschichte der Kantischen Epoche* inclusa nella *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* (AU II, p. 243; SW I/1, p. 364; HkA I/4, p. 83; ed. it., p. 24; n. ed., p. 65). Espressioni sinonimiche hanno comunque poche ricorrenze, come quella di «Architekt der Welt» negli *Aforismi di introduzione alla filosofia della natura* (Aph.z.E., p. 79; SW I/7, p. 192; HkA I/15, p. 139; ed. it., p. 88) o quella di «Weltarchitekt» delle *Lezioni monachesi*. Si afferma qui infatti come «[a]nche il mero presupposto di una causa intelligente in generale non basta, quindi, a spiegare la conformità a fini della natura. D’altro canto, attraverso il concetto di una causa ragionevole, intelligente, non viene esaurito il concetto che vogliamo realizzato in Dio. Dio sarebbe una causa intelligente anche come mero architetto del mondo» (*GnPh*, p. 69; ed. it., p. 114, trad. mod.). Questo brano — tardo, rispetto al periodo su cui svolgeremo la prima parte della nostra

²⁵² Cfr. J. SALLIS, *Secluded Nature: The Point of Schelling’s Reinscription of the Timaeus*, in «Pli» 8, 1999, pp. 71-85; n. ed. *Appropriation*, in ID., *Chorology: On Beginning in Plato’s Timaeus*, Bloomington-Indianapolis: IU Press 1999, pp. 154-67.

analisi — affonda la sua prima dimostrazione nei brani della *Rassegna generale*, implicitamente richiamati e qui di seguito analizzati.

Proprio però l'unicità di ricorrenza di quel '*Weltbaumeister*' ci fa da spia²⁵³ sulle vere motivazioni che hanno portato Schelling ad abbandonare l'idea di pubblicare il *Timaeus* e a muovere verso una filosofia fortemente influenzata dal lessico fichtiano (*infra*, §4.3). Nella nostra argomentazione di questo capitolo, andremo quindi ad analizzare come le categorie di limite e illimitato del *Filebo* vengano poi declinate come le forme pure dell'intuizione di spazio e tempo nella *Rassegna* (§4.1) e appronteremo un'analisi del concetto di *mundum materialiter spectatum* (§4.2). Pertanto, nelle ultime due sezioni, mostreremo il ruolo giocato dallo spazio nella teoria dell'intuizione intellettuale di Schelling e come questa anticipi alcune considerazioni relative all'estetica e alla psicoanalisi del secolo successivo (§4.4). Infine, un'ultima parte verrà dedicata al rapporto di Schelling con la concettualizzazione delle cose in sé in tutto il suo percorso, a riprova del legame che s'è sempre instaurato nella sua ricerca tra riflessione ontologica e il problema pratico della libertà (§4.5). Quest'ultima sezione dovrebbe chiarire anche il perché della correlata evoluzione del concetto di "architetto del mondo" nei testi più tardi.

4.1 Spazio, inconscio e paesaggio nell'*Allgemeine Uebersicht*

La letteratura critica ha spesso sottolineato come nella *Rassegna generale* ritornino i concetti di ἀπείρων e di πέρας²⁵⁴. Sebbene già nel *Commentario* giovanile i due concetti erano presenti tramite il collegamento – plutarchiano prima²⁵⁵ e pleßinghiano poi – tra i dialoghi platonici del *Timeo* e del *Filebo* (23c⁹⁻¹⁰; ed. it., p. 79), è solo nella prima parte del saggio sulla storia dell'epoca kantiana che le due categorie vengono proposte con delle specificazioni ulteriori. L'illimitato materiale, già caratterizzato da un'articolazione qualitativa, è associato ora alla categoria dello spazio – coerentemente a uno dei significati e alle caratteristiche della χώρα –, mentre il limite, definito solo come forma ed estensione quantitativa, viene adesso

²⁵³ Il senso del termine è quello di C. GINZBURG, *Spie: Radici di un paradigma indiziario*, in A. GARGANI (cur.), *Crisi della ragione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino: Einaudi 1979, pp. 59-106; ora in ID., *Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*, Torino: Einaudi 1986, pp. 158-209; n. ed. Milano: Adelphi 2023, pp. 157-201.

²⁵⁴ Come ad es. M. FRANZ, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996, §4, pp. 269-80; I.H. GRANT, *Philosophies of Nature after Schelling*, London-New York: Continuum 2006, pp. 38-9; ed. it. cur. E.C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, p. 84; L. FOLLESA, *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogenesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica: Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 13-50, qui pp. 38-9.

²⁵⁵ Cfr. F. CARUSO, *Limite, illimitato, prima mescolanza: il ruolo del Filebo nel De animae procreatione in Timaeo di Plutarco*, in «Plato Journal» 21 (2021), pp. 125-47.

esplicitamente associato alla temporalità (Cfr. *Phil.*, 26d⁷⁻⁹; ed. it., p. 89; *T*, p. 64; *HkA* II/5, p. 186; ed. it., p. 177)²⁵⁶. Come argomenta Schelling – in uno stile che, per suo andamento, sembra voler già anticipare i suoi successivi tentativi di redazione *more geometrico*²⁵⁷ –:

Lo spazio dà all'oggetto estensione, sfera [*Ausdehnung, Sphäre*]. Nel concetto soltanto di estensione [*Ausdehnung*], di sfera [*Sphäre*], non è necessariamente implicito anche il concetto di una limitazione [*Begrenzung*]. Quindi, dato che oggetto [*Objekt*] designa una sfera limitata, questo limite [*Gränze*] dovrà provenire da qualche altra parte. È il tempo a dare allo spazio limite, termine, contorno [*Gränze, Schranke, Umriß*]. Perciò lo spazio ha tre dimensioni. Esso infatti, essendo originariamente infinito [*ursprünglich unendlich*], non ha alcuna direzione [*Richtung*] o piuttosto ha tutte le possibili direzioni, le quali non si possono distinguere prima che (limitate attraverso il tempo [*durch Zeit begränzt*]) divengano direzioni finite, determinate [*endliche, bestimmte Richtungen*]. Viceversa, il tempo originariamente non è altro che termine e limite [*Schranke und Gränze*], è la negazione assoluta di ogni estensione, un punto matematico. È solo lo spazio a dargli estensione; perciò esso, originariamente, può essere rappresentato [*vorgestellt*] con l'immagine di una linea retta [*unter dem Bilde einer geraden Linie*] e ha un'unica dimensione possibile. Perciò, inoltre, non è rappresentabile né spazio senza tempo, né tempo senza spazio. La misura più originaria di ogni spazio è il tempo di cui un corpo in moto uniforme ha bisogno di percorrerlo e, viceversa, la misura più originaria del tempo è lo spazio che un tale corpo (ad esempio il sole) percorre in esso. Pertanto, tempo e spazio sono condizioni necessarie di ogni intuizione [*Anschauung*]. Senza tempo l'oggetto [*Objekt*] è informe [*formlos*], senza spazio è inesteso [*ausdehnungslos*]. Originariamente, questo è assoluto – indeterminato [*absolut – unbestimmt*] (l'ἄπειρον di Platone); quello è ciò che dà a tutto determinazione e contorno [*Bestimmung und Umriß*] (il πέρας in Platone). Spazio senza tempo è sfera senza limite, tempo senza spazio è limite senza sfera (*AU* I, pp. 169-70; *SW* I/1, p. 356; *HkA* I/4, p. 74; ed. it., pp. 16-7; n. ed., pp. 55-6, trad. mod.).

In questa ripresa del *Filebo*, vediamo come l'ἄπειρον è inteso come estensione tridimensionale isotropa, ovvero come una sfera infinita, luogo dei punti che, indifferentemente dalla distanza dal centro, presentano le medesime caratteristiche. Come vedremo in seguito, il valore della sfera per la geometria platonica (*Tim.* 33b¹⁻⁶; ed. it., p. 195) veniva ricordata tanto in Kant (*infra*, §6) quanto nel *Commentario* (*T*, p. 40; *HkA* II/5, pp. 164-5; ed. it., p. 119). Il limite è dato dal tempo, inteso come figura monodimensionale – retta intersecante la sfera dello spazio – o adimensionale – retta tangente la sfera. L'oggetto viene individuato come sfera limitata, ambito ora estensivo dello spazio, attraverso il tempo che ne intercetta una direzione. In altri termini, l'oggetto – ovvero la sua rappresentazione – implica per Schelling necessariamente un movimento, uno spazio percorso in un intervallo di tempo. Per questo motivo l'indeterminato e il contorno sono i due poli contrari che individuano un oggetto. Spazio

²⁵⁶ Al riguardo, si consulti la comoda tabella riassuntiva di CH. ASMUTH, *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe: Schelling*, in ID., *Interpretation – Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, pp. 47-124, qui p. 70.

²⁵⁷ Negli «anni agitati» tra i due secoli, Schelling inaugura una nuova fase con l'*Esposizione del mio sistema della filosofia*, che propone la «figura geometrica, integralmente spinoziana, di un nuovo stile di filosofia»: una «sfilza di aridi teoremi, il cui snocciolarsi monotono presenta una serie di astrazioni», ovvero delle «aride proporzioni», uno «squadernamento di teoremi» (X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel* (1995), ed. it. ampl. cur. F. Tomasoni, Brescia: Morcelliana 2001, pp. 219, 221, 238, 277).

e tempo stabiliscono quindi un'opposizione reale, coerentemente con la concezione kantiana della materia che viene riproposta nell'idea di anima del mondo. Come infatti viene dettagliato oltre:

determinazione, limite, termine [*Bestimmung, Gränze, Schranke*] sono qualcosa di originariamente *negativo* [*ursprünglich negativ*]. Sfera, estensione etc. [*Sphäre, Ausdehnung u. s. w.*] sono invece originariamente *positive* [*ursprünglich positiv*]. Essendo dunque spazio e tempo condizioni dell'intuizione, ne consegue che l'intuizione è in generale possibile soltanto grazie a due attività assolutamente contrapposte [*nur durch zwei absolut entgegengesetzten Thätigkeiten*]. Spazio e tempo sono però semplicemente *formali* [formal]: essi sono i modi originari d'agire dell'animo [*ursprüngliche HandlungsWeisen des Gemüths*] concepiti nella loro universalità. Ma essi possono servire come un principio [*Prinzip*] secondo il quale è possibile determinare anche l'*elemento materiale* [*das Materiale*] dei modi originari d'agire dell'animo nell'intuizione. Secondo quest'ultimo, nell'intuizione devono essere riunite – incontrarsi, determinarsi e limitarsi l'un l'altra, due attività originariamente e per loro *natura* [Natur] opposte. Una di queste sarà di specie *positiva*, l'altra di specie *negativa*. Quest'ultima cos'altro sarà, se non ciò che Kant indica come l'attività che opera su di noi *dall'esterno* [von Außen]? (*AUI*, pp. 169-60; *SW I/1*, pp. 356-7; *HkA I/4*, pp. 74-5; ed. it., p. 17; n. ed., pp. 56-7, trad. mod.)

È chiaro quindi come Schelling rielabori ora tramite le categorie fichtiane quanto offerto dal dialogo platonico²⁵⁸. Spazio e tempo sono i modi originari formali contrapposti nell'autoattività dell'animo. Se considerati singolarmente e nella loro forma originaria, essi sono semplicemente delle forme dell'intuizione cieche – per dirla nei termini kantiani (*KrV* A 51 = B 75; ed. it., p. 169); solo se unite, al contrario, si co-determinano nell'intuizione. L'estensione indifferenziata dello spazio si pone allora come positività, mentre l'istanza del tempo letteralmente come determinazione dell'esperienza. In altri termini, l'indipendenza delle due forme è soltanto esterna all'auto-attività dell'animo, mentre in essa le due si pongono come grandezze correlate in un rapporto tensivo. In breve, al di là dell'intuizione, la realtà esterna si articola come spazio illimitato e indefinito, che dal *Timeo* sappiamo caratterizzato da un movimento caotico, ovvero la *χώρα* propriamente detta. L'auto-attività dell'animo traccia allora una linea o fissa un punto che stabilisce le coordinate di riferimento. In quanto atto, la *Thathandlung* si pone necessariamente in un tempo puntuale, attraverso il quale si definiscono dei limiti.

La posizione espressa da Schelling sul problema del realismo è chiaro. Riprendendo l'argomentazione dell'*Allgemeine Uebersicht*, l'«oggetto non è qualcosa che ci è dato dall'esterno *come* tale, ma solo un prodotto dell'originaria autoattività dello spirito», ovvero la facoltà dell'immaginazione, che, «da due attività opposte, ne crea e produce una terza comunque (il *κοινόν* di Platone)». Fedele alla definizione data già nelle *Lettere filosofiche su*

²⁵⁸ Sul rapporto d'influenza reciproca tra Fichte e Schelling attraverso i loro saggi pubblicati nel «*Philosophisches Journal*», cfr. P. SALVUCCI, *Per una analisi delle schellinghiane Abhandlungen*, in «*Studi urbinati*» 51, n.s. B (1-2), 1977, pp. 323-49.

dogmatismo e criticismo (*infra*, §2.1), anche qui l'immaginazione si mostra quale facoltà «ugualmente capace di passività e attività, è l'unica in grado di riunire attività negativa e positiva e di esibirle in un prodotto comune». Si tratta di una «sintesi originaria, trascendentale, dell'immaginazione nell'intuizione» (*AU I*, p. 172, *SW I/1*, p. 357; *HkA I/4*, pp. 75-6; ed. it., p. 18; n. ed., p. 57), ovvero ciò che – lo ripetiamo – la prima *Critica* ha definito «facoltà produttiva di immaginazione» (*KrV*, B 150-7; ed. it., pp. 265-75).

Ma il riferimento al *Filebo*, anche qui, non si limita a *πέρας* e *ἄπειρον*. Nel *Commentario* aveva già spiegato come, alle queste due forme, Platone ne avesse aggiunto un altro paio: *το κοινον*, ovvero ciò che si origina dalla connessione delle prime due, e *το της αίτιας γένος*, ovvero la «categoria della causalità attraverso la quale le prime due [...] sono connesse» alla terza. Ma come già il testo del 1794 specifica, *το κοινον* non è il «mondo presente [*gegenwärtige Welt*], bensì un *concetto* sotto il quale deve essere sussunto [*subsumirt*] il mondo presente secondo la sua materia e la sua forma», mentre *το της αίτιας γένος* non è «soltanto la causalità divina dell'ordinamento del mondo [*Weltordnung*], bensì il *concetto* della causalità sotto il quale si trova *quella* causalità» (*T*, p. 63; *HkA II/5*, p. 185; ed. it., p. 173). Di conseguenza la «γενεσις» verso l'essere (*Phil.*, 26d⁷⁻⁹; ed. it., p. 240) avviene temporalmente, dunque assieme al limite. La scrittura nel linguaggio dell'idealismo trascendentale rende quindi più limpido questo passaggio, nella misura in cui il darsi delle forme limitate avviene soltanto tramite la facoltà dell'immaginazione dell'intelletto divino che produce una sintesi di *πέρας* e *ἄπειρων*, ovvero il loro legame, *το κοινον*, ponendosi così allo stesso tempo come loro causa (Cfr. *T*, p. 63; *HkA II/5*, p. 185; ed. it., p. 173).

Alla luce di quanto restituito, possiamo notare come all'altezza della scrittura in fin dei conti privata del *Commentario*, dove l'utilizzo della concettualità kantiana è più propositiva che polemica, non viene sollevato il problema della cosa in sé, a differenza della riscrittura nella *Rassegna*. Il rischio di una regressione all'infinito dovuta alla quarta categoria della causalità nel *Timeo* non viene ancora scongiurata esplicitamente. La soluzione si può trovare però nella facoltà di sintesi dell'immaginazione dell'intelletto divino, dinamica resa chiara soltanto dai testi del 1796-1797. All'altezza del *Commentario* invece, la polemica verso il realismo, sebbene non ancora nei termini dell'*Allgemeine Uebersicht*, può essere semplicemente nella critica ai teologi dello *Stift*, col rischio che si riveli un fallimento.

Nella *Rassegna* Schelling dichiara infatti come l'effetto di consistenza dell'oggetto e la possibilità della sua conoscenza è dovuta alla facoltà dell'intelletto, facoltà considerata «servizievole [*dienstbares*]» rispetto all'immaginazione, in quanto «afferra, *comprende*, fissa [*auffaßt*, *begreift*, *festhält*] ciò che un'altra ha prodotto». La sua funzione quindi è quella di

stabilizzare i risultati dell'immaginazione, ovvero di delimitare i contorni dell'oggetto «dopo che l'intuizione [*Anschauung*] e, con essa, la realtà [*Realität*] sono sparite [*schwunden*]». L'intelletto «può solo *imitare* [*nachahmen*], solo *ripetere* [*widerholen*] quell'azione originaria dell'intuizione [*ursprüngliche Handlung der Anschauung*], in cui prima era presente l'oggetto [*das Object*]». Come dirà nel sistema dell'idealismo trascendentale, l'«intelletto» non è che quella «facoltà riproduttiva» che getta «ombra della realtà [*Schatten der Realität*]», ovvero i «concetti» (*StI*, p. 148; *SW* I/3, p. 427; *HkA* I/9,1, p. 122; ed. it., p. 142). Per il resto, l'immaginazione non può ripetersi secondo la materia, altrimenti si avrebbe soltanto una continua ripetizione dell'intuizione. In questo caso si tratta del rischio opposto della regressione: non una catena infinita di cause, ma il mancato legame dell'intuizione con la prima delle stesse, un occasionalismo secolarizzato²⁵⁹. Quanto si ripete è solo l'«elemento *formale* [*das Formale*]», kantianamente lo *schema* che media tra concetto e intuizione. È solo quest'ultimo infatti «che traccia il contorno [*Umriss*] di un oggetto che in generale si libra [*überhaupt schwebenden Gegenstand*] nello spazio e nel tempo». Detto in altri termini, il «reale è solo nell'intuizione [*das Reale ist nur in der Anschauung*]», mentre la separazione tra *schema* e concetto può avvenire soltanto nella «speculazione [*Speculation*]» (*AU* I, pp. 174-5; *SW* I/1, p. 359; *HkA* I/4, p. 77; ed. it., p. 19; n. ed., p. 59, trad. mod.). Schelling conclude pertanto come il concetto

senza sensualizzazione [*Versinnlichung*] da parte dell'immaginazione è una parola senza senso [*Wort ohne Sinn*], un suono senza significato [*Schall ohne Bedeutung*]. Solo ora che l'animo [*Gemüth*] può contrapporre oggetto e contorno [*Gegenstand und Umriss*], reale e formale [*Reales und Formales*], ora che può rapportarli, paragonarli, confrontarli l'uno a l'altro, emerge per la prima volta l'intuizione con coscienza [*Anschauung mit Bewußtseyn*], nonché la ferma, irremovibile convinzione nell'animo stesso che qualcosa sia effettivamente reale [*wirklich*] fuori di lui e indipendente da lui (*ivi*, p. 175; *SW* I/1, p. 359; *HkA* I/4, p. 77; ed. it., p. 19; n. ed., p. 59, trad. mod.).

In queste pagine è chiaro quindi come spazio e tempo, intesi come concetti puri dell'intuizione, si diano soltanto in quest'ultima e fanno sì che si pongano solo come elementi formali in quest'attività dello spirito. È solo nell'intuizione infatti che è dato il contornarsi di un oggetto specifico, il cui effetto di consistenza nella nostra conoscenza è dato dal ripetersi

²⁵⁹ Come noto, questa è l'accusa mossa all'ambiente romantico da C. SCHMITT, *Politische Romantik* (1919), München-Leipzig: Duncker-Humblot 1968³; ed. it. cur. C. Galli, *Romanticismo politico*, Bologna: il Mulino 2021. Dall'analisi schmittiana emerge però chiaramente come Schelling non possa essere accusato di occasionalismo, bensì soltanto l'uso della sua *Naturphilosophie* da parte dei romantici. Non ci sono studi sistematici sulla lettura schmittiana di Schelling. Cfr. almeno H.-G. FLICKINGER, *Einleitung*, in ID. (Hrsg.), *Die Autonomie des Politischen: Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim: VCH 1990, pp. 1-9, qui p. 9, sul carattere di *Unvordenklichkeit* nel decisionismo. Per una lettura schellinghiana di Schmitt, cfr. invece M. MARREN, *The Power of Political Theology: An Analysis of Carl Schmitt's Sovereign Dictatorship and Friend-Enemy Distinction through Friedrich J. W. Schelling and Sigmund Freud*, in «Russian Sociological Review» 22 (4), 2023, pp. 63-82, qui pp. 73-6. Cfr. inoltre *infra*, §2.2, sul rapporto di Schelling e la teologia politica.

delle categorie formali tramite lo schematismo. Soltanto tramite l'intuizione la realtà assume confini, solo attraverso di essa si dà una realtà.

Già in questi passaggi è possibile vedere in contropunto la teoria della *mimesis*²⁶⁰ alla base dei testi schellingiani esplicitamente dedicati alla filosofia dell'arte. Celebre è infatti la nota di rimprovero che apre il *Discorso sul rapporto tra le arti figurative e la natura* del 1807 in cui il filosofo tedesco rampogna i pittori suoi contemporanei di non cogliere come ciò che della natura debba essere imitato non siano tanto le forme esterne, i contorni delle figure di ciò che appare fenomenicamente, quanto il principio processuale che sta alla base della loro formazione (*bKN*, pp. 289-309; ed. it., pp. 47-63). Volendo tradurre questa nota di biasimo nei termini trascendentali della *Rassegna*, Schelling sta rimproverando gli artisti visivi del suo tempo di essere degli insipidi realisti che, invece di concepire la realtà come prodotto di un'attività intuitiva, considerano soltanto per già dati gli effetti di quell'attività. In altri termini, i pittori ripetono soltanto gli schemi, non l'intuizione che ne è la fonte.

Similmente, abbiamo indicato come l'intuizione si ponga come autoattività e come la coscienza spazio-temporalmente determinata dell'oggetto si presenti successivamente alla ricezione del contenuto sensibile. Sulla base di questo principio, dato che la conoscenza oggettuale è seconda o comunque derivata dalla *Tathandlung*, è possibile individuare in questa concettualizzazione una prima descrizione delle dinamiche dell'inconscio da parte di Schelling. Sebbene il lemma di 'Unbewußtsein' (lett. "in-coscienza") sarà adottato soltanto a partire dal *System* del 1800 (*StI*, pp. 21 ss.; *SW* I/3, pp. 351 ss.; *HkA* I/9,1, pp. 41 ss.; ed. it., pp. 74 ss.), già in queste pagine dell'*Allgemeine Uebersicht* è possibile ritrovarne l'istanza²⁶¹. Infatti, le coeve *Ideen*, per descrivere le dinamiche delle forze già presenti nella *Rassegna*, parleranno nei termini di 'bewußtlos[keit]':

²⁶⁰ Come introduzione generale al concetto di *mimesis*, in cui se ne rimarca il carattere performativo, cfr. A. BORSARI, *Introduzione: "Mimesis", le peripezie di una famiglia concettuale*, in ID. (cur.), *Politiche della mimesis: Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano-Udine: Mimesis 2003, pp. 7-26.

²⁶¹ Si veda al riguardo O. MARQUARD, *Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Künste*, in «Poetik und Hermeneutik» 3, 1968, pp. 375-92; ora in ID., *Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen*, Paderborn-München-Wien-Zurich: Schöningh 1989, pp. 35-46 e 135-44; trad. it. di G. Carchia, *Il significato della teoria dell'inconscio per una teoria dell'arte non più bella*, in ID., *Estetica e anesthetica: Considerazioni filosofiche*, Bologna: il Mulino 1994, pp. 71-97. Ci distanziamo al riguardo dal filosofo tedesco nella misura in cui, per quanto egli espliciti che la teoria dell'inconscio schellingiano sia produttivo (*ivi*, pp. 36-7 e 137 ss note 14 ss; trad. it. cit., pp. 73-4 e 88 ss. note 14 ss), questa viene comunque messa in continuità con l'inconscio freudiano, basato al contrario sul meccanismo di rimozione – come indicato esplicitamente dall'autore (*ivi*, pp. 44 ss; trad. it. cit., pp. 83 ss.). La nostra critica è analoga a quella che S. MCGRATH, *Schelling on the Unconscious*, in «Research in Phenomenology» 40, 1, 2010, pp. 72-91 muove contro S. ŽIŽEK, *The Indivisible Remainder: Essays on Schelling and Related Matters* (1996), London: Verso 2007²; ed. it. cur. Diego Giordano, *Il resto indivisibile: Su Schelling e questioni correlate*, Napoli-Salerno: Orthotes 2012.

La forza repulsiva senza forza attrattiva è *informe*; la forza attrattiva senza forza repulsiva è *senza oggetto* [*Zurückstoßungskraft ohne Anziehungskraft ist formlos; Anziehungskraft ohne Zurückstoßungskraft objektlos*]. La prima rappresenta l'originale, *inconscia*, spirituale auto-attività [*die ursprüngliche, bewußtlose, geistige Selbstthätigkeit*], che per sua natura è illimitata [*unbeschränkt*], la seconda l'attività *cosciente, determinata* [*die bewußte, bestimmte Thätigkeit*] che dà a ogni cosa i suoi forma, confini e contorni [*erst Form, Schranke und Umriß*]. L'oggetto [*Objekt*], tuttavia, non è mai senza i suoi confini [*ohne seine Schranke*], la materia mai senza la sua forma [*ohne ihre Form*] (*I*, p. 149; *SW* I/2, p. 234; *HkA* I/5, p. 223).

Analogamente, l'articolo *Ueber Offenbarung und VolksUnterricht* del 1798 adotterà la medesima formula in riferimento alle filosofie e alle religioni del mondo antico²⁶².

Forzando allora il testo schellinghiano tramite una concettualizzazione freudiana, sarebbe possibile leggere la *Selbstthätigkeit* non tanto, o non solo, come auto-attività, ovvero un'attività che si rivolge a se stessa, quanto una *Sich-Selbsts-Thätigkeit*, un'attività del sé chiusa in sé stessa. La natura viene descritta da Schelling come processo autoconclusivo che, nella sua produzione più intima, resta incognito, mentre è solo la superficie a restare visibile e mostrarsi consapevole. La soggettivazione dell'*in sé* del processo è quanto infatti avverrà nel periodo della filosofia della libertà, dove il divino eterno scoprirà nella natura qualcosa «come il suo intimo anelito per se stesso, prima inconscio [*als seine eigene nur zuvor unbewußte Sehnsucht nach sich selber*]»²⁶³.

Alcune specificazioni: nella misura in cui l'intuizione si pone come attività nello spazio, ovvero punto adimensionale che limita la sfera dell'illimitato, possiamo comunque dedurre che il tempo risulti il tratto proprio di questa attività. Lo spazio si colloca come distesa caotica e di per sé autonoma, su cui il tempo sopraggiunge per tracciare direzioni. Nonostante l'evoluzione riscontrato nella *Rassegna*, i punti fermi del *Timeo* restano: la molteplicità indifferenziata sarebbe autonoma se non fosse che l'intuizione – soltanto lì divina, qui di un qualunque essere intelligente – preveda un grado di perfezione maggiore data l'addizione di forme e contorni. Ma se restano validi i valori estetico-geometrici del *Timeo*, allora l'ἄπειρον rimane l'estensione infinita e ulteriore, carattere della χώρα sempre sussumibile.

²⁶² ID., *Ueber Offenbarung und VolksUnterricht*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teatscher Gelehrten» 8 (2), pp. 149-63, qui p. 161; *SW* I/1, pp. 474-83, qui p. 481; *HkA* I/4, pp. 249-256, qui pp. 255-6, cors. nostri: «Per questo motivo troveremo nelle filosofie e nelle religioni del mondo antico ancora *inconsciamente e incompletamente* [*noch bewußtlos gleichsam und unvollständig*] sviluppate [...] ciò che è stato *con coscienza e pienamente* [*mit Bewußtseynd und vollständig*] sviluppato da noi e sarà facile riconoscere le nostre idee (cioè la ragione generale) in quei monumenti (se sono documenti di religione popolare)».

²⁶³ Al riguardo, cfr. F. MOISO, *Gott als Person (394-403)*, in A. PIEPER, O. HÖFFE (Hrsg.), *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 189-220; ed. it. *Dio come persona (WF, 394-403)*, in A. PIEPER, O. HÖFFE (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 273-300.

Un esempio relativo al bello naturale può rendere chiaro quest'attività di sintesi. In una nota del quarto capitolo del secondo libro delle *Ideen*, certo discendente dalle pagine kantiane sul sublime dinamico, mostra infatti il ruolo dello sguardo contemplante nel processo d'intuizione rispetto alla dinamica conflittuale delle forze cosmiche:

Ciò che si prova alla vista di montagne sperdute tra le nuvole, alla caduta fragorosa di una cascata [*Katarakte*], in generale a tutto ciò che di grande e meraviglioso c'è in natura – quell'attrazione e repulsione tra l'oggetto e lo spirito che contempla, quel conflitto di direzioni opposte cui solo la contemplazione [*Anschauung*] pone fine – tutto ciò avviene, solo trascendentale e inconsapevole [*nur transscendental und bewußtilos*], in generale nella contemplazione [*Anschauung*]. – Chi non capisce queste cose di solito non ha davanti a sé altro che i suoi piccoli oggetti – i suoi libri, le sue carte e la sua polvere. Ma chi vorrebbe imporre uno standard [*Maßstab*] a uomini la cui facoltà d'immaginazione [*Einbildungskraft*] è stata spenta dalla memoria, dalla speculazione morta o dall'analisi di concetti astratti? – chi, uomini spenti scientificamente o socialmente vorrebbe imporlo alla *natura umana* (così ricca, così profonda, così potente di per sé)? Esercitare questa capacità di intuizione [*Vermögen der Anschauung*] deve essere il primo scopo di ogni educazione. Perché è questo che fa dell'umano un umano. – A nessun umano, i ciechi esclusi, si può negare *di vedere*. Ma per *guardare* [*anschaue*] con coscienza occorre un senso libero e un organo spirituale che a molti è negato (*I*, p. 140 nota G; *SW* I/2, pp. 222-3 nota 1; *HkA* I/5, p. 216 nota G).

È possibile allora avanzare un ennesimo parallelismo, stavolta con quanto affermato nei corsi del 1802-5. Si potrebbe qui ricordare come Schelling valuterà l'arte pittorica proprio in relazione ad un'eccedenza dello spazio. Forme e contorni si potranno affastellare sulla tela piana quanto più possa aggradare, ma ciò che verrà apprezzato dal filosofo è la figura centrale che svetta al centro dello sfumarsi progressivo delle figure di contorno. Coerentemente, infatti, la proposizione §90 della *Filosofia dell'arte*, stabilisce come la

pittura è puramente schematizzante nel paesaggio. Nel paesaggio infatti non viene raffigurato ciò che ha propriamente una forma e un limite e, attraverso di esso, l'illimitato, bensì al contrario il limitato viene qui alluso mediante l'illimitato, l'informe [*Formlose*]. Ciò che ha forma viene simbolizzato mediante una forma informe [*formlos*]. Perciò appunto la pittura di paesaggio è schematizzante» (*PhK*, pp. 565-6; *HkA* II/6,1, p. 272; ed. it., p. 236).

In altri termini, è proprio la pittura del paesaggio ad offrire l'esposizione più precipua ed a essa più propria del rapporto che vige tra concetto e intuizione, dato che il primo assume chiarezza soltanto se partecipando e definendosi sullo sfondo della seconda²⁶⁴.

²⁶⁴ Come ammesso dallo stesso Schelling nella sua lettera del 3 settembre 1802 (*HkA* III/2, p. 468), la sua riflessione sulla pittura di paesaggio nella *Filosofia dell'arte* utilizza come fonte le trascrizioni del corso berlinese di A.W. SCHLEGEL, *Die Kunstlehre* [1801-1802], in, ID., *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* [Berlin 1801-1804], in ID., *Vorlesungen über Ästhetik*, Bb. I: [1798-1803], hrsg. E. Behler, Paderborn-München-Wien-Zü: Schöningh 1989, pp. 181-472, in part. pp. 322-65. Sulla filosofia dell'arte di paesaggio in Schelling, oltre a *infra*, §1.5, cfr. R. ASSUNTO, *Estetica dell'identità: Lettura della Filosofia dell'arte di Schelling*, Urbino: STEU 1962, pp. 58-60 e 243-4; S. GREIF, *Natur- und Landschaftsästhetik bei Goethe und Schelling*, in «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft» 44 (2), 1999, pp. 5-23. S. YAHATA, *The Productive Nature of Landscape in Schelling's Philosophy of Art*, in «kabiri» 2, 2020, pp. 67-80. Su una lettura schellinghiana della *land art*, cfr. X. ANTICH, *Caligrafías en el paisaje: Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del land art*, in J. NOGUÉ (ed.), *El paisaje en la cultura contemporánea*, Madrid: Biblioteca Nueva 2008, pp. 169-90.

È chiaro allora come l'impostazione dell'attività dell'intuizione nella *Rassegna* – con la consapevolezza dei problemi indicati dal *Commentario* del *Timeo* –, ci mostra chiaramente come per il filosofo tedesco non ci sia più il problema dell'*horror vacui*, la necessità di riempire la dimensione tratteggiata onde evitare lo smarrirsi in un vuoto o il terrore che una macchia bianca fagociti la singolarità, ma al contrario quello di creare uno spazio di possibilità non saturo. Lo sguardo delle figure al centro tratteggia un orizzonte che loro stesso spalancano²⁶⁵.

4.2 *Mundum materialiter spectatum*

Alla luce del parallelismo tra arte e natura che Schelling pone da sempre sulla scorta della terza *Critica*, è possibile sottolineare le medesime critiche mosse agli artisti visivi, già ricordate nella sezione precedente, anche verso determinate cosmologie. Nella *Rassegna* infatti si esplicita per la prima volta l'interesse schellinghiano verso la *Naturphilosophie* in polemica con i realisti. Per costoro il «mondo [*Welt*] consiste di cose in sé [*Dingen an sich*]», in quanto essi

trasferiscono, in qualità di supremi legislatori della natura [*höchste Gesetzgeber der Natur*], questi concetti [*Begriffe*] e queste leggi dell'intelletto [*Gesetze des Verstandes*] a tali cose in sé [*Dingen an sich*], li applicano liberamente e a loro piacimento, e questo mondo, questa natura eterna e necessaria, ubbidisce al loro arbitrio speculativo [*spekulativem Gutdünken*] (*AU* I, pp. 177-8; *SW* I/1, p. 361; *HkA* I/4, p. 79; ed. it., p. 21; n. ed., pp. 61-2, trad. mod.).

Come prevedibile a partire da quanto già argomentato, si tratta di una posizione lontana dalla dottrina kantiana. Secondo Schelling, infatti, per il filosofo di Königsberg, al contrario, la

Natura [*Natur*] non fu mai qualcosa di diverso dalle sue leggi. Essa consiste soltanto in questo suo invariabile modo d'agire [*Handlungsweise*] o, piuttosto, essa non è altro che quest'*unico* eterno modo d'agire [*diese Eine ewige Handlungsweise*]. Ma poiché si può pensare [*denken*] che la natura [*Natur*] sia una non so quale cosa speculativa [*ich weiß nicht welches – speculative Ding*] cui si conferisce un'esistenza [*Existenz*] indipendente dalle sue leggi, queste leggi vengono considerate come se uno spirito [*Geist*] fuori del mondo le avesse impiantate in esso. Oppure, secondo il sistema più recente, queste leggi sarebbero tali che solo il nostro intelletto [*unser Verstand*] le trasferisce alla natura come qualcosa di totalmente diverso da essa [...]. Certo Kant affermava che le leggi della natura sono modi d'agire del nostro spirito [*unsers Geist*], condizioni [*Bedingungen*] sotto le quali soltanto la nostra stessa intuizione [*Anschauung*] è possibile; ma egli aggiungeva che la natura non

²⁶⁵ Schelling, da questo punto di vista, è sintomo e reazione di quanto tanta analisi estetica ha individuato come tendenze della contemporaneità, l'*epidemia dell'immaginario* e l'*horror pleni*. Cfr., al riguardo, S. ŽIŽEK, *The Plague of Fantasies*, London: Verso 1997; ed. it. cur. M. Senaldi, *L'epidemia dell'immaginario*, Roma: Meltemi 2004; n. ed. *Che cos'è l'immaginario*, Milano: il Saggiatore 2016 e G. DORFLES, *Horror Pleni: La (in)civiltà del rumore*, Roma: Castelvecchi 2008. La figura paradigmatica di questa condizione può essere ricondotta a quella di Ireneo Funes di J.L. BORGES, *Funes el memorioso* (1942), in ID., *Artificios* (1944), in ID., *Ficciones* (1956²), in ID., *Obras completas*, vol. 1: (1923-1949), Buenos Aires, Emecé 2005, pp. 519-525; trad. it. di F. Lucentini, *Funes, o della memoria*, in ID., *Artifici* (1944), in ID., *Finzioni (1935-1944)*, Torino: Einaudi 1955, 1995², pp. 97-106. Su Schelling come sintomo del ripiego nella sfera dell'estetico in compensazione dell'impotenza in quella del politico, cfr. O. MARQUARD, *Gesamtkunstwerk und Identitätssystem: Überlegungen im Anschluß an Hegels Schellingskritik*, in H. SZEEMANN (Hrsg.), *Der Hang zum Gesamtkunstwerk: Europäische Utopien seit 1800*, Aarau-Frankfurt a.M.: Sauerländer 1983, pp. 40-9; ora in ID., *Aesthetika und Anaesthetika* cit., pp. 100-12; trad. it. di G. Carchia, *Opera d'arte totale e sistema dell'identità: Riflessioni a partire dalla critica di Hegel a Schelling*, in ID. *Estetica e Anestetica* cit., pp. 195-213.

è alcunché di diverso da queste leggi, che essa stessa è solo una continua azione [*fortgehende Handlung*] dello spirito infinito [*des unendlichen Geistes*], in cui questo perviene all'autocoscienza [*Selbstbewußtseyn*] e attraverso cui dà a questa autocoscienza [*Selbstbewußtseyn*] estensione, durata, continuità e necessità [*Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit*]. Tutti questi fraintendimenti [*Mißverständnisse*] sono sorti [...] dal fatto che s'è considerato anche il nuovo sistema come un sistema speculativo da un punto di vista speculativo [*das neue System wieder als ein speculatives System aus speculativem Gesichtspunkt*] (*ivi*, pp. 178-9; *SW* I/1, pp. 361-2; *HkA* I/4, pp. 79-80; ed. it., pp. 20-1; n. ed., pp. 61-2, trad. mod.).

Schelling riporta Platone – «Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo mondo sia un'immagine di qualcos'altro» (*Tim.* 29b¹⁻²; ed. it., p. 183; cit. in *T*, p. 26; *HkA* II/5, p. 152; ed. it., p. 85) – e deduce da quest'asserzione che soltanto in questo punto il filosofo greco «giunge ad affermare che il mondo dovrebbe essere copia [*Nachbild*] di un qualche modello [*Urbild*]». Si pone qui letteralmente una bipolarità cosmologica nell'autore del *Timeo* che assume tinte kantiane: Platone infatti «sviliva il mondo per il fatto che fosse visibile (*mundum materialiter spectatum*) e gli attribuiva un'esistenza solo nei sensi (αἰσθησει, δοξη)». Per questo, dato che

lo considerava (in quanto mero oggetto della sensibilità) assolutamente eterogeneo rispetto a tutto ciò che è *formale*, egli poté allora ritenere impossibile che la *forma* del mondo [*Form der Welt*], la sua regolarità [*Regelmäßigkeit*] e legalità [*Gesetzmäßigkeit*], fosse una forma *inerente* alla materia o *prodotta* dalla materia stessa» (*T*, pp. 26-7; *HkA* II/5, pp. 152-3; ed. it., p. 85).

Il mondo considerato sotto l'aspetto materiale, secondo il Platone schellinghiano, consiste allora nella materia la quale, eterogenea e caotica, non detiene in sé le condizioni a priori della sua forma. Principi di ordine e ritmo le sono aggiunti, non può produrli di per sé.

Qui Schelling, con l'espressione di "*mundus materialiter spectatum*", sembra rifarsi alla coppia concettuale kantiana di *natura materialiter/formaliter spectata*²⁶⁶. Come indicato nella prima *Critica* e poi specificato nei *Prolegomeni*, la natura, se *materialiter spectata*, viene considerata «come l'insieme di tutti i fenomeni [*als dem Inbegriffe aller Erscheinungen*]» (*KrV* B 163; ed. it., p. 283)²⁶⁷, mentre, se *formaliter spectata*, viene pensata rispetto alla sua dipendenza «dal fondamento originario della sua necessaria conformità alle leggi [*als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit [...] abhängt*]» (*KrV* B 165; ed. it., p. 285)²⁶⁸. In breve, la

²⁶⁶ È quanto da subito rilevato da H. BUCHNER, *Erklärende Anmerkungen*, in F.W.J. SCHELLING, „*Timaeus*.“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994, pp. 77-103, qui p. 78, nota 26,8. Cfr. *HkA* II/5, p. 346, nota di Z. 152,7

²⁶⁷ Cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in *AA* 4, pp. 253–383, qui §16, p. 74; trad. it. di P. Carabellese, rev. R. Assunto, rev. H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Bari-Roma: Laterza 1996³, p. 100.

²⁶⁸ Si veda similmente *ivi*, p. 75; ed. it. cit., pp. 100-1, dove la *natura formaliter spectata* si riferisce alla «conformità a leggi di tutti gli oggetti dell'esperienza e, in quanto essa viene conosciuta *a priori*, [al]la loro

natura, intesa *adjective* (*formaliter*), significa la connessione delle determinazioni di una cosa secondo un principio interno di causalità. Invece, con natura *substantive* (*materialiter*) si intende l'insieme dei fenomeni [*den Inbegriff der Erscheinungen*], in quanto questi si connettono universalmente grazie a un principio interno di causalità. Nel primo significato si parla della natura della materia fluida, del fuoco ecc., [*der flüssigen Materie, des Feuers etc.*] e ci si serve di questa parola solo *adjective*; invece, quando si parla delle cose della natura, si ha nella mente un tutto sussistente (*KrV* A 418-9; ed. it., p. 645 nota).

Pertanto, l'insieme dei fenomeni, ovvero il mondo nella sua gretta materialità, è indipendente rispetto alla genesi di una sua regolarità, il cui principio deve quindi provenire esternamente. Come chiarisce Moiso,

tutti i fenomeni [...], per quanto riguarda il loro collegamento gli uni con gli altri, dipendono dalle categorie dell'intelletto, che impongono alla natura la sua legislazione (*natura formaliter spectata*). Ma questa natura considerata formalmente non si estende oltre le leggi sufficienti a definire una *natura in generale*, sicché le leggi particolari, pur essendo sottoposte a quella legislazione suprema, non possono esserne derivate completamente ed è necessario l'intervento dell'esperienza per darne completa determinazione²⁶⁹.

Nella misura in cui la continuità della materia non genera le proprie forme, il Platone kantizzato di Schelling deve ammettere «che questa forma del mondo fosse presente in qualcosa di totalmente altro che differiva secondo la sua essenza da tutta la materia». Il *Timeo* colloca allora la forma del mondo «nell'intelletto», descrivendola «come qualcosa di afferrabile solo $\lambda\omicron\gamma\omega$ και φρονήσει περιληπτov» (*T*, p. 28; *HkA* II/5, p. 153; ed. it., p. 85). Sovranza quindi un problema dell'individuazione, in termini che teoreticamente anticipano la critica di Gilbert Simondon all'ileomorfismo²⁷⁰: Platone infatti

non poteva trovare la causa [*Ursache*] di questa connessione della forma ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) con la materia ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$) né in quella o in questa considerate singolarmente, né in entrambe considerate insieme – poiché le riteneva due cose in costante contrapposizione [*einander beständig entgegenstrebende Dinge*] (regolarità e assenza di regolarità [*Regelmäßigkeit und Regellosigkeit*]).

Pertanto, era «necessario [*nothwendig*]», come suggerito dal *Filebo* (23c¹-30e²; ed. it., pp. 79-105), che un'istanza terza «unisse l'una con l'altra» e «che desse una forma al mondo, che era imitazione della forma originaria e pura dell'intelletto» (*Tim.* 29e⁷-30a⁶; ed. it., p. 185; cit. in *T*, p. 27; *HkA* II/5, p. 153; ed. it., p. 85). Per quanto mutui, come già ribadito, il riferimento ai brani del *Filebo* dal commento di Pleßing, Schelling è lungi dall'accettarne acriticamente la

necessaria conformità a leggi [*die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und, sofern sie a priori erkannt wird, die notwendige Gesetzmäßigkeit derselben*].

²⁶⁹ F. MOISO, *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus* (1794), Milano: Guerini e Associati 1995, pp. 13-66, qui pp. 34-5.

²⁷⁰ Cfr. G. SIMONDON, *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'information* (1964-89), Grenoble: Millon 2005, pp. 39-63; ed. it. cur. G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, voll. 2, Milano-Udine: Mimesis 2011, pp. 53-87. La vicinanza tra questi e Schelling è stata evidenziata da Y. HUI, *The Parallax of Individuation: Simondon and Schelling*, in «angelaki» 21:4, 2016, pp. 77-89.

lettura. Per quanto riguarda il rapporto differenziale che insiste tra *πέρας* e *ἄπειρων*, il giovane *Stiftler* ne ribadisce a più riprese la contrarietà e non la contraddittorietà. Pleßing asserisce infatti che Platone intende per *ἄπειρον*

nient'altro che gli elementi mossi disordinatamente, che non sono ancora uniti e ordinati per mezzo dell'idea di qualità determinate. Come se quel concetto di *ἄπειρον* non fosse ampiamente *più generale*, come se Platone non vi includesse anche gli oggetti che determina attraverso il *πέρας* e sono anche già delimitati per mezzo della qualità, nella misura in cui essi non perdono mai la loro realtà. Al contrario, anzi ogni oggetto e, secondo lui, *ἄπειρον τι*, connesso con il *πέρας*, cioè *realtà determinata* attraverso la *quantità*. Platone chiama dunque *ἄπειρον* l'ancora disordinata materia originaria del mondo, poiché essa non era ancora ordinata, bensì perché essa era soprattutto *materia*, non importa se ordinata o disordinata²⁷¹.

Al contrario, Schelling apostrofa evidenziando un brano di Platone non considerato dall'antichista, lì cioè dove il filosofo greco afferma che «το πέρας ου δεχεται το απειριον [il limite non accoglie l'illimitato] e, viceversa, τα μη δεχόμενα το μάλλον τε και ήττον — εις το πέρας απολογιζομενοι καλώς αν δρωμεν. [Le realtà che non accettano il più e il meno [...] faremmo bene se le riferissimo tutte quante al limite]» (*Phil.*, 25a⁶-b³, ed. it., p. 439). Il rapporto tra *πέρας* e *ἄπειρων* pertanto non comporta esclusione reciproca o contraddizione, pena la mancata possibilità di sintesi nella facoltà di immaginazione demiurgica: «Platone dice infatti abbastanza chiaramente che entrambi sono contrapposti reciprocamente soltanto nel *concetto* – La *quantità* sarebbe ciò che ammette l'opposto della qualità, cioè non un *quanto* [Quantum] dato *in concreto*, bensì un *quanto* [Quantum] in generale, *nella misura in cui* è quanto [Quantum]» (*T*, p. 62 nota Z; *HkA* II/5, p. 184 nota 4; ed. it., p. 171 nota Z).

Illimitato e limite si danno assieme nella perfezione del mondo secondo le facoltà mimetiche e produttive del Demiurgo. Come ha specificato Michalewski, Schelling dona significato doppio all'*ἄπειρων*: esso è infatti tanto il «substrato comune dei fenomeni», quanto una «*forma della realtà* presente nell'intelletto, uno dei concetti presenti nella facoltà di rappresentazione e che “permette di sussumere tutti gli enti del mondo”»²⁷².

Ma perché allora Schelling parla di *mundus* e non di *natura*, come nel sintagma kantiano? La sinonimia tra le due espressioni è in realtà una deduzione dalla concettualità dello stesso filosofo di Königsberg. Secondo l'analisi di Matthew²⁷³, Schelling si rifà qui all'utilizzo kantiano del termine *Naturbegriff*, “concetto di natura”, in opposto a quello di *Weltbegriff*, “concetto di mondo”. Kant indica infatti con “mondo” l'«insieme matematico di tutti i

²⁷¹ F.V.L. PLEßING, *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Leipzig: Crusius 1788-90, §16, p. 53. Cf. anche *ivi*, §17, p. 56.

²⁷² A. MICHALEWSKI, *Introduction*, in *T*, ed. fr., pp. 9-38, qui p. 30.

²⁷³ Cfr. B. MATTHEW, *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*, New York: SUNY 2011, pp. 132-3.

fenomeni e la totalità della loro sintesi [...] tanto per composizione quanto per divisione» (*KrV* A 418 = B 446; ed. it., p. 645) e con “natura” invece «un tutto dinamico», ovvero l’«unità nell’esistenza dei fenomeni» (*KrV* A 418-9 = B 447; ed. it., p. 645). A quest’ultima afferiscono una causalità di tipo condizionata e una necessità incondizionata dette pertanto naturali. Per Kant saranno allora “concetti di mondo” le compiutezze assolute della composizione dell’intero dato di tutti i fenomeni e della divisione di un tutto dato nel fenomeno, mentre definirà “idee trascendenti della natura” quanto riferito alla compiutezza dell’origine di un fenomeno in generale e quella assoluta della dipendenza dell’esistenza del mutevole nel fenomeno (*KrV* A 420 = B 448; ed. it., p. 647). Il motivo allora per cui Schelling adotta l’espressione *mundus formaliter spectatum* e non più *natura* è che l’insieme dei fenomeni cui si riferisce il *materialiter* non è tanto l’unità dinamica, quanto il loro insieme. Qualora si considerasse l’ἀπείρων nella sua unità, questo perderebbe quel carattere d’illimitatezza che lo contraddistingue – dato che lo si determinerebbe secondo una differenza numerica, attraverso l’unità –, ma che comunque può contenere elementi componibili che il mondo offre e che un principio altro può pur sempre formalizzare. Per Platone allora πέρας, ἀπείρων e la loro connessione sono legati attraverso un principio causale. Si tratta di un’istanza con cui pensare l’origine del mondo, la domanda metafisica che, come abbiamo visto, si pone tanto all’origine del *Commentario* che di tutta la riflessione di Schelling²⁷⁴. Come detto pubblicamente per la prima volta nella settima delle *Lettere filosofiche*,

Il compito principale [*Hauptgeschäft*] di ogni filosofia consiste nella soluzione del problema dell’esistenza del mondo [*vom Daseyn der Welt*]: a questa soluzione tutti i filosofi hanno lavorato, anche se non abbiano così distintamente formulato il problema. Chi vuole esorcizzare [*beschwören*] lo spirito di una filosofia, lo deve esorcizzare qui [*muß ihn hier beschwören*]]» (*PhB* [7], p. 197; *SW* I/1, p. 313; *HkA* I/3, p. 313; ed. it., p. 55; n. ed., p. 45, trad. mod.)

Per quanto il problema cosmologico sembri di matrice ontologica, in realtà questo è da sempre estetico. Come è stato rimarcato:

La *formazione* è questa comunicazione di determinazioni, cioè il processo di comunione in cui l’indistinto motore del cosmo riceve un’anima razionale e intelligibile. *Dare forma* a qualcosa di invisibile rendendolo visibile attraverso la ricezione, significa che l’essenza della visibilità è l’assunzione di una forma: questo evento meraviglioso è al di là della portata dimostrativa. Schelling

²⁷⁴ Come sottolineato da S. DE BIANCHI, *Prefazione*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica: Il Timeo di Platone...* cit., pp. 7-12, qui p. 8, anche il saggio di F.W.J. v. SCHELLING, *Über den Geist der Platonischen Philosophie* (1794), in *HkA* II/5, pp. 125-42 era dedicato a questo problema. Sulla *Grundfrage* in Schelling si veda ad es. L. PAREYSON, *La «domanda fondamentale»: «Perché l’essere piuttosto che il nulla?»* in «Annuario filosofico» 1992 (8), pp. 9-36; ora in ID., *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza*, Torino: Einaudi 1995, pp. 353-84; C. TATASCIORRE, *Schelling e la domanda fondamentale della filosofia*, in P. VENDITTI (cur.), *Filosofia e storia: Studi in onore di P. Salvucci*, Urbino: QuattroVenti 1996, pp. 289-307, cui andrebbero certo aggiunti tutti gli studi heideggeriani.

ammette che è difficile capire perché tutto ciò sia accaduto e che questo fatto è l'irrisolvibile *ænigma mundi*²⁷⁵.

La connessione, το κοινον, non è il mondo presente ma il concetto che può sussumere la materialità del mondo, mentre la forma del mondo è la causalità di cui quella divina è solo una specie. La genesi, pertanto, non può che riferirsi al limite, al πέρας, mentre le forme non sono che «forme dell'intelletto divino» (*T*, p. 63; *HkA* II/5, p. 185; ed. it., p. 173). La connessione si pone allora come “concetto della natura”, in termini kantiani: essa infatti «tratta soprattutto come una forma che comprende l'intera natura e mediante la cui applicazione alla materia informe non soltanto vengono creati i singoli oggetti, ma sono anche possibili il reciproco rapporto tra gli oggetti e la loro subordinazione entro un genere e una specie» (*T*, p. 38; *HkA* II/5, p. 161; ed. it., p. 111). La somiglianza tra queste e quelle del nostro intelletto è dovuta in conclusione a un rapporto di analogia tra i due, in quanto la funzione dell'intelletto è comune a entrambi i soggetti. Così facendo, Schelling non solo riduce la causalità divina a un principio razionale, ma permette di porre i principi formali del mondo al di fuori della mera esperienza umana, evitando così il rischio dello scetticismo, offrendo inoltre un criterio di conoscibilità del mondo (*T*, pp. 62-3; *HkA* II/5, pp. 184-5; ed. it., pp. 173-5).

4.3 *Weltbaumeister*

Il *Commentario* al *Timeo* appare una macchina concettuale ben oleata, strutturata su quanto sembra una rigorosa ricostruzione della cosmologia platonica, rafforzata da un'anima epistemologica kantiana. Perché allora Schelling ha deciso di rinnegare questo suo testo e ironicamente riscriverlo surrettiziamente nelle pagine della *Allgemeine Uebersicht*, spia l'*hapax* di *Weltbaumeister*? Un punto che resta oscuro nella bozza del 1794 era un'inferenza di generalizzazione della descrizione del processo delle forme della natura attraverso la facoltà d'immaginazione produttiva dell'intelletto del Demiurgo, dunque una sua estensione a quanto avviene perlomeno nel caso umano.

Schelling apre la *Forsetzung* del suo saggio sulla storia dell'epoca kantiana esponendo il «principio fondamentale [*HauptSatz*]» della sua proposta filosofica: «la *forma* [*Form*] delle nostra conoscenza [*Erkenntnisse*] viene da *noi stessi*, la *materia* [*Materie*] delle medesime ci viene data *dall'esterno*» (*AU* II, p. 242; *SW* I/1, pp. 363-4; *HkA* I/4, p. 82; ed. it., p. 23; n. ed., p. 64)²⁷⁶. È chiaro ormai quanto riassume questa proposizione, dato che, come argomentato

²⁷⁵ L.V. DISTASO, *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow: Kluwer Academic Pub 2004, p. 45.

²⁷⁶ La frase viene ribadita ad argomentazione conclusa in *AU* I, p. 256; *SW* I/1, p. 373; *HkA* I/4, p. 91; ed. it., p. 30; n. ed., p. 73.

con ampio respiro nella prima parte del saggio della *Rassegna*, sono i principi formali di spazio e tempo a determinare l'oggetto (della conoscenza), mentre il loro materiale sensibile è ricevuto dall'intuizione. Come infatti spiega subito oltre, conviene

che quest'opposizione [*Gegensatz*] venga stabilita solo in generale. Infatti, sebbene nel nostro sapere forma e materia siano unite nel modo più intimo, è tuttavia chiaro che la filosofia toglie ipoteticamente [*hypothetisch*] quest'unione al fine di poterla spiegare [*erklären*]; altrettanto evidente è che tutti i sistemi filosofici, fin dai tempi più antichi, hanno considerato forma e materia come i due estremi [*Extreme*] del nostro sapere (*AU II*, pp. 242-3; *SW I/1*, p. 364; *HkA I/4*, p. 83; ed. it., p. 23; n. ed., p. 65).

Da una parte è dunque solo speculativamente che si possono distinguere i due poli contrari, dato che si danno sempre assieme. Dall'altra, sebbene quest'opposizione sia sempre stata alla base dei sistemi filosofici più antichi – alludendo, come è possibile addurre, al platonismo –, lo sforzo filosofico è stato in ogni caso quello di rinsaldare queste due parti. Questo brano è un condensato del principio della filosofia secondo Schelling, dove il ruolo della disciplina è di analisi della costituzione delle polarità da una parte (*solve*) e dall'altra di poterne pensare di nuovo il legame (*coagula*). Racconta infatti Schelling come

si scoprì subito che la *materia* è il substrato ultimo di tutte le nostre spiegazioni [*Erklärungen*]. Si rinunciò quindi a ricercare l'origine [*Ursprung*] della materia stessa. Ma nelle cose si notò anche qualcos'altro, che non era più possibile spiegare dalla materia stessa e che tuttavia ci si sentiva sollecitati a spiegare (ad esempio, che i fenomeni si susseguono l'un dopo l'altro con regolarità, che in singole cose c'è conformità ad un fine, che l'intero sistema del mondo esterno [*AußenWelt*] è tenuto insieme da un nesso universale di mezzo e fine). Ma queste determinazioni erano tanto unite con le cose [*Dinge*] che non si riusciva a pensare né alle cose [*Dinge*] senza queste determinazioni, né queste determinazioni senza le cose (*AU II*, pp. 243-4; *SW I/1*, p. 364; *HkA I/1*, p. 84; ed. it., pp. 23-4; n. ed., p. 65).

La materia risulta essere l'ultimo baluardo alla luce della razionalità: si mostra come oscura, nella misura in cui non si può “*erklären*”, chiarificare. Come indicherà l'incipit del saggio su *Il rapporto del reale e dell'ideale nella natura*, la materia è la «più oscura di tutte le cose, anzi secondo alcuni l'oscuro stesso [*das Dunkel selbst*]»²⁷⁷. La materia è qui incausata, nella misura in cui la si accetta come fatto primo, non potendo ritornare a una causa precedente. Tramite l'esposizione schellinghiana vediamo come, in quest'analisi dei principi, epistemologia e ontologia risultino surrettiziamente indistinguibili. Similmente le determinazioni oggettuali

²⁷⁷ ID., *Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts* (1806), in *SW I/2*, pp. 359-78, qui p. 359; *HkA II/16,1*, pp. 167-99, qui p. 181; trad. it. di G. Preti, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella Natura*, in ID., *L'empirismo filosofico e altri saggi*, Firenze: La nuova Italia 1967, pp. 67-87, qui p. 67, trad. mod. A commento di questa definizione, cfr. X. TILLIETTE, «*La plus obscure des choses*», *la matière selon Schelling*, in R. LÖW (hrsg.), *OIKEIOSIS: Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim: VCH Acta Humaniora 1987, pp. 303-19.

non possono essere ricondotte alla materia stessa, da qui lo sforzo di sintesi delle due istanze.

Pertanto, se

si voleva che *quelle* [le determinazioni] passassero a *queste* [le cose] dall'intelletto di un qualche essere superiore [*höhern Wesens*] (ad esempio l'architetto del mondo [z. B. *des WeltBaumeisters*]), non si capiva però in che modo sia sorta tra le une e le altre questa connessione inscindibile, che nessun'arte speculativa [*keine spekulative Künste*] può dissolvere. Si facevano quindi derivare le cose [*Dinge*] insieme con le loro determinazioni dalla facoltà *creativa* [*schöpferischen*] di una divinità; solo che non si comprende [*begreift*] come un essere [*Wesen*] che ha una facoltà creativa possa presentare cose [*Dinge*] esterne a se stesso, ma non ad *altri* esseri, ossia, in altri termini: anche se comprendiamo l'origine di un mondo *fuori di noi*, non comprendiamo tuttavia come la rappresentazione di questo mondo si avvenuta *in noi* (*AU* II, pp. 243-4; *SW* I/1, p. 362; *HkA* I/4, p. 83; ed. it., p. 24; n. ed., p. 65).

Questo passaggio è di capitale importanza perché rende chiare le motivazioni di Schelling della mancata pubblicazione del *Timeo* e della ripresa nelle pagine della *Rassegna* del suo *Commentario*. Non si tratta di una polemica contro Pleßing stavolta, ma contro il suo stesso tentativo. La *Vorstellungsvermögen* reinholdiana che aveva innestato nel testo platonico lascia ancora oscuro il passaggio dall'intelletto divino a quello umano, per il quale la spiegazione per analogia non era più sufficiente.

[L']ultimo tentativo *doveva* essere quindi quello di spiegare non come le cose esterne siano indipendenti dai noi (infatti di ciò noi non capiamo nulla, perché esse stesse sono l'ultimo sostrato di tutte le spiegazioni degli eventi esterni), bensì come una rappresentazione delle medesime sia sorta *in noi* (*AU* II, p. 244; *SW* I/1, p. 365; *HkA* I/4, p. 83; ed. it., p. 24; n. ed., p. 65).

Che il mondo esterno esista, non è un problema. La materia ne è substrato primo ed ultimo ma, nella misura in cui è caotico ed oscuro, essa non spiega la formazione di regolarità nelle nostre rappresentazioni. Aggiunge Schelling come la «questione va[da] anzitutto precisata» perché è

evidente che si deve spiegare non soltanto la *possibilità* di una rappresentazione di cose esterne a noi, ma la *necessità* [*Nothwendigkeit*] della stessa. E poi non soltanto come diveniamo consapevoli di una rappresentazione, ma anche perché, appunto perciò, siamo costretti a riferirla ad un oggetto esterno (*ivi*; *HkA* I/4, p. 84; ed. it., p. 24; n. ed., pp. 65-6).

Qui si pone lo snodo teoretico che affligge Schelling²⁷⁸: la possibilità di rappresentazione potrebbe essere lasciata inspiegata, accettata di per sé, similmente all'oscurità della materia. Ma perché questo avviene? Si ripete qui una riformulazione della domanda metafisica, del perché ci sia qualcosa piuttosto che il nulla, stavolta relativamente a quel *surplus* offerto dalle rappresentazioni dell'intelletto umano. Detto in altri termini, la cosmologia dettagliata nel *Timeo* poteva esaurirsi nella descrizione del cosmo da parte dell'intelletto divino, della sua

²⁷⁸ È un punto indicato, seppur cursoriamente, da F. MOISO, *Introduzione*, in J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, Napoli: Prismi 1986, pp. 9-33, qui p. 15.

produzione mitica delle forme a partire dalla natura intesa come *paradigma*. Ciò permetteva di giungere ai valori di perfezione qualitativa conformi al volere e al potere della mente demiurgica. Ma ciò che questo sistema lasciava insondato è perché le rappresentazioni sopraggiungano anche attraverso l'umano. Il *Timeo* non rispondeva ai crucci antropologici di Schelling, pertanto l'umano sembrava un elemento irrisolto nella perfezione del cosmo. Il *Commentario* poneva una nuova scissione da rinsaldare, la saturazione della materia divinamente ordinata e l'eccedenza dell'umanità. L'«antica definizione di verità, cioè che essa è l'assoluto accordo dell'oggetto e del conoscere, avrebbe potuto da tempo condurre ad affermare che l'oggetto stesso non è nient'altro che il nostro conoscere necessario» (*AU* II, p. 244; *SW* I/1, p. 364; *HkA* I/4, p. 84; ed. it., p. 24; n. ed., p. 66). Leggendo retroattivamente la *Rassegna* con quanto si andrà dettagliando nella *Freiheitsschrift*, una cosmologia panteistica per Schelling non può o almeno non deve necessariamente portare al fatalismo, ma anzi la condizione umana si pone come una vetta, una soglia, in cui la libertà può far produrre una variazione incrementale nell'universo, verso il bene o male. L'antropologia della *Rassegna* anticipa epistemologicamente quanto le *Ricerche filosofiche* dettaglieranno su un piano etico-ontologico²⁷⁹. Spiega infatti Schelling nelle pagine successive dell'*Allgemeine Uebersicht*:

Noi infatti siamo sì capaci di separarli nella speculazione, ma nel nostro sapere c'è un'assoluta coincidenza di entrambi, e nella stessa incapacità di distinguere durante la rappresentazione l'oggetto dalla rappresentazione risiede per il comune intelletto il fondamento della fede in un mondo esterno (*AU* II, p. 244; *SW* I/1, p. 365; *HkA* I/4, p. 84; ed. it., p. 24; n. ed., p. 66).

Incapacità di distinguere cosa e rappresentazione è analoga a quella che non può discernere i principi di moto nella natura o in Dio stesso da quanto mosso dall'umano. È comprensibile allora perché Schelling si sia scontrato contro un'aporia del *Timeo* e perché nel suo saggio della *Rassegna* sia ostinato nella sua critica al realismo: l'intelletto produttivo del Demiurgo è proprio ciò che crea una realtà esterna per ulteriore coscienze. Nella misura in cui si estende per analogia la capacità di rappresentazione ad altre menti non divine, il realismo è l'unica posizione epistemologica possibile. Il *Timeo* non solo apparteneva a un genere di scrittura che comunque, come già indicato, non delegittimava altre ipotesi sulla creazione del mondo, ma era intrinsecamente un testo realista. Posizione questa che poteva comportare l'appoggiare una posizione dogmatista senza volerlo: il *Timeo* allora era un progetto fallimentare nei suoi intenti polemici. L'architetto del mondo, così come la sua figura, ipostatizzava un mondo esterno

²⁷⁹ Questo punto è stato messo bene in evidenza da E.C. CORRIERO, *Libertas sive Natura: Etica come ontologia in Schelling*, in ID. (cur.), *Libertà e natura: Prospettive schellinghiane*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 65-89, in part. §2; ID., *La filosofia come orientamento: Un nuovo senso da assegnare alla terra*, Torino: Einaudi 2024, pp. 103-15.

verso il quale non si poteva che avere fede, assumendolo come presupposto. Da questo punto di vista, Schelling era suo malgrado pur sempre allievo di Storr. L'unica soluzione allora per il giovane filosofo era tenere ferma l'identità di *res* ed *intellectus*, dell'oggetto e della sua rappresentazione, ma a condizione di riscontrarla soltanto nell'Io dell'autocoscienza: «è evidente che non appena *contrapponiamo* l'oggetto, come una cosa fuori di noi, alla rappresentazione (e lo facciamo sollevando quella domanda), tra i due non è possibile alcun accordo *immediato*». È solo speculativamente che si pone la distinzione di cui sopra, mentre da sempre si dà nella sintesi:

Di qui i tentativi di mediare oggetto e rappresentazione attraverso dei concetti, di considerare quello come *causa* e questo come *effetto*. Solo che con tutti questi tentativi non raggiungiamo mai ciò che in realtà volevamo, cioè l'identità di oggetto e rappresentazione; si tratta, infatti, di ciò che dobbiamo presupporre e che il comune intelletto ha da sempre presupposto in tutti i suoi giudizi.

Ritorna quindi il rischio di una causa prima o di una regressione all'infinito che, come abbiamo visto, il *Timeo* non problematizzava ancora.

Ci domandiamo se una tale identità di oggetto e rappresentazione sia in generale possibile. Si trova con molta facilità che essa sarebbe possibile in un *unico* caso, cioè qualora vi fosse un essere che intuisce *se stesso*, che dunque fosse in pari tempo il rappresentante e il rappresentato, l'intuente e l'intuito. L'unico esempio di assoluta identità di rappresentazione e oggetto lo troviamo dunque *in noi stessi*. Ciò che conosce e intende sé immediatamente, e perciò anche tutto il resto, è solo l'Io in noi. Nel caso di ogni altro oggetto io sono costretto a chiedere attraverso cosa l'essere del medesimo venga mediato con la mia *rappresentazione*. Io invece non esisto originariamente per un soggetto conoscente fuori di me, come la materia, bensì *per me stesso*, in me c'è l'assoluta identità di soggetto e oggetto, di conoscere ed essere. Dato che io non mi conosco se non *grazie a me stesso*, è assurdo esigere un predicato dell'Io diverso da quello dell'*autocoscienza*. L'essenza di uno spirito consiste appunto nel fatto che esso non ha per sé alcun altro predicato che se stesso (AU II, pp. 245-6; SW I/1, pp. 365-6; HKA I/4, pp. 84-5; ed. it., p. 25; n. ed., pp. 66-7).

Nel rispetto del principio per il quale la materia risulta un'istanza inspiegata, lo Schelling più fichtiano non può che porre l'autocoscienza dell'Io come istanza che si intuisce come autocausantesi. La necessità cosmo-ontologica che emerge è data dal fatto che la materia originaria non si pone come causa dell'Io e non può spiegare la necessità di questo processo. È

dunque solo nell'autointuizione [*SelbstAnschauung*] di uno spirito che c'è identità di rappresentazione e oggetto. Allora, per poter dimostrare quell'assoluto accordo di rappresentazione e oggetto, su cui poggia la realtà di *tutto* il nostro sapere, si dovrebbe poter *provare* che lo spirito, in quanto *in generale* intuisce oggetti, intuisce soltanto *se stesso* (AU II, p. 246; SW I/1, p. 366; HKA I/4, p. 85; ed. it., p. 25; n. ed., pp. 67).

L'eccedenza della facoltà della rappresentazione umana pertanto necessita di una specificità gnoseologica che la distingua da un'ontologia altrimenti inglobante. Se si ponesse la materia come causa delle rappresentazioni, queste resterebbero ancora ingiustificate. Per questo

motivo, si deve partire dall'identità di soggetto e oggetto, condizione che si può verificare soltanto «in virtù di un'azione libera». Qualora non lo fosse, il principio causale resterebbe valido e quelle non sarebbero tanto rappresentazioni nostre quanto del cosmo stesso.

Lo spirito è ciò che in sé è per sé, «ciò che è solo *suo proprio* oggetto». Questo

dovrebbe essere oggetto *per se stesso*, ma in quanto *originariamente* non è oggetto, bensì assoluto *soggetto* per il quale *tutto* (anche lui stesso) è *oggetto*. E così dev'essere necessariamente. Ciò che è oggetto è qualcosa di *morto*, di statico, che non è *di per sé capace* di nessuna azione, ma è solo *oggetto* dell'agire (di chi non è capace di ciò si dice [...] che filosofa *senza* spirito); esso dunque è solo *nel divenire*, o piuttosto esso stesso non è nient'altro che *eterno divenire* (Da qui si comprende in anticipo il carattere d'*avanzamento*, progressivo, del nostro sapere, dalla morta materia fino all'idea di una natura vivente). Lo spirito, dunque, non deve *essere*, ma *divenire* oggetto per se stesso – Appunto per questo ogni filosofia inizia con un atto (*That*) e un'azione (*Handlung*) e lo spirito non è nulla che sia originariamente (in sé) oggetto. Esso *diventa* oggetto solo *in forma di se stesso*, attraverso il suo *proprio agire* (*AU* II, p. 247; *SW* I/1, pp. 366-7; *HkA* I/4, pp. 85-6; ed. it., pp. 25-6; n. ed., pp. 67-8).

L'autocoscienza di sé avviene dinamicamente, nei termini fichtiani esplicitamente adottati, tramite una *Thathandlung*, di un'azione. L'oggetto *in sé* non è nient'altro che divenire eterno, senza confini, ovvero una zona della materia intesa come ἀπείρων. È solo un'azione che porta l'oggetto ad autointuirsi a stabilire dei propri contorni, dei limiti determinati spazialmente e temporalmente, dunque ad essere conoscibili. Il divenire dell'oggetto non può che essere eterno dato che i limiti (πέρας) si danno soltanto temporalmente. L'oggetto *in sé* è morta materia, l'oggetto autointuitosi invece è sviluppo vitale. La natura è allora un processo in divenire che assume le proprie forme in quanto s'autointuisce tramite un atto libero, ovvero determinato da cause meccaniche. Per questo motivo, è possibile rivedere retroattivamente nella polarità ἀπείρων e πέρασ quella che, come anticipato, sarà definita nei termini di *natura naturans* e *natura naturata*²⁸⁰.

Ora ciò che è (originariamente) oggetto, *in quanto* tale, è necessariamente anche un *finito*. Poiché allora lo spirito non è originariamente oggetto, esso per sua natura non può essere originariamente finito. – È quindi infinito? Ma esso è *spirito* solo in quanto diviene *oggetto per se stesso*, cioè in quanto diviene *finito*. Esso dunque non è infinito senza divenire finito, né può divenire finito (per se stesso) senza essere infinito. Lo spirito non è nessuno dei due, né soltanto infinito né soltanto finito, ma in lui vi è la più originaria *unione di infinitezza e finitezza* (una nuova determinazione del carattere spirituale) (*AU* II, p. 248; *SW* I/1, p. 367; *HkA* I/4, p. 86; ed. it., pp. 26; n. ed., p. 68).

Spirito è sintesi di concetto e rappresentazione, legame tra l'infinito e indefinito dell'oggetto sempre di nuovo autointuitibile se stesso e la sua determinazione autointuita. Nonostante quindi la *Rassegna* del 1796-7 sia fortemente influenzata dal linguaggio fichtiano, i passaggi appena attraversati permettono di sottolineare delle forti differenze tra Schelling e

²⁸⁰ M.C. FERREIRA GONÇALVES, *Construção, criação e produção na filosofia da natureza de Schelling*, in «dois pontos:» 12 (2), 2015, pp. 13-26, qui p. 20.

l'autore della *Wissenschaftslehre*. Innanzitutto, per quanto Schelling dichiara che l'incondizionato si ponga nell'Io, il baricentro del suo discorso è sullo spirito, ovvero sulla dinamica di unione di ideale e reale. Correlativamente, l'istanza oggettuale non si pone come non-Io, bensì come un polo di un processo dinamico²⁸¹. Retroattivamente, già nella *Rassegna* è possibile evidenziare i motivi che porteranno alla rottura tra i due nel 1801²⁸². Come ha indicato Fischbach:

Mentre tutte le ricerche si concentrano sulla questione di come il soggetto trascendentale, cioè un soggetto essenzialmente attivo — e persino infinitamente attivo — possa essere limitato da ciò che non è, mentre la natura non porta più altro nome che quello di Non-Io, Schelling “inventa” una filosofia che non solo non considera la natura come la mera ombra dell'Io, né come il confine incomprensibile contro cui si scontra l'attività dell'Io che pone, ma considera la natura come un soggetto, e come un soggetto certamente inconsapevolmente attivo, ma comunque infinitamente produttivo²⁸³.

4.4 Intuizione e tentazione dello spazio

Ritornando alla *Rassegna* schellinghiana, nello spirito inteso come unione e contemporaneità di finito e infinito, risiede il principio d'individuazione: in «questa assoluta *contemporaneità* dell'infinito e del finito risiede l'essenza di una natura *individuale* (dell'egoità). Che debba essere così, consegue dalla possibilità dell'*autocoscienza*, in virtù della quale soltanto lo spirito è *quel che è*» (AU II, p. 249; SW I/1, p. 367; HkA I/4, pp. 86-7; ed. it., p. 26; n. ed., p. 68), ma poiché lo *spirito* «è tutto soltanto *in virtù di se stesso*, in virtù del proprio agire», in lui «dovrebbero esserci delle *azioni* originariamente opposte» nella «forma [*Form*]», l'uno originariamente finito e l'altro infinito. Coerentemente con quanto già indicato, è solo specularmente che è possibile distinguere i due, cioè nella loro relazione reciproca (*ivi*; HkA I/4, p. 87; ed. it., p. 27; n. ed., p. 69). Quanto anticipato sarà chiamato, a partire dalla sistema dell'identità, differenza formale e trova nelle pagine analizzate della *Rassegna generale* le sue motivazioni lessicali, dato che si riferisce al fatto che quanto proviene da infinitezza e finitezza

²⁸¹ Cfr. P. DEWS, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, Oxford: OUP 2023, pp. 38-9.

²⁸² È il punto brevemente tratteggiato da CH.C. HARRY, *Situating the Early Schelling in the Later Positive Philosophy*, in «Comparative and Continental Philosophy» 6 (1), pp. 6-15, qui pp. 6-8, dove Schelling è indicata la via per la “filosofia positiva” contro la “filosofia negativa” kantiano-fichtiana.

²⁸³ F. FISCHBACH, *Le Fragment-Timée de Schelling: entre l'idéalisme transcendantal et la philosophie de la nature*, in «kairos» 16, 2000, pp. 319-39, qui p. 320; ora come *Schelling: du Timée à la Philosophie de la nature*, in *T*, ed. fr., pp. 111-29, qui p. 112. Su Schelling e la critica a l'“ombra portata” dell'Io, cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Le philosophe et son ombre*, in H.L. VAN BREDÁ, J. TAMINIAUX et al., *Edmund Husserl (1859-1949): Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff: den Haag 1959, pp. 195-220; poi in ID., *Signes*, Paris: Gallimard 1960, pp. 201-228; trad. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, in ID., *Segni*, cur. A. Bonomi, Milano: il Saggiatore 1967, pp. 211-38. Su questo brano, in relazione a Schelling, ci permettiamo di rimandare al nostro *L'esorcista e lo sciamano: Fini dello Schelling merleau-pontyano*, in G. DE FAZIO, V. CAVEDAGNA (cur.), *Fini senza scopi: Percorsi di neofinialismo tra Raymond Ruyer e Maurice Merleau-Ponty*, Napoli-Salerno: Orthotes 2024, pp. 143-69, in part. pp. 166-8.

è analogo a spazio e tempo come forme pure dell'intuizione. Il termine assumerà la specifica sintagma di *differentia formalis* nell'*Esposizione del mio sistema della filosofia* del 1801²⁸⁴, che sembra ricalcare il concetto di *distinctio formalis* di matrice scolastica scotista²⁸⁵, con il quale si indica la distinzione qualitativa tra due enti di coestensione infinita. In altri termini, un attributo è se stesso in quanto non è l'altro. Il riferimento schellinghiano non è comunque direttamente prelevato dalla scuola di Giovanni Duns Scoto quanto a una logica leibniziano-wolffiana²⁸⁶, da cui lo scarto terminologico tra la *distinctio* dell'uno e la *differentia* dell'altro.

In ogni caso, è

solo nella coscienza che io posso distinguere le due attività: l'una di tipo positivo, l'altra di tipo negativo, l'una *riempie*, l'altra *delimita* una sfera. La prima viene rappresentata come attività verso l'esterno, la seconda come attività verso l'interno. Tutto ciò che è (nel vero senso della parola è) [...] è solo in virtù della direzione verso se stesso (il che si manifesta nel morto oggetto, che non è, ma esiste soltanto, con la sola forza di attrazione, e nel sistema del mondo con la tendenza centripeta dei corpi cosmici). Lo spirito dunque esiste *per sé* solo in virtù della sua direzione verso se stesso, per il fatto che esso si limita nella sua attività o, piuttosto, lo spirito stesso non è nient'altro che quest'attività e questa limitazione, entrambe pensate contemporaneamente (*AU* II, p. 250; *SW* I/1, p. 368-9; *HkA* I/4, p. 87; ed. it., p. 27; n. ed., p. 69).

Ritorna implicitamente la descrizione del *Filebo* riportata nella prima parte del saggio, dove la positività della sfera infinita dello spazio assumeva contorni grazie all'attività nel tempo. Le due forme si danno contemporaneamente producendo, più che una semplice attività, un doppio moto di attrazione e repulsione. Lo spirito è il movimento pulsante di diastole e sistole che l'autocoscienza produce attraverso un'azione libera verso e contro la materia altrimenti inerme e che Schelling, come vedremo, utilizzerà nella sua rilettura dell'*Etica* di Spinoza, per donarle lo spirito che la lettera dell'olandese richiede (*infra*, §5.6). Il processo di contrazione è, come noto, un riferimento alla dottrina dello *tzimtzum*²⁸⁷, che Schelling riprende probabilmente da

²⁸⁴ F.W.J. v. SCHELLING, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in «Zeitschrift für spekulative Physik» 2 (2), p. 17; *SW* I/4, pp. 107-212, qui p. 126; *HkA* I/10, pp. 109-211, qui p. 127; trad. it. di E. De Ferri, rev. G. Semerari, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Bari: Laterza 1969², p. 45s nota 1.

²⁸⁵ Su questo concetto mi permetto di rimandare al mio *Univocità e individuazione: Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Senigallia: ventura 2023, pp. 95-112.

²⁸⁶ Al riguardo, cfr. B. RANG, *Identität und Indifferenz: Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, §3.2, pp. 141-50; S. DHOUIB, *Die Begriffe Indifferenz, quantitative Differenz und Endlichkeit in Schellings Darstellung meines Systems der Philosophie*, in M. GALLAND-SZYMKOWIAK (ed.), *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings/Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling*, Münster: Lit 2011, pp. 107-25.

²⁸⁷ Su Schelling e lo צמצום, cfr. W. SCHULZ, *Schelling und die Kabbalah*, in «Judaica» 13 (1957), pp. 65-99, 143-70 e 210-32; J. HABERMAS, *Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Kontraktion Gottes* (1961), in ID., *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin: Luchterhand 1963, pp. 108-61; n. ed. Frankfurt a.M.: suhrkamp 1971, pp. 172-227; trad. it. di F. Andolfi, *Dall'idealismo al materialismo: L'idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna: il Mulino 1973, pp. 231-300; CH. SCHULTE, *Zimzum in the Works of Schelling*, in «עיון» 41 (1992), pp. 21-40; ID., *Zimzum bei Schelling*, in ID., E. GOODMAN-THAU, G.

una delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi. Qui si riporta infatti un Lessing chiedere allusivo: «Ricorda un luogo di Leibniz, dove si dice di Dio che si trova in un'incessante espansione e contrazione [*immerwährenden Expansion und Kontraktion*]: sarebbe questa la creazione e la persistenza del mondo?»²⁸⁸. Ma per ora questo pulsare creativo è soltanto dell'Io, poi sarà traslato sul divino. Come spiega ancora infatti il *Sistema* del 1800, in conclusione dell'*Avvertenza* della sezione C, dedicata alla *Teoria dell'intuizione produttiva*:

V'è nell'io un'attività illimitabile, tuttavia quest'attività non è nell'io come tale senza che l'io la ponga quale sua attività. Tuttavia l'io non la può intuire come sua attività senza distinguersi in quanto soggetto o sostrato di quell'attività infinita da quest'attività stessa. Tuttavia perciò emerge una nuova duplicità, un'opposizione tra finitezza e infinità. L'io, in quanto soggetto di quell'attività infinita, è infinito dinamicamente (*potentia*), l'attività medesima, venendo posta come attività dell'io, si finitizza; tuttavia, divenendo finita, essa è di nuovo estesa al di là del limite, tuttavia, in quanto estesa, è di nuovo anche delimitata. — E così perdura questo scambio all'infinito. L'io, elevato in questo modo all'intelligenza, è così trasferito in un determinato stato d'espansione e contrazione [*von Expansion und Produktion*], tuttavia questo stato è lo stato del formare e del produrre [*des Bildens und Producirens*]. L'attività che è all'opera in quello scambio deve conseguentemente apparire come produttiva (*StI*, p. 155; *SW* I/3, p. 432; *HkA* I/9,1, p. 127; ed. it., p. 146, trad. mod.).

Al di là del processo di ripiegamento delle forme su se stesse, che stabilisce limiti e contorni, nel passaggio dell'*Allgemeine Uebersicht* sopra riportato si ritrova inoltre già quell'attrazione verso l'indefinitezza della materia, in cui già si mostra la *Schwermuth* dichiarata tale solo nelle opere più tarde. Tentazione verso lo spazio e verso l'inorganico, quanto Schelling descrive è ciò che evidenzierà la psicoanalisi freudiana nelle dinamiche di coazione a ripetere e che tanta

MATTENKLOTT (Hrsg.), *Kabbala und Romantik: Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, Tübingen: Niemeyer 1994, pp. 97-118; ID., E. GOODMAN-THAU, *Kabbala und Romantik: Die jüdische Mystik in der deutschen Geistesgeschichte von Schelling zu Scholem*, in «Athenäum: Jahrbuch für Romantik» 2 (1992), pp. 243-49; H. FOLKERS, *Das immanente Ensoph: Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling*, in E. GOODMAN-THAU, G. MATTENKLOTT, C. SCHULTE (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 71-95; W. SCHMIED-KOWARZIK, *Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig*, in E. GOODMAN-THAU, G. MATTENKLOTT, C. SCHULTE (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 59-68; T. GRIFFERO, *Sensorium dei: Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)*, in «Rivista di estetica» 39 (1999), n.s. 10, pp. 69-107; ora come *Lo spazio come sensorium Dei: Tra filosofia, fisica newtoniana e kabbalah*, in ID., *Oetinger e Schelling: Il "realismo biblico" alle origini dell'idealismo tedesco*, Segrate: Nike 2000, pp. 249-304; A. BIELIK-ROBSON, *God of Luria, Hegel, Schelling: The Divine Contraction and the Modern Metaphysics of Finitude*, in D. LEWIN, S.D. PODMORE, D. WILLIAMS (eds.), *Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God*, London-New York: Routledge 2017, pp. 30-52; A.S. OZAR, *Unfolding the Enfolded: Schelling and Lurianic Kabbalah*, in A. BIELIK-ROBSON, D.H. WEISS (eds.), *Tsimtsum and Modernity: Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology*, Berlin-Boston: de Gruyter 2021, pp. 119-40. Si veda inoltre anche P. FRANKS, *Mythology, essence, and form: Schelling's Jewish reception in the nineteenth century*, in «International Journal of Philosophy and Theology» 80, 2019, pp. 71-89.

²⁸⁸ F.H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1819³), Hamburg: Meiner 2000, p. 29; trad. it. di F. Capra, rev. V. Verra, *La dottrina di Spinoza: Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari-Roma: Laterza 1969, p. 72.

estetica contemporanea ritroverà nei processi di perdita di sé e d'immersione nell'ambiente circostante²⁸⁹. Celebre infatti è l'esposizione freudiana di questa dinamica:

Ma che tipo di connessione esiste fra la pulsionalità [*Triebhafte*] e la coazione alla ripetizione [*mit dem Zwang zur Wiederholung*]? A questo punto ci si impone l'ipotesi di esserci messi sulle tracce di un carattere [*Charakter*] universale delle pulsioni e, forse, della vita organica in generale [*alles organischen Lebens überhaupt*], carattere che finora non era stato chiaramente riconosciuto — o, almeno, non era stato rilevato esplicitamente. *Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente* [*ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes*] al quale quest'essere vivente [*dies Belebte*] ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno [*äußerer Störungskräfte*]; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica [*eine Art von organischer Elastizität*] o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia che è propria della vita organica [*die Äußerung der Trägheit im organischen Leben*]²⁹⁰.

Si tratta della restituzione di una dinamica che il padre della psicoanalisi non rivendica totalmente come una propria scoperta, nella misura in cui non mette «in dubbio che ipotesi analoghe sulla natura delle “pulsioni” siano già state ripetutamente formulate»²⁹¹.

D'altronde, questa tendenza all'esplorazione del basso, della profondità, era stata già indicata nell'ottava delle *Lettere filosofiche*, lì dove si riaffacciava un ricordo d'infanzia di Jacobi²⁹². Proprio lì dove Schelling ricorre testualmente per la prima volta nelle sue opere all'intuizione intellettuale, il riferimento alla gravità anticipa «le visioni speculative ed ossessive di cui tratterà più tardi»²⁹³. Racconta infatti il filosofo di Leonberg :

In tutti noi, infatti, abita una segreta e meravigliosa capacità [*Vermögens*] di ritrarci dai cambiamenti del tempo nel nostro intimo, spogliati di tutto ciò che è arrivato dall'esterno, e lì, sotto la forma [*Form*] dell'immutabilità, osservare [*anzuschauen*] l'eterno dentro di noi. Quest'intuizione [*Anschauung*] è l'esperienza più intima, intrinseca, da cui solo dipende tutto ciò che sappiamo e crediamo [*wissen und glauben*] di un mondo soprasensibile. È quest'intuizione [*Anschauung*] che ci convince per prima cosa che qualcosa, nel vero senso della parola, è, mentre tutto il resto soltanto appare [*erscheint*], cui trasferiamo questa parola. Essa si distingue da ogni percezione sensuale perché è prodotta solo attraverso la libertà ed è estranea e sconosciuta a tutti gli altri la cui libertà, sopraffatta dal potere penetrante degli oggetti, è appena sufficiente a produrre la coscienza [*Bewußtsein*]. Ma c'è anche per coloro che non possiedono questa libertà di autointuizione [*Selbstanschauung*], esiste almeno un'approssimazione ad essa, esperienze indirette attraverso cui se ne può supporre l'esistenza [*Dasein*]. C'è una certa profondità [*Tiefsinn*] di cui non si è consapevoli [*bewußt*] che ci si sforza invano di sviluppare. Jacobi l'ha descritta. Anche un'estetica perfetta (prendendo la parola nel suo vecchio senso) metterà in atto anche azioni empiriche

²⁸⁹ Al riguardo, si veda A. BORSARI, *Il lato oscuro della mimesis: La tentazione mimetica di Roger Caillois*, in ID. (cur.), *Politiche della mimesis: Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano-Udine: Mimesis 2003, pp. 223-84; n. ed. ampl. *Mimetismo animale e mimetismo umano: Roger Caillois*, in ID. (cur.), *Mimicry: Estetica del divenire animale*, Milano-Udine: Mimesis 2018, pp. 11-86; V. DE FILIPPIS, S. VIZZARDELLI, *La tentazione dello spazio: Estetica e psicoanalisi dell'inorganico*, Napoli-Salerno: Orthotes 2016.

²⁹⁰ Cfr. S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. 13, London: Imago 1940, pp. 1-69; trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in ID., *Opere*, vol. 9, 1917-1923: *L'Io e l'Es a altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri 1978, pp. 187-249, qui p. 222, trad. leggermente modificata.

²⁹¹ *Ivi*, nota 1; ed. it. cit., nota 2, trad. mod.

²⁹² F.H. JACOBI, *op. cit.*, p. 20; trad. it. cit., pp. 65-6.

²⁹³ X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale... cit.*, p. 79.

[empirische *Handlung aufstellen*] che sono spiegabili solo come *imitazioni* [Nachahmungen] di quell'azione intellettuale [*intellektualen Handlung*]; e che sarebbero del tutto incomprensibili [*nicht begreiflich*] se non avessimo — per usare il linguaggio di Platone — prima o poi guardato nel mondo intellettuale il loro modello [*in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut*](*PhB* [7], p. 203; *SW* I/1, p. 318; *HkA* I/3, p. 87; ed. it., pp. 62-3; n. ed., pp. 52-3, trad. mod.).

La *Thathandlung* rende i due processi coestensivi, gesto di rottura differenziale nel cosmo, dove ciò che avanza, che progredisce, che si sviluppa e fiorisce, non fa altro che smuovere una cornice plastica su un abisso indifferenziato:

In quanto limita *se stesso*, lo spirito è *attivo e passivo* [*leidend*] e poiché senza quell'azione non ci sarebbe neanche alcuna coscienza della nostra natura, quell'assoluta unione di *attività e patire* [*Leiden*] dev'essere il carattere della natura *individuale*. Patire non è altro che attività *negativa*. Un essere assolutamente passivo è un puro e semplice *nulla* (un *nihil privativum*) (*AU* II, pp. 250-1; *SW* I/1, p. 369; *HkA* I/4, p. 88; ed. it., p. 27; n. ed., pp. 69-70).

Contrarietà e tensione attraversano ogni creatura individuale. Si raggiunge così quello che Schelling definisce il «problema più difficile della filosofia», che riguarda il fatto che

non è possibile alcuna rappresentazione senza *patire*, ma nemmeno senza *attività*. [...] Ora risulta che il nostro *essere* e la nostra *essenza* riposano su questa originaria unione di attività e patire; che perciò appartiene al nostro essere e alla nostra essenza il rappresentare *in generale*, e, come in futuro vedrà alla luce, il rappresentare anche questo determinato sistema di cose. E poiché *tutto ciò* che è finito è concepibile solo attraverso attività opposte, ma queste sono originariamente unite soltanto in uno spirito, ne consegue da sé che ogni esistenza esterna scaturisce e deriva solo dalla natura spirituale (*AU* II, p. 251; *SW* I/1, p. 369; *HkA* I/4, p. 88; ed. it., pp. 27-8; n. ed., p. 70).

L'intuizione rinsalda assieme i due movimenti, il patire e l'essere attivo in un'unica azione e, similmente a quanto rappresenta, essa stessa ha la sua genesi nel doppio movimento di attività e passività. La distinzione tra i due moti è pertanto solamente speculativa o, come dirà in termini fichtiani, un'"astrazione" (*AU* II, p. 252; *SW* I/1, p. 370; *HkA* I/4, p. 88; ed. it., p. 27; n. ed., p. 70). Come spiegava infatti la prima *Wissenschaftslehre*:

Nella dottrina della scienza contenuto e forma sono necessariamente congiunti. La logica deve porre la mera forma [*die bloße Form*], separata dal contenuto; questa separazione non è in sé necessaria, ma ha luogo semplicemente mediante libertà; perciò nella logica la libertà dev'essere determinata a compiere una tale separazione. La si chiami *astrazione* [*Abstraktion*]; e allora l'essenza della logica consiste nell'astrazione [*Abstraktion*] da tutto il contenuto della dottrina della scienza²⁹⁴.

La distinzione quantitativa può avvenire soltanto perché il soggetto intuente è libero. In altri termini, nel processo di libera azione si ritrova il rischio della fede in una forma di necessità, di una causalità di fondo delle rappresentazioni, un rapporto diretto e necessario tra l'intuizione

²⁹⁴ J.G. FICHTE, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794), in *GA* I/2, pp. 91-154, qui pp. 137-8; ed. it. cur. M. Sacchetto, *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza*, in ID., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano: Mondadori 2008, pp. 75-128, qui p. 112. Al riguardo, cfr. G. RAMETTA, *Fichte*, Roma: Carocci 2012, p. 88 nota 5.

e quanto si ritiene da sempre posto e inamovibile al di là di questa. È solo poiché si è liberi che si può produrre quest'effetto retroattivo. Spiega Schelling:

noi non possiamo affatto astrarre senza agire *liberamente* e non possiamo agire liberamente senza astrarre. [...] Solo attraverso il mio libero agire, in quanto ad esso è opposto un oggetto, sorge in me la *coscienza*. L'oggetto ora *esiste*, la sua origine si trova per me nel passato, al di là della mia coscienza attuale, esso c'è *senza il mio intervento*. (Di qui l'impossibilità di spiegare l'origine dell'oggetto a partire dal punto di vista della coscienza) (*AU* II, pp. 252-3; *SW* I/1, pp. 370-1; *HkA* I/4, p. 89; ed. it., p. 28; n. ed., p. 71).

L'effetto di senso della costituzione dell'oggetto avviene temporalmente. Come ad anticipare le ritenzioni husserliane, è solo il processo d'astrazione a stabilire all'interno dell'intuizione dei limiti dell'oggetto della coscienza, il quale non può che proiettare nel passato la consistenza dell'oggetto stesso.

L'oggetto però era originariamente solo nell'intuizione, per nulla diverso dall'intuizione. Non posso quindi *astrarre* liberamente, senza sentirmi costretto nei riguardi dell'intuizione, e viceversa, non posso sentirmi costretto nei riguardi dell'intuizione, senza in pari tempo astrarre *liberamente* (*ivi*, p. 253; *SW* I/1, p. 371; *HkA* I/4, p. 89; ed. it., p. 28; n. ed. p. 71).

Chiara risulta ormai la proposizione da cui si era partiti: «La *forma* delle nostre conoscenze viene da *noi stessi*, la *materia* ci viene *data dall'esterno*».

4.5 Condizioni: le “cose in sé” dal *Vom Ich* (1795) all'*Introduzione filosofica* (1850)

La riarticolazione delle categorie platoniche tramite l'epistemologia dell'idealismo trascendentale, come abbiamo analizzato nelle sezioni precedenti di questo capitolo, è necessaria a Schelling per prendere posizione all'interno del primo panorama filosofico direttamente influenzato da Kant. La prima parte dell'*Allgemeine Uebersicht* mostra pertanto un tratto di natura performativo, attraverso l'espletazione di una funzione poetica. Tuffandosi nel marasma bibliografico e nella confusione concettuale di quegli anni di post-kantismo e di fraintendimenti generalizzati della dottrina del filosofo di Königsberg, l'opera schellinghiana compie la stessa funzione dell'intuizione intellettuale che va descrivendo nelle sue pagine.

L'esposizione parte infatti dal problema su cosa sia «in fondo il reale [*das Reale*] nelle nostre rappresentazioni» (*AU* I, p. 165; *SW* I/1, p. 353; *HkA* I/4, p. 71; ed. it., p. 14; n. ed., p. 52). Si tratta della questione del realismo, ovvero del punto di riferimento fermo ed esterno rispetto alla rappresentazione e all'origine di questa. La soluzione schellinghiana, ma già fichtiana, è il passaggio da una realtà intesa come *Realität* ad una concepita come *Wirklichkeit*, da una cioè che ipostatizza un elemento intrasformabile ad una che, inglobando la rappresentazione stessa, ne comprenda gli effetti, ovvero la realtà nella sua effettualità. Per Kant l'intuizione — riporta

Schelling²⁹⁵ — si pone come «il *primum* [das Ernste] nella nostra conoscenza» che, nella *Rassegna*, viene elevato a «ciò che vi è di più alto nello spirito umano [*das Höchste im menschlichen Geist*]] in quanto è «ciò da cui tutte le altre conoscenze ricavano il loro valore [*Werth*] e la loro realtà [*Realität*]]. Ciò che precede l'intuizione è un'«affezione della nostra sensibilità [*Affektion unserer Sinnlichkeit*]]» (*AU* I, p. 168; *SW* I/I, p. 355; *HkA* I/4, p. 73; ed. it., p. 15; n. ed., p. 55). Di conseguenza, contro le letture di Kant a lui contemporanee, per Schelling il concetto di *cose in sé* – volutamente al plurale, «*Dinge an sich*» – viene meno: «tutto ciò che per noi è oggetto [*Object*], cosa [*Ding*], obbietto [*Gegenstand*], è divenuto oggetto [*Objekt*], ecc., solo in un'originaria sintesi dell'intuizione [*in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung*]], le cui «condizioni [*Bedingungen*]] sono tempo e spazio. Queste ultime «non sono qualcosa di reale [*wirkliches*] indipendentemente da noi, bensì forme originarie dell'intuizione [*ursprünglichen Formen der Anschauung*]], dunque non «forme bell'e pronte [*schon fertig und bereit*]] che «port[iamo] con noi», bensì «*forme d'azione dell'animo* [HandlungsWeisen des Gemüths]], ovvero forme della «sintesi dell'immaginazione nell'intuizione [*Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung*]]. In breve, da «tempo e spazio non si genera alcun oggetto [*Objekt*]], ma queste «designavano pure, *in generale*, il modo d'agire dell'animo nello stato [*im Zustand*] dell'intuizione» (*ivi*, pp. 168-6; *SW* I/1, pp. 355-6; *HkA* I/4, pp. 73-4; ed. it., pp. 15-6; n. ed., p. 55, trad. mod.). Per riprendere la prima *Critica* stessa, l'«idealismo dogmatico è inevitabile se si considera lo spazio come proprietà che deve appartenere alle cose in se stesse [*den Dingen an sich selbst*], poiché in tal caso esso, con tutto ciò cui serve come condizione [*zur Bedingung*], è un'assurdità [*ein Unding*]], letteralmente una “non-cosa” (*KrV* A 226 = B 274; ed. it., p. 427, trad. mod). Questa citazione kantiana resterà un punto fermo della filosofia schellinghiana²⁹⁶.

Per il filosofo di Leonberg, infatti, il problema del realismo si trasla, contro la concezione di una realtà inerte e fissa, in quello della realtà delle forme dell'intuizione, le quali assumono la loro consistenza effettiva soltanto nell'attività, allo stesso tempo attiva e passiva, della sintesi dell'immaginazione all'interno dell'intuizione. Quest'ultima riceve dalla sensibilità il suo

²⁹⁵ Schelling allude qui al celebre *KrV* B 132; ed. it., pp. 241-3: «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini, o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa – almeno per me – non sarebbe nulla. Ora, se la rappresentazione che può essere data prima di ogni pensiero si chiama *intuizione*, ogni molteplice dell'intuizione avrà un rapporto necessario con l'io penso, nello stesso soggetto in cui viene trovato questo molteplice».

²⁹⁶ Similmente si vedano le pagine concordi di J.G. FICHTE, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), in *GA* I/4, pp. 209-69, qui p. 225; trad. it. di M. Sacchetto, *Seconda introduzione alla dottrina della scienza per lettori che hanno già un sistema filosofico*, in *ID., Scritti sulla dottrina della scienza* cit., pp. 379-441, qui pp. 399-400.

materiale, sebbene questo *primum* si dia co-originariamente all'intuizione stessa. Per questo motivo, la cosa – o le cose – in sé ricevono una loro consistenza solo retroattivamente. Per Schelling, queste ultime si dimostrano essere in fondo soltanto una «chimera [*Hirngespinnst*] [...] svanita di colpo come nebbia e notte davanti a luce e sole [*wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden*]». Tramite Kant, per Schelling, ci si è resi conto che «nessuna cosa effettivamente è [*kein Ding wirklich ist*] se non per il fatto che uno spirito [*Geist*] la conosce» (AU I, p. 172; SW I/1, p. 357; HkA I/4, pp. 75-6; ed. it., p. 18; n. ed., p. 57, trad. mod.).

Già da questa breve esposizione del problema nei termini kantiani e schellinghiani, si può comprendere come la questione dell'inseità delle cose sia un punto di cruciale importanza, dato che da esso il filosofo di Leonberg deduce la coerenza del proprio sistema filosofico. Per questo motivo, Schelling ritornerà sul tema sostanzialmente per tutta la sua vita, già dal saggio *Sull'io come principio della filosofia, ovvero Sull'incondizionato nel sapere umano* del 1795 fino alla diciottesima lezione, quella del 19 dicembre 1850, dell'*Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*. Già in una nota del §XV del saggio *Sull'io*, il filosofo tedesco dimostrava logicamente questo elemento fondativo della sua riflessione:

credo che ciò che Kant dice sulle cose in sé non possa essere spiegato altrimenti se non con quel suo *sistema di condiscendenza*, di cui di regola si attiene. Giacché, secondo le stesse deduzioni kantiane, l'idea di cosa in sé deve essere essa stessa un'idea che si contraddice. Cosa in sé non significa, infatti, né più né meno che una cosa che non è una cosa. Dove c'è intuizione sensibile, c'è Non-Io, e dove c'è Non-Io, c'è intuizione sensibile. *Intellettualmente*, non è intuito alcun Non-Io ma soltanto l'Io (VI, p. 126; SW I/1, p. 210; HkA I/2, pp. 138-9; ed. it., p. 93).

Quanto detto serviva a corroborare quanto affermato, all'inizio del §III, circa una filosofia del linguaggio che, riecheggiando gli studi degli anni precedenti sulla preistoria umana, pone un sapere superiore e originario nell'etimologia — anticipando il ludibrio per questa figura retorica in alcuni entusiasti schellinghiani del Novecento²⁹⁷:

²⁹⁷ Ci riferisco non solo alla celebre conferenza di M. HEIDEGGER, *Das Ding* (1950), in ID., *Gesamtausgabe*, Ab. I, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze* (1954), Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, pp. 165-187, qui p. 182; trad. it. di G. Vattimo, *La cosa*, in ID., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia 1976, pp. 109-24, qui pp. 120-1, ma anche, più pertinentemente al discorso kantiano, a ID., *Gesamtausgabe*, Ab. II, Bd. 41, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36)* (1962), Frankfurt a.M.: Klostermann 1984, §3; ed. it. cur. V. Vitiello, *La questione della cosa: La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Milano-Udine: Mimesis 2011, pp. 14 ss. L'utilizzo del concetto di “non cosa” (*Unding*) che, come sopra indicato, nel linguaggio comune serve per indicare un'assurdità, e con cui, nella teoria della media, si è soliti indicare l'elemento informazionale che intenziona le cose (materialmente intese), assume un'accezione che ribalta quelle kantiane e che va pertanto considerata indipendentemente da queste. Al riguardo, cfr. V. FLUSSER, *Auf dem Weg zum Unding*, in ID., *Die Revolution der Bilder: Der Flussler-Reader zu Kommunikation, Medien und Design*, Mannheim: Bollmann 1995, pp. 161-5; trad. it. di T. Cavallo, *In cammino verso la non-cosa* (1982), in ID., *La cultura dei media*, cur. A. Borsari, Milano: Mondadori 2004, pp. 201-6; ID., *Das Unding I*, in ID., *Dinge und Undinge: Phänomenologische Skizzen*, München-Wien: Hanser 1993, pp. 80-4; trad. it. di S. Artoni, *Filosofia del*

La formazione [*Bildung*] filosofica delle lingue, ancora visibile soprattutto in quelle originali, è un vero prodigio dello spirito umano. Così, il termine tedesco *bedingen*, insieme con i suoi derivati, di cui finora abbiamo fatto uso senza un'intenzione particolare, è in realtà una parola esemplare, della quale si può dire che contiene quasi l'intero patrimonio della verità filosofica. *Bedingen* [condizionare] indica l'azione mediante la quale un che diventa *cosa* (*Ding*); *condizionato* è invece ciò che è *fatto* cosa. È evidente, quindi, che nulla può esser posto *da se stesso* come *cosa*; una cosa incondizionata è una contraddizione. *Incondizionato* [*Unbedingt*] è, dunque, ciò che non è in alcun modo *fatto* cosa [*zum Ding gemacht*], ciò che non può in alcun modo diventare cosa [*gar nicht zum Ding werden kann*] (*VI*, pp. 11-2; *SW I/1*, p. 166; *HkA I/2*, p. 89; ed. it., p. 37).

Si tratta di uno snodo teoretico determinante²⁹⁸, nella misura in cui la presenza delle *cose in sé* è un elemento di incoerenza all'interno dell'impianto della prima *Critica*, il quale, come argomenta la quinta delle *Lettere filosofiche* sempre del 1795, è ciò che permette l'ambiguità del kantismo e la co-presenza, all'interno della sua ricezione, tanto di un realismo dogmatico, quanto di un effettivo criticismo, quest'ultimo dei quali Schelling vuole portare a compimento (*PhB* [5], pp. 179-80; *SW I/1*, pp. 302-3; *HkA I/3*, pp. 69-71; ed. it., pp. 37-9; n. ed., pp. 30-2). Solo l'istanza pratica e il ruolo della libertà possono risvegliare dal sonno dogmatico, al di là dei limiti conoscitivi di presunte cose in sé, come rivendica, in conclusione, la decima delle *Lettere* (*PhB* [10], pp. 236-8; *SW I/1*, p. 340; *HkA I/3*, pp. 110-1; ed. it., p. 98; n. ed., p. 83)²⁹⁹.

La polemica contro la concettualizzazione delle cose in sé prosegue anche nel primo volume della trilogia della *Naturphilosophie*. Una parte significativa dell'*Introduzione alle Ideen*, infatti, è dedicata a una polemica nei confronti di coloro i quali, come i vari Ernst Platner o Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, si rifacevano all'intellettualismo leibniziano, innestandovi pur sempre questo elemento di realismo di scuola kantiana (*I*, pp. xxv-i; *SW I/2*, p. 20; *HkA I/5*, p. 77)³⁰⁰. Al contempo, Schelling sottolinea come, d'altra parte, non è dissimile l'attacco contro le posizioni scettiche di matrice humiana. Filosofi quali un Thomas Reid o un James Beattie, infatti, cadono nelle antinomie di proporre l'emersione della successione dei concetti e dei fenomeni esternamente o internamente al soggetto, definendo o ipostatizzando le cose in sé o lasciando inevaso il tema dell'emersione dei pensieri (*I*, pp. xxxvi-iii; *SW I/2*, pp. 32-4; *HkA I/5*, pp. 85-6).

Sarà poi nel quarto capitolo del secondo libro delle stesse *Ideen*, dedicato alla *Prima origine del concetto di materia dalla natura della percezione e della mente umana*, che Schelling

design, Milano: Bruno Mondadori 2003, pp. 91-7; ID., *Das Unding II*, in ID., *Dinge und Undinge* cit., pp. 85-9; trad. it. di S. Artoni, *Filosofia del design* cit., pp. 99-104. La questione perde qualsiasi valenza filosofica invece con B.-C. HAN, *Undinge: Umbrüche der Lebenswelt*, Berlin: Ullstein 2021; trad. it. di S. Aglan-Buttazzi, *Le non cose: Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino: Einaudi 2022.

²⁹⁸ Sul tema, cfr. H.M. BAUMGARTNER, *Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit*, in ID. (Hrsg.), *Schelling: Eine Einführung in seine Philosophie*, Freiburg-München: Alber 1975, pp. 45-57.

²⁹⁹ Questi due aspetti verranno brevemente riassunti in *PPh*, p. 274, *HkA II/7,1*, p. 90; ed. it., p. 89.

³⁰⁰ Cfr. inoltre le note corrispettive in *HkA I/5*, pp. 312-3.

esplicitamente darà una soluzione all'emersione delle cose, tramite la dottrina kantiana della materia di forze contrapposte:

Possiamo considerare gli oggetti stessi [*Objekte selbst*] solo come prodotti di forze [*Kräften*] e così scompare da sé la fantasticheria [*Hirngespinnst*] delle cose in sé [*Dingen an sich*], che dovrebbe essere la causa [*Ursache*] delle nostre rappresentazioni — in generale, ciò che è in grado d'agire sullo spirito come se stesso o ciò che è legato alla sua natura. Per questo è necessario concepire la materia come un prodotto di forze, poiché solo la forza è il non sensibile [*Nichtsinnliche*] negli oggetti e solo ciò che è analogo a se stesso può essere affrontato dallo spirito stesso (*I*, p. 136; *SW I/2*, p. 219; *HkA I/5*, p. 213).

La critica al concetto di condizionatezza della cosa è quanto permette a Schelling di fondare una filosofia della natura, intendendo quest'ultima come incondizionato. Come dichiara infatti il *Primo principio* del *Primo abbozzo*:

l'incondizionato non può essere ricercato in una qualche COSA singola [in irgend einem einzelnen DING], né in qualcosa di cui si possa dire che È [IST]. Infatti, ciò che prende parte soltanto all'essere ed è solo una forma singola o una specie [Art] dell'essere. – Viceversa non si può mai dire dell'incondizionato che esso È [IST]. Infatti, esso è l'ESSERE STESSO [SEYN SELBST] che non si presenta totalmente in alcun prodotto finito e di cui ogni cosa singola è [...] solo una sua espressione particolare (EE, p. 3; SW I/3, p. 11; HkA I/7, p. 77; ed. it., p. 103, trad. mod.).

Ne conclude come, per la filosofia della natura, «“la natura deve essere considerata incondizionata”» (*ivi*, p. 5; *SW I/3*, p. 11; *HkA I/7*, p. 78; ed. it., p. 104). A partire dalla complementarità tra filosofia della natura e filosofia trascendentale, Schelling non può che ribadire, in un appunto a margine del suo manoscritto del volume, come il

filosofo della natura tratta la natura come il filosofo trascendentale tratta l'io. Dunque la natura stessa è per lui un incondizionato [*ein Unbedingtes*]. Ciò tuttavia non è possibile se noi nella natura partiamo dall'essere oggettivo [*objektiven*]. L'essere oggettivo [*Das objektive Seyn*] è nella filosofia della natura qualcosa tanto poco di originario quanto nella filosofia trascendentale (*ivi*, nota 2; *HkA I/7*, p. 278 [*Schellings Einträge ins Handexemplar*]; ed. it., p. 104 nota 2, trad. mod.).

La critica al concetto dell'*in sé* delle cose stesse è un punto nevralgico contro cui non può che scagliarsi Schelling. È infatti uno degli innumerevoli punti di attacco nel dialogo canzonatorio contro Reinhold³⁰¹ e si ripete come uno dei motivi di maggiore astio nei confronti dell'opera di divulgazione del kantismo in Francia da parte di Charles de Villers, aspetto questo su cui il francese non faceva chiarezza e a causa del quale rischiava di esportare un Kant dogmatico sull'altra sponda del Reno³⁰².

³⁰¹ ID., *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus: Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund*, in «Kritisches Journal» I (1), 1802, pp. 1-90, qui p. 79; *SW I/5*, pp. 18-77, qui p. 70, *HkA I/11,1*, pp. 75-160, qui p. 152.

³⁰² ID., *Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen*, in «Kritisches Journal» I (3), 1802, pp. 69-93, qui p. 87; *SW I/5*, pp. 184-202, qui p. 197; *HkA I/12,2*, pp. 557-72, qui p. 568;

Successivamente la sezione dedicata alla *Filosofia della natura generale ovvero Costruzione della natura ossia del tutto reale*, della *Seconda parte*, quella *speciale*, del *System* del 1804, si chiude con una serie di proposizioni dedicate a *La vita delle cose nel tempo*. In particolare, queste esplicitano il rapporto che incorre tra tempo ed eternità nella cosa. Come già evidenziato, quanto Schelling va sviluppando in questi anni della sua filosofia dell'identità è una dottrina esplicitamente panenteista. Dopo aver pertanto affermato che la «vita propria delle cose nell'infinità sostanza reale è DURATA», stabilisce come «ogni cosa *nell'infinita sostanza, considerata in sé*, è un infinito *actu* ovvero qualcosa di *eterno*» (*SgPh*, §§111-2; *SW I/6*, pp. 269-70; *HkA I/7,1*, p. 206, ed. it., p. 166, trad. mod.). Infatti — così chiude la proposizione §113 — il tempo «non è nulla di indipendente da una considerazione astratta delle cose, ovvero [...] è un mero modo di pensare le cose nell'astrazione dall'eternità, ossia dal tutto» (*Ivi*, §113; *SW I/6*, p. 272; *HkA I/7,1*, p. 208; ed. it., p. 168). Nel nuovo sistema, Schelling oppone la vita particolare delle cose a quella infinita del tutto. Pur essendo un nulla rispetto al tutto, è solo tramite queste che la totalità può intuirsi, avendole formate tramite una dinamica ontologica analoga alla facoltà di immaginazione produttiva. Come aveva quindi spiegato la proposizione §70:

In opposizione alla vita particolare delle cose, ovvero alla loro vita in se stesse, il tutto appare come intuente [anschauend] la propria vita infinita nella LORO nullità, vale a dire: il tutto, nell'opposizione alla vita particolare delle cose, può apparire soltanto come l'informarsi [Einbildung] del SUO concetto infinito (della sua infinita affermazione) nella loro particolarità, annientando tuttavia l'infinità delle COSE; tale annientamento può tuttavia apparire solo come determinazione delle cose attraverso il tempo (*Ivi*, § 70; *SW I/6*, p. 220; *HkA I/7,1*, p. 168; ed. it., pp. 117-8, trad. mod.).

Le cose, nella loro vita particolare, sono solo «mera dissoluzione, nullità, pura impotenza». Schelling, adottando una metafora spaziale, mostra come queste sono come i punti di una retta, i quali non sono nulla se non all'interno della serie cui appartengono. Di conseguenza, il tempo non è altro che l'«annientamento della vita particolare in quanto particolare», dato che tale vita «nasce [...] solo nel tempo, essa non è *in se stessa* [an sich selbst], ma esclusivamente nella misura in cui si informa in essa l'infinito concetto del tutto ed è quindi posta da tale concetto, nulla di più» (*ibid.*).

trad. it. di A. Spinelli, «*Kritisches Journal*» — Vol. I — Quaderno III: *Foglio dei resoconti*, A. Resoconto sui tentativi del Sig. Villers di introdurre la filosofia kantiana in Francia, in «*Rivista di Storia della Filosofia*» 62 (2), 2007, pp. 345-357, qui pp. 354-5. Al riguardo, cfr. A. BELLANTONE, *Il «legno verde» e «il legno secco»: Kant tra Schelling e Villers*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*» 62 (2), 2007, pp. 331-43; J. BONNET, *Dékantations: Fonctions idéologiques du kantisme dans le XIX^e siècle français*, Berne: Lang 2011, in part. pp. 19-28.

Quanto vorremmo far notare è come da una parte Schelling non riesce a non pensare il processo plastico e distruttivo del tempo se non attraverso una rappresentazione spaziale³⁰³. La vita particolare delle cose si mostra nella loro nullità in seno alla vita generale del tutto, pertanto il tutto, rispetto al particolare, si mostra sempre come una costruzione di una grandezza ennesima superiore, che riduce l'altro a suo mero elemento³⁰⁴. Il secondo punto da rimarcare è invece che Schelling nel sistema dell'identità propone un'ontologia piena, ovvero nei nostri termini satura: la realtà tutta è univocamente riferita ad un'unica sostanza. Ora, se fino al *Sistema* del 1800, la produzione del nuovo avviene come elemento aggiunto, creativo, dato dalla facoltà immaginativa umana e dell'atto dell'intelletto, ora il panenteismo non può permettere questa dinamica, pena il venir meno dei suoi propositi, dato che il nuovo si porrebbe al di là del divino e della sostanza stessa. Pertanto, è in questi anni, come abbiamo visto, che la formazione del limite non avviene più per giustapposizione all'illimitato, bensì per svuotamento del pieno. Per questo motivo, il tempo si mostra soltanto nei suoi effetti plastici-distruttivi, mentre la sostanza si acclama per il suo carattere di eternità e consistenza, al di là dei cataclismi superficiali. Si tratta del processo di svuotamento del Dio che deve far spazio al mondo e che verrà sistematizzato, come vedremo (*infra*, §5.6), soltanto nel progetto pur abbandonato delle *Età del mondo*.

Assumono così chiarezza le successive definizioni §§ 111-113. Nella misura in cui la vita particolare delle cose non è che produzione di quella generale, le cose perdono una loro ipseità che non sia la sostanza infinita, il «vero in-sé [*das wahre An-sich*] nelle cose». Se ne conclude allora come «ogni cosa particolare *in sé* [jedes besondere Ding *an sich*], ovvero considerata secondo verità, anche relativamente al tempo, non è finita, ma infinita *actu*» (*SgPh*, p. 270; *HkA I/7,1*, p. 207; ed. it., p. 166). Significativo è allora sottolineare come, a differenza dei testi pur coevi, in cui perfino l'espressione '*Ding(en) an sich*' veniva rifiutata in quanto contraddizione in termini, ora invece Schelling ne fa uso. Nei suoi testi precedenti, il fine, come abbiamo visto, era polemico nei confronti l'utilizzo improprio del concetto da parte dei suoi maestri dello *Stift* e dei post-kantiani in genere. Le cose assumevano consistenza per conflitto di forze materiche e/o per reiterazione dello schema da parte dell'intelletto dell'Io. Ora invece,

³⁰³ Al riguardo, cfr. A. DEZI, *La dottrina dello spazio di Schelling e la sua curvatura realista nel pensiero di Pavel Florenskij*, in «Rivista di storia della filosofia» 74 (1), 2019, pp. 35-57; ID., «Die Potenzen und das Potenzlos»: *Note sulla quadruplicata struttura del Reale nel Sistema schellinghiano di Würzburg*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 114 (3), 2022, pp. 681-98; ID., *Introduzione: Filosofia come scienza delle idee: Uno sguardo sulla «folia ontologica» del Sistema di Würzburg*, in F.W.J. v. Schelling, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare: Dal lascito manoscritto 1804*, Milano-Udine: Mimesis 2023, pp. 7-29.

³⁰⁴ Al riguardo, cfr. R.E. ZIMMERMANN, *L'originarietà della materia: Sulla fondazione dell'organismo in Bruno e Schelling*, trad. it. di C. Tatasciore, in C. TATASCIORRE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in onore di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e associati 2000, pp. 43-64, qui p. 52.

all'interno del riempimento cosmico divino, le cose in sé vengono sì ammesse, ma perdono ogni confine spazio-temporale, in quanto il loro in sé è l'eternità e l'infinità della sostanza. Se quindi prima c'è un rifiuto della concettualità dell'*in-sé* delle cose per la loro contraddittorietà, ora al contrario si fa un utilizzo ontologico della loro paradossalità.

Quanto analizzato ci permette di spiegare le motivazioni alla base del cambio di atteggiamento di Schelling nei confronti della cosa in sé. La critica aveva individuato una svolta nelle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, le quali sembravano alludere alla più tarda filosofia positiva³⁰⁵, ma noi saremmo propensi ad anticipare questo cambiamento significativo almeno al 1804. Nella parte dedicata a Kant nei corsi del 1820, Schelling chiude certo sulla solita contraddizione:

Kant stesso chiama la cosiddetta cosa in sé (la quale secondo il suo proprio concetto è un vero ferro ligneo, perché in quanto è *cosa* (oggetto) [*Ding (Objekt)*] non è in sé e, se è in sé, non è cosa [*ist es nicht an sich, und wenn es an sich ist, ist es nicht Ding*]), egli stesso chiama dunque questa cosa in sé il fondamento intelligibile delle nostre rappresentazioni (*GnPh*, p. 84; ed. it., p. 128, trad. mod.).

La novità che introduce è che, al principio della sua argomentazione, la *cosa in sé* viene ora esplicitamente associata sorprendentemente a Dio:

Kant mantiene fuori del tempo e dello spazio, che sono semplici forme delle nostre intuizione e rappresentazione, il fondamento in sé a-spaziale e a-temporale [*raum- und zeitlosen*] delle nostre intuizioni, quell'incognita che egli indica con *x* (il segno delle grandezze incognite in matematica) e che abbastanza stranamente chiama la cosa in sé (propriamente questa sarebbe la cosa in e *prima* di se stessa [*das Ding an und vor sich selbst*], cioè prima che diventi *cosa*, giacché diventa cosa soltanto nella nostra rappresentazione). Ma ora è difficile dire che cosa potrebbe essere quest'incognita fuori d'ogni spazio e successione e tempo, la quale, in quanto è fuori di ogni *spazio*, è spirituale e, poiché è fuori di ogni *tempo*, è eterna, se non che essa sia Dio (*ivi*, p. 81; ed. it., pp. 125-6).

Questa non è certo la scelta di Kant, il quale non vuole che ricadere in una forma di quello che definisce idealismo «visionario», quale può essere ad esempio quello berkeleyano (*ivi*, p. 81; ed. it., p. 126).

Quanto possiamo notare è che Schelling ha mutato il suo rapporto con Kant. Nella prima fase della sua produzione egli rivendicava la filiazione königsberghese, pretendendo di aver portato, assieme a Fichte, la critica alla sua forma più coerente, rifiutando proprio quella chimera della cosa in sé. Dopo la rottura con il filosofo di Rammenau, allora, si nota come della filosofia kantiana emerga al contrario prevalentemente il lato più antinomico, specie se legato alla concettualizzazione della *Ding an sich*, per questo motivo da superare. La cosa in sé, invece, pur criticata nella sua contraddittorietà definitoria, viene viceversa stravolta. Questa

³⁰⁵ Cfr. C. TATASCIORRE, *Premessa*, in ID., *Schelling commemora Kant (1804)*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 212, 2014, pp. 19-23, qui in part. p. 22.

diventa non solo il fondo delle nostre intuizioni e rappresentazioni, ma fatta coincidere con il divino stesso, dato il panteismo mai abbandonato. La cosa, dal punto di vista di sé stessa, perde i propri limiti spazio-temporali, in quanto istanza *sovrasensibile* o *al di là del sensibile*, ὑποκείμενον in termini aristotelici (*ivi*, p. 82; ed. it. cit., p. 127). In questa ulteriorità rispetto alle proprie facoltà intuitive e rappresentative — lo Schelling più tardi ne parlerà in termini di “logica” — si cela allora quel *bloße Seyn* attorno cui si rivolgeranno sempre più le sue attenzioni nella tarda produzione³⁰⁶.

Si può infine rilevare un ulteriore sviluppo dell’uso del concetto delle cose in sé nella diciottesima lezione dell’*Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia, ovvero Esposizione della filosofia puramente razionale*, tenuta a Berlino il 29 marzo 1947. Senza poter entrare nei dettagli della complessa architettónica delle potenze lì assettata³⁰⁷, quanto ci interessa è notare come Schelling sia interessato a descrivere quanto definisce mondo extradivino, ovvero un mondo concreto che, per quanto distinto da Dio, non gli sia separato. Questa realtà è il mondo delle idee il quale è caratterizzato da quattro principi che si distinguono per la loro materialità. I primi due principi sono (i) la *hyle* aristotelica, intesa come pura *dynamis* (il principio propriamente materiale) e (ii) una forza di reazione³⁰⁸. Le due forze sono in opposizione reale, indicando l’una la potenza che può passare all’atto e l’altra il processo inverso. L’esempio schellinghiano per spiegare il rapporto tra queste due forze è il caso della contrazione e del conseguente rilassamento muscolare. Il terzo principio (iii) è la misura e il limite della generazione, ciò che fa sì che tutto ciò che sia possibile si realizzi. Pertanto è un principio di esaurimento o, sempre nei nostri termini, di saturazione (*PhE*, pp. 409-10; ed. it., pp. 299-301). Il quarto principio (iv), quello propriamente immateriale, è detto nei termini aristotelici di τί ἦν εἶναι e di ὁ λόγος, denominazione del mondo materiale dei primi tre principi e sua anima, nel senso di guida e capo (qui l’esempio schellinghiano è il generale in testa all’esercito) (Cfr. *ivi*, pp. 410-1; ed. it., pp. 301-3). Questa serie di principi descrivono il

³⁰⁶ Cfr. *Aph.z.E.*, §107, p. 36; *SW I/7*, pp. 163-4; *HkA I/15*, p. 113; ed. it., p. 52; *SPv*, p. 438; *HkA I/10*, p. 102; ed. it., p. 52; *Wa³*, pp. 232-3; ed. it., pp. 72-3; *C*, p. 58; ed. it., p. 63; *GnPh*, p. 133; ed. it., p. 171; ID., *Philosophie der Mythologie*, Erstes Buch: *Der Monotheismus* (1834-46), in *SW II/2*, p. 31; trad. it. di L. Lotito, *Il monoteismo*, Milano: Mursia 2002, p. 40; *PhO*, *SW II/4*, p. 210; ed. it., p. 1229.

³⁰⁷ Al riguardo, si veda H. SCHRÖDTER, *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner ‚Reinrationalen Philosophie‘*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 40 (1986), pp. 562–85; C. CIANCIO, *La libertà di Dio nell’ultimo Schelling*, in C. TATASCIORRE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 337-86; G. STRUMMIELLO, *L’idea rovesciata: Schelling e l’ontoteologia*, Bari: pagina 2004, pp. 191-219.

³⁰⁸ Su Aristotele nell’ultimo Schelling, cfr. G. MORETTI, *Il «Signore delle Potenze»: Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell’ultimo Schelling e in Bachofen*, in «Rivista di estetica» 30 (34-5), 1990, pp. 119-43; ora in ID., *La segnatura romantica: Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco: Hestia 1992, pp. 163-98.

processo del divenire, in una *scala vitae* che dal più materiale si sviluppi a quanto v'è di più organico, ovvero da materia grezza a pianta, e da qui all'animale, fino all'umano (cfr. *ivi*, p. 411; ed. it., p. 305). Si tratta di un passaggio quindi dal non essente all'essente, un processo dovuto a un desiderio in cui le cose tentano di abbandonare la loro condizione potenziale agognando l'essere. Pertanto Dio si pone come puro essere, verso cui le concrezioni delle idee tendono (cfr. *ivi*, pp. 412-4; ed. it., p. 307). Per questo motivo, si ripropone, pur in altri termini, il fondamento ontologico delle *Ricerche filosofiche*, in cui il «volere è l'essere originario [*Wollen ist Urseyn*]» (*PhU*, p. 419; *SW* I/7, p. 350; *HkA* I/17, p. 123; ed. it., p. 125). Nell'*Introduzione filosofica*, Dio è «ciò che È [*Ist*] assolutamente per sé e separato da ogni altro» (*ivi*, p. 412; ed. it., p. 305). Nella misura in cui il mondo è la concrezione delle idee, Dio si colloca come istanza al di là del pensiero, nonostante il mondo vi aneli. Dio è ciò che riempie il mondo, così come ciò che lo eccede. Il mondo gli è distinto, ma non separato. In conclusione, così come non è possibile allora pensare un mondo che sia rigorosamente extradivino, allo stesso tempo Dio non può essere causa di ciò che è extradivino (cfr. *ivi*, p. 414; ed. it., p. 309).

A questo punto della sua esposizione, Schelling sente la necessità di spiegare in nota come Dio è creatore sì delle cose, ma in sé, non come fenomeno. Qui si affida dapprima al *Libro della sapienza*, in cui è detto che nella creazione stessa non v'è alcuna causa di corruzione o caducità: «perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano» (*Sap.* 1,13-4). In seguito, sviluppa un'ipotesi della *Delucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica*. Qui Kant si interroga, in polemica con il fatalismo spinoziano, se spazio e tempo siano caratteristiche della sostanza divina. Se il tempo concernesse in modo necessario le cose in sé, Dio sarebbe sottomesso ad una causalità del tempo (*KpV*, pp. 181-2; ed. it., pp. 221-3). La conclusione kantiana è che «sarebbe una contraddizione dire che Dio è un creatore di fenomeni», dato che la «creazione» può essere soltanto «creazione di cose in sé» (*KpV*, p. 183; ed. it., p. 223). Questo risultato kantiano è allora l'abbrivio per far sì che Schelling possa affermare che «Dio *vuole* nella creazione le cose soltanto in sé [*Dingen nur an sich*], cioè secondo la loro consistenza eterna, ma non le vuole in quanto esse siano semplicemente dei fenomeni» (*KpV*, p. 414 nota; ed. it. cit., p. 309, trad. mod.).

Cose in sé e libertà assurgono a fenomeni e la estensione al divino trovava il suo programma nelle *Ricerche filosofiche*, dove Schelling dichiarava con forza: «Solo chi ha assaporato la libertà può sentire la richiesta [*Verlangen*] di rendere tutto analogo ad essa di estenderla a tutto l'universo» (*PhU*, p. 421; *SW* I/7, p. 321; *HkA* I/17, p. 124; tr. it., p. 128, trad. mod.). Per Schelling si tratta soltanto di una coerentizzazione della seconda *Critica*:

resterà sempre notevole il fatto che Kant, dopo aver in prima luogo distinto le cose in sé dai fenomeni solo per via negativa attraverso l'indipendenza dal tempo, dopo aver trattato nelle discussioni metafisiche della sua *Critica della ragion pratica* l'indipendenza dal tempo e la libertà come concetti correlati, non sia passato all'idea di applicare quest'unico possibile concetto positivo dell'in-sé anche alle cose, ciò che gli avrebbe permesso di innalzarsi immediatamente ad un più alto punto di vista della riflessione e di superare quella negatività che è il carattere della sua filosofia teoretica. Ma, d'altra parte, se la libertà è il concetto positivo dell'in-sé in generale, la ricerca intorno alla libertà umana viene risospinta nel generico, poiché l'intelligibile, sul quale soltanto essa è stata fondata, è anche l'essenza delle cose in sé (*PhU*, pp. 421-2; *SW* I/7, pp. 321-2; *HkA* I/17, p. 124; tr. it., p. 12-9, trad. leggermente mod.).

Abbiamo visto, quindi, che in questo ultimissimo Schelling le cose in sé funzionano ancora come motore concettuale. Dio, puro essere, agisce come oggetto di desiderio da parte dei fenomeni in divenire, mentre il suo ruolo creatore viene riconosciuto e reso possibile soltanto per quanto riguarda l'inseità delle cose. Il bersaglio kantiano era il fatalismo spinoziano che, come abbiamo visto, viene fatto proprio anche da Schelling stesso. Le pagine della seconda *Critica* sopra ricordate sono pertanto una costante con cui Schelling s'è confrontato per tutta la sua vita. Se, nella sua fase fichtiana, le cose in sé venivano rifiutate in quanto termine contraddittorio, ciò è dovuto al fatto che, da una parte, un substrato materiale veniva comunque garantito, il campo di forze di questo permetteva comunque una costruzione delle cose, mentre un elemento di eccedenza e di moto della realtà era data dall'azione libera dell'umano. Le cose in sé, per questo motivo, venivano considerate un elemento di blocco contro questo procedere. Nella fase del sistema dell'identità, in una dottrina dichiaratamente panenteista, le cose in sé, eterne ed infinite, più che a-spaziali e a-temporali, venivano ricondotte alla sostanza stessa, da cui la loro distribuzione spaziale e la loro trasformazione temporale come dinamica soltanto fenomenica. Per questo motivo, nello spiegare Kant ai suoi uditori monachesi, Schelling preferisce ora evidenziare più i momenti di distanza che quelli di eredità rispetto al padre del criticismo, dichiarando esplicitamente come le cose in sé non possano che essere Dio. Pertanto, nell'ultima fase della sua riflessione, il divino si pone come puro essere, eccedente il mondo, ma pur sempre a questo legato. Le cose in sé sono allora il solo modo in cui può creare. Sempre contro il fatalismo, Dio incarna allora la libertà noumenica, che permette di sfuggire alle griglie del meccanicismo.

Possiamo allora tracciare la parabola del rapporto di Schelling con le cose in sé. L'eccedenza del mondo aveva come fine quello di non far arenare la creazione al suo *climax*. Nell'opera schellinghiana è possibile seguire un movimento di rotazione che si sposta dalle categorie dell'idealismo trascendentale dall'Io a quelle di Dio stesso. Correlativamente il principio di libertà dei vari Io dell'umano, inteso come elemento ultimo in vetta alla creazione, viene

ricollocata progressivamente alla sua fonte, nella materia primordiale caotica, se non prima di essa.

5 Animale — Tentazione dell'ilozoismo dal *Timeo* alla *Deduzione del processo naturale*

Abbiamo più volte ribadito nel corso di questa ricerca come il *Commentario* al *Timeo* avanza una cosmologia volta a smentire quella che tradizionalmente è intesa come una metafisica dei due mondi, quelli cioè del sensibile e della ragione. Il $\tau\omicron$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$, infatti, indica un'istanza di perfezione in quanto *completezza* della creazione; pertanto, richiede l'unità e l'integrazione delle due sfere fenomenica e intellettuale: per «essere completa, la creazione deve essere composta sia da forme razionali che da materia irrazionale»³⁰⁹. È lo stesso Schelling a esplicitarlo: $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ «non esprime soltanto bellezza, ma soprattutto perfezione, perfetta regolarità [*Vollkommenheit, vollkommene Regelmäßigkeit*]». Lo si evince dal momento che Platone «pone il $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ unicamente ed esclusivamente nella partecipazione alla forma dell'intelletto» (*T*, p. 28; *HkA* II/5, p. 153; ed. it., p. 89). Per questo motivo, nel momento in cui ci si interroga quale sia la forma del mondo, il filosofo greco non può che proporre il modello del vivente, di cui tutti i viventi singoli non ne sono che parte. Il modello ilozoista è un derivato necessario di una concezione che avanzi un principio di completezza in un sistema dinamico. Si chiede infatti Platone:

A somiglianza di quale dei viventi [$\tau\omicron\nu\upsilon\zeta\omega\omicron\nu$] chi ha prodotto il mondo l'ha prodotto? Non crederemo di sicuro che lo abbia prodotto a somiglianza di qualcuno dei viventi che esistono come specie particolari, perché nulla che assomigli a un essere incompleto potrebbe essere bello. Ma a ciò di cui fanno parte gli altri viventi, singolarmente o secondo la specie, a questo, fra tutti i viventi, noi poniamo che il mondo sia del tutto somigliante. Infatti, esso contiene in sé, comprendendoli, tutti i viventi intelligibili, come questo mondo contiene noi e tutti gli altri esseri viventi visibili. Perché, dal momento che la divinità voleva che il mondo assomigliasse quanto più possibile al più bello e al più perfetto in tutto fra gli esseri intelligibili, ha prodotto un vivente unico, visibile, che comprende in sé tutti i viventi che gli sono per natura congeneri (*Tim.* 30c²-31a¹; ed. it., pp. 187-9).

Si tratta di un punto cruciale del *Commentario* in quanto il riferimento allo $\zeta\omega\omicron\nu$ – leggibile sia come principio di vita che come dimensione animale³¹⁰ – permetterà a Schelling di impiantarvi

³⁰⁹ B. MATTHEW, *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*, New York: SUNY 2011, p. 118.

³¹⁰ Come noto, il concetto di $\zeta\omega\acute{\eta}$ è assurdo, assieme a quella di $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, a «coppia categoriale fondamentale della politica occidentale» secondo il paradigma della biopolitica esposta a partire da G. AGAMBEN, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi 1995, p. 11; n. ed. in *Homo sacer: Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet: Macerata 2018, pp. 11-168, qui p. 22. Per una critica di queste categorie, si veda J. DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. I, (2001-2002), Paris: Galilée 2008, pp. 134-8, 419-21, 427, 430-42, 448, 459 e 562; ed. it. cur. di G. Dalmaso e G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano*, vol. 1, (2001-2002), Milano: Jaca 2009, pp. 127-31, 390-2, 397-410, 416, 425 e 429. Riprova che Schelling ecceda le categorie agambeniane è il fatto che il filosofo italiano consideri dell'opera del tedesco, certo tramite il filtro della lettura heideggeriana, solo la riflessione ontologica presentata nelle pagine tarde della *Filosofia della Rivelazione*. Il filosofo tedesco sembra infatti presentarsi sia come termine ultimo della secolarizzazione nell'*oikonomia* (cfr. G. AGAMBEN, *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Homo sacer* II,4, Torino: Bollati Boringhieri 2009, pp. 388-9 e 436; n. ed. in *Homo sacer: Edizione integrale* cit., pp. 375-46, qui pp. 17-8 e 60), sia come colui che ha tentato di pensare un *bloße Seyn* al di là del paradigma della sovranità (cfr. ID., *Homo sacer* cit., pp. 55, 203 e 210; n. ed. cit., pp. 54, 163 e 168). Su quest'ultimo aspetto di Schelling, cfr. T. GRIFFERO, *Essere senza poter essere: Spunti ontologici nell'ultimo Schelling*, in «Rivista di estetica», 22 (43), 2003, pp. 71-84. Sulla lettura agambeniana, cfr. R.U.H. JENSEN, *Agamben and Schelling on Potentiality*, in «Distinktion» 7 (2), 2006, pp. 141-

un'articolazione kantiana, specificatamente la concezione del vivente così come descritta nei §§62 e 65 della terza *Critica* (Cfr. *T*, pp. 30 ss; *HkA* II/5, pp. 156 ss.; ed. it., pp. 97 ss). Come noto, nel secondo di questi due paragrafi della *Critica della facoltà di giudizio*, il filosofo di Königsberg si confronta precisamente con il problema del corpo vivente, mostrando come non sia possibile determinare univocamente il rapporto mezzi-fini tra le parti e il tutto. Nella misura in cui corpo e organi si ritrovano in una relazione funzionale di reciprocità, è possibile determinare il loro rapporto soltanto attraverso un giudizio riflettente. In altri termini, non si può stabilire deduttivamente un genere per tutti i viventi, mentre l'idea di un vivente onnicomprensivo può essere soltanto posta come un ideale regolativo. L'idea di una sussunzione del particolare nell'universale è un passaggio di *Schwärmerei*, che il criticismo kantiano non può che condannare (*KU*, pp. 289-95; ed. it., pp. 206-9). Nella cosmologia del *Timeo*, pertanto, il mondo sensibile è copia di quello ideale, nell'accezione in cui alla sua base vi è l'idea di un unico e solo ζῶον: non quindi copia di un'animale specifico, ma un'immagine pura, ideale copia dell'idea di animale, che è a fondamento di ogni singolo genere e ogni singola specie. Come già precedentemente indicato, non si tratta di un elemento conoscitivo, altrimenti questo grande essere vivente assurgerebbe a finalità esterna, facendo scendere la perfezione del mondo da qualitativa a quantitativa. Il fanatismo è condannato da Schelling innanzitutto perché condurrebbe a un mondo più imperfetto.

5.1 L'ilozoismo: un breve quadro

La costruzione del mondo secondo il modello ilozoista è un luogo classico della filosofia antica e della ripresa di questa nella filosofia classica tedesca³¹¹. Come racconta forse troppo impressionisticamente Carlos Zorrilla Piña, l'animalità del mondo è un'«idea [...] generativa proprio nella misura in cui la sua identità non è logica ma naturale o – meglio ancora – *naturante*»³¹². È una storia filosofica, quella di un «involucro universale generativo [*generative universal containment*]»,

57; S. LÜTTICKEN, *Divergent States of Emergence: Remarks on Potential Possibilities, Against All Odds*, in «e-flux» 115 (2), 2021, pp. 1-14; M. MAESSCHALCK, *La philosophie positive de l'histoire relue par Giorgio Agamben: Une réception postmoderne de Schelling*, in G. BENSUSSAN, L. HÜHN, PH. SCHWAB (Hrsg.), *L'Héritage de Schelling: Interprétations aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècle / Das Erbe Schellings: Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Baden-Baden: Alber 2016, pp. 349-72; n. ed. *Religion et destinée: L'apport d'une lecture de Schelling à partir d'Agamben*, in ID., *Penser la religion: De Fichte et Schelling à Agamben*, Bern: Lang 2022. In ogni caso, la riflessione di Schelling sulla vita non è tenuta in considerazione dal pensatore italiano, tantomeno esistono studi biopolitologici sul filosofo tedesco. Se ne constati l'assenza anche in R. ESPOSITO, *Immunitas: Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi 2002, 2020²; ID., *Bios: Biopolitica e filosofia*, Einaudi: Torino 2004. Timida eccezione è S. LETTOW, *Biologie – Biopolitik – Biophilosophie: Epistemologie und Politik der Geschlechterverhältnisse*, in M. KOREUBER, B. ABMANN (Hrsg.), *Das Geschlecht in der Biologie: Aufforderung zu einem Perspektivenwechsel*, Baden-Baden: Nomos 2018, pp. 23-41. Sul concetto di vita in Schelling, cfr. pertanto l'ultimo paragrafo di questo capitolo.

³¹¹ Cfr. al riguardo, F.-P. HAGER, *Hylozoismus*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel: Schwabe & Co. 1995, pp. 1237-8; J. MITTELSTRAB, *Hylozoismus*, in ID. (Hrsg.), *Enzyklopädie: Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart-Weimar: Metzler 2008², pp. 155b-6b.

³¹² C. ZORRILLA PIÑA, *Matter and its Topological Operations in Schelling's Science of Reason*, in «kabiri» 3, 2021, pp. 19-55, qui p. 32.

che affonda le sue radici tanto nelle «riflessioni pitagoriche del Platone più antico, facilmente reperibili nella sua nozione di animale cosmico (κόσμον ζῶον / *kósmōn zōōn*) come organizzazione che comprende tutte le altre organizzazioni», come raccontato in *Timeo* 30c, «così come nel racconto di quello che chiama il metodo o la via divina (ὁδός / *hodós*) che bisogna seguire per rintracciare le concrezioni che la dialettica ontogenetica tra unità e illimitatezza è in grado di produrre», come indicato invece nel *Filebo* (16c-e)³¹³. Questo modello prosegue in altri pensatori che probabilmente hanno influenzato – o che influenzeranno – Schelling, ma la cui matrice è riconducibile in ogni caso al platonismo. Si pensi ad esempio all’«analogia di Leibniz di un giardino in cui ogni pianta è un nuovo giardino, la postulazione di Herder di un plasma organizzativo principale alla base di tutte le cose esistenti, la dottrina di Kielmeyer del rapporto di forze e persino il principio di determinazione completa di Kant (senza il carattere organico di questa determinazione)»³¹⁴, cui si potrebbe aggiungere anche Spinoza³¹⁵. Pertanto, l’elemento animale diventa la “metafora assoluta”³¹⁶ attraverso cui Schelling avanza la proposta della descrizione del cosmo, motivo per il quale, secondo quest’accezione, si potrebbe considerare la sua filosofia panvitalista.

Volendo restare meno generici, l’ilozoismo deve la sua invenzione terminologica proprio a quel Cudworth³¹⁷ di cui abbiamo già sottolineato l’influsso sulla formazione di Schelling (*infra*, §2.1). Questa concezione verrà però ripresa e rilanciata esplicitamente da Gottfried Ploucquet, maestro di logica allo *Stift* di Tubinga, che alla dottrina aveva dedicato una breve opera. Come recita la definizione ad apertura del suo volumetto: «*Hylozoismus vocatur sententia eorum, qui materiae vitam esse statuunt; id quod ex ipso vocis etymo manifestum est, cum vox haec ex ὕλη, materia, & Ζωή, vita componatur*»³¹⁸.

³¹³ *Ivi*, p. 32 e nota 26.

³¹⁴ *Ivi*, nota 26.

³¹⁵ È il suggerimento di L. FOLLESA, *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogenesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica: Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 13-50, qui p. 45.

³¹⁶ Sul concetto di “metafora assoluta”, cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6, 1960, pp. 5-142; rist. Frankfurt am Main: suhrkamp 1997; trad. it. di M.V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna: il Mulino 1969; n. ed. rev. M. Russo, Milano: Cortina 2009.

³¹⁷ Cfr. R. CUDWORTH, *True intellectual system of the universe: The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, London: Royston 1678, pp. 104-81.

³¹⁸ G. PLOUQUET, *De hylozoismus veterum et recentiorum*, Tübingen: Fuesianis 1775, p. 1. Schelling chiese ai suoi genitori di inviargli questo raro volume nella lettera del 4 settembre 1797. Cfr. *Plitt* I, pp. 205-8, qui p. 206; *HkA* III/1, pp. 136-9, qui p. 137. Sull’ilozoismo di Ploucquet, cfr. M. VASSÁNYI, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer 2011, §§2.2 e 3.8, pp. 22-3 e 72-81. Sulla sua cosmologia in generale, cfr. H.-P. NEUMANN, *Zwischen Materialismus und Idealismus — Gottfried Ploucquet und die Monadologie*, in ID. (Hrsg.), *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, Berlin-New York: de Gruyter 2009, pp. 203-70. Il debito verso Ploucquet da parte dello Schelling maturo è stata sottolineata da M. FRANK, *L’identità reduplicativa: Una chiave di lettura per la tarda filosofia di Schelling*, trad. it. di E.C. Corriero, in E.C. CORRIERO (cur.), *Libertà e natura: Prospettive schellinghiane*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 47-61; ID., «Reduplikative Identität»: *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2018, §§17, 19-20, pp. 165-72 e 180-96.

Ma quanto si è legittimati da Schelling stesso ad avanzare questa lettura della sua filosofia, parlando esplicitamente nei termini di “ilozoismo”? Sebbene il termine non compaia ancora nel *Commentario al Timeo*, possiamo certo notare come, attraversando la sua opera, il filosofo tedesco abbia discusso a più riprese della concezione ilozoista e, tramite il confronto più o meno esplicito con Kant, il suo è stato uno sforzo di portare questa cosmologia proprio ad un panvitalismo pienamente dispiegato secondo i criteri offerti dal criticismo.

5.2 La «morte di tutta la filosofia naturale»: Kant critico dell’ilozoismo

L’«*anti-ilozoismo*» era la «posizione essenziale della teoria della forma organica di Kant», così dichiara icasticamente John H. Zammito³¹⁹. Il primo luogo in cui Kant lancia i suoi strali contro questa dottrina³²⁰ è la terza sezione dei *Principi metafisici della filosofia della natura*, dedicata alla meccanica. La prima definizione da cui prende avvio l’argomentazione è quella di materia, ovvero «il mobile [*das Bewegliche*] che, in quanto tale, possiede una forza motrice»³²¹. Come spiega il terzo teorema, quello cioè che dichiara la *lex inertiae*³²², i cambiamenti della materia avvengono per una causa ad essa esterna³²³. Al contrario un principio interno è ciò che determina la facoltà della vita. Gli unici principi interni che portano a modificare uno stato sono solo il desiderio, il pensiero, il sentimento di piacere o dispiacere e il desiderio che ne dipendono. Per questo motivo, «questi fondamenti di determinazione e queste azioni non appartengono affatto alle rappresentazioni dei sensi esterni, dunque neanche alle determinazioni della materia in quanto materia». Ne deduce Kant che, pertanto, «tutta la materia, come tale, è *priva di vita*» e che, se «cerchiamo nella vita la causa di un qualsiasi cambiamento della materia, subito ci troveremo a dover cercare questa vita in un’altra sostanza, diversa dalla materia». Tutta la scienza della natura, allora, di base sulla *lex inertiae*; il suo contrario, l’ilozoismo è «la morte di tutta la filosofia naturale». Lo stesso concetto d’inerzia, d’altronde, è la «semplice mancanza di vita»³²⁴.

Il bersaglio polemico di Kant era verosimilmente Pierre-Louis de Maupertius³²⁵, il quale — così riferivano già *I sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* del 1766 — «attribuisce il più basso grado di vita alle molecole organiche nutritive di tutti gli animali», mentre «altri filosofi

³¹⁹ J.H. ZAMMITO, *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago: Chicago UP 2017, p. 239

³²⁰ Al riguardo, cfr. P. PECERE, *La filosofia della natura in Kant*, Bari: pagina 2009, pp. 238, 246, 248 e 615; P. GIORDANETTI, *Hylozoismus*, in M. WILLASCHEK et al. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Berlin-Boston: de Gruyter 2015, p. 1057.

³²¹ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie* (1786), in *AA* 4, pp. 467-565, qui p. 536; ed. it. cur. P. Cerere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani 2003, p. 287.

³²² *Ivi*, p. 544; ed. it. cit., p. 307.

³²³ *Ivi*, p. 543; ed. it. cit., p. 305.

³²⁴ *Ivi*, p. 544; ed. it. cit., p. 309.

³²⁵ Cfr., al riguardo, J.H. ZAMMITO, *op. cit.*, pp. 130, 179-81, 234, 239, 283, 435 nota 62 e 457 nota 99; P. PECERE, *op. cit.*, §4.1 e ID., «*Stahl was often closer to the truth*»: Kant’s second thoughts on animism, monadology and hylozoism, in «HOPOS» 11 (2), 2021, pp. 660-78.

vedono in esse soltanto masse morte che servono solo ad ingrandir la leva della macchina animale»³²⁶. Il fisico francese, nel suo *Essai sur la formation des corps organisés* del 1754, non a caso reintitolato chiamato poi *Système de la nature* quando inserito nelle sue *Œuvres*, dotava infatti la materia di «qualche principio di intelligenza, qualcosa di simile a ciò che chiamiamo desiderio, avversione, memoria»³²⁷, per applicare poi quest'ipotesi alle «parti più piccole della materia»³²⁸.

La polemica contro l'ilozoismo ritorna nei §§65 e 73 della terza *Critica*, il primo dei quali già incontrato. Per il filosofo di Königsberg la vita è sostanzialmente un mistero insondabile, motivo per il quale qualsiasi tentativo di spiegare la finalità della natura non può mai giungere a una soluzione ultima. Al contrario, bisogna limitarsi a sforzi epistemologici validi soltanto localmente e in fase euristica, non come fondazione ultima della conoscenza. Le analisi, pertanto, non possono che muoversi per metafore o, da come risulta dall'analisi kantiana, per analogie³²⁹:

Si dice davvero troppo poco della natura e della capacità che essa dispiega nei prodotti organizzati, se si chiama tale capacità un *analogo dell'arte* [Analogon der Kunst], ché in questo caso ci si figura fuori di essa l'artista (un essere razionale) [Künstler (*ein vernünftiges Wesen*)]. Essa piuttosto si autorganizza [*Sie organisiert sich vielmehr selbst*] e per ogni specie dei suoi prodotti organizzati lo fa, sí, nel complesso, secondo un identico esemplare [*zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen*], ma anche con appropriate deviazioni che l'autoconservazione richiede a seconda delle condizioni. Forse si va più vicini a questa proprietà imperscrutabile se la si chiama un *analogo della vita* [Analogon des Lebens], ma allora si deve dotare la materia in quanto semplice materia di una proprietà [*die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft*] (ilozoismo [Hylozoism]), che confligge con la sua essenza; oppure associarle un principio estraneo (un'anima [*eine Seele*]) che *stia in comunanza* con essa; nel qual caso però, se un tale prodotto deve essere un prodotto della natura [*solches Produkt ein Naturprodukt sein soll*], o si presuppone già la materia organizzata come strumento di quell'anima [*organisierte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt*] e quindi non la si rende minimamente più comprensibile, oppure si deve far diventare l'anima artista di questa costruzione [*die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen*] e sottrarre così il prodotto alla natura (a quella corporea [*der körperlichen*]). Quindi, per parlare propriamente, l'organizzazione della natura [*die Organisation der Natur*] non ha niente di analogico [*nichts Analogisches*] con una qualsiasi causalità che noi conosciamo. La bellezza della natura può essere chiamata con ragione un analogo dell'arte, perché è attribuita agli oggetti solo in riferimento alla riflessione sulla loro intuizione *esterna*, e quindi solo in base alla forma della superficie. Ma l'*interna perfezione della natura* [innere Naturvollkommenheit], quale posseggono quelle cose [*Dinge*] che sono possibili solo come *scopi naturali* e che perciò si chiamano esseri organizzati, non è pensabile e spiegabile secondo nessuna analogia di una qualsiasi capacità fisica, cioè della natura, a noi nota, anzi, poiché noi stessi apparteniamo alla natura nel senso più ampio, neanche mediante un'analogia, puntualmente adeguata, con l'arte umana (KU, pp. 374-5; ed. it., pp. 254-5).

Già in Kant vediamo quindi come il principio d'autorganizzazione della natura impedisce qualsiasi spiegazione definitiva se non tramite analogia, che puntualmente evidenzia un elemento di questa dinamica a scapito dell'altra: o la produzione naturale è artistica, ma in tal caso si designa un principio

³²⁶ I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), in AA 2, pp. 317-73, qui p. 330; trad. it. di P. Carabellese, rev. R. Assunto e R. Hohengger, *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in ID., *Scritti precritici*, cur. P. Carabellese, ampl. A. Pupi, Bari-Roma: Laterza 1983, pp. 347-407, qui p. 362.

³²⁷ P.-L. M. DE MAUPERTUIS, *Œuvres*, vol. II: *Système de la nature*, Lyon: Bruyset 1768, p. 147.

³²⁸ *Ivi*, p. 149.

³²⁹ Al riguardo, cfr. R. DE BIASE, *I saperi della vita: Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Napoli: Giannini 2011, pp. 81-9.

produttivo esterno alla natura stessa, oppure è una produzione vivente, la quale però attribuisce alla materia un carattere che non gli è proprio, dato che questa è per definizione *inerte*. A partire da questa *impasse*, Kant passa così in rassegna quattro sistemi in relazione alla conformità a fine della natura, ovvero quelli che assiomatizzano materia o Dio alternativamente dotati o meno di vita, allo scopo di mostrare il carattere antinomico di questo problema. Ma come già anticipato, l'ilozoismo, modello tra i quattro che attribuisce vita alla materia, è valido solo euristicamente, ma non per ottenere epistemologicamente una certezza.

Per questi motivi, il §73 della terza *Critica* specifica come questo modello si ponga come un «*realismo* degli scopi naturali» che può essere solo pensato ma non «spiegato [*erklären*]», altrimenti si riuscirebbe a comprendere «almeno secondo la sua possibilità» uno «speciale tipo di causalità» quali quelle intenzionali. Però,

anche per autorizzare l'ipotesi più arrischiata, deve essere *certa* almeno la *possibilità* di ciò che si assume come fondamento, e si deve poter assicurare al suo concetto realtà oggettiva. Ma le possibilità di una materia vivente (il cui concetto contiene una contraddizione, perché l'assenza di vita, *inertia*, costituisce il suo carattere essenziale) non può neanche essere pensata; la possibilità di una materia viva e della natura nel suo insieme come di un animale può essere usata come estrema risorsa (in funzione di un'ipotesi della conformità della natura a scopi, in grande) solo nella misura in cui ci viene rivelata nell'esperienza riguardo all'organizzazione della natura, in piccolo, ma in nessun modo essere compresa a priori secondo la sua possibilità. Si deve essere incorsi in un circolo nella definizione, se si intende derivare la conformità della natura a scopi negli esseri organizzati dalla vita della materia e a sua volta non si conosce questa vita se non negli esseri organizzati e, senza tale esperienza, non ci si può fare quindi alcun concetto della loro possibilità. L'ilozoismo dunque non realizza ciò che promette (*KU*, pp. 394-5; ed. it., p. 227).

Detto in altri termini, un modello che propone una materia vivente quale un fondamento di spiegazione dei fenomeni utilizza una *contradictio in adiecto*. Ciononostante, questo concetto, proprio per questo carattere ossimorico, sebbene non possa essere utilizzato per spiegare la finalità della natura, può essere comunque adottato per comprenderlo. Dunque, sebbene Kant rifiuti il modello ilozoista, il modello dell'animale cosmologico può essere adottato come risorsa estrema e a posteriori come ipotesi sull'organizzazione del vivente.

Il *Timeo* schellinghiano fa allora propria questa contrarietà di fondo della terza *Critica*, da una parte considerando il principio artistico come interno alla natura, nella figura esplicitamente metaforica del Demiurgo ridotto alla sua funzione produttiva. In questo caso, si tratterebbe la metafora che rende esterno un principio (l'artigiano) che dovrebbe essere interno (alla materia). Si evita così la *contradictio in adiecto*, ma non si problematizza il finalismo della materia, non esplicitandolo. Dall'altra parte, però, la materia è da sempre dotata di moto e quindi da sempre vivente. Schelling dunque decide di attraversare l'ipotesi estrema di Kant, senza scendere nell'esaltazione, né tantomeno ridurre queste immagini a mero nominalismo. Lo *Stifler*, nel *Commentario*, è già oltre la concettualizzazione kantiana della *cosa in sé*, per quanto questo sia un punto dal quale, come abbiamo visto, prenderà esplicite distanze solo dopo (*infra*, §4.5). Qualora

infatti la materia in Schelling fosse *inerte*, non si potrebbe comprendere come le si possa insufflare la dinamicità della vita. Oscura resta quindi la materia nel filosofo di Leonberg, caotica, ed è solo l'intuizione a poter ordinare secondo ritmi di spazio e di tempo.

5.3 La superficie animale: L'ilozoismo nella critica del *System* del 1800

Alla luce delle critiche mosse da Kant, l'ilozoismo è stata una tentazione contro cui Schelling s'è dovuto scontrare più volte nella sua vita. L'insegnamento del criticismo doveva tenerlo lontano dall'attribuzione diretta del principio vitale alla materia, per quanto il panvitalismo che ha sempre professato fosse prossimo a questa concettualizzazione. Proprio perché i termini per avvicinarlo a questa dottrina, come abbiamo visto, erano sempre presenti, è soltanto nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 che prende esplicitamente posizione al riguardo.

Certo, non sono mancati attacchi fugaci nelle opere precedenti. Nella parte *Sull'origine dell'organismo universale*, che costituisce la seconda metà del saggio *Sull'anima del mondo*, durante la discussione sulle antinomie sul fondamento della vita, se questo sia fuori o esterno alla materia animale, Schelling³³⁰ dichiara come «è il colmo della non-filosofia [*der Gipfel der Unphilosophie*] affermare che la vita sia una *proprietà* [Eigenschaft] della materia e, contro la legge universale dell'inerzia, addurre che tanto troviamo l'esempio di un'eccezione a essa — nella materia animata!» (*Ws*, p. 185 *SW* I/2, pp. 496-7; *HkA* I/6, p. 186; ed. it., p. 162, trad. mod.). Le critiche dei *Principi metafisici* kantiani contro l'ilozoismo sono quindi implicitamente metabolizzati e fatti propri.

In ogni caso, è soltanto a partire dalla *Parte quinta* del *Sistema* del 1800 che viene dedicato ampio spazio a una critica dell'ilozoismo. Luogo relativamente breve, quelle 4 paginette sulle *Proposizioni fondamentali della teleologia secondo i principi dell'idealismo trascendentale* si fanno propedeutiche nell'intero volume alla ben più celebre parte successiva, la conclusiva *Parte sesta* finalizzata alla *Deduzione di un organo generale della filosofia*, ovvero l'arte (*StI*, pp. 452-78; *SW* I/3, pp. 612-29; *HkA* I/9,1, pp. 312-29; ed. it., p. 299, trad. mod.). Come è chiaramente prevedibile alla luce delle pagine kantiane prima richiamate, è proprio il problema del finalismo della natura a permettere di porre in analogia la produzione naturale (vitale, animale) con quella artefatta. Il tema capitale della teleologia pertanto non può che essere il parallelismo in cui si pongono libertà e natura. La prima è caratterizzata dalla compresenza di attività consce e inconscie; la seconda, invece, sebbene opposta alla prima in quanto meccanica, sembra essere stata realizzata con coscienza conformemente a degli scopi. Come si dichiara nel *Sistema*:

Come è certo il fenomeno della libertà [*die Erscheinung der Freyheit*] può solo essere concepito attraverso un'unica attività [*Thätigkeit*] identica che a puro vantaggio dell'apparire si è scissa in conscia e priva di coscienza [*bewußte, und bewußtlose*], così la natura, in quanto è ciò che si realizza senza

³³⁰ Lo fa notare J.H. ZAMMITO, *op. cit.*, p. 490 nota 210.

libertà [*ohne Freyheit*], deve apparire [*erscheinen*] come un prodotto che è conforme a scopi [*zweckmässig*] senza essere stato generato secondo uno scopo [*ohne einem Zweck gemäß*], vale a dire come un prodotto che, seppure opera di cieco meccanismo, ha tuttavia l'aspetto di esser stato realizzato con coscienza [*mit Bewußtseyn*] (*StI*, p. 445; *SW I/3*, p. 607; *HkA I/9,1*, p. 307; ed. it., p. 299, trad. mod.).

Quanto affermato apre all'antinomia tra due tesi: l'una, relativa al piano fenomeni, dichiara che la «*natura deve apparire quale prodotto conforme a scopi*», l'altra invece, «*[g]iudicando dalla produzione*», asserisce che la «*natura non [lo] è*» (*Ibid.*). Sebbene venga dedotta dalla necessaria armonia prestabilita tra l'attività conscia e quella inconscia, la prima asserzione non viene tenuta in considerazione dato che la filosofia trascendentale non si interessa dei fenomeni, ma delle condizioni della loro possibilità. Ciononostante, sulla base della prima tesi, viene dimostrata la seconda dove, sebbene la «peculiarità della natura riposa appunto sul fatto che essa, nel suo meccanismo, pur non essendo che cieco meccanismo, è nondimeno conforme a scopi». Infatti, se «elimino il meccanismo, elimino la natura stessa». La natura, ad esempio quella organica, è infatti pervasa da un «incanto completo [*ganze Zauber*]» che «poggia sull'opposizione [*auf dem Widerspruch*] secondo la quale questa natura, seppure prodotto di cieche forze naturali, è in tutto e per tutto conforme a scopi» (*StI*, p. 446; *SW I/3*, pp. 607-8; *HkA I/9,1*, pp. 307-8; ed. it., pp. 299-300, trad. mod.). Il contrasto tra la coscienza e il suo opposto, tra meccanismo e finalismo, è proprio il conflitto che la produzione naturale riesce a generare. Pertanto, non sorprende ritrovare qui quella contrarietà di istanze che, come abbiamo indicato, già lo interessavano fin da giovanissimo, così come la discussione di un campo di analisi di un concetto che Kant ha definito a suo tempo contraddittorio quale l'ilozoismo.

Riprendendo la terza *Critica* (*KU*, §72, pp. 389-92)³³¹, Schelling ricorda difatti come la «natura nelle sue forme teleologiche ci parla in senso figurato [...]: l'interpretazione della sua scrittura cifrata ci schiude il fenomeno libertà in noi» (*StI*, p. 446; *SW I/3*, p. 608, *HkA I/9,1*, p. 308; ed. it., p. 300). Analogamente ai luoghi in cui riporterà la dialettica tra *natura natura e natura naturans*, lo Schelling più fichtiano ripropone qui quella paolina tra *lettera e spirito*³³². Questa non si applica soltanto al rapporto che l'idealismo trascendentale intrattiene con il magistero kantiano³³³, ma la ritrova anche

³³¹ Sul debito di Schelling nei confronti della *Critica del giudizio teleologico*, si veda la nota conclusiva di *VI*, p. 208; *SW I/1*, p. 242 nota 1; *HkA I/2*, p. 175 nota R; ed. it., p. 134 nota R, trad. leggermente mod.: «Ma forse mai tanti pensieri profondi si sono affollati in così poche pagine come è accaduto nel paragrafo 76 della *Critica del giudizio teleologico*».

³³² «Proprio questa è la fiducia che abbiamo per mezzo di Cristo, davanti a Dio. Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio, il quale anche ci ha resi capaci di essere ministri di una nuova alleanza, non della lettera, ma dello Spirito; perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita» (2 *Cor.* 3, 4-6). Al riguardo, si veda da ultimo C. GINZBURG, *The Letter Kills: On Some Implications of 2 Corinthians 3:6*, in «History and Theory» 49 (1), 2010, pp. 71-89; ed. it. *La lettera uccide: Su alcune implicazioni di 2 Cor. 3,6*, in ID., *La lettera uccide*, Milano: Adelphi 2021, pp. 45-68.

³³³ Il dibattito sull'ermeneutica secondo la lettera o lo spirito era partito da Kant stesso nella sua presa di posizione di distanza nei confronti della *Wissenschaftslehre* fichtiana. Cfr. I. KANT, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (1799), in *AA* 12, pp. 370-1, qui p. 371; trad. it. di C. Cesa, *Dichiarazione riguardo alla Dottrina della scienza di Fichte*, in C. CESA (ed.), *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino: Loescher 1981, pp. 247-8, cors. nostro: «io dichiaro ancora una volta che la *Critica* dev'essere intesa alla lettera [*nach dem Buchstaben*] e che bisogna accostarvisi soltanto con l'intelletto comune, purché esso sia sufficientemente educato a simili analisi astratta».

su un piano contenutistico, dove la descrizione della natura proposta si basa sulla paradigma metaforico del mondo come libro³³⁴. La materia quindi è tanto inerte come la morta lettera, quanto viva come lo spirito che l'interpreta e che le dona un incremento ulteriore. Afferma infatti Schelling come, nel

prodotto naturale è ancora unito ciò che nel libero agire [*im freyen Handeln*] è scisso ai fini dell'apparire fenomenico [*zum Behuf des Erscheinens*]. Ogni pianta è interamente quel che dovrebbe essere [*seyn soll*], il libero in essa è necessario e il necessario libero. L'umano è un eterno frammento, perché il suo agire è o necessario, e quindi non libero, o libero, e quindi non necessario e conforme a legge. Soltanto la natura organica mi offre il fenomeno completo [*vollständige Erscheinung*] di libertà e necessità unificate nel mondo esterno[.] [C]iò si poteva concludere anticipatamente già dalla sua collocazione nella serie delle produzioni della filosofia teoretica, dato che [...] è essa stessa già un produrre divenuto oggettivo, pertanto confinante con il libero agire; tuttavia, è un intuire inconsapevole [*bewußtloses*] del produrre, pertanto è anche un cieco produrre (*StI*, pp. 446-7; *SW I/3*, p. 608; *HkA I/9,1*, p. 308; ed. it., p. 300, trad. mod.).

Soltanto l'idealismo trascendentale può offrire una giustificazione della compresenza armonica delle due istanze, mentre ogni altro sistema non può che privilegiare un polo, sopprimendo l'altro: «o la finalità dei prodotti o il meccanismo della loro realizzazione» (*StI*, p. 447; *SW I/3*, p. 609; *HkA I/9,1*, p. 309; ed. it., p. 300, trad. mod.). Schelling passa allora in rassegna le antinomie tra i vari sistemi. Sintetizzando, l'unica soluzione è quella dell'idealismo trascendentale in quanto l'unità tra scopo e oggetto avviene nell'intuizione di un essere intelligente, mentre la materia risulta come inerte, scarto e istanza meccanicista. Altrimenti vi sarebbe l'ilozoismo che, dando assolutezza alla materia, giunge all'assurdità di una materia intelligente – come già rimbrottato da Kant.

L'argomentazione di Schelling, estremamente deduttiva, mostra però nei suoi incisi delle oscillazioni:

A questo FICHTE risponderà con un saggio proprio *Über Geist und Buchstaben in der Philosophie* (1794), in *GA I/6*, pp. 333-61; trad. it. di U. Ugazio, *Su spirito e lettera in filosofia*, in ID., *Sullo spirito e la lettera*, Torino: Rosenberg & Sellier 1989, pp. 43-75. L'espressione viene ripresa e ridiscussa da Fichte e Schelling nel loro carteggio. Si vedano ad esempio la lettera di Fichte a Schelling del 10 (?) settembre 1799 (*Plitt I*, pp. 273-79; trad. it. *CFS*, pp. 51-3) e la risposta di due giorni dopo (*HkA III/1*, pp. 223-5; trad. it. *CFS*, pp. 54-6). Essa sarà anche il punto di abbrivio dell'argomentazione della *Differenzschrift*: «La filosofia kantiana aveva bisogno che il suo spirito [*Geist*] venisse separato dalla lettera [*Buchstaben*] e il puro principio speculativo estratto da tutto quanto ancora apparteneva alla riflessione raziocinante o poteva venire utilizzato in essa» (*Diff.*, p. 6; ed. it., p. 3). La critica contro i «BuchstabenPhilosophen», i «filosofi che si fermano alla lettera», ritorna ne *Il più antico programma di sistema* (ed. it. cur. L. Amoroso, Pisa: ets 2007, pp. 22-3). F. MOISO, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling, Parte Prima: Dagli inizi all'Introduzione storicocritica*, Milano: CUEM 2001, pp. 118-21; n. ed. cur. M.V. d'Alfonso, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling: Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano-Udine: Mimesis 2014, pp. 181-4 ne esplicita il riferimento a Fichte e all'utilizzo dell'immaginazione produttiva. Dato che quest'ultima è alla base della concezione della natura produttiva in Schelling (su cui cfr. ID., *Individuo e ambiente: L'eredità del romanticismo*, in G.F. FRIGO., P. GIACOMONI, W. MÜLLER-FUNK (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 63-89, in part. pp. 68-79), è possibile considerare l'utilizzo delle categorie di *natura naturans/naturata* come una rielaborazione di quelle di "spirito" dopo la rottura con Fichte. Significativo infatti è che questa nuova categoria, per quanto venga utilizzata timidamente già nei primi testi di *Naturphilosophie* (*SW I/3*, p. 283 e *I/4*, p. 91), avrà uno sviluppo articolato soltanto nella filosofia dell'identità (*PhR*, p. 29; *SW I/6*, p. 35; *HkA I/14*, p. 294; ed. it., p. 51; *SgPh*, §§42 e 44-5; *SW I/6*, pp. 199-204; *HkA II/7,1*, pp. 153-6; ed. it., pp. 94-8; *Aph.ü.N.*, I/1, §§25, 30, 33, 51, 77, 85; pp. 10, 12-3, 19, 27, 30; II/1, §118; p. 128; *SW I/7*, pp. 203-5, 208, 214, 216, 223; *HkA I/15*, pp. 219-21, 225, 229, 231, 239; ed. it., pp. 11-3, 118, 125, 127, 137).

³³⁴ Vedi H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1979; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo: Il libro come metafora della natura*, Bologna: il Mulino 1999², in part. §13 dedicato a Kant.

O si assume che la materia si configuri da sé [*bilde sich von selbst*] in prodotti conformi a scopi, il che perlomeno rende comprensibile come la materia e il concetto di scopo si compenetrino nei prodotti, o dunque le si assegna una realtà assoluta al pari di quanto accade nell'ilozoismo – sistema assurdo, giacché considera la *materia stessa* come intelligente –, oppure no, dunque la materia viene pensata come il mero modo d'intuizione di una creatura intelligente [*intelligenten Wesens*], dimodochè il concetto di scopo e l'oggetto si compenetrino propriamente parlando, non nella materia, bensì nell'intuizione di quella creatura [*jenes Wesens*], laddove l'ilozoismo stesso riconduce allora all'idealismo trascendentale (*StI*, pp. 447-8; *SW* I/3, p. 609; *HkA* I/9,1, p. 309; ed. it., pp. 300-1, trad. mod.).

Da quanto riportato, possiamo affermare che il rifiuto schellinghiano dell'ilozoismo, tradizionalmente inteso, non è tanto logico — come in Kant, data la contraddizione in termini del concetto di 'materia intelligente' —, quanto dovuto alla sua assolutezza, dato che questa non permette di considerare l'istanza meccanica pur sempre presente nella materia. Ma, di per sé, la proposta filosofica schellinghiana non è lontana. Tant'è che, nella misura in cui oggetto e scopo si compenetrano in un'intuizione di un *intelligent Wesen*, l'idealismo trascendentale non fa altro che correggere l'ilozoismo. Ribaltando i termini schellinghiani, se l'ilozoismo è logicamente ingiustificabile, dato che attribuisce l'intelligenza alla materia, l'idealismo trascendentale non fa altro che attribuire materia all'intelligenza. Lo scarto effettivo, dunque, resta la presenza del meccanismo che Schelling — e Kant prima di lui — non rifiuta, ma che anzi salva, non assolutizzando l'intuizione intellettuale.

Come argomentato in precedenza a partire dalle parole dello stesso Schelling (*infra*, §4.3), il *Timaeus* era impubblicabile per il suo cripto-ilozoismo, dato che l'unica creatura della cui intuizione si parlava era quella del solo Demiurgo. La $\chi\acute{o}\rho\alpha$, nel suo caos precategoriale, restava soltanto o un'ipotesi o sussunta nel processo creativo demiurgico. In ogni caso non permetteva di giustificare i processi meccanici di cui è comunque fatta la natura e che Schelling, come abbiamo visto, rifiutava al punto da espungerli dal canone platonico.

Andando a considerare le altre posizioni antinomiche riportate da Schelling, ritroviamo le dottrine atomistiche, le quali considerano la materia come inerte, inattiva, e l'intelligenza come elemento di mediazione tra questa e lo scopo degli oggetti. Questa spiegazione è certo valida, ma solo per il prodotto artistico, non per quello naturale. Così facendo, infatti, non si pone una consustanzialità tra fine ed oggetto, mentre la conformità a scopo è soltanto un fenomeno superficiale. Si consideri infatti l'ipotesi in cui:

si assume la materia come assolutamente inerte [*absolut unthätig*] e si lascia che la conformità a scopi nei suoi prodotti sia suscitata da un'intelligenza a essa esterna, in modo cioè che il concetto di questa conformità a scopo abbia preceduto la produzione medesima. In tal caso, però, non si può comprendere come il concetto e l'oggetto si siano compenetrati all'infinito, come, in un parola, il prodotto [*Product*] sia non prodotto d'arte [*Kunstproduct*], bensì prodotto di natura [*Naturproduct*]. Infatti, la distinzione tra il prodotto dell'arte e quello della natura consiste precisamente in ciò, che in quello il concetto ha improntato di sé unicamente la superficie [*Oberfläche*] dell'oggetto, mentre in questo s'è convertito [*übergangen*] nell'oggetto stesso

e ne è puramente e semplicemente inseparabile (*StI*, p. 448; *SW* I/3, p. 609; *HkA* I/9,1, p. 309; ed. it., p. 301, trad. mod.).

Anticipando le pagine del *Sistema* che seguiranno e quelle dalla *Filosofia dell'arte* che andremo a commentare (*infra*, §6.3), Schelling riprende la distinzione kantiana tra *techné* e produzione naturale (*KU*, §74, pp. 329-33; ed. it., pp. 228-30), ma non per distanziarle, ma per considerarle come poli tensivi del processo produttivo. Il fenomeno è sempre un fenomeno di superficie, mentre l'idealismo trascendentale si interessa al processo ad esso sotteso.

Nel processo naturale sono indistinguibili fine ed oggetto, nonostante la produzione meccanica; al contrario, nella produzione artistica, è possibile ancora separarli. È chiaro pertanto come l'arte, aprendo a questa formalità, non può che essere eletta a *organon* della filosofia teoretica. Allo stesso modo, le pagine sulla *Filosofia dell'arte* sull'architettura ci mostreranno come l'impulso alla produzione artistica sarà presente negli umani tanto quanto negli altri animali (*infra*, §6.3). Si può ipotizzare allora che quanto Schelling, nelle pagine del *Sistema*, chiamava "creatura intelligente", fosse in realtà una creatura con maggiore o minore *Einbildungskraft*, ovvero facoltà di produrre immagini a partire dal proprio corpo. Maggiore è questa capacità, maggiore sarà l'autonomia di questa *Bild* verso la propria fonte; maggiore è la sua artisticità, minore sarà pertanto la sua "naturalità", nel senso di essere un *Naturproduct*.

Quella superficie oggettuale su cui si imprimono gli effetti delle intuizioni delle creature è tanto meno la membrana del loro corpo quanto più è quella del mondo lì fuori (*infra*, §5.3). In riferimento al prodotto naturale, conclude infatti Schelling come:

Quest'identità assoluta del concetto di scopo con l'oggetto stesso può tuttavia essere ora spiegata con una produzione nella quale l'attività conscia e priva di coscienza si riuniscono. Ma, daccapo, una tale produzione è possibile soltanto in un'intelligenza. Ora, si può ben capire come un'intelligenza creatrice [*scöpfungsetische Intelligenz*] possa esibire [*darstellen*] se stessa, non però in quale maniera possa esibire ad altri un mondo fuori di sé. Eccoci risospinti un'altra volta ancora all'idealismo trascendentale (*StI*, pp. 448-9; *SW* I/3, p. 609; *HkA* I/9,1, p. 309; ed. it., p. 301, trad. mod.).

Solo l'idealismo trascendentale può unire in sé le due attività antinomiche e giustificare così la produzione naturale nella sintesi dell'intelligenza. Il prodotto naturale può esporre se stesso, ma a posteriori. Il suo fine è un elemento che non precede la produzione stessa, ma si dà con essa. Come anticipato, l'intuizione intellettuale procede per giudizi riflettenti, e non determinanti. Solo la produzione artistica può mostrarci il suo rovescio, un fine a priori a partire da una produzione inconsapevole.

In conclusione, vediamo come l'ilozoismo è per Schelling un importante termine di confronto, data la prossimità del suo sistema. Il rifiuto di questa cosmologia è dato nel quadro del problema del finalismo, in quanto, se è pur vero che l'ilozoismo nel suo significato letterale vada rifiutato per ortodossia kantiana, il problema resta nell'assolutezza di materia e intelletto. Solo ponendosi nei

termini di un intelletto finito e di una materia meccanica, è possibile dare una spiegazione della produzione della natura. L'ilozoismo è accettabile soltanto nella sua rilettura tramite l'idealismo trascendentale, in cui il grande animale dà ragione pur sempre della meccanicità dei processi naturali. Questa dottrina è propugnabile solo se dà intelligenza alla materia, tanto quanto materia dell'intelligenza. Pur nella sua cautela, la quinta parte del *Sistema* del 1800 sembra mostrare i due lati del Demiurgo del *Timeo* che Schelling voleva tenere assieme, pur distinguendoli. Il corpo del mondo è pur sempre quello di un animale, un organismo vivente, ma come tale non può sfuggire alle leggi della meccanica.

Nonostante possa sembrare quindi che la questione dell'ilozoismo possa essersi esaurita nelle pagine del *Sistema* del 1800, in realtà essa ritorna a più riprese nelle opere schellinghiane, specie dall'anno successivo, ad avvenuta rottura con Fichte. Pur fedeli alla concezione kantiana della materia, il sistema dell'identità prima e quello della libertà poi dovranno affrontare in una cornice il problema del finalismo nella natura e il rapporto tra inerzialità e produttività della materia.

5.4 Rottura e costruzione (1802)

Come noto, uno dei punti di rottura del sodalizio con Fichte³³⁵ è stata proprio la concezione della natura, che nei testi del filosofo di Rammenau era ricondotta soltanto a un'opposizione interna all'attività dell'Io. Così facendo, la natura veniva depauperata, privata cioè di tutto il suo carattere produttivo e attivo. Caroline Michaelis è stata la prima a spingere il suo compagno a prendere coscienza della sua indipendenza nei confronti del suo mentore e della differente concezione della natura³³⁶. Nella celebre lettera del 1 marzo 1801 indirizzata a Schelling, scriveva infatti:

Per come vedo io la questione, sono portata a presumere che lui [Fichte] desideri respingerti insieme con la filosofia della natura come in una materia secondaria e tenere il sapere del sapere solo per sé: ad es. trattare la tua teoria dell'universo come un'*opinion*e. A dire il vero qui mi arrangio andando al buio, e non c'era neanche bisogno di confidartelo perché te ne accorgerai di sicuro. [...] A poco a poco si renderà sempre più necessario che anche tu faccia qualcosa di parimenti eterno, senza altrettanta ostinazione. Mio diletto amico, fino a che punto arriva lo spirito di Fichte non vorrai certo saperlo da me, sebbene tu ti sia espresso quasi in questi termini. A me è sempre parso che, con tutta la sua incomparabile capacità di pensiero, il suo

³³⁵ Per una ricostruzione attraverso le lettere e gli scritti pubblici, cfr. H. FUHRMANS, *Schellings Trennung von Fichte*, in F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, Bonn: Bouvier 1962, pp. 236-7; F. MOISO, *Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling*, in «Annali dell'Università di Macerata» 16, 1984, pp. 211-250; n. ed. agg. *Introduzione*, in J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, Napoli: Prismi 1986, pp. 9-33; M.J. SIEMEK, *Schelling gegen Fichte: Zwei Paradigmen des nachkantischen Denkens*, in A. MUES (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg: Meiner 1989, pp. 388-439; J. JANTZEN, T. KISSEN, H. TRAUB (Hrsg.), *Grundlegung und Kritik: Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794-1802*, «Fichte-Studien» 25, 2005; M. CHÉDIN, M. GALLAND-SZYMKOWIAK, B. WEISS (dir.), *Fichte/Schelling: Lectures Croisées / Gekreuzte Lektüren*, Würzburg: Ergon 2010; M. VATER, D.W. WOOD, *Introduction: The Trajectory of German Philosophy After Kant and the "Difference" Between Fichte and Schelling*, in J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800-1802)*, Albany: SUNY 2012, pp. 1- 20 e 227-30.

³³⁶ Sul ruolo di Caroline, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling: Une Philosophie en devenir*, Paris: Vrin 1969, 1992², vol. 1, p. 275 nota 20 e quanto ricostruito da F. MOISO in *CSP*, p. 119 nota 6, pp. 129-30 nota 1 p. 141 nota 3.

modo di fare deduzioni strettamente connesso, la chiarezza, la precisione, la visione immediata dell'Io e l'entusiasmo dello scopritore, egli fosse comunque limitato, però pensavo che derivasse dal fatto che viene a mancargli l'ispirazione divina; e se hai sfondato un circolo dal quale lui non è riuscito ancora a uscire, sono portata a credere che allora tu l'abbia fatto non tanto da filosofo (se la definizione qui dovesse essere stata usata erroneamente non c'è bisogno che mi sgridi), quanto piuttosto nella misura in cui tu hai poesia, e lui no. Essa ti guidava direttamente sul livello della produzione, così come l'acutezza della percezione guidava lui verso la coscienza. Lui possiede la luce nella sua luminosità più luminosa, ma tu hai anche il calore; e quella può soltanto illuminare, questo invece *produce*. Ora, non è una visione garbata, da parte mia? Un po' come un paesaggio smisurato attraverso il buco di una serratura. Immagino che Spinoza debba aver avuto sicuramente ben più poesia di Fichte; se il pensiero non ne viene affatto colorato, non resta forse qualcosa dentro che non ha vita? Manca il mistero... Vedi, mi è abbastanza facile supporre che chi è capace di comprendere appieno la geometria potrà imparare anche la dottrina della scienza, ma il limite è proprio questo: che essa si risolve in modo così puro³³⁷.

A questa spinta più "privata", si aggiunse poi una "pubblica", ovvero la prima vera e propria opera di Hegel. Il vecchio compagno di Stift aveva infatti da subito notato come in Fichte, la «*natura* è, sia dal punto di vista teoretico che da quello pratico, essenzialmente qualcosa di determinato e morto» (*Diff.*, p. 76; ed. it., 61), come abbia «il carattere dell'oggettività assoluta o della morte» (*ivi*, p. 77; ed. it., p. 62, trad. mod.), mentre in Schelling «la natura è l'assoluta sostanza e il soggetto, l'intelligenza, soltanto un accidente» (*ivi*, p. 101; ed. it., p. 83, trad. mod.), la «natura è una idealità immanente così come l'intelligenza è una realtà immanente» (*ivi*, p. 107; ed. it., p. 88). Venivano finalmente alla luce così anche conflitti sia generazionali che di categoria ed educazione:

Schelling non apparteneva solo a una generazione diversa. Le sue origini in una famiglia di anziani pastori testimoniano il suo radicamento in una tradizione borghese e una solida formazione accumulata in un lungo periodo di tempo. Aveva un approccio libero alla natura, era curioso e certamente aveva aspirazioni estetiche. In un breve lasso di tempo, apprese tutte le conquiste essenziali delle scienze naturali del suo tempo. E dai suoi scritti di filosofia naturale non si evince che percepisse la natura come una minaccia. La sua immagine della natura privilegia quindi il naturalista o l'artista come forme fondamentali del rapporto con la natura, mentre per Fichte è l'ingegnere o, come indica uno scritto tardivo sul mesmerismo, forse il medico³³⁸.

La chiusura della lettera del 3 ottobre 1801 a Fichte è, come noto, una dichiarazione d'indipendenza da parte di Schelling:

Che la mia filosofia sia diversa alla Sua, lo considero un male assai piccolo che, se necessario, posso ancora sopportare. Ma che io abbia voluto esporre la Sua filosofia, e neppure in questo sia stato felice, caro Fichte, è davvero un po' troppo, soprattutto perché il primo è un fatto certo, mentre per il secondo c'è solo la Sua parola senza alcun fondamento. Se Lei dunque non vuole una dichiarazione formale della differenza, non mi dimostri almeno la bontà, già completamente immeritata in occasione del Suo ultimo Annuncio, di considerarmi un Suo collaboratore; infatti un simile riconoscimento di fronte al *pubblico* cade in un momento in cui Lei *per conto proprio* dovrebbe già sapere sufficientemente che io non ho in comune con lei lo stesso identico scopo. Tranquillo sugli esiti e per conto mio certo della mia causa, lascio volentieri, per ora, a chiunque altro l'incombenza di esaminare il nostro rapporto; e non posso neppure togliere a nessuno la bontà della sua visita, né cercare di nascondere in qualche modo la situazione. Così proprio in questi giorni è uscito un libro di eccellente ingegno, che come titolo ha *Differenz des Fichteschen und*

³³⁷ Lettera del 1 marzo 1801 in *HkA* III/2,1, pp. 327-9, qui pp. 328-9; trad. it. di V. Fattorini, C. SCHLEGEL-SCHELLING, «*Ero seduta qui a scrivere*»: *Lettere*, Firenze: FUP 2012, pp. 176-7.

³³⁸ Cfr. CH. ASMUTH, «*Natur als Objekt – Natur als Subjekt: Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling*», in G. ABEL, H.-J. ENGFER, CH. HUBIG (Hrsg.), *Neuzeitliches Denken: Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York: de Gruyter 2002, pp. 305-321, qui pp. 320-1.

Schellingschen Systems der Philosophie, cui non ho parte alcuna, ma che non posso neppure in alcun modo impedire³³⁹.

A rottura avvenuta, Schelling, che pur auspicava in un primo momento in un riavvicinamento, non perderà poi mai occasione per ribadire la sua critica verso colui che è stato suo maestro e sodale, specie nei suoi momenti di riflessione sulla *Naturphilosophie* del nuovo secolo.

Esemplificative sono al riguardo le ultime due pagine nella recensione, pubblicata sul «Kritisches Journal der Philosophie» che Schelling dirigeva con Hegel, all'edizione tedesca dell'*Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie* dello svedese Benjamin Carl H. Höijer³⁴⁰. Vero e proprio saggio sulla “costruzione” in filosofia (UC)³⁴¹, questo testo schellinghiano, pur non dando offrendone una definizione puntuale, riassume il metodo che descrive un'articolazione per elevazione a potenza a partire da opposizioni polari assiomatizzate, dinamica quindi esplicitamente critica contro la dialettica fichtiana tra Io e non-Io³⁴². Cita infatti Schelling dal saggio di Höijer:

Attraverso il meccanismo dell'intelletto l'ultima sintesi fatta diventa incessantemente una nuova tesi con la sua antitesi in azione, finché nell'ultima sintesi s'assolve il compito che consiste nel portare l'intelligenza all'unità con se stessa nella rappresentazione della natura [*in der Vorstellung der Natur*] o, in una riflessione più alta, alla coscienza [*zum Bewußtsey*n] di questa unità. Non appena ciò si compie, il che non è mai (empiricamente) possibile e pensabile, in quanto questa sintesi estrema [*äußerste*] non può mai comparire nella coscienza come un sistema compiuto in tutte le sue minime parti, poiché l'intelligenza non può oltrepassare [*überwinden*] la sua finitezza, allora l'intelligenza cessa e torna ad essere il puro atto

³³⁹ Lettera del 3 ottobre 1801, in *HkA* III/2,1 pp. 372-79, qui p. 379; trad. it. in *CSP*, pp. 133-44, qui pp. 138-9.

³⁴⁰ B.C.H. HÖIJER, *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*, Hamburg: Perthes 1801. Sul confronto tra il concetto di “costruzione” schellinghiano e quello di “interpretazione” di Höijer, cfr. J.L. RASMUSSEN, *Freedom as Ariadne's Thread through the Interpretation of Life: Schelling and Jonas on Philosophy of Nature as the Art of Interpretation*, in «kabiri», 1, 2018, pp. 69-91, qui pp. 76-81.

³⁴¹ Sul metodo di costruzione in Schelling, cfr. P. SALVUCCI, *Schelling interprete di Kant nel saggio Sulla costruzione in filosofia*, in ID., *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Urbino: STEU 1958, pp. 87-124; K. ROTHSCUH, *Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der deutschen Romantik*, in R. BRINKMANN (Hrsg.), *Romantik in Deutschland: Ein interdisziplinäres Symposium*, Stuttgart: Metzler 1978, pp. 243-66; V. VERRA, “Costruzione”, *scienza e filosofia in Schelling*, in ID., G. RICONDA, G. VATTIMO (cur.), *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milano: Mursia, 1979, pp. 120-36; H. KRINGS, *Die Konstruktion in der Philosophie: Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur*, in J. STAGL (Hrsg.), *Aspekte der Kultursoziologie*, Berlin: Reiner 1982, pp. 341-51; ID., *Natur als Subjekt: Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in ID., R. HECKMANN, R.W. METER (Hrsg.), *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1985, pp. 111-28; T. GRIFFERO, *Mathesis universalis: Costruzionismo e metodo assoluto in Schelling*, in «Rivista di estetica» 36 (1-2), 1996, pp. 103-36; M. RUDOLPHI, *Produktion und Konstruktion: Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2001; A. TOSCANO, *Philosophy and the Experience of Construction*, in J. NORMAN, A. WELCHMAN (eds.), *The New Schelling*, London: Continuum 2004, pp. 106-27; F.C. BEISER, *Mathematical Method in Kant, Schelling, and Hegel*, in M. DOMSKI, M. DICKSON (eds.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, La Salle: Open Court 2010, pp. 243-57; P. DEWS, *Theory construction and existential description in Schelling's treatise on freedom*, in «British Journal for the History of Philosophy» 25 (1), 2017, pp. 157-78; D. BREAZEALE, “Exhibiting the Particular in the Universal”: *Construction and Intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*, in L. OSTARIC (ed.), *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge: CUP 2014, pp. 91-119; B. BREWER, “The Unity that is Indivisibly Present in Each Thing”: *Reason, Activity, and Construction in Schelling's Identity*, in «kabiri», 2, 2020, pp. 28-38.

³⁴² Per un confronto tra l'ontologia delle potenze schellinghiane e il dibattito ontologico contemporaneo, cfr. CH. ALDERWICK, *Nature's Capacities: Schelling and Contemporary Power-Based Ontologies*, in «angelaki» 21 (4), 2016, pp. 59-76.

[*Handlung*] che si spegne nel nulla; l'intelligenza allora non ha più nulla da comprendere, perché tutto è uno [*alles ist eins*], e senza comprensione non esiste³⁴³.

Nel cuore del sistema dell'identità, il meccanismo dell'intelligenza — ovvero dell'immaginazione produttrice, come chiarito in precedenza (*infra*, §2.2) — produce un'articolazione progressiva di antitesi con il fine di portare a unità e coscienza la propria dinamica stessa. Nella misura in cui l'intelligenza non è infinita, questo processo non può mai empiricamente concludersi o, qualora fosse, il proprio atto si esaurirebbe in se stesso, raggiunta l'uni-totalità di coscienza e mondo. Ma in cosa si differenzia dall'idealismo fichtiano? I «limiti [*Schranke*]» di quest'ultimo — spiega Schelling, rilanciando e distanziando sé e Höijer dal vecchio alleato —

risiedono principalmente nel fatto che il suo fondamento di limitazione [*Grund der Begrenzung*] non è assolutamente nell'Io, ma in un suo opposto [*Entgegengesetzten*]; che egli limita la costruzione [*Construction*] o, meglio, la riflessione [*Reflexion*], al luogo angusto della coincidenza dell'egoità pura e di quella empirica [*der reinen und der empirischen Ichheit*] (del soggetto-oggetto soggettivo) e che la forma di tesi, antitesi e sintesi [*die Form der Thesis, Antithesis und Synthesis*] in esso è assunta in modo meramente logico. L'Io [*Das Ich*], che qui è *principio* [*Prinzip*], ne è uno costruito [*ein Construirtes*] per l'autore; egli è veramente *trascendentale* in quanto stabilisce una sequenza di stadi di azioni [*eine Stufenfolge von Handlungen aufstellt*] che si trova al di là dell'Io [*jenseits des Ich*]; la forma di Tesi, Antitesi e Sintesi si ripete per lui nel singolo come nell'intero [*im Einzelnen wie im Ganzen*] ed è il tipo [*Typus*] di un'organizzazione reale e generale (*UC*, pp. 58-9; *SW I/5*, p. 149; *HkA I/12,2*, p. 511; ed. it., pp. 199-200, trad. mod.).

In questo passaggio è chiaro come Schelling indichi la differenza tra la propria costruzione della natura e quella fichtiana. Si ripete pubblicamente quanto già Fichte sapeva tramite la lettera del 19 novembre 1800 inviata da Schelling. Lì, il più giovane dei due, ammetteva come la *Wissenschaftslehre* dovesse avere una collocazione specifica e limitata. Infatti, «essa sta completamente per sé, in essa non v'è nulla da mutare e nulla da fare, è compiuta, e lo deve essere per sua natura; ma la dottrina della scienza [...] non è ancora la filosofia stessa; [...] essa procede in modo del tutto e puramente logico, e non ha assolutamente nulla a che fare con la realtà». Questo punto, per Schelling, è la «prova formale dell'idealismo, pertanto la scienza κατ' ἐξοχήν. Ciò che io invece voglio chiamare filosofia è la prova *materiale* dell'idealismo»³⁴⁴. Certo facendo proprie le parole della *Differenzschrift* hegeliana – l'«identità di identità e della non-identità [*die Identität der Identität und der Nichtidentität*]» (*Diff.*, p. 96; ed. it., p. 79)³⁴⁵ –, il sistema fichtiano avanza una tricotomia soltanto logica, in cui attività dell'Io e il suo opposto sono interna all'Io stesso. Schelling anticipa quindi quelle che saranno le accuse di “filosofia negativa” che, in tarda età, muoverà allo

³⁴³ B.C.H. HÖIJER, *op. cit.*, pp. 156-7; cit. in *UC*, p. 58; *SW I/5*, p. 149; *HkA I/12,2*, p. 511; ed. it., p. 199, trad. mod.

³⁴⁴ Lettera a Fichte del 19 novembre 1800, *HkA III/2*, pp. 271-3, qui p. 271; trad. it. *CFS*, pp. 103-9, qui p. 104.

³⁴⁵ Sulla riappropriazione di questo sintagma da parte di Schelling, cfr. M. FRANK, “Identity of identity and non-identity”: Schelling's Path to the “absolute system of identity”, in L. OSTARIC (ed.), *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge: CUP 2014, pp. pp. 120-44.

stesso Hegel³⁴⁶. Il processo della natura, per Schelling, diventa una dinamica che eccede quella dell'Io stesso, dato che questo non è altro che un'ennesima elevazione della potenza dell'autoattività del tutto. Per questo motivo, Höijer, ventriloquato da Schelling, non fa altro che affidarsi alla concezione della materia di Kant che, così come esposta nei *Principi metafisici della filosofia della natura*³⁴⁷, è l'«unico consapevole tentativo di costruzione» nell'opera di quest'ultimo (UC, p. 59; SW I/5, pp. 149-50; HkA I/12,2, p. 511; ed. it., p. 200, trad. mod.). Infatti, per i tre autori, la «materia primordiale [Urmaterie]» non è nient'altro che

modificazione di quella realtà primordiale [*eine Modification derjenigen Urrealität*] che esprimeva il prodotto della prima azione pensabile ed era contenuta in essa. Questo prodotto [*Produkt*] era anche il *primo oggetto* [erste Objekt]; più in basso ottengo un *oggetto* [Objekt] nello spazio [im Raume], derivato da esso o più esattamente limitato da esso. Di conseguenza, l'essenza della materia consiste anche in questo negativo e positivo, con cui riempie lo spazio [*den Raum erfüllt*]. Ma ciò che è vero per la materia in generale deve essere vero anche per tutta la materia, per quanto determinata e individualizzata possa essere³⁴⁸.

La concezione della materia kantiana, fatta propria sia da Schelling che dal suo allievo, è quanto riprende il concetto di saturazione da cui la nostra ricerca è partita. Nel *Timeo* si attribuiva la caoticità della materia come proprietà dello spazio, mentre la facoltà di rappresentazione del Demiurgo figurativizzava il processo di produzione delle copie della materia da sé stessa; ora, nel sistema della libertà, la saturazione è da sempre avvenuta tra una concezione dello spazio riempito di materia e una materia da sempre estesa. Pertanto, sia che si tratti della totalità degli individui nel loro insieme sia dell'individuo singolo, il conflitto di forze contrapposte, di positivo e negativo, è quanto causa e determina la formazione³⁴⁹. Ma se nel *Timeo* la cosmologia descritta sembrava giungere a un esaurimento delle possibilità e alla concezione di una produzione soltanto logico-estetica interna all'intelletto divino, la ripresa delle categorie fichtiane e il loro successivo abbandono porta da una parte a una saldatura di natura e intelletto e, dall'altra, a una dinamica inesauribile al di là dell'azione del singolo Io, fosse pure quello divino. Qui l'uni-totalità porta ad una forma di spinozismo dove le modificazioni sono soltanto di un'unica sostanza, materica ed spazialmente estesa.

³⁴⁶ La prima esposizione della filosofia positiva è, come noto, F.W.J. v. SCHELLING, *Vorrede*, in V. COUSIN, *Über französische und deutsche Philosophie*, Stuttgart-Tübingen: Cotta 1934, pp. ii-xxviii; ora come ID., *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, in SW I/10, pp. 201-24; trad. it. di C. Tatasciore, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin*, in ID., *Lezioni monachesi e altri scritti*, Napoli-Salerno: Orthotes 2019, pp. 233-52. Al riguardo, cfr. F. RUSH, *Schelling's Critique of Hegel*, in L. OSTARIC (ed.), *op. cit.*, pp. 216-37.

³⁴⁷ I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie* (1786), in AA 4, pp. 467-565, qui p. 472; ed. it. cur. P. Cerere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani 2003, p. 107.

³⁴⁸ B.C.H. HÖIJER, *op. cit.*, p. 166; cit. in UC, p. 59; SW I/5, p. 150; HkA I/12,2, pp. 511-2; ed. it., p. 200, trad. mod.

³⁴⁹ Al riguardo, cfr. M. GALLAND-SZYMKOWIAK, *Le problème de l'individuation dans la philosophie schellingienne de l'identité (1801-1807)*, in O. TINLAND (dir.), *L'individu*, Paris: Vrin 2008, pp. 53-76; EAD., *The Problem of Individuation in the Philosophy of Schelling, from the Identity Philosophy to the Ages of the World (1801-1811)*, in «Schelling-Studien» 4, 2016, pp. 3-19.

La dialettica contrastiva delle forze resta allora l'unica spiegazione possibile delle modificazioni della materia originaria e della genesi dei suoi prodotti. Per questo motivo, tutte le altre concezioni che non concepiscono questa polarità immersa nell'unico grande legame materico non sono sufficienti. Tra queste vi è da annoverare l'ilozoismo, dato che, come già visto, non riesce a considerare il lato meccanico dei corpi, bensì solo l'istanza produttiva, assolutizzandola in una *contradictio in adiecto*. Pertanto, il carattere proprio dei corpi diventa quello dell'elasticità, della variazione cioè della densità e della loro estensione. Come spiegano infatti Höijer-Schelling:

il determinato [*bestimmte*] è anche un prodotto [*Produkt*] e ha quindi le proprietà di un prodotto [*die Eigenschaften eines Produkts*], dato che [...] la natura nasce attraverso la costruzione e ogni costruzione [...] è produzione. Poiché, dunque, si presenta come essenziale in ogni costruzione, questo dualismo deve anche offrire l'unica spiegazione [*Erklärung*] soddisfacente di tutti i fenomeni. Ciò che nessuna *atomistica*, nessuna *chimica meccanica*, nessuna *psicologia materiale*, nessun *ilozoismo* e nessuna *miracolosa proprietà occulta* possono spiegare [*erklären*], si deve poter spiegare [*erklären*] attraverso questo principio. La coesione stessa, così come i corpi determinati e le loro proprietà, devono essere spiegati da esso ed esserne una conseguenza. Si ha già nella dottrina della natura [*Naturlehre*] l'elasticità [*Elasticität*] e forse questo concetto è ancora troppo poco utilizzato. Almeno c'è ragione di supporre che la polarità che si trova in certi corpi possa essere derivata da quest'elasticità o che sia in relazione con essa, tanto più che entrambe sono manifestamente solo una modifica del dualismo generale³⁵⁰.

In conclusione, abbandonando il vessillo della *Wissenschaftslehre* e, riprendendo il saggio sulla costruzione del suo sodale, Höijer-Schelling può affermare che «[s]enza filosofia della natura non vi è alcuna scienza della natura. L'unico vero scopo finale dello studio (empirico) della natura non può essere, all'infuori dell'applicazione, che quello di portare anche la conoscenza speciale della natura fino alla connessione necessaria e perfetta con questa metafisica della natura»³⁵¹.

5.5 L'individuazione alla svolta della *Propedeutica* (1804)

Nel penultimo brano della recensione su riportato, Schelling allineava la serie “atomismo — chimica meccanica — psicologia materiale — ilozoismo”, termini che sviluppano le antinomie del rapporto tra vita e principio materiale, così come abbiamo visto esposte dal §73 della terza *Critica* kantiana. Schelling penserà bene, a partire dal suo lavoro non pubblicato di *Propedeutica della filosofia* del 1804, di mettere queste quattro dottrine a sistema.

Si tratta cioè di un lavoro che partecipa una fase del suo pensiero in cui il sistema di costruzione per potenze, così come proposto nella *Naturphilosophie*, viene applicato alla storia dei concetti. Più che di sviluppo in una nuova direzione, a pensar bene si tratta di un ritorno alle origini, dato che, come abbiamo analizzato nel primo capitolo di questo lavoro, è stata la ricerca storico-mitologica a spingerlo a interessarsi di filosofia della natura. Pertanto, Schelling proporrà uno schema delle

³⁵⁰ B.C.H. HÖIJER, *op. cit.*, pp. 167-8; cit. in *UC*, p. 60; *SW* I/5, p. 150; *HkA* I/12,2, p. 512; ed. it., p. 200, trad. mod.

³⁵¹ B.C.H. HÖIJER, *op. cit.*, p. 172; cit. in *UC*, p. 60; *SW* I/5, p. 150; *HkA* I/12,2, p. 512; ed. it., p. 200, trad. mod.

precedenti concezioni filosofiche che, poste in dialettica tra di loro, si relazionino come potenze reciproche, di cui l'ultima non è che il sistema schellinghiano stesso. La ricostruzione del filosofo tedesco si fa allora non tanto anche storia della filosofia, di per sé solo e sempre abbozzata fino alle *Lezioni monachesi sulla filosofia moderna*, quanto una vera e propria filosofia della storia attraverso i concetti³⁵². Per quanto non manchino anche nei primi lavori operazioni di critica ai grandi nomi della filosofia precedenti — basti pensare all'impianto dialettico del *Bruno*³⁵³ —, è solo con la *Propedeutica* che si mostra nella chiarezza questa impronta storiografica. Questa svolta è dovuta probabilmente, tra i vari motivi, anche al dialogo con Hegel e l'aver fatto proprio il metodo dialettico che il filosofo di Stoccarda aveva già utilizzato su Schelling stesso nella *Differenzschrift*.

La *Propedeutica* si apre infatti sulle concezione della materia, che si polarizza sulle due posizioni già incontrate: da una parte l'atomismo, secondo il quale la «materia appare come qualcosa di completamente morto, disgregato in una differenza assoluta, senza un principio proprio», e, dall'altra, l'ilozoismo che, come sappiamo, la concepisce «come vivente, tale da comprendere in se stessa il principio della vita e quello della unificazione», ovvero il «sistema della vita autonoma della materia». La soluzione è la sintesi degli estremi dato che la materia «*in sé* non è altro che l'identità pura di tutte le cose materiali; poiché non è, al pari di queste, percepibile sensibilmente, essa è materia *intelligibile*» (*PPh*, p. 85; *HkA* II/7,1, p. 62; ed. it., p. 46).

Schelling riprende qui la concezione della materia platonica del *Timeo* giovanile, dove assume il suo carattere di invisibilità dalla distinzione tra fenomeni e noumeno, tra *doxa* e ragione. La *χώρα* nel *Commentario* era già infatti «materia originaria» ed interpretata «come condizione di possibilità della genesi del visibile»³⁵⁴. Nel nuovo secolo la materia invece si fa sostanza di tutte le cose, costituendo ovvero il loro carattere identitario, cioè essenzialmente immutabile e comune³⁵⁵. Si potrebbe quasi

³⁵² Al riguardo, si vedano i due volumi di G. RICONDA, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Milano: Mursia 1900; ID., *Schelling storico della filosofia (1821-1854)*, Milano: Mursia 2018.

³⁵³ Un'esposizione delle dottrine filosofiche in un discorso di confronto e critica avviene in modo sistematico nel dialogo *Bruno*, data la necessità di una primissima presa di distanza dalla dottrina fichtiana. Sul *Bruno* in quanto dialogo, cfr. il già citato C. TATASCIORRE, *Bruno: le ragioni di un dialogo*, in ID. (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 65-96; ora come *Introduzione*, in *B*, ed. it., pp. v-xxxii. Sul problema dei generi letterari filosofici in Schelling, si veda J. JANTZEN, *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 61-90, qui pp. 61-6; trad. it. di F. Viganò, *La possibilità del bene e male (WF, 350-362)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 157-82, qui p. 157-62.

³⁵⁴ M. MARCHETTO, *Materia, qualità, organismo: La filosofia schellinghiana della natura e il primo sorgere della filosofia dell'identità*, Milano-Udine: Mimesis 2011, p. 23. Per una considerazione simile, cfr. anche *ivi*, p. 25. In generale, sul *Timaeus* schellinghiano, cfr. *ivi*, 25-33. Vedi *supra*, §2.1

³⁵⁵ Jessica Wiskus ha persino avvicinato la *χώρα* a quella che sarà la concezione della luce di Schelling. Così come questa è visibile soltanto tramite gli oggetti che illumina, similmente la *χώρα* è percepibile indirettamente negli oggetti sensibili. La *χώρα* pertanto si pone come si pone come l'*il y a* ovvero l'esserci delle cose, il loro darsi sensibilmente, quanto cioè Maurice Merleau-Ponty ha definito profondità oppure terza dimensione. Cfr. J. WISKUS, *Listening for the Voice of the Light: Mythical Time through the Musical Idea*, in J.M. WIRTH, P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, Albany: SUNY 2013, pp. 287-306, in part. §III, τί τὸ ὄν? *Plato: The χώρα as il y a*.

asserire umoristicamente, riprendendo l'ultima citazione, che quanto Schelling sta sviluppando, a completare il sillogismo, può essere tanto definito un sistema dell'identità quanto uno della materia.

Per caratterizzare il rapporto trasformativo della materia e delle forze contrastive che l'attraversano e quello tra la sua componente meccanica e quella organica, Schelling avanza quella che, con Maurice Merleau-Ponty, potremmo dire "chiasma ontologico"³⁵⁶. Infatti il filosofo tedesco indica come si possano distinguere due facce della materia: l'una statica, per la quale la materia è «un puro essere [*ein reines Seyn*]», l'altra invece per la quale è «attiva, principio di movimento [*bewegend*], causa di vita». La materia pone l'identità «fra ciò che è principio di movimento e ciò che è mosso [*des Bewegenden und des Bewegten*]» e su cui «riposa ogni vita» e, dato che solo «per ipotesi [*Voraussetzung*]» la materia è vivente — alla luce delle critiche mosse all'ilozoismo —, essa è «anche una simile identità» (*PPh*, p. 85; *HkA* II/7,1, p. 62; ed. it., p. 46, trad. mod.).

Vediamo quindi come Schelling, pur criticando l'ilozoismo, lo utilizzi a mo' di ideale regolativo per stabilire l'identità di materia e vita, dato che quella tra essa e l'inerzia la si ha per definizione. L'ilozoismo, comunque sia, serve per offrire un modello per descrivere una produttività che coinvolga la totalità della natura³⁵⁷. Pertanto, la materia, se «la consideriamo *in sé*, solo nella sua semplice *essenza*, è assolutamente semplice; se la consideriamo invece secondo la *forma del suo essere* [*Form ihres Seyns*], è l'identità fra ciò che è principio di movimento e ciò che è mosso. Ma la forma, proprio per questo, è di nuovo uguale all'essenza ed è eterna quanto quella» (*PPh*, p. 85; *HkA* II/7,1, p. 62; ed. it., p. 46, trad. mod.). Il concetto di forma, allora, assume valore di *principium individuationis* dell'identità della sostanza, quella cioè tra i suoi lati, mosso e movente, inerte e vivente.

Dall'eternità, essenza e forma sarebbero riunite insieme nella materia. La forma agisce dall'eternità nell'essenza e cerca di esprimersi con singole figure di questa stessa — le identità di anima e corpo vivente [*Leib*] —. L'essenza, cui è adeguata soltanto la forma infinita, si presenta qui come meramente ricettiva, passiva [*bloß empfangend, leidend*]: è il sostrato [*Substratum*] ed il fondamento [*Grund*] di ogni realtà [*Realität*]. Dalla forma assoluta ingravidata [*geschwängert*] [...] delle forme delle cose [*Dinge*], la sostanza inizia a procreare [*gebären*] tali forme quali singole cose reali e caduche. Se la forma assoluta è infatti perfettamente adeguata alla sostanza assoluta, la forma particolare le è invece necessariamente inadeguata, da qui l'esistenza, nelle cose singole, di un legame imposto soltanto forzosamente. Essendo però indivisibile, l'essenza o la sostanza si presenta intera e compiuta in ogni cosa particolare; la forma, invece, incompiuta [*unvollkommen*]. Pertanto, nelle cose reali, deve di necessità presentarsi una differenza tra essenza e forma, come nel fondamento originario [*Urgrund*] deve di necessità risiedere una loro assoluta

³⁵⁶ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *La Nature: Notes de cours du Collège de France*, dir. D. Séglard, Paris: Paris 1995, pp. 17-113; ed. it. cur. M. Carbone, *La natura: Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano: Cortina 1996, pp. 1-118. Sul concetto di chiasma, associato al romanticismo, cfr. *ivi*, p. 58; ed. it. cit., p. 50. Sulla lettura schellinghiana di Merleau-Ponty, in particolare sul tema del chiasma, cfr. G. DE FAZIO, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»: L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in «Lo Sguardo» 30 (1), 2020, pp. 323-42, e, in particolare sul tema del finalismo, mi permetto di rimandare al mio F. DI MAIO, *L'esorcista e lo sciamano: Fini dello Schelling merleau-pontyano*, in G. DE FAZIO, V. CAVEDAGNA (cur.), *Fini senza scopi: Percorsi di neofinalismo tra Raymond Ruyer e Maurice Merleau-Ponty*, Napoli-Salerno: Orthotes 2024, pp. 143-69.

³⁵⁷ Come ha indicato M. MARCHETTO, *Storia e concetto del materialismo nella filosofia schellinghiana dell'identità*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 3, 140, 2015, pp. 325-40, qui pp. 336-9, bisogna riconoscere nell'ilozoismo della *Propedeutica* la filosofia di Giordano Bruno.

identità. Secondo l'essenza tutte le cose sono infinite, secondo la forma finite, secondo l'essenza *potrebbero* essere tutto, secondo la forma sono solo un che di determinato che esclude tutto il resto. Ciò che di fatto non è tutto quel che può essere, è necessariamente incompiuto e finito; viceversa, ciò che è tutto quel che può essere, è perfetto [vollkommen], infinito e fuori dal tempo. Quel che è perfetto [vollkommen], infatti, non può cambiare proprio perché è tutto; la cosa singola, invece, giacché non è mai completamente quel che potrebbe essere secondo l'essenza, è necessariamente sottoposta al divenire, al mutamento e dunque al tempo (PPh, pp. 85-6; HkA II/7,1, pp. 62-3; ed. it., pp. 46-7, trad. mod.).

Come si può evincere, in uno stile esplicativo paratattico, funzionale all'esposizione didattica del testo, Schelling mostra una sua concezione di materia eterna e di forma caduca. La prima assume i caratteri femminili della *χώρα* platonica. Questa connotazione della materia è una novità, dato che, all'altezza del *Commentario al Timeo*, come già sottolineato (*infra*, §§3-3.1), non c'è alcuno spiccato tratto di genere. È soltanto dal saggio *Sull'anima del mondo*, su influenza del *Tentativo di spiegare la metamorfosi delle piante* del 1790 di Goethe³⁵⁸, che Schelling proporrà una materia come indistinzione dei sessi, androgino originario, di cui il maschile e il femminile non sono che degenerazioni:

Non vediamo con chiarezza che tutte le operazioni della natura nel mondo organico sono un costante *individualizzarsi* della materia? — Il raffinamento e la purificazione gradualmente degli umori nutritivi nelle piante, solitamente citati, non sono altro che un tale progressivo individualizzarsi. Più ricchi e grezzi sono gli umori che affluiscono alla pianta, tanto più lussureggiante ed estesa è la sua crescita; questa crescita non è uno *scopo* della natura, ma solo un *mezzo* per preparare gli sviluppi superiori (Ws, p. 243; SW I/2, p. 532; HkA I/6, pp. 221; ed. it., p. 191, trad. mod.)³⁵⁹.

Da qui, si può decretare «una legge universale della natura» secondo la quale la

crescita [Wachstum] di tutte le organizzazioni è solo un progressivo individualizzarsi [Individualisieren], il cui apice è raggiunto con la formazione della forza procreativa [ausgebildeten Zeugungskraft] dei sessi opposti [entgegengesetzter Geschlechter]. [...] È un solo e medesimo sviluppo [Eine und dieselbe Entwicklung] quello attraverso il quale scaturiscono [entspringen] entrambi i sessi: ciò è particolarmente evidente nelle piante. La separazione [Trennung] in due sessi avviene solo a livelli diversi [verschiedenen Stufen] di sviluppo (Ws, pp. 345-6; SW I/2, p. 534; HkA I/6, p. 222; ed. it., p. 222).

Come dirà infatti nel successivo *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura* del 1799, «La natura odia il sesso [Die Natur haßt das Geschlecht]»³⁶⁰. Pertanto, la *Propedeutica* segna una nuova fase in cui la materia è «ingravidata [geschwängert]», si fa matrice produttiva poiché, secondo la tradizione, fecondata passivamente dalla e verso la forma, come denunciato dalla critica del femminismo della differenza.

³⁵⁸ J. W. V. GOETHE, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha: Ettinger 1790, §73; ora in ID., *Sämtliche Werke*, Ab. I, Bd. 24, hrsg. D. Juhn, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1987, pp. 109-71, in part. pp. 132-3.

³⁵⁹ Questo è un punto ben rimarcato da X. TILLIETTE, *La Philosophie de Schelling et le problème de l'individuation*, in P.-N. MAYAUD (dir.), *Le Problème de l'individuation*, Paris: Vrin 1991, pp. 123-34.

³⁶⁰ F. W. J. V. SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: Oder: Ueber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, Jena-Leipzig: Gabler 1799, p. 80 nota L; SW I/3, pp. 271-326, qui p. 324 n; HkA I/8, pp. 1-76, qui p. 74.

È stata in particolare Alison Stone a proporre un'analisi di genere della filosofia schellinghiana, con specifica attenzione al *Primo abbozzo* e alle *Ricerche filosofiche*³⁶¹. La filosofa inglese offre una lettura continuativa del rapporto di Schelling con le polarità di genere, a partire dal riferimento alla concezione della $\chi\acute{o}\rho\alpha$ platonica che, dal *Timaeus* in poi, il filosofo tedesco fa propria, portando così a descrivere una cosmogonia in cui la materia, materna e caotica, per essere accettata, necessita della forma correlata al divino maschile³⁶². Il brano più esplicito al riguardo è uno dei tre della *Freiheitsschrift* relativo alla materia che abbiamo già analizzato:

Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce; il seme deve essere immerso nella terra e morire nelle tenebre, affinché una più bella forma luminosa si schiuda e si mostri raggi del sole. L'umano si forma nel grembo materno; e innanzitutto dall'oscurità dell'incomprensione [*Verstandlosen*] (dal sentimento, desiderio, la gloriosa madre [*Mutter*] della conoscenza) derivano i pensieri luminosi. Dobbiamo dunque rappresentarci il desiderio originario come qualcosa che si dirige allora verso l'intelletto [*Verstande*] che ancora non conosce, allo stesso modo in cui noi stessi nel desiderio aspiriamo a uno sconosciuto bene senza nome e che si muove in se presago come un mare ondeggiante e fluttuante, al pari della materia di Platone, secondo una legge oscura e sconosciuta, incapace di costituire per sé qualcosa di duraturo (*PhU*, p. 436; *SW I/7*, pp. 362-3; *HkA I/17*, pp. 133-4; ed. it., p. 149, trad. mod.).

Per lo stesso motivo, in realtà, questo luogo schellinghiano è anche valutato positivamente da altre studiose in quanto elogio della potenza della facoltà di donare la vita per parte materna³⁶³. Ma, al di là dell'ambiguità della posizione di Schelling sul tema nella *Freiheitsschrift*, come abbiamo visto in precedenza (*infra*, §3.1), quanto vorremmo sottolineare è che lo spazio-materia primordiale assume connotazioni di genere soltanto negli anni '10 degli XIX secolo³⁶⁴, accentuate verosimilmente dalla ripresa e riscoperta della teosofia. Nella sua lettura, in generale, resta un binarismo di genere concorde al suo sistema polare delle potenze, in cui si registra un'oscillazione e una compresenza tra un'eccedenza della $\chi\acute{o}\rho\alpha$ e della sua potenza produttiva³⁶⁵ e un lettura più tradizionalista e

³⁶¹ Cfr. A. STONE, *Nature, Freedom, and Gender in Schelling*, in G.A. BRUNO (ed.), *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*, Oxford: OUP 2020, pp. 168–184; EAD., *Sexual Polarity in Schelling and Hegel*, in S. LETTOW (ed.), *Reproduction, Race and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences in Context*, Albany: SUNY 2014, pp. 259–82; ora in EAD., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, Lanham: Rowman & Littlefield 2018, pp. 173-89.

³⁶² Cfr. EAD., *Nature, Freedom, and Gender in Schelling* cit., p. 174; EAD., *Sexual Polarity in Schelling and Hegel* cit., p. 265; n. ed. cit., p. 174.

³⁶³ Cfr., ad es., A. ASSITER, *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth*, Lanham: Rowman & Littlefield 2015, p. 181.

³⁶⁴ Come già notato da A.V. CLISSOLD, *Matters of necessity: Schelling's Timaeus and the relation of Plato's Chora to the understanding of nature*, in «European Romantic Review», 12 (2), 2001, pp. 175-184.

³⁶⁵ Come ad es. proposto da L. IRIGARAY, *Speculum: De l'autre femme*, Paris: Minuit 1974, pp. 383-6; trad. it. di L. Muraro, *Speculum: L'altra donna*, Milano: Feltrinelli 1975, pp. 287-91; J. KRISTEVA, *La Révolution du langage poétique: L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Paris: Seuil 1974, pp. 23-30; trad. it. di S. Eccher Dall'Eco, A. Musso, *La rivoluzione del linguaggio poetico: L'avanguardia nell'ultimo scorcio del XIX secolo: Lautréamont e Mallarmé*, Milano: Spirali 2006, pp. 28-35. Come il discorso sulla $\chi\acute{o}\rho\alpha$ non possa che produrre un binarismo di genere, cfr. J. BUTLER, *Bodies that matter*, in EAD., *Bodies that Matter: On the discursive Limits of Sex*, New-York: Routledge 1993, pp. 27-55 and 249-57; trad. it. di S. Capelli, *Corpi che contano*, in EAD., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "Sesso"*, Milano: Feltrinelli 1996, pp. 23-50 e 190-6. Per una satira contro gli studi di genere all'interno dei progetti universitari, a partire da Schelling come un caso studio fittizio, cfr. il già citato romanzo di P. SLOTERDIJK, *Das Schelling-Projekt: Ein Bericht*, Berlin: suhrkamp 2016. Altrove lo stesso descriveva Schelling come «un ginecologo entusiasta» che «ausculta il ventre della natura, gravida di spirito per certificare al suo interno il battito

conservatrice di necessità della chiusura della forma. Pertanto si potrebbe leggerlo come un autore della crisi del fallogocentrismo³⁶⁶.

Ciò che rimane, in ogni caso, è che la materia sia qualcosa di eterno e indistruttibile, mentre la forma assume il suo fascino in quanto arte della contingenza. Al riguardo, il saggio sull'*Anima del mondo* è stato ben più esplicito, mostrando un legame analogico tra filosofia della natura e filosofia dell'arte che farà da prodromo all'ultima parte del *Sistema* del 1800. Nel secondo saggio della trilogia di *Naturphilosophie* già si asseriva l'indistruttibilità della materia, intesa nella sua componente trascendentale:

La materia è però in sé indistruttibile. Da questa originaria indistruttibilità della materia dipende ogni realtà [Realität], dipende ciò che è insuperabile [Unüberwindliche] nella nostra conoscenza. Ma di questa indistruttibilità (trascendentale) della materia non si può trattare qui. Si deve quindi trattare di una indistruttibilità empirica, cioè che spetta non alla materia in quanto tale, bensì a questa materia, in quanto determinata. Ciò che però rende una materia una materia determinata è sia il suo interno, la sua qualità, sia il suo esterno, la sua forma e la sua figura [Gestalt]. Ma ogni modificazione interna (qualitativa) della materia si rivela esteriormente mediante il cambiamento del grado della sua coerenza. Analogamente, la forma e la figura della materia non possono essere cambiate senza che sia soppressa, almeno in parte, la sua coerenza. Il concetto comune per la distruttibilità di una materia determinata in quanto tale è quindi la variabilità della sua coerenza, ossia la sua divisibilità (dal che deriva anche che una soluzione chimica non è pensabile senza la realizzazione di una divisione all'infinito). La materia di quel prodotto, pertanto, può essere indistruttibile solo in quanto essa è assolutamente indivisibile, non come materia in generale (infatti come tale essa deve essere divisibile), bensì come materia di questo determinato prodotto, cioè in quanto esprime questo determinato concetto (*Ws*, pp. 218-9; *SW* I/2, p. 516-7; *HkA* I/6, pp. 206-7; ed. it., pp. 180-1, trad. mod.).

Come asserisce il saggio del 1798, il principio di individuazione dei prodotti naturali è dato dalla coerenza interna. Pertanto questi non sono altro che variazioni di intensità di materia. Sono distruttibili soltanto nel loro concetto, nella loro individualità, ma non nella materia in generale. Per questo motivo, l'arte umana intrattiene un rapporto diretto con la materia, dato che serve come esercizio di caducità se confrontata con l'inseparabilità del sostrato originario. I *Kunstproducte* umani ostentano il loro carattere proprio in quanto sforzo di e contro la distruttibilità intrinseca. Il correlato è che l'arte non umana, partecipando alla natura stessa senza consapevolezza, non staccandosene coscientemente, è soltanto una forma contingente dell'eterna produzione inconscia dell'universo.

cardiaco dell'autocoscienza non ancora sbocciata» (ID., *Vorbemerkungen*, in F.W.J. SCHELLING, *Philosophie jetzt!*, hrsg. M. Boenke, München, dtv 1995, pp. 13-6, qui p. 14; ora come *Schelling*, in ID., *Philosophische Temperamente: Von Platon bis Foucault*, München: Diederichs 2009, pp. 88-93, qui p. 90; trad. it. di L. Guzzardi, *Schelling*, in ID., *Caratteri filosofici: Da Platone e Foucault*, Milano: Cortina 2011, pp. 77-81, qui pp. 77-8. Per un uso esplicitamente misogino di Schelling, cfr. A. CARULLI, *Dal menstuo del concetto più acuto, ovvero sia Dall'Ausklärung*, in ID., *De contemptu (Dallo Schelling tardo)*, Genova: il melangolo 2014, pp. 11-28. Si veda anche ID., *Metafisica delle mestruazioni*, Genova: il melangolo 2017. Lo spunto è «il *menstruum* del concetto più alto» di *Wa*³, p. 343; ed. it., p. 177, trad. mod. Tutt'altro che menorreo però, Schelling fa sempre riferimento al *menstruum* (universale) degli alchimisti, che è un solvente. Il nome deriva da una mera analogia, dato dal fatto che necessita in pratica di un mese di preparazione. Cfr. a conferma anche I, *SW* I/2, pp. 323, 327 nota 1 e pp. 333-4; *HkA* I/5, pp. 292, 296 nota E e p. 302; *Ws*, p. 168; *SW* I/2, p. 485; *HkA* I/6, p. 175; ed. it., p. 151; *SPv*, pp. 441 e 448; *HkA* I/8, pp. 110 e 122; ed. it., pp. 56 e 62 e le relative note delle edizioni critiche.
³⁶⁶ Cfr. J.G. JOLISSAINT, *Receiving Socrates' Banquet: Plato, Schelling, and Irigaray on Nature And Sexual Difference*, PhD Diss., Philosophy Department, University of Oregon 2006, cap. 3, p. 77.

L'arte degli animali non dotati di *logos* non è altro che una variazione figurativa della materia generale. Come racconta lo stesso Schelling:

L'arte umana consiste nel conferire alla materia bruta non tanto l'indistruttibilità quanto la *distruttibilità*, cioè essa può raggiungere solo *fino a un certo limite* l'indistruttibilità che la natura raggiunge in tutti i suoi prodotti. Si dice di nessuna materia bruta che è *distruttibile* se non nella misura in cui abbia ricevuto una forma determinata attraverso l'arte umana. Chi conosce l'antichità è capace (o almeno si comporta come se ne fosse capace) di determinare a partire da una testa staccata non soltanto la statua cui apparteneva, ma spesso persino l'epoca artistica in cui rientra. Tuttavia, *questa riconoscibilità dell'intero dalla parte*, che nei prodotti di natura (anche se l'occhio munito di lenti non è in grado di seguirla oltre, comunque per un occhio più acuto e penetrante) va fino all'infinito, nei prodotti d'arte non va mai all'infinito, la qual cosa tradisce l'imperfezione [*Unvollkommenheit*] dell'arte umana che non ha in suo potere, come la natura, forze penetranti, ma soltanto forze superficiali (*Ws*, pp. 220-1; *SW* I/2, pp. 518-9; *HkA* I/6, p. 208; ed. it., p. 182, trad. mod.).

La materia quindi assume il suo ritmo e di un suo respiro, tra tempo ed eternità, attraverso il mutare delle forme plastiche nello scontro tra inerzialità e produttività del vivente, il cui legame è dato dalla forma assoluta. Pur però stabilendosi questa differenza tra contingenza ed eternità, l'identità tra essenza e forma delle cose resta nel fondamento originario, nell'*Urgrund*, che si pone nella sua perfezione e completezza. Anche qui, il modello è quello dell'organismo, dove si dà l'unità tra l'anima e il corpo vivente, il cui rapporto si ripete analogo tra anima del mondo e ζῷον. La forma invece, così come la propone Schelling, ricalca il principio spinoziano secondo il quale «omnis affirmatio est negatio»³⁶⁷, dato che la forma limita ed è separata sullo sfondo dell'eternità e dell'infinità della materia, stabilendo così quelle opposizioni tra forze opposte, come indicato da Kant. I due principi positivo e negativo, forma ed essenza, agiscono predominando l'uno sull'altro, ma pur sempre ponendosi come istanze intensive presenti. È la loro alternanza a stabilire i limiti e l'individualità delle cose. Quasi ad anticipare quanto dirà Henri Bergson nel secolo successivo³⁶⁸, Schelling rende chiaro come le

differenze tra le cose riposano soltanto sul rapporto con cui esprimono l'unità tra il principio del movimento ed il principio di ciò che è mosso, tra l'anima ed il corpo vivente [*Leib*]. Ad esempio, nella cosiddetta morta materia [*totden Materie*] soltanto il principio di ciò che è mosso o il principio del corpo ha la predominanza, così come invece nella materia organica e vivente entrambi giungono a un equilibrio perfetto, anche se poi nei fenomeni che vengono attribuiti ad un principio d'anima, è solo il principio del movimento a dominare sul principio di ciò che è mosso e di ciò che è inerte (*PPh*, p. 86; *HkA* II/7,1, p. 63; ed. it., p. 47, trad. mod.).

Riassumendo il suo sistema, Schelling ricorda:

1) di essersi innalzato, nel suo principio, sopra l'esperienza effettuale [*Wirkliche*],

³⁶⁷ Sulla ricezione di questo principio logico spinoziano in Schelling e nella filosofia classica tedesca, cfr. Y. MELAMED, «*Omnis determinatio est negatio*» – *Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, in ID., E. FÖRSTER (eds), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: CUP 2012, pp. 175–96; R. STERN, «*Determination is negation*»: *The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists*, in «Hegel-Bulletin» 37 (1), 2016, pp. 29–52, nonché il classico P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza* (1977), Paris: La Découverte 2004, pp. 139-260; trad. it. di E. Marra, *Hegel o Spinoza?*, Verona: ombre corte 2016, pp. 121-221.

³⁶⁸ Per una rassegna bibliografia sul rapporto tra Bergson e Schelling, mi permetto di rimandare al mio F. DI MAIO, *op. cit.*, pp. 159-60 nota 31.

- 2) di aver posto nella materia, secondo l'idea che c'è di essa, un'identità (anche se secondaria) in cui viene tolta (fino a un certo punto) l'opposizione tra il principio infinito e quello finito,
- 3) di avere di fatto indicato, fino a un certo punto, il fondamento [*Grund*] della produzione e dell'unità della natura (*Ibid.*; ed. it., p. 48, trad. mod.).

Il sistema di Schelling finora tratteggiato, seppur abbozzando un quadro a grandi linee, non ha fatto altro che attribuire quell'“identità di identità e non identità”, che già si era evidenziato nei suoi scritti, direttamente alla materia stessa. Come sono stati possibili allora i due sistemi da cui si è partiti all'inizio, i due errori polari dell'atomismo e dell'ilozoismo? Per quanto riguarda il primo, porre dapprima una materia inerte non riesce a dar conto del movimento interno della materia, se non attribuendo una causa esterna alla materia, oppure affidandosi a una “non spiegazione” quale quella del caso, del *clinamen* epicureo:

Se in sé la materia è morta e si disgrega in parti senza vita, intese come differenze assolute, allora soltanto un intelletto esterno può imporre a questo materiale amorfo [*formlosen Stoff*] un'unità estrinseca; altrimenti, come nel coerente atomismo, anche questo riunirsi di atomi vien lasciato al cieco caso, termine questo che, a sua volta, non rappresenta un bel nulla. Ma un intelletto esterno imprime la sua forma al materiale [*Stoff*] appunto solo estrinsecamente; la forma non trapassa nell'essenza: rimane separata dalla sostanza come in certe opere d'arte [*Kunstwerken*] meramente meccaniche. Quell'unità di forma e sostanza, quel reale e perfetto risolversi del concetto nella cosa e nella materia, che noi cogliamo così bene nelle creature naturali [*Naturwesen*] organiche, è possibile solo per un'arte [*Kunst*] interna che faccia tutt'uno con la materia e sia identica ad essa (*PPh*, pp. 86-7; *HkA* II/7,1, pp. 63-4; ed. it., p. 48, trad. mod.).

La critica dell'atomismo è che l'artisticità resta soltanto un fenomeno di superficie, dato dalla giustapposizione di mere parti, senza che un principio interno dia organicità alla composizione. Si tratta della medesima critica, già ricordata, con cui Schelling aprirà il suo *Discorso sul rapporto delle arti figurative e la natura*, dove denunciava da subito la crisi dell'arte rappresentativa dei suoi giorni che mutuava il medesimo errore di quanto facevano gli atomisti in filosofia (*bKN*, pp. 289-309; ed. it., pp. 47-63). Se l'atomismo pecca per mancanza di un principio *künstlich* che sia essenziale al processo, l'altro corno dell'ilozoismo non è condivisibile per le motivazioni opposte:

Secondo la concezione [*Vorstellung*] dell'ilozoismo, una tale produzione è caratteristica della materia; essa è assieme il materiale [*Stoff*] e l'artista [*Künstlerin*]: ciò che crea [*Hervorbringende*] non è distinto da ciò che è creato [*Hervorgebracht*], ciò che produce [*Producirende*] da ciò che è prodotto [*Producirten*]. Su tutto, quel che può essere obiettato all'ilozoismo non è di essere un sistema incoerente con i *propri* presupposti. Ciò che ne fa un sistema falso sono proprio questi presupposti. Se infatti la prima legge della scienza assoluta impone di non accettare come veramente reale se non ciò che possiede realtà incondizionatamente necessaria, allora, in qualunque modo venga determinata, neppure la materia può valere quale principio ultimo e supremo. Potremmo infatti essere autorizzati a pensare che essa non sia affatto qualcosa di reale, ma solo un'immagine apparente o illusoria dello spirito [*ein bloßes Schein- oder Traumbild des Geistes*], che possa essere insomma solo un accidente [*Accident*] dello spirito o dell'anima, altrettanto bene quanto l'anima, in quel sistema, viene ridotta a suo accidente [*Accident*]. Se è così, è chiaro che l'ilozoismo, o quel sistema che pone l'identità di tutte le cose nella materia, può fondarsi soltanto su un'arbitraria limitazione della riflessione a questo punto; che è poi quel che avviene in tutti i sistemi inadeguati: che a loro base vi sia solo l'arbitrio. Se vero sistema è solo quello cui non può essere contrapposto alcun altro sistema, questo non è il caso dell'ilozoismo: può essergli infatti contrapposto con pari diritti o, meglio, con diritti di gran lunga maggiori, trattandosi di un'astrazione più alta, proprio il

sistema cui abbiamo accennato, per il quale soltanto lo spirito è il produttore e quindi la vera essenza delle cose sensibili (*PPh*, pp. 87-8; *HkA* II/7,1, p. 64; ed. it., pp. 48-9, trad. mod.).

Se l'atomismo non spiegava il principio di coesione e di produzione della materia, l'ilozoismo sembra spiegare ancora meno, dato che dà per presupposto quanto dovrebbe chiarire. Nella misura in cui il motore della natura viene apposto nella materia, quello della forma resta qualcosa di non chiaro. Su quali principi la materia animata dovrebbe assumere limiti e confini? Detto in altri termini, l'ilozoismo non risolve il problema dell'individuazione, dato che tutto fa parte del grande animale e, secondo i presupposti di questo sistema, sarebbe indistinguibile da esso. Così come l'atomismo lasciava inevaso l'elemento della produzione, in quanto esterno, l'ilozoismo ha scelto arbitrariamente la materia, senza però non confutare altre opzioni, che potrebbero indicare la causa del moto, ad esempio, nell'anima. Tanto affascinante quanto insoddisfacente, l'ilozoismo è da rifiutare e da questo punto che Schelling innesta la sua storiografia filosofica, specificatamente moderna. Proprio dalle antinomie offerte dai due estremi dell'atomistico e dell'ilozoistico e dall'arbitrio scovato dalla critica in quest'ultimo, Schelling racconterà quanto avverrà con René Descartes, che pensa la distinzione tra estensione e pensiero, con Spinoza, che giustapporrà le due istanze, senza pensarne l'unione, e con Leibniz che, rovesciando l'ilozoismo, porrà il rapporto fra anima e corpo al di sotto del principio spirituale della monade (cfr. *PPh*, pp. 88-117; *HkA* II/7,1, pp. 64-117; ed. it., pp. 49-83). In ogni caso l'attenzione verso l'ilozoismo permane, in quanto Schelling resta consapevole del rischio che corre nel far scadere il proprio sistema esattamente in quella concezione.

5.6 Un "materialismo superiore": l'ilozoismo tra le *Lezioni di Stoccarda* e i *Weltalter*

Per i motivi sopra evidenziati, conviene ora spostarci nel decennio posteriore alla *Propedeutica*. Prendendo cioè in esame il lasso di tempo va dal 18 luglio 1810, data della lezione privata a Stoccarda in cui verrà tracciato uno *Schema della filosofia moderna*, al 1815, quando Schelling tenterà per la terza volta di redigere il libro del *Passato de L'età del mondo*³⁶⁹. Il filosofo tedesco è ormai consapevole di come il suo sistema dell'identità sia ritenuto troppo prossimo all'ilozoismo. D'altronde proprio questo è un modo in cui si potrebbe intendere la critica mossa, appena un anno prima delle *Lezioni private di Stoccarda*, da Hegel nella *Prefazione a La fenomenologia dello spirito*, con la celebre «notte in cui [...] tutte le vacche sono nere [*Nacht [...], worin [...] alle Kühe schwarz sind*]» (*PhG.*, p. 22; ed. it., p. 12)³⁷⁰. L'intenzione era certo di criticare la scuola schellinghiana e non

³⁶⁹ W. HEINRICH, *Schellings Lehre von den letzten Dingen*, Salzburg: Taschenbuch 1955, p. 58, seguito da X. TILLIETTE, *Schelling: Une philosophie en devenir* cit., vol. I, p. 556 e nota 6, data invece la terza stesura dei *Weltalter* tra il 1816 e il 1817.

³⁷⁰ Al riguardo, cfr. H.S. HARRIS, *The Cows in the Dark Night*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review» 26 (4), 1987, pp. 627-44; PH. SCHWAB, *A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel*, in «International Yearbook of German Idealism» 12, 2017, pp. 261-89.

il maestro³⁷¹ ma, al di là dell'ambiguità del testo hegeliano e della mancata risposta dell'autore alla richiesta di chiarimento di Schelling proprio su questo punto³⁷², il filosofo di Leonberg sa che il suo sistema della libertà rischia di essere frainteso come una concezione dove la materia produttiva ingloba tutti gli individui, che si perdono in un magma animale indifferenziato. Pertanto, l'ilozoismo non solo va criticato, ma bisogna distanziarsene in modo deciso.

Come anticipato dalla *Propedeutica*, l'esposizione storiografica per Schelling si limita sempre e solo alla filosofia moderna che, pur assumendo suo malgrado un andamento teleologico, colloca la posizione dell'autore come un potenziamento delle filosofie precedenti. Dalle *Lezioni private di Stoccarda* in poi, l'ilozoismo, da dottrina antica opposta all'atomismo, viene invece proposta come concezione recentissima. Come anticipato, Schelling descrive la filosofia della *Neuzeit* attraverso due principi: l'uno è «spirituale, semplice, cioè non composto [*Das Geistige, Einfache, d.h. nicht Zusammengesetzte*]» e che risulta essere un «concetto del tutto insufficiente [*ganz unzulänglicher Begriff*]», designato come A; l'altro, indicato invece come B, è al contrario «materiale o corporeo, totalmente morto, meccanismo [*Das Materielle oder Körperliche, ganz todt, Mechanismus*]». Descartes li pone in un «dualismo assoluto [*Absoluter Dualismus*]» (A e B), mentre Spinoza in un'«identità assoluta [*absolute Identität*]» (A=B) (*SPv*, p. 444; *HkA* II/8, p. 114; ed. it., p. 54)³⁷³.

Similmente, nei *Weltalter*, la descrizione dell'autonarrazione delle origini del cosmo pone il problema del movimento interno della materia:

Nella descrizione di quello stato originario [*Urzustandes*], avevamo davanti agli occhi soltanto la sorte generale di una natura che si sviluppa per proprie forze e unicamente per se stessa. Infatti, l'uomo aiutato dall'uomo è aiutato anche da Dio, mentre la prima natura, nella sua spaventosa solitudine, nulla può aiutarla; essa deve combattere questo stato [*Zustand*] del tutto da sola e per sé fino in fondo (*Wa*³, p. 339; ed. it., p. 174, trad. mod.).

Analogamente alla storiografia delle *Lezioni di Stoccarda*, Schelling ricorda chi, per descrivere questa condizione originaria, si sia affidato al modello dell'«Uni-totalità» o panteismo, che accusa d'incosapevolezza:

la maggior parte di coloro che parlano dell'Uno e Tutto [*vom dem Eins und All*], vi vedono solo il Tutto [*das All*]; del fatto che vi sia un Uno [*ein Eins*], un soggetto [*ein Subjekt*], non si sono ancora accorti. Per Tutto [*Unter dem All*] essi intendono però la Totalità senza sé [*die selbstlose Allheit*], com'è quella natura primordiale [*anfängliche Natur*] (*ibid.*).

Non dissimili sono coloro che

³⁷¹ Sebbene riferito alla critica di Schopenhauer, sulla scuola schellinghiana mi permetto di rimandare al mio F. DI MAIO, *Somiglianze di famiglia — tra Wittgenstein e la “scuola schellinghiana”*, in «Aesthetica Preprint» 123, 2023, pp. 27-42.

³⁷² Si veda la celebre lettera del 2 novembre 1807 in *Plitt* II, pp. 123-4; trad. it. di P. Manganaro, *Schelling a Hegel*. Monaco, 2 nov. 1807, in G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, vol. I, 1785-1808, Napoli: Guida 1983, p. 309.

³⁷³ Sulla dottrina delle potenze nella seconda parte della produzione schellinghiana, cfr. il già citato G. STRUMMIELLO, *L'idea rovesciata: Schelling e l'ontoteologia*, Bari: pagina 2004, in part. pp. 35-78, dedicate alle *Lezioni private di Stoccarda* e all'intero progetto dei *Weltalter*.

da tanto tempo opprimono tutte le persone assennate con l'assicurazione, ripetuta infinite volte, circa l'armonia e la meravigliosa unità dell'universo [*von der Harmonie und wunderseligen Einheit des Weltalls*]. Sia agli uni che agli altri il vero panteismo potrebbe risultare terribile; ma se essi fossero capaci di penetrare al di là del lato esteriore delle cose, vedrebbero che appunto il terribile e il vero materiale di fondo [*Grundstoff*] di ogni vita e di ogni esistenza (*ibid.*, trad. mod.).

Si tratta di un punto di distacco netto rispetto alla descrizione dello spazio materico degli anni precedenti. Nelle pagine dei *Weltalter*, la critica al dogmatismo, cui veniva ricondotta la dottrina di Spinoza, assume tinte fosche. Come a parodiare l'accusa hegeliana, il fondo oscuro dell'essere non è un pascolo in una notte estiva. Il carattere caotico della materia si mostra nel suo aspetto terrificante, dato che lo spazio preindividuale degli esseri viventi non è altro che un ambito di morte, istanza cui d'altronde, come già visto (*infra*, §4.4), è sempre stata associata l'intuizione intellettuale³⁷⁴. La dottrina dell'Uni-Totalità, così come mostrata da Spinoza dopo che Jacobi suo malgrado ne ha tolto l'embargo in Germania, propone un universo, un *Weltall*, senza moto proprio, senza cioè che la soggettività del mondo stessa sia mossa da un suo sé recondito. Similmente mostra ingenuità chi si affida a una dottrina dell'armonia tra motore e movimento, kantianamente tra inerzia e fini, dato che al fondo del mondo si pone comunque una disarmonia universale, come già indicavano le influenze pitagoriche sul *Timeo* (*infra*, §2.3).

Schelling, per l'urgenza di non confondere quanto proposto nel proprio sistema da quello di Spinoza, specifica tre punti da cui se ne distacca: (a) per quanto posti come identici, i principi in Spinoza sono reciprocamente inattivi, non giungendo mai a un carattere propriamente vitale del sistema: «né all'opposizione vivente né alla compenetrazione vivente [*weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung*]», ma solo a un «[m]ero collegamento [*Bloße Zusammenknüpfung*] delle due sostanze di Cartesio»; (b) la fisica nell'olandese è completamente meccanicistica, comportando la «mancanza [*Mangel*] di qualsiasi movimento nel sistema», che risulta in fin dei conti «inanimato [*gemüthlos*]»; (c) per quanto le sostanze pensanti ed estese – nei termini schellinghiani, l'ideale e il reale – appartengano e siano attributi di una sola e medesima sostanza, quest'ultima viene completamente ignorata da Spinoza, in quanto «in fondo la determina solo mediante il concetto d'identità», concetto «vuoto [*leeren*]» data la «mancanza dell'opposizione [*Mangel des Gegensatzes*]», e la «mette completamente da parte anziché fare di *essa* l'oggetto principale». In conclusione, «*proprio* [*eben*] in questo luogo in cui Spinoza non cerca nulla», Schelling al contrario vi cerca il «Dio vivente [*lebendigen Gott*]» e «come somma personalità [*als höchste Persönlichkeit*]» (*SPv*, pp. 443-4; *HkA* II/8, p. 114; ed. it., pp. 57-8).

L'immagine che Schelling offre del suo giudizio sul sistema di Spinoza è legata all'analogia con l'ebraico, una «scrittura senza vocali» cui «solo un'epoca successiva vi ha aggiunto le vocali e l'ha

³⁷⁴ Cfr. A. NÚÑEZ, *F. W. J. Schelling o el torbellino 'de' la vida: Un acercamiento desde las teorías de la individuación*, in «*philosophy@lisbon*» 7, 2017, pp. 47-64.

resa pronunciabile» (*GnPh*, p. 40; ed. it., p. 89)³⁷⁵. Non si tratta che di una variazione ennesima e indiretta della metafora prima paolina e poi kantiana e fichtiana dell'ermeneutica secondo lo spirito. Pertanto, il rapporto di Schelling con Spinoza è quello di una messa in movimento del suo sistema, un'interpretazione che, pur fedele alla lettera morta e consonantica, possa risuonare per bocca di Schelling stesso, che gli dà spirito, animo. In altri termini, Schelling forza il testo dell'olandese al fine di poterlo completare, costituendo quel lato produttivo, dato il "lato meccanico" è giocato già dall'*Etica*. Per questo motivo, nelle *Età del mondo* il filosofo tedesco deve ammettere come Spinoza «merita una seria considerazione[,] lungi da noi l'intenzione di rinnegarlo in ciò in cui fu nostro maestro e precursore» dato che «[a]ltri trovano il vero modello originario [*wahre Urbild*] del panteismo» nella sua dottrina: «Forse tra tutti i moderni solo in lui vi era un sentimento oscuro [*dunkles Gefühl*] di quel tempo primordiale [*jener Urzeit*], di cui noi abbiamo appunto cercato di fornire un concetto» (*Wa*³, pp. 339-40; ed. it., p. 174).

Va pertanto smussato il giudizio di Martin Heidegger, che insiste sulla rottura tra i Schelling e Spinoza. Resta in fondo l'ambiguità dell'autointerpretazione del primo che considera la propria filosofia il potenziamento del sistema dell'altro, dato che dove la continuità è data solo al prezzo di un elemento di distacco. Come asserisce il pensatore di Meßkirch:

Le interpretazioni, diversamente orientate, del sistema spinoziano hanno contribuito a generare la consuetudine di rappresentarsi in genere con "sistema" della filosofia qualcosa di simile a questo ben determinato e unilaterale sistema. Il fatto che la filosofia di Schelling sia stata spacciata per spinozismo, rientra in quella storia curiosa dei fraintendimenti che tutte le filosofie subiscono da parte dei loro contemporanei. Se c'è un sistema che Schelling ha combattuto in modo radicale [*von Grund*], è proprio quello di Spinoza. E se c'è stato un pensatore che ha riconosciuto il vero errore [*den eigentlichen Irrtum*] di Spinoza, questi è proprio Schelling³⁷⁶.

Spinoza infatti, per Schelling, ha *in nuce* ciò cui voleva giungere quest'ultimo, ovvero quella compresenza in sistema di nature produttiva e prodotta, di inerzia e finalità, di natura e libertà. I due poli di queste categorie vanno evidenziati con forza in un testo altrimenti muto, tant'è che l'*Etica*,

³⁷⁵ Cfr. inoltre *PhK*, p. 485; *HkA* I/6,1, p. 208; ed. it., p. 169; *PhU*, p. 438; *SW* I/7, p. 363; *HkA* I/17, p. 134; ed. it., p. 157; *SPv*, p. 443; *HkA* II/8, p. 112; ed. it., p. 57; *C*, p. 101; ed. it., p. 110; ID., *Einleitung in Philosophie der Mythologie*, Erstes Buch, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *SW* II/1, pp. 1-252, qui pp. 171-2; ed. it. cur. T. Griffero, *Filosofia della mitologia: Introduzione storico-critica: Lezioni* (1842), Milano: Guerini e Associati 1998, pp. 276-8. Sull'uso di questa metafora, cfr. M. VETÖ (Hrsg.), F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (Georgii)*, Torino: Bottega d'Erasmus 1973, pp. 245-6 e 270. Sulla filosofia del linguaggio di Schelling, si veda il classico L. FORMIGARI, *La logica del vivente: Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Bari-Roma: Laterza 1977, pp. 61-73 e le osservazioni di T. GRIFFERO, *Introduzione: Identità di essere e significato: La mitologia come processo teogonico della coscienza*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia* cit., pp. 11-66, qui pp. 47-9.

³⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, Ab. II, *Vorlesungen 1919-1944*, Bd. 42, *Schellings: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. I. Schlüßler, Frankfurt a.M.: Klostermann 1988, pp. 60-1; ed. it. cur. E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling: Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli: Guida 1998, p. 75. Su Heidegger e Spinoza, in relazione a Schelling, cfr. É. BALIBAR, *Heidegger et Spinoza*, in O. BLOCH (dir.), *Spinoza au XX^{ème} siècle*, Paris: puf 1993, pp. 327-343; trad. it. *Heidegger e Spinoza*, in ID., *Spinoza: Il transindividuale*, Milano-Udine: Mimesis 2002, pp. 169-188; V. MORFINO, *L'epoca dell'immagine del mondo: evidenza o adeguazione*, in «Oltrecorrente» 5 (2002), pp. 171-87; ora in ID., *IncurSIONI spinoziste*, Milano-Udine: Mimesis 2002, pp. 195-210; ID., *Il gioco delle tenebre: Heidegger, Schelling e Spinoza*, in «Oltrecorrente» 10 (2005), pp. 75-96.

come anticipato, offrendo spazio a un sistema di forze opposte, permette a Schelling già d'intraverne il rapporto di reciproca influenza e anticipare così già quel respiro che intercorre tra loro. Forte della concezione della materia kantiana, il filosofo tedesco legge quelli che per Spinoza sono gli unici due attributi della sostanza concepibili dall'umano, l'uno come «originaria forza estesa (dunque, originariamente, forza contraente [*ursprünglich zusammenziehende*]?), l'altro invece come originaria forza pensante (ma, a causa dell'opposizione, forza estensiva, espansiva [*ausdehnende, ausbreitende*])» (*Wa*³, pp. 339-40; ed. it., p. 174). Schelling rilegge, quindi, quelle che erano le due *res* cartesiane, *cogitans* ed *extensa*, come in opposizione reale, ovvero come forze opposte, reciprocamente positivo e negativo, attraverso il modello della materia così come nella materia descritta nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie* kantiani. Il limite di Spinoza è di aver pensato i due lati della materia come in un eterno equilibrio, facendo venire meno quel processo di svuotamento e di correlata produzione dovuta a un dissimmetria tra i due.

A causa di quell'asimmetria di fondo, di quella differenza di potenziale originario, Schelling non può concepire lo spazio come mera *extensio*, bensì come campo di forze. Come infatti racconta:

Al momento di quella prima separazione delle forze originarie [...], è stato notato per la prima volta come tutto passi sempre più dal non figurale [*Unfigürliche*] al figurale [*Figürliche*]. Là c'erano, per la prima volta, un alto e un basso; però quella divaricazione delle forze era data semplicemente da un loro distanziarsi (*expansum*) spirituale, ma senza forza, che propriamente esprimeva solo l'assenza di una effettiva (reale) [*wirklichen (reellen)*] forza di coesione, capace di produrre un rapporto. Lo spazio emerge solo quando interviene quella forza limitante che rende *effettivi* [*wirklich*] il luogo o il posto spettanti già per natura ad ogni potenza, ma solo come *possibilità*. L'estensione (*extensio*) presuppone già la forza che pone lo spazio e si chiarisce nel modo migliore mediante quel fenomeno che, nelle membra dell'essere organico, noi chiamiamo turgescenza [*Turgescenz*] (*ivi*, p. 324; ed. it., pp. 159-60, trad. mod.)³⁷⁷.

L'esempio paradigmatico di Schelling per concepire lo spazio sono le membra organiche che assumono gonfiore proprio per l'afflusso di liquido pompato dal movimento di diastole e sistole spinto dall'alternarsi delle forze. Solo la metamorfosi del vivente può ostentare vividamente questa dinamica. Di per sé, parlare di spazio assoluto, infinito, per Schelling, è una mera astrazione, dato che questo indicherebbe soltanto la possibilità della collocazione delle figure, ma che vengono individuate solo tramite un principio di limitazione. In altri termini, non si dà possibilità se non in relazione a una singolarità attuale. Parlare di spazio vuoto è l'errore in cui, come abbiamo indicato, sembra cadere la filosofia moderna: secondo il «modo di vedere dominante ai nostri giorni, lo spazio è un vuoto esteso indifferentemente esteso all'infinito in tutte le direzioni e all'interno del quale vengono collocate le singole cose». Per Schelling, al contrario, la «vera essenza dello spazio o, più esattamente, la vera forza che pone lo spazio è quella universale forza originaria che contrae l'intero». È questa forza, infatti, a porsi come legame tra spazio e luogo, tra la possibilità di determinazione e il punto in cui si articolano le forze. Pertanto, se «questa forza non esistesse o potesse sparire, non vi sarebbero né

³⁷⁷ Cfr. inoltre *Wa*¹, p. 156; ed. it., p. 195.

luogo né spazio». Non può darsi allora spazio che non sia già organico, dimensione di sviluppo delle forme del vivente. Per questo motivo, lo «spazio non può neanche essere indifferente; esso dev'essere organico, sia nell'insieme che nei particolari» (*Wa*³, p. 324; ed. it., p. 160, trad. mod.). Solo con la generazione di un principio differenziale che stabilisca un'asimmetria è possibile un'effettivo sviluppo dell'organicità. Schelling riprende allora implicitamente il principio cartografico kantiano secondo il quale, proprio in risposta al problema dell'acosmismo spinoziano³⁷⁸, ci si può orientare nel pensiero soltanto a partire da un punto d'origine assiale che permetta di stabilire un criterio di simmetria, tale di individuare almeno due lati all'orizzonte³⁷⁹. Rispetto a Kant, però, Schelling va ad estendere questo principio ponendolo come intrinseco allo sviluppo del vivente stesso e alla costituzione delle forme. Le forze originarie, allora, non fanno altro che stabilire orizzonti e fini di accrescimento:

Chi sostiene quest'indifferenza dello spazio e che ogni punto equivale all'altro e che non c'è né una destra né una sinistra, né un alto né un basso, non deve aver mai osservato il prodigio di quella forza che esercita la sua azione ordinatrice e sistematrice negli organismi, in cui la posizione di ogni parte essenziale è una necessaria, perché in quest'intero può stare solo al suo posto, né che, come ad esempio nella scala degli esseri organici, ogni parte, acquistando o perdendo significato e dignità nella creatura superiore, vede mutare anche la sua posizione (*Wa*³, p. 324; ed. it., p. 160, trad. mod.).

Per questo motivo, il principio dinamico di sviluppo deve essere valido tanto nel singolo quanto nell'intero: «Può essere che una tale forza abiti solo nei singoli corpi [*Leib*] organici e non nel grande Intero? È impossibile!» (*ibid.*). Ne consegue che lo «spazio non è indifferente» e vi deve essere un «vero alto e un vero basso, un cielo che sta veramente al di sopra della terra, un mondo degli spiriti, che si trova nel vero senso della parola al di sopra della natura» (*ivi*, pp. 324-5; ed. it., p. 160, trad. mod.). Per Schelling questi due aspetti hanno la loro ragione di essere sulla base di quel principio di *Vollkommenheit* – perfezione, completezza e bellezza qualitativa – che abbiamo visto essere il perno su cui si erge la sua cosmologia e fonda la ragione ultima di essere dell'universo (*infra*, §2.1). Questo è il motivo per il quale un mondo assializzato assume «maggiore valore» rispetto a

quanto non faccia quella di una estensione indifferente senza un fine ultimo di perfezione [*Vollkommenheit*], senza vera conclusione [*Schluß*] e una fine significativa. Infatti, dove vi è incompiutezza [*Unbeschlossenheit*], vi è anche imperfezione [*Unvollkommenheit*]; compiutezza [è ciò che costituisce]

³⁷⁸ Cfr. B. BIANCO, *Kant e il Pantheismusstreit*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica» 68 (3), 1976, pp. 461–76.

³⁷⁹ I. KANT, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), in *AA VIII*, pp. 133-47; trad. it. di P. Dal Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, in ID., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi 1996, pp. 45-66. Al riguardo, cfr. F. VOLPI, *Kant e l'“oriente” della ragione*, in I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* cit., pp. 9-42 e la recente riattualizzazione in rapporto anche a Schelling da parte di E.C. CORRIERO, *La filosofia come orientamento* cit., in part. pp. 115-26. Su Kant e la cartografia, in generale, cfr. F. FARINELLI, *Geografia: Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino: Einaudi 2003, §§13-4 e 27; ID., *La crisi della ragione cartografica*, Torino: Einaudi 2009, §§0, 13, 15, 46, 67, 79; T. MORAWSKI, *Mappe della ragione: Kant e la medialità dell'immaginazione cartografica*, Macerata: Quodlibet 2024. Sulla cartografia come metafora assoluta della modernità, cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), Frankfurt am Main: suhrkamp 1997, pp. 77-90; trad. it. di M.V. Serra Hansberg, rev. M. Russo, *Paradigmi per una metaforologia*, Milano: Raffaello Cortina 2009, pp. 61-71.

propriamente la perfezione di ogni opera [*Beschlossenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks*] (*ivi*, p. 325; ed. it., p. 160, trad. mod.).

Proprio per i suoi movimenti di diastole e sistole dati dalle forze originarie, Schelling afferma che l'«intero universo esteso nello spazio non è altro che il cuore turgido [*schwellende*] della divinità, che è mantenuto da forze invisibili in continua pulsazione o in un'alternanza di espansione e contrazione» (*ivi*, p. 326; ed. it., p. 161, trad. mod.)³⁸⁰. Vita e spazio, all'interno del divino corpo cosmico, sono pertanto legati da un rapporto intrinseco di reciproca definizione:

non si dà nessuna vita stabile [*bestehendes Leben*], ma piuttosto una continua alternanza di espansione e contrazione, e l'unità sopra indicata (l'intero di questo momento) non è nient'altro che il primo punto palpitante, per così dire il cuore turgido della divinità che, in un'incessante sistole e diastole, cerca la quiete e non la trova. Questo è di nuovo un movimento involontario che si riproduce sempre da solo e che non può cessare da sé, poiché ad ogni contrazione le forze tornano ad essere attive e la volontà, che produce la contrazione, cede al loro piacere di espandersi; ma non appena avverte la separazione e l'inizio dell'ineffettualità [*Wirkungslosigkeit*], essa si spaventa, temendo la perdita dell'esistenza, e produce una nuova contrazione (*ivi*, p. 320; ed. it., p. 156, trad. mod.).

Interessante è notare come, nella prima delle stesure del libro de *Il passato de Le età del mondo*, Schelling ripensasse i principi di contrazione e separazione come dettati dalle due forze dell'«amore [*Liebe*]» e della «volontà propria [*eigne Wille*]», caratterizzazioni che ha deciso di cassare nella terza stesura dell'opera (*Wa*¹, pp. 63-4; ed. it., p. 79, trad. mod.). Queste determinazioni personalistiche gli offriranno la possibilità di estendere questa dinamica «spaziale» anche alla mitologia comparata. In tutte le loro articolazioni, per Schelling, le visioni originarie dell'umanità descrivono il processo di nascita dello spazio effettivo a partire dall'eternità immobile, ovvero la sempiternità. Qui si ritrovano tanto la narrazione indiana di Brahma, il secondo Dio, che viene tratto alla luce assieme al mondo stesso, non dissimile da quanto in Grecia si diceva della serie dei regni di Urano, Crono e Zeus. Specificatamente, il secondo di questi tre mostra esplicitamente come la difficoltà sia quella di fermare l'attività del «tempo che eternamente inghiotte [*ewig verschlingenden Zeit*]» per far spazio al mondo (*Wa*¹, pp. 124-5; ed. it., pp. 55-7, trad. mod.)³⁸¹.

Sempiternità, tempo cronologico, durata del mondo esteso: questi sono d'altronde i passaggi che *Le età del mondo* tentano di descrivere e che la mera estensione del sistema spinoziano mostra difficoltà a dettagliare. Per cui, introdurre il processo di contrazione fa sì che il secondo tempo non sia più un

tempo permanente, ordinato [*bleibende, geordnete Zeit*], bensì è costretto in ogni attimo attraverso una nuova contrazione, attraverso simultaneità (che in questo conflitto balena già come spazio), deve necessariamente inghiottire [*verschlingen*] di nuovo i prodotti che ha generato; proprio per questo non è neanche un tempo che possa trovare il suo inizio effettuale, che possa venire espresso, divenire manifesto, e possa in questa misura essere detto il tempo senza inizio e, poiché è soltanto nell'eterno e non può divenire

³⁸⁰ Cfr. anche *Wa*¹, p. 157; ed. it., p. 195.

³⁸¹ Sulla figura di Crono Schelling dedicherà la quattordicesima delle sue lezioni su *La mitologia*. Cfr. ID., *Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: *Die Mythologie*, in *SW II/2*, pp. 135-672, qui pp. 286-326; ed. it. cur. L. Procesi, *Filosofia della mitologia*, Milano: Mursia 1999², pp. 145-80.

esterno, il tempo eterno; le due espressioni, come si vede facilmente, vengono impiegate in un senso completamente diverso da quello che di solito viene loro attribuito (*Wa*¹, p. 140; ed. it., p. 175, trad. mod.).

In breve, vediamo come Schelling, come fin dalla sua prima lettura di Fichte, senta la necessità di rimarcare come la sostanza di Spinoza manchi di *Thätigkeit*, quell'azione che parte da un disequilibrio di fondo e che incrementa il sistema di un ennesimo elemento, e che una riattualizzazione della dinamica dello *tzimtzum* può in qualche modo risolvere. Spinoza infatti:

conosce anche soltanto l'equilibrio, non il conflitto che sorge dall'equipollenza; le due forze rimangono inattive [*in Unthätigkeit*] è l'una accanto all'altra, senza eccitazione o incremento reciproci. Dunque la dualità è andata perduta per l'unità. Pertanto la sua Sostanza, o l'essenza comune alle due forze, persiste in un'eterna, immobile e inattiva [*ewiger, unbeweglicher, unthätiger*] uguaglianza. L'unità, da parte sua, è un puro essere [*ein reines Seyn*] che non si trasfigura mai in un essente [*in ein Seyendes verklärt*], né passa mai (*in actu*) in evidenza [*nie wirkend (in actu) hervortritt*]; perciò, a causa dell'opposizione [*Gegensatzes*] da lui ammessa, egli può essere considerato solo come un realista, sebbene lo sia in un senso più alto di quello in cui si considera Leibniz un idealista. Anziché occuparsi di quello che era l'oggetto principale, e cioè il conflitto vivente tra l'unità e la dualità dei due cosiddetti attributi e della Sostanza, egli si occupa solo dei due opposti [*entgegengesetzten*], presi ognuno per sé, senza che l'unità, che è il legame attivo e vivente [*wirkendes lebendiges Band*] fra loro, entri mai in questione. Di qui la mancanza di vita e di progressione nel suo sistema (*Wa*³, p. 340; ed. it., pp. 174-5).

Ritorna quindi la polemica anti-realista. Come argomenteremo meglio in relazione al dibattito contemporaneo, ribadiamo come sia inopportuno associare a Schelling una posizione realista, dato che, secondo la sua descrizione, un sistema che prevede dinamicità non può essere considerato tale (*infra*, §5.8, nonché §2.3). Tale, al contrario, è la filosofia di Spinoza, in cui l'unità della sostanza si pone come «un puro Essere che non si trasfigura in un essente». Ricordando come, a differenza di quanto avverrà nella filosofia novecentesca a seguito della canonizzazione lessicale di Heidegger, Schelling utilizza i termini *Seyn* e *Seyendes* senza coerenza lungo tutta la sua produzione, possiamo riscrivere la critica a Spinoza in questo brano dei *Weltalter* nei termini della mancata tematizzazione dell'origine della forma, problema cui è consacrato il progetto³⁸². Il giudizio di Schelling su Spinoza è allora tanto d'elogio e prossimità, quanto di critica, dato che il concetto di assoluto è stato il luogo di fraintendimento e della recente rottura con Hegel. Ribadisce infatti Schelling poco oltre:

Coloro che credevano di poter paragonare l'unità, che noi affermiamo, direttamente a quella spinoziana, non hanno mai notato che il semplice concetto di potenze già di per sé implica il concetto di progressione, di un movimento? Ma se si pensa a tutte le divisioni della filosofia prima e dopo Spinoza e alla separazione che s'è prodotta tra i concetti, non si può fare a meno di riconoscere in Spinoza l'unico erede della vera scienza [*den einzigen Stammhalter wahrer Wissenschaft*] in tutta l'età moderna. Non c'è perciò da meravigliarsi se ogni nuovo movimento energico doveva innanzitutto ritornare a lui e partire nuovamente da lui. Dopo che Cartesio, l'iniziatore della filosofia moderna, aveva diviso il mondo in corpo [*Körper*] e spirito, dunque sacrificato l'unità alla dualità, Spinoza li aveva riuniti in una sostanza unica ma morta, e aveva perduto la dualità per l'unità: così, se le stesse unità e dualità non venivano condotte in una vivente opposizione e con ciò di nuovo in unità, la filosofia doveva sempre più cadere, ad ogni passo,

³⁸² Al riguardo, cfr. G. CARCHIA, *La nascita della forma: L'estetica cosmica de Le età del mondo*, in ID., M. FERRARIS (cur.), *Interpretazione ed emancipazione: Studi in onore di Gianni Vattimo*, Torino: Rosenberg & Sellier 1996, pp. 181-205.

nell'unilateralità, finché nella nostra epoca è arrivata, in entrambe le direzioni divergenti, a ciò che non si poteva più scomporre ulteriormente (*Wa*³, pp. 340-1; ed. it., p. 175, trad. mod.).

Analogamente al sistema delle potenze sopra dettagliato, le filosofie successive al dualismo cartesiano e all'identità spinoziana, avanzano i due principi A e B sottesi all'uno o all'altro degli stessi. Da una parte si trova allora l'*intellettualismo* di Leibniz (A) che riconduce «l'oscuro, l'essere, l'esistenza [*das Dunkle, das Seyn, die Existenz*]» (B) a funzione rappresentativa e che proprio nella rappresentazione (A) ritrova una forza rappresentativa (B) (*SPv*, p. 444; *HkA* II/8, p. 116; ed. it., p. 58). Nei *Weltalter*, Leibniz viene presentato come un «antidualista in un senso completamente diverso da Spinoza». Egli infatti

per primo ha intrapreso ad annientare totalmente l'essere e a trasformare tutto in rappresentazione [*in Vorstellung*], tanto che Dio stesso era solo la suprema forza di rappresentazione [*Vorstellkraft*] dell'universo. Egli ammetteva un'unità, ma non una bilaterale, bensì soltanto una unilaterale [*eine Einheit, aber nicht eine zweiseitige, sondern nur eine einseitige*]. Sotto l'ideale, che era l'unico a rimanere, egli conservava invece tutto il contenuto dei sistemi precedenti in quanto, pur negando l'effettiva esistenza dei corpi [*das wirkliche Daseyn der Körper*] in quanto tali, li manteneva come forze di rappresentazione [*Vorstellkräfte*] indipendenti dal nostro sapere e dal nostro pensare (*Wa*³, pp. 340-1; ed. it., p. 175, trad. mod.).

I sistemi post-spinoziani, allora, per generare il movimento provano a individuare delle asimmetrie tra i due poli, con il problema rinnovato di conciliare ancora dualismo e unità. Leibniz, pertanto, pur ammettendo anima e corpo, li considera entrambi come mere forze rappresentative (*Vorstellkräfte*). La *Monadologia* propone in pratica, nell'accezione sopra indicata, un sistema idealistico dove i corpi non sembrano assumere la loro realtà effettiva³⁸³. Specularmente, l'«*opposto* [*Gegensatz*]» dell'*intellettualismo* leibniziano sarà un «*materialismo superiore* [*höhere Materialismus*]», ovvero proprio quell'«*ilozoismo* [*Hylozoismus*]» – traccia di questa parte della nostra ricerca – che, in una realtà soltanto materica (B), vi pone un principio vitale (A e B). Per quanto possa elogiarne l'«[u]tile influenza [*Vorteilhafte Wirkung*] del leibnizianesimo e dell'ilozoismo sulla fisica» – si pensi ai vari «Bruno, Keplero e altri» –, data la prossimità con la *Naturphilosophie*, Schelling sente la necessità di distanziarsi evidenziando come egli non ponga una «vita *originaria* della materia [*ein ursprüngliches Leben der Materie*]». In Schelling la «materia contiene sì una vita, ma non *actu*, bensì solo *potentia*, non *explicite*, ma *implicite*».

Così facendo, l'ilozoismo, per quanto sembri poter impregnare la realtà di vita, in fondo, secondo Schelling, viene sopraffatto dal principio materico, inerte, dunque mortale: «tutto in essa è sotto il sigillo dell'essere, della morte [*unter dem Siegel des Seyns, des Todes*]». Per il filosofo tedesco, al contrario, si deve «ammettere anche una morte, ma una morte che in sé racchiude la vita», ovvero

³⁸³ Questa lettura di Leibniz ritorna nella 9^a e 10^a lezione frontale di ID., *System der Weltalter: Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. S. Peetz, Frankfurt a.M: Klostermann 1990, pp. 34-41.

una materia che permetta effettivamente la vita e non un mero meccanicismo. Il filosofo di Leonberg, pertanto, “potenzializzando” la vita nella materia, riesce a tratteggiare un sistema effettivamente dinamico, realmente “vitale”: «Alla vita esplicita [*Zum expliziten Leben*] la materia viene risvegliata, propriamente animata [*erweckt, eigentlich belebt*], solo dall’ideale, divino [*das Ideale, Göttliche*]. Quindi, in una certa misura, l’ilozoismo inizia là dove finisce la mia filosofia generale [*wo meine allgemeine Philosophie*]» (SPV, p. 444; HkA II/8, p. 116; ed. it., p. 58). Come ribadisce altrove:

A questa prima apparizione dell’idealismo rappresentata dall’intellettualismo leibniziano si può far corrispondere, nella storia della scienza, l’ilozoismo resuscitato [*aufgerweckte*] quasi nello stesso periodo, soprattutto da Giordano Bruno, e che, rispetto alla dualità di Spinoza, conserva come Leibniz solo uno dei termini, ma quello opposto. Nella misura in cui esso considerava tuttavia la materia come vivente in sé, sotto o entro questo essere era ancora compreso un elemento spirituale. Ma una volta presa questa direzione, lo spirito dell’epoca moderna non poteva fermarsi nemmeno qui; si doveva infatti portare ancora più avanti la scomposizione. Nell’essere, la materia, che l’ilozoismo aveva fatto rimanere, vi era ancora dello spirituale [*ein Geistiges*], una vita interna. Non rimaneva che trasformare la materia in qualcosa di semplicemente morto, in una pura exteriorità senza alcuna interiorità, in un mero ammasso di parti, distinte tra loro non in virtù di qualcosa di interno, ma della semplice figura; e da una tale materia si doveva far derivare la natura vivente, il pensiero, l’intero meccanismo dei concetti, sentimenti e azioni umani, una dottrina (*Wa*³, pp. 341; ed. it., p. 176).

Si fanno allora chiare le motivazioni della ricollocazione dell’ilozoismo in età moderna. Tanto nelle *Lezioni private di Stoccarda* quanto nei *Weltalter*, questa dottrina cosmologica viene associata a Giordano Bruno, colui che fu designato come portavoce delle posizioni dello stesso Schelling nel dialogo a lui consacrato. In realtà, come è stato sottolineato dalla letteratura sul tema³⁸⁴, Schelling già nell’opera del 1802 espone, seppur in una nota, la sua presa di distanza dalla concezione effettiva del nolano sul concetto di materia:

Se si esclude il fatto che Bruno dichiara identiche l’*anima* e la *forma* di una cosa, il che gli rende impossibile conquistare [*gewinnen*] in tutta la sua chiarezza il punto più alto d’indifferenza tra materia e forma, mentre Alessandro afferma che l’anima stessa è uno solo degli opposti all’interno della forma [*den Einen Gegensatz in der Form*] e quindi è subordinata alla forma, i passi seguenti di Bruno possono essere considerati come giustificazioni e riscontri della sua esposizione (*B*, p. x; *SW* I/4, pp. 330-1; *HkA* I/11,1, p. x; ed. it., p. 85, trad. legg. modificata).

Già nel 1802 dunque Schelling si allontanava da quell’ilozoismo che gli sembrava predicato dal filosofo italiano³⁸⁵. Il nome di Bruno e quello della dottrina della materia vivente vengono associate soltanto dai testi del sistema della libertà in poi in quanto la necessità di non fraintendere la propria

³⁸⁴ Cfr. M. MARCHETTO, *La materia come unità assoluta: Nel laboratorio del Bruno di Schelling*, in «Bruniana & Campanelliana» 21, 2, 2015, pp. 571-81, in part. pp. 579-81

³⁸⁵ Ricordiamo come la ricezione schellinghiana di Bruno sia indiretta e filtrata dagli estratti delle *Lettere* di Jacobi. Cfr., ad es. S. RICCI, *La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania: Da Diderot a Schelling*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana» 11 (3), 1991, pp. 431-65; S. OTTO, *Le «symbole de la vraie philosophie»: La nolana philosophia et sa transmission à Schelling par Jacobi*, tr. fr. F. Fischbach, in T. DAGRON, H. VÉDRINE (dir.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris: Vrin 2003, pp. 177-95; M.V. D’ALFONSO, *Schelling, Bruno e il Bruno di Schelling*, in R. POZZO, M. SGARBI (cur.), *I filosofi e l’Europa*, Milano-Udine: Mimesis 2009, pp. 163-175; J.M. WIRTH, *Who is Schelling’s Bruno?*, in «Rivista di estetica» 74, 2020, pp. 181-90 e, riassuntivamente, M. MARCHETTO, *Storia e concetto... cit.*, p. 330 nota 16.

concezione della materia con l'altra s'è fatta sempre più urgente dopo le critiche hegeliane. Evidentemente, nonostante quel rimando finale in nota, Schelling continuava a essere ritenuto un nuovo Bruno e, in quanto tale, equivocato come a riproporre la medesima concezione della materia del filosofo italiano³⁸⁶. A riprova, in altri luoghi, già visti, in cui la critica si ripete, quest'esigenza veniva meno, come nella recensione *Sulla costruzione* o nella *Propedeutica*. In conclusione, onde evitare che il mondo sprofondi in un idealismo assoluto à la George Berkeley, in cui tutti i corpi si dissolvono in mere immagini, Schelling propone un'idea della materia eccedente la ragione stessa e dal carattere indistruttibile. D'altronde quello era il rischio in cui correva tutta la filosofia tedesca a causa dell'eredità della scolastica wolffiana:

nel modo in cui s'è manifestato presso di noi, quest'idealismo costituisce il segreto diffuso comune a tutto l'indirizzo che aveva iniziato già da molto tempo ad essere sempre più imperante nelle altre scienze, nelle arti e nella vita pubblica. A che cosa ha teso tutta la teologia moderna se non a idealizzare gradualmente il cristianesimo[?] uno svuotamento [*ein Ausleeren*]. Come nella vita e nell'opinione pubblica carattere, capacità e forza valevano sempre di meno e ogni valore era attribuito alla cosiddetta umanità, cui quelli tuttavia devono servire di fondamento, a quest'epoca poteva convenire anche solo un Dio il cui concetto fosse stato spogliato di tutto quel che è potenza e forza. Un Dio la cui più alta forza o espressione vitale [*Lebensäußerung*] consiste nel pensiero o nel sapere, fuori del quale tutto è soltanto un vuoto schematizzare [*ein leeres Schematisieren*] di se stesso (*Wa³*, p. 342; ed. it., pp. 176-7).

Il risultato è semplicemente un «mondo che è soltanto ancora immagine, anzi immagine dell'immagine, un nulla del nulla, un'ombra dell'ombra [*die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten*]; uomini che sono anch'essi soltanto immagini, soltanto sogni d'ombre [*noch Bilder, nur Träume von Schatten*]». Lo sforzo, definito «generoso», del popolo tedesco, allora, verso la «cosiddetta *Aufklärung*», ha ottenuto come scopo semplicemente quello di «risolvere tutto in pensieri» (*ivi*, p. 342; ed. it., p. 177). Schelling allora sta ammettendo che tutta la filosofia moderna, per lui rigorosamente tedesca — Descartes ha avuto le sue intuizioni in un campo di battaglia in Prussia (cfr. *GnPh*, p. 8 nota 1; ed. it., p. 61 nota 2) —, non ha fatto altro che sviluppare quella che lui stesso definirà in seguito “filosofia negativa”. Pertanto, rivendicare attraverso la propria filosofia la positività di un elemento materiale non sussumibile, non solo ha una valenza teoretico-estetica, quanto anche geofilosofica.

Quella che è stata definita come la *Vollendung* dell'idealismo tedesco, compiuta per mano di Schelling³⁸⁷, si compie in una dinamica d'esplicita “dialettica dell'illuminismo”, dato che l'*Aufklärung* tedesca era di una luce talmente fioca che «con l'oscurità ha perduto anche ogni forza»

³⁸⁶ Cfr. TH. LEINKAUF, *Giordano Brunos Schrift De la Causa, Principio et Uno und Schellings Dialog Bruno*, in «Bruniana & Campanelliana», 17 (1), 2011, pp. 11–25.

³⁸⁷ Il riferimento al libro di W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Kohlhammer 1955.

(*Wa*³, p. 342; ed. it., p. 177). Riprendendo probabilmente una categoria estetica schlegeliana³⁸⁸, quel che la *Naturphilosophie* schellinghiana scoperchia è allora «quel (si usi qui sempre la parola giusta) principio barbarico [*barbarische Princip*] che, vinto ma non annientato, è il fondamento [*Grundlage*] di ogni grandezza e di ogni bellezza» (*ivi*, p. 343; ed. it., p. 177, trad. mod.). Il principio è barbaro in quanto, alla luce della famosa etimologia greca³⁸⁹, si esprime in una lingua non comprensibile, pertanto, dal punto di vista della lingua nazionale è una non-lingua, pre-umana o, comunque, precivilizzata. Resta quindi un riferimento, per quanto remoto, a quello spazio mitico, pregresso, che era emerso già nei suoi primi studi nelle forme di rovine di civiltà o di sapienza egizia rimasticata da Platone, qui al contrario irrompe come rumore di fondo dell'universo, suo eterno balbettio³⁹⁰.

Su questo principio non può che concludersi il primo libro delle *Età del mondo*, dedicato appositamente alla *Vergangenheit*, al passato. È dalla recente filosofia tedesca appena completata che ricomincia la filosofia schellinghiana, è sempre da un passato da sempre pregresso che la filosofia in generale deve cominciare³⁹¹. Secondo i criteri dell'*Introduzione*, comune a tutte le versioni del primo libro dell'opera, si tratta qui di quel modo in cui «[i]l passato viene saputo [*Das Vergangene wird gewußt*]», il presente viene conosciuto [*das Gegenwärtige wird erkannt*]» e «il futuro viene presagito [*das Zukünftige wird geahndet*]» (*Wa*¹, p. 3; ed. it., p. 5; *Wa*², p. 111; ed. it., p. 247; *Wa*³, p. 199; ed. it., p. 39)³⁹². Il risultato, pertanto, è una sensazione di sblocco rispetto a quella ripetitività statica che sembra coinvolgere le concezioni della natura meccaniche o paradossali, superamento d'una "coazione a ripetere", andando così ad anticipare categorie freudiane, ma facendo sdraiare sul lettino non l'individuo umano, bensì la natura stessa, ovvero Dio³⁹³:

Quanto è benefico, nella volubilità e leggerezza del pensiero, conoscere un principio che non si lascia sciogliere neanche dal *menstruum* del concetto più acuto, né volatilizzare nel fuoco del pensiero più spirituale! Senza questo principio che resiste al pensiero, il mondo si sarebbe realmente già dissolto nel

³⁸⁸ Cfr. F. SCHLEGEL, *Über das Studium der griechischen Poesie* (1797), in ID., *KFSA I*, pp. 203-367, qui pp. 233, 235-7, 263, 274, 277, 280, 308, 315, 317-8, 334, 362; ed. it. cur. A. Lavagetto, *Sullo studio della poesia greca*, Napoli: Guida 1988, pp. 77-80, 92, 99, 107, 109-11, 132, 137-8, 147 e 165.

³⁸⁹ Al riguardo, cfr. E. BERTI, *I "barbari" di Platone e di Aristotele*, in «Filosofia politica» 3, 2003, pp. 365-81, qui p. 366 per l'etimologia. Le definizioni nel Grimm, al di là di un peccato di tautologia, sottolineano solo il carattere "inumano" del barbarico. V. v. *Barbarei*, in *DWB*, Bd. 1, Sp. 1124, Z. 58 e *barbarisch*, in *DWB*, Bd. 1, Sp. 1124, Z. 70.

³⁹⁰ Sul principio barbaro, cfr. J.M. WIRTH, P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and The Question of Nature*, Albany: SUNY 2013. Al riguardo, mi permetto inoltre di rimandare al mio *L'esorcista e lo sciamano* cit., pp. 158, 165 e 167-8.

³⁹¹ M. CACCIARI, *Sul presupposto: Schelling e Rosenzweig*, in «Aut aut», n.s., 211-2, 1986, pp. 43-65, qui p. 53 nota 12, in relazione all'«evento della creazione» in quanto essentificazione divina della «possibilità originaria di un altro», metteva retoricamente sull'avviso come fosse «[s]uperfluo avvisare che questo complesso di determinazioni non ha nulla di cronologico».

³⁹² Sull'*incipit* dei *Weltalter*, cfr. *infra*, §1.3

³⁹³ Sulla proposta di una psicoanalisi della natura, oltre ai testi "schellinghiani" di Žižek e quelli "psicoanalitici" di McGrath, cfr. L. VANZAGO, *La psicoanalisi ontologica di M. Merleau-Ponty*, in «Rivista di Psicoanalisi» 60 (2), 2014, pp. 455-469; D. TRIGG, *The Indestructible, the "Barbarian Principle": The Role of Schelling in Merleau-Ponty's Psychoanalysis*, in «Continental Philosophy Review» 40 (2016), pp. 203-21, nonché il mio *L'esorcista e lo sciamano* cit., pp. 166-8.

nulla; è unicamente questo invincibile centro a sostenerlo contro gli attacchi dello spirito che non è mai in riposo (*Wa*³, pp. 342-3; ed. it., p. 177, trad. mod.).

In conclusione, abbiamo visto come nella fase detta del sistema della libertà, Schelling rinnovi il confronto con il tema dell'ilozoismo. A differenza dei momenti precedenti, qui si colloca all'interno di una sistematizzazione storiografica della filosofia moderna, dettagliata dalle *Lezioni di Stoccarda* fino a quelle *monachesi*. Pertanto, l'ilozoismo viene non più considerato una filosofia premoderna, bensì il rovescio speculare dell'intellettualismo di Leibniz. Ciò che emerge da queste pagine, però, è il momento di autocritica in cui, alla luce degli attacchi hegeliani di dissolvere la realtà tutta in un unico principio, Schelling prende le distanze da sé stesso. L'ilozoismo assume esplicitamente il nome proprio di Giordano Bruno, già criticato nel dialogo a lui consacrato sul concetto di materia e forma. Qui il distacco si fa netto, dato che la necessità di considerare un elemento eccedente la ragione e che possa rendere conto dei due aspetti della natura, produttivo e meccanico-inerziale, si affida alla concettualizzazione del principio barbaro, seppur si tratti di uno snodo soltanto abbozzato. Vediamo allora come proprio nella pagine finali della terza stesura del primo libro delle *Età del mondo*, la necessità di desaturazione dello spazio materico porta, da una parte, alla ripresa della dottrina dello *tzimtzum*, che Schelling sapientemente innesta all'interno del sistema spinoziano per ridargli anima. Si ha quindi lo svuotamento da parte di Dio per far spazio al mondo, dunque la creazione attività delle forme. Dall'altro, invece, si ribadisce il principio di indistruttibilità della materia trascendentale. Quel «resto indivisibile [*die nie aufgehende Rest*]» (*PhU*, p. 433; *SW* I/7, p. 360; *HkA* I/17, p. 131; ed. it., p. 145)³⁹⁴ è dunque allo stesso tempo sia segno della saturazione dello spazio dovuto alla materia, sia sintomo della sperata soluzione del problema da parte di Schelling stesso.

5.7 La libertà come piega animale: l'ilozoismo nell'*Esposizione* del 1843-4

L'ultimo luogo in cui Schelling sente la necessità di ritornare sul problema dell'ilozoismo è l'*Esposizione del processo della natura* del 1843-1844. Rinvenuto soltanto nella forma di appunti, per quanto estesi con organicità, questo testo resta utile alla critica per ribadire come l'interesse verso la filosofia della natura non sia mai venuto meno nello studioso di Leonberg, anche nella sua produzione più tarda³⁹⁵. Qui si mostra un ennesimo dialogo con la critica kantiana, corroborata

³⁹⁴ Si veda S. ŽIŽEK, *The Indivisible Remainder. Essays on Schelling and Related Matters* (1996), London: Verso 2007²; ed. it. cur. Diego Giordano, *Il resto indivisibile: Su Schelling e questioni correlate*, Napoli-Salerno: Orthotes 2012. Per un'interpretazione di Schelling che, a partire dalla metaforologia della digestione, valuti l'elemento del resto come perno della critica al panlogismo — in ultima istanza coprofago — di Hegel, si veda l'affascinante saggio di D.L. CLARK, *Hegel, Eating: Schelling and the Carnivorous Virility of Philosophy*, in T. MORTON (ed.), *Cultures of Taste/Theories of Appetite: Eating Romanticism*, New York: palgrave macmillan 2004, pp. 115-39. Sulle *manducationes spiritualis e corporalis*, cfr. R. BODEI, *La civetta e la talpa: Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna: il Mulino 2014², pp. 136-43.

³⁹⁵ Cfr. W. SCHMIED-KOWARZIK, *Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie: Darstellung des Naturprocesses (1843-44)*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie» 30, 1998, pp. 171-86; E.C. CORRIERO, *Pensare la*

dall'avvicinamento che Schelling compie verso il filosofo di Königsberg nell'ultima parte della sua produzione³⁹⁶. Innanzitutto, egli ripercorre le antinomie esposte nella §65 della terza *Critica*, dove materia e Dio si presentano alternativamente ora privi, ora dotati di vita. Ma, a differenza dei testi precedenti, l'attenzione di Schelling si rivolge qui in particolare al ruolo giocato dal principio divino.

Come ormai sappiamo, le dottrine prese in esame sono quattro. La prima, stavolta chiamata «epicureismo [*Epicurismus*]

» e non più atomismo, presuppone una «materia senza vita [*eine leblose Materie*]», mentre la seconda, il fatalismo, un «Dio senza vita [*einen leblosen Gott*]» (*DNp*, p. 373; ed. it., p. 165). Contro quest'ultimo, lo ricordiamo, s'erano scagliate proprio le *Ricerche filosofiche*, smentendo così la tesi di Friedrich Schlegel³⁹⁷ secondo cui l'«unico possibile sistema della ragione sarebbe il panteismo» il quale «si tradurrebbe a sua volta inevitabilmente in fatalismo» (*PhU*, p. 402; *SW I/7*, p. 338; *HkA I/17*, p. 113; ed. it., p. 97), posizione quindi assunta dallo spinozismo (*ivi*, p. 417; *SW I/7*, p. 349; *HkA I/17*, p. 122; ed. it., p. 121). Così come nel testo del 1809, anche in quello tardo, pertanto, il problema è come coniugare un concetto omnicomprensivo di materia che possa offrire spazio alla libertà.

Le altre due dottrine sono il teismo e l'ilozoismo. Anche nel primo, come nell'epicureismo/atomismo, il principio di moto — qui divino, lì imputato al caso — resta esterno alla materia. Inoltre, il teismo, oltre a essere un'ipotesi indimostrabile, non spiega come mai i prodotti naturali, pur soggiacendo a dinamiche simili a quelli artificiali, se ne distinguono. Come riassume Schelling, il

Dio resta esterno agli oggetti e alla materia e gli esseri organizzati [*organisirten Wesen*], anche secondo questa visione, restano sempre e solo prodotti artificiali, il che eliminerebbe completamente il miracoloso, l'effettivo *θαυμαστόν* di essi. Questo consiste proprio nel fatto *che* si tratta di prodotti naturali e, in quanto tali, non sono semplicemente simili, ma uguali a quelli prodotti intenzionalmente (*DNp*, p. 372; ed. it., p. 165, trad. mod.).

Se il teismo oppone al Dio vivente un Dio senza vita, l'ilozoismo propone una materia vivente contro una materia inanimata. In questo punto, Schelling riprende le analisi kantiane, secondo cui questa quarta dottrina afferma una tecnica intenzionale, soluzione che però smentisce le premesse

Natura: La Naturphilosophie di Schelling alla luce della sua filosofia positiva, in «Annuario Filosofico» 30, 2015, pp. 171-193; ID., *The Ungrounded Nature of Being: Schelling's Grounding of a Dynamic Ontology*, in «kabiri» 1, 2017, pp. 17-35; S.J. MCGRATH, *Is the late Schelling still doing nature-philosophy?*, in «angelaki», 21 (4), 2016, pp. 121-41; L. NERI, *L'idea dell'esistente e il mondo al di fuori dell'idea: sull'Esposizione del processo della natura di Schelling del 1843-44*, in «Rivista di storia della filosofia» 78 (4), 2023, pp. 580-95.

³⁹⁶ Su Kant e l'ultimo Schelling, cfr. A. HUTTER, *Die Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft: Schellings späte Anknüpfung an Kant*, in «Kant-Studien» 86 (4), 1995, pp. 431-45; M. FRANK, *Schelling's Late Return to Kant: On the Difference between Absolute Idealism and Philosophical Romanticism*, in «International Yearbook of German Idealism» 6, 2008, pp. 23-58.

³⁹⁷ F. V. SCHLEGEL, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Heidelberg: Mohr-Zimmer 1808, p. 141; ora in ID., *KFSA I/8*, pp. 105-433, qui p. 243; ed. it. cur. A. Zagatti e S. Fedalto, *Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, Grosseto: Il calamo 2008, p. 91. Sul tema, cfr. C. CIANCIO, *La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*, in G. RICONDA, G. VATTIMO, V. VERRA (cur.), *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milano: Mursia 1979, pp. 21-41.

dell'ilozoismo stesso. Infatti, «se nella formazione degli esseri organizzati [*bei der Entstehung organisirter Wesen*] non deve esserci nulla come l'intenzionalità, allora non si tratta più né di *hyle*, né di materia. E, viceversa, se il soggetto produttore dovesse essere di natura *hylica* o la materia stessa, allora non si può escludere l'involontario» (*DNp*, p. 373; ed. it., p. 167, trad. mod.). Kant, sulla base di quanto argomentato, spiega come l'ilozoismo non possa far altro che apporre la causa intelligente nella materia stessa, in due modi possibili, o ascrivendo «alla materia in quanto tale, in quanto *materia*, una causalità secondo i *concetti*», oppure lasciando alla «materia la sua assenza di vita [*Leblosigkeit*] o *inertia*» e ponendo questa «in collegamento con un principio, pur diverso da essa, intelligibile (come un'anima del mondo) che le dà vita [*belebenden*] e la pervade» (*DNp*, pp. 373-4; ed. it., p. 167, trad. mod.). Il primo modo cadrebbe, come già visto, in una contraddizione in termini, dato che la «materia come oggetto di senso esterno è necessariamente immaginata come priva di vita [*leblos*], di conseguenza l'assenza di vita [*Leblosigkeit*] (*inertia*) ne compone proprio il carattere essenziale» (*DNp*, p. 373; ed. it., p. 167, trad. mod.). Si tratta però — apostrofa Schelling — di una posizione caricaturale che nessun ilozoista avrebbe mai sostenuto, bensì avrebbe pensato, «più chiaramente o più oscuramente, al *principio* per cui la materia stessa, in quanto oggetto dei sensi esterni, è soltanto un'apparenza o una modificazione» (*ibid.*). L'unica obiezione che si potrebbe allora muovere all'ilozoismo “storico” — nel senso di come è stato effettivamente propugnato in passato — è che questo non abbia risposte sul perché la vita, nel senso cui solitamente si attribuisce agli esseri viventi, non sia una proprietà consustanziale alla materia stessa. Al riguardo, la «risposta solita che tutto vive sarebbe un mero pretesto, poiché ognuno ammette che la più ottusa creatura organica vive comunque in modo del tutto diverso dal minerale, la cui formazione simmetricamente regolare è, tra l'altro, qualcosa che non si può spiegare con la *mera* materia in senso kantiano» (*ibid.*). Non resta che la seconda strategia, ovvero quella che, pur considerando la materia come qualcosa di inanimato, la connetta a un principio di moto ad esso interno, ovvero l'anima del mondo, così da conferirle due lati, meccanico ed organico. La critica kantiana rimarca il limite di questa soluzione dato che la connessione suddetta sarebbe un tipo di organizzazione seconda di cui si dovrebbe dimostrarne il «fondamento [*den Grund*]. Fondamentalmente [*In Grunde*], ciò significa quindi che quella connessione (di un'anima del mondo con la materia) *non* è spiegata». Kant allora avrebbe ragione, in quanto attraverso questa versione dell'ilozoismo non si spiegherebbe «né la cosa stessa [*Sache selbst*], né la causa [*Ursache*]», né tantomeno il «modo della sua connessione con la materia» (*DNp*, p. 374; ed. it., p. 167, trad. mod.). L'ilozoismo, pertanto,

non può essere un sistema di per sé [*für sich*] e solo in un insieme più alto e ulteriormente sviluppato potrebbe raggiungere un significato che non ha mai avuto (che, tuttavia, non sarebbe più adeguatamente caratterizzato dall'ilozoismo), perché, ad eccezione di alcuni italiani nel XVI secolo, mai s'è tentato di

mettere in relazione e collegare questa rappresentazione con dottrine più generali, cioè di fondarla [*begründen*]; presa da sola rimane un'ipotesi non sviluppata e incompleta (*ibid.*).

In conclusione non restano dunque che due possibilità: o l'ilozoismo è stata un'ipotesi contraddittoria mai esistita, oppure s'è dimostrata soltanto uno stimolo poi sviluppato in sistemi più alti e con altri nomi, come si possono incontrare ad esempio in Bruno, sopra alluso tra gli "alcuni italiani nel XVI secolo", ma anche in questo caso si tratterebbe di una dottrina inficiata da «incompletezza», dato che l'anima così aggiunta non sarebbe intelligibile. Anche in questo caso, infatti, non si avrebbe differenza tra materia organica ed inorganica. Considerato che è un principio estero, la forma diventa qualcosa che la materia «semplicemente **subisce**» (*DNp*, p. 374; ed. it., p. 169, trad. mod., grassetto di Schelling).

Come già spiegato, la materia trascendentale è indistruttibile, pertanto quella inorganica conserva la sua consistenza indipendentemente dalla presenza o meno dalla forma. In quella organica, invece, la forma è consustanziale. Notando, pur cursoriamente, che in questo tardo Schelling si riaffaccia una concezione della materia in cui non solo questa, ma anche la forma, ha un carattere autonomo e performativo – dunque al di là di tradizionali critiche fallogocentriche –, vediamo come quest'ilozoismo non è in grado di spiegare ancora la produttività della vita.

L'unica soluzione che rimane allora non è che quella di porre una «mente insita» alla materia e a questa «intrecciata» (*DNp*, p. 375; ed. it., p. 169, trad. mod.). Così facendo, però, la materia non è più «considerata in sé assolutamente priva di vita [*absolut leblos*]», bensì «fondata [*zu Grunde gelegt wird*] su un principio che è cieco in sé, ma *capace* [*fähiges*] di comprensione». Il confronto con l'opera d'arte è sempre pertinente e utile alla comprensione, in quanto in questa il principio di costituzione è esterno e soltanto superficiale, mentre nell'organismo si tratta di un "artefice" interno che, utilizzando il cieco meccanismo come strumento, lo piega a un fine e una composizione armonica e coerente. Come è allora facile riconoscere in questi appunti di lezioni del 1843-1844, Schelling non fa che riscrivere senza soluzione di continuità le parti 5 e 6 del *Sistema dell'idealismo trascendentale*.
Spiega infatti:

Anche in un'opera d'arte umana [*menschlichen Kunstwerk*], ad esempio una statua ultimata, si può riconoscere la più alta conformità a scopo di tutte le parti e le proporzioni, ma la forza produttrice ha prodotto questa conformità a scopo in una materia indipendente da essa e solo superficialmente. *Questo* tecnicismo, tuttavia, che percepiamo nelle formazioni organiche, non si *limita* a penetrare all'interno della materia, proviene dall'interno di essa, l'artista [*der Künstler*] non è qui esterno [*außer*] alla sua opera, bensì è un tutt'uno con essa; uno stesso principio, che, come cieco, pone la materia, pone la forma come liberata, data a se stessa dalla potenza superiore; infatti, l'effettivo artefice [*Werkmeister*] che crea tutto dall'interno non può essere la potenza superiore, che non può fare nulla da sé, ma deve servirsi di quel principio cieco come strumento, così come è indiscutibile che nella produzione poetica e artistica, anzi in ogni produzione spirituale, il produttore effettivo è sempre un principio cieco che è diventato potente solo grazie a una potenza superiore (*ibid.*).

In conclusione, la soluzione adottata da Schelling è sempre la medesima, quella cioè di due lati della natura, di cui una, costituita dalla materia inerte, segue leggi meccaniche, mentre la seconda, organica, è al contrario intrinsecamente produttiva. L'unica differenza è che, se in altri luoghi si è espresso sul carattere continuo di passaggio dall'una all'altra, stavolta Schelling, rispettando rigidamente il veto kantiano, è costretto a porre l'accento sulla differenza tra i due aspetti. Infatti asserisce come non ci sia una «transizione graduale e progressiva dal mondo inorganico a quello organico», poiché con questo «[i]nizia un mondo completamente nuovo» (*DNp*, p. 375; ed. it., p. 171, trad. mod.).

Nel mondo organico non si procede come nel mondo inorganico, vale a dire che il principio cieco viene semplicemente riportato sempre *più* su se stesso. Piuttosto, *all'inizio* della natura organica il principio cieco ha già afferrato se stesso ed è in libertà. La natura organica inizia immediatamente con il principio cieco che è diventato libero. Il principio non *diventa* prima libero al suo interno, è già libero e *deve* esserlo perché la natura organica possa iniziare. Si può considerare la natura inorganica come l'ambito in cui il principio cieco viene gradualmente ricondotto a se stesso, ma l'inizio della natura organica è sempre un inizio *assoluto*. Dove il principio cieco vede per la prima volta se stesso nella libertà di non essere più l'essere cieco e inconsapevole, ma l'essere cosciente di se stesso, è lì che inizia la natura organica. All'inizio della natura organica c'è già il fine, la meta, lo *scopo* [*das Ende, das Ziel, das Zweck*]. Nulla di organico potrebbe sorgere se il principio cieco non fosse già libero e portato ai sensi (*DNp*, pp. 375-6; ed. it., p. 171, trad. mod.).

Da questo passaggio, è chiaro come in Schelling ci sia un'evoluzione su questo punto. Fermo restando che due lati, meccanico e organico, costituiscono la natura, vediamo come resta problematico un loro tentativo di sintesi. La soluzione che precedentemente abbiamo indicato come "chiasmatica" non viene più riproposta, in quanto la giustapposizione dei due piani potrebbe far ricadere in una delle antinomie sopra analizzate. Pertanto Schelling sceglie la soluzione per certi versi più estrema, d'indistinzione tra i due principi, ponendo un inizio in cui il meccanicismo sia fin da sempre caratterizzato dal principio di libertà e in cui la libertà non sia altro che una caratteristica intrinseca al meccanicismo stesso. Il movimento meccanico, ritornando su se stesso, può assumere progressivamente la propria organicità, così come la libertà non può che darsi sempre a partire da un processo meccanico che la sostiene. In breve, Schelling slitta dal chiasma all'indiscernibilità dei principi. Quali sono però i motivi che l'hanno portato a questo slittamento? Prosegue nella sua argomentazione:

Ma se all'inizio è già libero e cosciente di se stesso, come può tornare di nuovo nella sfera dell'incoscienza? eppure evidentemente questo accade, poiché non solo *negli* stadi della natura organica, dove sono percepibili solo gli impulsi vitali più ottusi, ma in tutta la serie degli animali predomina l'incoscienza, o almeno una lotta tra coscienza e incoscienza, e la coscienza appare vittoriosa nell'umano solo alla fine di tutta questa serie. Nel rispondere a questa domanda, spero che il mio pensiero diventi innanzitutto pienamente comprensibile. Certo, il fine e la meta sono già mostrati al produttore cieco all'inizio ed esso potrebbe coglierli immediatamente, rinunciare al proprio essere, attrarre [...] la potenza superiore e con questa allo stesso tempo la più alta, quella che deve essere, e produrre così per sé il prototipo dell'esistenza. *Potrebbe*, dico; questo fine gli è già stato mostrato all'inizio e proprio nel vedere questo fine è liberato dalla sua cecità e allo stesso tempo si vede nella libertà. Ma proprio perché è *libero*, perché il fine gli è stato mostrato, può anche entrare in un processo volontario superando gradualmente la sua vecchia natura; può fare della cecità della sua natura l'oggetto di un superamento libero e successivo, in cui gli è permesso di provare se stesso in tutte le forme prima di decidersi per l'espulsione [*Expiration*] completa, per non essere

più se *stesso*, ma solo per essere l'impostazione del più alto, di ciò che effettivamente dovrebbe essere (*DNp*, p. 376; ed. it., pp. 171-2, trad. mod.).

Ciò con cui Schelling si scontra in quest'ultimo passaggio è il cruccio di tutta la sua riflessione, ovvero l'istanza di eccedenza, un punto di rottura rispetto al girare a vuoto e su se stessa della materia. Porre da sempre il principio della libertà lo porta a instaurare una materia "vedente", "visionaria", in cui la visione di un fine possa ingenerare da sempre l'emersione del carattere organico dal mero meccanismo. La libertà è allora nient'altro che un altro nome della consapevolezza, elemento di cui solo nell'umano sembra esserci una piena appropriazione. Tutti gli sforzi di Schelling, in breve, sembrano un disperato tentativo di negazione rispetto alle ferite narcisistiche darwiniane e freudiane che sarebbero incorse appena dopo di lui. Proprio colui che sembra ribadire che l'umano è consapevolezza e pertanto altro dal resto dell'animalità, non ha fatto altro che battere il campo di una rinnovata antropologia in cui l'ominazione avviene a partire da un fondo animale e inconscio. È pur vero che la ripiegatura su sé stesso del processo della natura produce un'elevazione a potenza e l'emersione di nuove caratteristiche. Ma suo malgrado Schelling chiude la sua riflessione sull'ilozoismo confermando che, se la materia è da sempre animale, l'umano, per quanto sembra esserne un conglomerato di coscienza, a quel fondo sempre appartiene e sempre può ricadervi. Annettere quindi in ultima istanza che la materia è da sempre sia animata sia libera non è altro che un estremo conato di resistenza che le generazioni successive non faranno altro che ripensare, semmai superandolo del tutto.

5.8 D'un tono realista assunto di recente in filosofia

Gli studi di Iain Hamilton Grant hanno recentemente valorizzato la filosofia schellinghiana al fine di poter offrire nella contemporaneità una rinnovata *Naturphilosophie*. Nel suo più celebre *Philosophies of Nature after Schelling* del 2006, il filosofo inglese ha esplicitamente dichiarato come la sua interpretazione del filosofo tedesco – dunque Schelling stesso in generale – non possa dare adito a una lettura vitalista. Questo si deve al fatto che il concetto di *Natur* – oggetto della *Naturphilosophie*, cui la filosofia in senso generale deve essere ricondotta – non possa, dunque non debba, essere limitata a un oggetto specifico, quale può essere ad esempio quello di "essere vivente"³⁹⁸. Il "vitalismo" risulta essere dunque una riduzione, sottendendo con questo termine tutte quelle proposte filosofiche che, per quanto differenti, rimandano a un «principio [...] ereditato dal quietismo ontologico». Quest'ultimo, estensione dell'«asse Kant-Blumenbach», riduce la «causalità organica al solo giudizio

³⁹⁸ Cfr. I.H. GRANT, *Philosophies of Nature after Schelling*, London-New York: Continuum 2006 pp. 16-19; ed. it. cur. E.C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 59-63.

soggettivo» e «ispira e caratterizza la maggior parte degli sviluppi postkantiani di filosofia della natura», tra cui si può annoverare il

“mondo come volontà e rappresentazione” di Schopenhauer, la “filosofia fisiologica” di Nietzsche, la restrizione da parte di Marx dell’azione del corpo sociale come solo attore “sulla terra, corpo inorganico dell’uomo”, le dimostrazioni di Bergson del dominio continuo della meccanica sulla biologia in scienza e filosofia, la *Lebensphilosophie*, e così via.

Sono «tutte forme di pensiero che estendono la possibilità dell’azione e della conoscenza solo entro i limiti dell’ambito organico»³⁹⁹. Come ribadisce il filosofo nella *Premessa all’edizione italiana* del suo libro, se «tutto ciò dovesse risultare dalla sola affermazione: “la natura in quanto φύσις è e significa crescita, vita...”, filosoficamente si rimarrebbe ancorati a una forma di vitalismo, un’accusa che è stata spesso ma ingiustamente rivolta» proprio al suo *Philosophies of Nature after Schelling*. Per l’autore queste interpretazioni devono essere respinte poiché la «natura non è una cosa» e «nessun particolare dominio della natura gode di un privilegio ontologico su di un altro. Affermare che il dominio dell’essere cui la natura propriamente appartiene è il vivente è sempre il risultato di interessi specifici»⁴⁰⁰.

Quanto rivendicato da Grant è il suo punto di maggior contatto con i cosiddetti realismi o materialismi speculativi, i cui autori condividono più una somiglianza di famiglia che un tratto comune essenziale. In ogni caso, la diffida del filosofo inglese verso il vitalismo è una variazione della critica dell’istanza del “correlazionismo”. Con questo si intende il rapporto intenzionale soggetto-oggetto, obiettivo polemico contro cui sono rivolti i testi di Quentin Meillassoux, padre del realismo speculativo⁴⁰¹. Quella di Grant, nell’«ammettere un processo (dinamico) all’interno del quale i singoli sviluppi e passaggi da uno stato all’altro o l’“emergenza” di uno stato di cose sono possibili senza salti o interruzioni»⁴⁰², è allora una lettura avvicinata ai “nuovi realismi”⁴⁰³. Per

³⁹⁹ *Ivi*, p. 16; ed. it. cit., p. 59.

⁴⁰⁰ ID., *Premessa all’edizione italiana* (2016), in ID., *Filosofie della natura dopo Schelling* cit., pp. 19-28, qui p. 26. Come ha ribadito E.C. CORRIERO, *Introduzione: Ripensare Schelling*, in I.H. GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling* cit., pp. 7-17, qui p. 10, «si avrebbe gioco facile nell’ascrivere il suo [di Grant] programma filosofico alla variegata famiglia del naturalismo o a descriverlo come una forma di materialismo vitalistico».

⁴⁰¹ Si veda innanzitutto Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil 2006; ed. it. cur. M. Sandri, *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano-Udine: Mimesis 2012. Il filosofo francese (*ivi*, p. 51; trad. it. cit., p. 53) annovera anche il «soggetto-oggetto oggettivo, ovvero la natura di Schelling» tra le metafisiche caratterizzate dall’ipostatizzazione di un «termine intellettuale, coscienziale o vitale», che ricade in una forma di correlazionismo. La lettura grantiana di Schelling pertanto può essere considerata una smentita su questo punto della proposta di Meillassoux.

⁴⁰² Cfr. E.C. CORRIERO, *Introduzione* cit., p. 12. La proposta di una “filosofia dinamica” è stata poi dettagliata con maggiore respiro dallo stesso Corriero nel suo *Libertà e conflitto: Da Heidegger a Schelling, per un’ontologia dinamica*, Torino: Rosenberg & Sellier 2013. Non siamo però convinti che avanzare un’“ontologia dinamica”, “evenemenziale”, non sia riconducibile filosoficamente al realismo — se non in un’accezione larga — dato che questo, tradizionalmente, propone una concezione della realtà fissista.

⁴⁰³ Al riguardo, si veda come forma di dialogo con Grant la *Postfazione* di M. FERRARIS, *Aforismi sulla filosofia della natura di Grant*, in I.H. GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling* cit., pp. 285-96. Su Grant e il realismo, cfr. E.C. CORRIERO, *Introduzione* cit., e più ampiamente E.C. CORRIERO, A. DEZI, *Introduzione: From Nature to...*, in EAD. (cur.),

questo motivo, la filosofia, per esser tale, non può essere “correlata” a un oggetto specifico, come ad esempio quello appunto di essere vivente.

L’argomentazione però non convince. Nella misura in cui in Grant la *Natur* assume la stessa estensione dell’essere, tutto ciò che è *physis*, ovvero dinamicità, va a coincidere con lo stesso concetto di vita. Schelling lo espliciterà con liricità, ad esempio, nel *Sistema* del 1804:

[...] nulla di estraneo alla sostanza generale [*nichts der allgemeinen Substanz Fremde*] è il fenomeno della vita [*die Erscheinung des Lebens*]; la vita viene fuori da sé [*tritt von selbst hervor*] laddove il muro della finitudine viene a cadere e, dal seme [*Kern*] della materia stessa, germoglia [*sproßt... hervor*] il fiore della vita organica. Non c’è bisogno di immaginare alcun germe originario [*Urkeime*], sparso nel caos, come se fosse caduto direttamente dalle mani del creatore. *Tutto* è germe originario, oppure niente [*Alles ist Urkeim oder nichts*]. Ogni parte della materia non solo vive, ma è anche un universo di diversi tipi di vita [*ein Universum von verschiedenen Arten des Lebens*], anche se la rigida ipseità [*Selbstheit*] reprime questa vita infinita. La materia stessa partorisce dalla pienezza della propria sostanza ciò che si sviluppa nella natura. Nella prima essenza di ogni materia, la quale solo successivamente si scinde in organico e inorganico, è già preformato l’organico e se la Terra, per esempio, non fosse già fiorita [*ausgeblüht*] da lungo tempo e non avesse diffuso intorno a sé, come progenitrice [*der mütterliche Stamm*], i suoi frutti maturi in vista di una sempre rinnovata propagazione [*Fortpflanzung*], avrebbe comunque ancora davanti a sé questo stato di fioritura [*Blüthestand*] (*SgPh*, §196; *SW* I/6, p. 388; *HkA* II/7,1, p. 298; ed. it., p. 285, trad. mod.).

Nei termini di una sola proposizione, «*Tutto nell’universo è animato*» (*ivi*, §65; *SW* I/6, p. 217; *HkA* II/7,1, p. 167; ed. it., p. 115). Nel cosiddetto *L’anti-Fichte* di un paio d’anni dopo, panvitalismo e panteismo si conciliano nella prospettiva cosmologica di un’unica grande vita divina:

tutti i fenomeni [*Phänomene*], dal più semplice fino a quello che espone sensibilmente [*sinnlich darstellt*] alla vita segreta dei metalli e dell’acqua e come non siano altro che i membri di un’unica grande vita, e ancora tutti quelli che si collocano tra quest’ultimo e il supremo dei fenomeni organici, in cui la vita ritornando nel magnetismo si risolve e si concilia nella quiete [*in Ruhe aufgelöst und versöhnt*], tutti questi fenomeni dunque sono altrettanti segni emblematici [*sinnbildlich Zeichen*] di verità divine⁴⁰⁴.

In breve, l’«unità divina è dall’eternità un’unità vivente, un’unità realmente esistente [*eine lebendige, eine wirklich existierende Einheit*]»⁴⁰⁵.

Materia, vita, natura, tutto si pone come continuo processo di fioritura. Si tratta di una cosmologia che non propone scarti, ma potenziamenti progressivi che, come abbiamo visto, ha la sua matrice concettuale nell’idea di ζῶον universale del *Timeo*, testo usato da Grant per giustificare proprio l’origine e l’interesse di Schelling per la *Naturphilosophie* già in giovane età (*infra*, §2.1). Per non porre uno scarto tra vivente e non vivente, ma gradazione, tutto deve essere inserito e partecipare

Nature and Realism in Schelling’s Philosophy, Torino: aAccademia UP 2013, pp. vii-xiv. Per una discussione del concetto di realismo all’interno dell’opera schellinghiana, si veda il recente B. NORRIS, *Schelling and Spinoza: Realism, Idealism, and the Absolute*, New York: SUNY 2022.

⁴⁰⁴ F.W.J. V. SCHELLING, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre: Eine Erklärungsschrift der ersten*, Tübingen: Cotta 1806, p. 30; *SW* I/7, p. 1-126, qui p. 40; *HkA* I/16,1, pp. 35-178, qui p. 89; trad. it. di F. Moiso, *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata: Scritto esplicativo della prima*, in ID., J.G. FICHTE, *Carteggio e scritti polemici*, Napoli: Prismi 1986, pp. 233-323, qui p. 260.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 56; *SW* I/7, pp. 56-7; *HkA* I/16,1, p. 104; trad. it. cit., p. 272.

dell'organismo cosmico. Se una distinzione è ammissibile, è soltanto quella tra organico e inorganico, purché sempre all'interno dell'infinito ambito della viva sostanza. Propugnare un realismo o rivendicare una *Naturphilosophie* a discapito di altri oggetti d'analisi, considerando il vivente un ambito particolare, introduce un'inconsapevole dogmatismo — per adottare le categorie kantiane delle *Lettere filosofiche*. “Realtà” e “natura” possono pertanto essere due tematizzazioni specifiche tanto quanto quella della vita. Probabilmente Grant considera il concetto di vita limitato soltanto a quella organica, pensando a un “vitalismo ristretto” che rimuove quello inorganico. Se il filosofo inglese non vuole che lo si accusi di vitalismo, verrà accontentato, purché si ammetta che quello di Schelling sia un pan-vitalismo, ovvero un “vitalismo generale”.

6 Creazione e armonia

Nei capitoli precedenti abbiamo avuto modo di vedere come il lavoro giovanile sul *Timeo* di Platone abbia avuto una lunga eco nell'evoluzione del pensiero di Schelling. Anche in quanto segue, coerentemente, andremo a considerare un ultimo elemento, ovvero quello dei criteri armonici in base ai quali il Demiurgo crea il mondo, istanze che avranno un peso nella concezione schellinghiana della filosofia dell'arte.

Come anticipato, oltre alla concezione al concetto di perfezione e dell'organicità (*infra*, §§2.1-.2), Schelling riprende un ennesimo aspetto dalla terza *Critica* kantiana, stavolta esplicitamente collegato a Platone. Il paragrafo §62 della *Critica della facoltà di giudizio* afferma, infatti, con riferimento alla geometria antica, come:

Platone, egli stesso maestro in questa scienza, fu preso dall'entusiasmo [*Begeisterung*] per una tale costituzione originaria delle cose che possiamo scoprire facendo a meno di ogni esperienza e per la capacità dell'animo di poter attingere l'armonia degli esseri a partire dal loro principio soprasensibile (cui si aggiungono ancora le proprietà dei numeri con le quali l'anima gioca nella musica): un tale entusiasmo l'elevò oltre i concetti dell'esperienza fino alle idee che gli sembravano spiegabili unicamente mediante una comunanza intellettuale con l'origine di tutti gli esseri (*KU*, p. 273; ed. it., p. 197, trad. legg. mod)⁴⁰⁶.

Nella misura in cui l'animale del mondo è in sé un'istanza di solo disordine e disarmonia, l'intervento dell'intelletto divino si pone come dispositivo d'armonizzazione e d'organizzazione secondo leggi di proporzione, ritrovando così una semantica musicale d'origine pitagorica ripresa già dallo stesso *Timeo* platonico⁴⁰⁷ e che, similmente al modello ilozoista, riemerge nella *Goethezeit* attraverso il neoclassicismo diffuso. Al riguardo, Schelling esplicita infatti come, per Platone,

il mondo nel suo complesso come uno ζῶον, cioè come un essere organizzato [*organisirtes Wesen*], quindi come un essere le cui parti sono possibili soltanto nel loro rapporto con l'intero, si rapportano le une alle altre reciprocamente come mezzi e come fini e si generano l'un l'altra reciprocamente tanto secondo la loro forma quanto secondo la connessione. Dobbiamo considerare che, in base all'organizzazione della nostra facoltà conoscitiva, non ci possiamo assolutamente rappresentare l'origine di un essere organizzato se non attraverso la causalità di un concetto, di un'idea, che deve determinare [*bestimmen*] a priori ciò che è contenuto nell'essere, così che, come le singole parti

⁴⁰⁶ Su questo brano, cfr. S. MARCUCCI, *Il significato "teorico" dell'elogio a Platone nel §62 della Kritik der Urteilskraft*, in AA.VV., *Sapienza antica: Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano: Franco Angeli 1985, pp. 364-71. Più in generale, sui retaggi pitagorici in Kant, cfr. C. FISTIOC MIHAELA, *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*, New York-London: Routledge 2002 e D. HELLER-ROAZEN, *The Fifth Hammer: Pythagoras and the Disharmony of the World*, London: Zer0 2011, pp. 89-111 e 159-63; trad. it. di G. Lucchesini, *Il quinto martello: Pitagora e la disarmonia del mondo*, Macerata: Quodlibet 2017, pp. 83-103 e 147-51.

⁴⁰⁷ Sul tema si veda C. ALBERT, *Harmonie/harmonisch*, in K. BARCK et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Studienausgabe*, Bd. III, Stuttgart-Weimar: Metzler 2010, pp. 1-25; R. BODEI, *Le forme del bello* (1995), Bologna: il Mulino 2017², §1, pp. xx-xx.

dell'essere organizzato si generano reciprocamente e, così facendo, generano l'intero, viceversa l'idea del tutto deve essere di nuovo pensata in quanto anticipa e determina a priori la forma e le parti nella loro armonia [*die Form und die Teile in ihrer Harmonie*] (*T*, pp. 33-4; *HkA* II/5, pp. 158-9; ed. it., p. 101).

Quei rapporti mereologici dell'organismo cosmico sono in una relazione reciproca di mezzo e di fine e devono giungere a quella perfezione qualitativa prevista dal problema della teodicea che in precedenza abbiamo analizzato (*infra*, §2.1). Se già in Kant la perfezione richiama una semantica musicale, in quanto armonizzazione⁴⁰⁸, questa batteria concettuale viene resa lampante nell'impianto sul testo platonico. «Per tale motivo – continua infatti Schelling nel suo *Commentario* –

Platone poté, anzi addirittura dovette ammettere che a fondamento degli esseri della natura [*Naturwesen*] vi siano le *idee*, ma soltanto le idee, gli ζῶα νοητά, gli archetipi [*Urbilder*] degli esseri della natura, dal momento che la ragione può rappresentarsi la loro forma come caratterizzata dal loro accordarsi [*zusammenstimend*] a un tutto, a una finalità (*T*, p. 33; *HkA* II/5, p. 159, ed. it., p. 103).

Il fondo del mondo, del grande animale, è pertanto l'insieme degli *Urbilder*, delle immagini originarie utili alla ragione per organizzare la forma armonica delle parti in relazione alla totalità.

Fu una grande idea di Platone, che avrebbe potuto condurlo facilmente all'entusiasmo [*Begeisterung*], quella di voler indagare non soltanto l'armonia degli esseri della natura [*Harmonie der Naturwesen*] l'uno con l'altro, ma anche quella di ciascun singolo con se stesso, non sulla via dell'indagine empirica della natura, ma con l'analisi della pura forma della stessa facoltà rappresentativa [*der reinen Form des Vorstellungsvermögens selbst*]. Non deve meravigliare il fatto che egli si esprimesse a proposito di idee tanto elevate in un linguaggio insolito rispetto al comune linguaggio filosofico, che proprio tale linguaggio sia frutto di un entusiasmo [*Begeisterung*] filosofico che necessariamente origina dalla scoperta in noi stessi di un principio sovrasensibile della forma e dell'armonia del mondo [*der Form und der Harmonie der Welt*]. Ma proprio quest'intuizione [*Anschauung*] entusiastica di un principio elevato al di sopra di ogni sensibilità fu la causa per cui egli si esprime con tanta forza e tanto vigore sulla sua essenza, sulla sua purezza e distanza da ogni materialità, tanto che risulta impossibile comprendere come gli si sia potuta attribuire così spesso l'affermazione di un'esistenza fisica di quest'idea, dal momento che egli rappresentò appunto la forma della sua esistenza come addirittura contrapposta alla forma di ogni esistenza fisica (*T*, p. 34; *HkA* II/5, p. 159; ed. it., p. 105, trad. mod.).

⁴⁰⁸ Al riguardo si veda in generale il classico L. SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word "Stimmung"*, Baltimore: Johns Hopkins UP 1963; trad. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo: Storia semantica di un'idea*, Bologna: il Mulino 2009³. Specificatamente sulla musica in Kant, cfr. H.M. SCHUELLER, *Immanuel Kant and the Aesthetics of Music*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 14 (2), 1955, pp. 218-47; G. SCHUBERT, *Zur Musikästhetik in Kants Kritik der Urteilskraft*, in «Archiv für Musikwissenschaft» 32 (1), 1975, pp. 12-25; A. REED, *The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music*, in «MLN» 95 (3), 1980, pp. 563-84; R.B. BUTTS, *Kant's Theory of Musical Sound: An Early Exercise in Cognitive Science*, in «Dialogue» 32 (1), 1993, pp. 3-24; H. PARRET, *Kant on Music and the Hierarchy of the Arts*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 56 (3), 1998, pp. 251-64; S. HERRMANN-SINAI, *Musik und Zeit bei Kant*, in «Kant-Studien» 100 (4), 2009, pp. 427-53; D. MATHERNE, *Kant's Expressive Theory of Music*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 72 (2), 2014, pp. 129-45.

L'analisi precedente del frammento *Sui poeti,...* rende chiaro come Schelling vedesse in Platone la necessità del genere del mito – cui, secondo il filosofo tedesco, il *Timeo* appartiene –, per poter indicare in una forma esprimibile quel fondo al di là della sensibilità cui solo la *Begeisterung* può portare e che nel brano qui restituito assume esplicitamente i tratti di un fondo musicale da cui è possibile ricavare quel legame che lega tutte le creature e le essenze della natura, i *Naturwesen*. Il riferimento all'interpretazione delle idee platoniche come “esistenza fisica” è un attacco polemico all'interpretazione di Pleßing con il quale, al di là della distanza su questo punto, è la figura cui Schelling contrae il debito più ampio per la sua interpretazione di Platone.

6.1 Persuadere l'anima: l'influenza di Plutarco di Cheronea e di F.V.L. Pleßing

La lettura di Platone che Schelling offre nel suo *Commentario* è frutto del nutrimento che ha principalmente tratto, tra le varie fonti, dai due volumi della *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altertums* pubblicati da Pleßing tra il 1788 e il 1790⁴⁰⁹. Proprio da quest'opera, infatti, Schelling mutua l'idea che l'origine della filosofia non sia greca, ma ne abbia una più remota, orientale. Ciò amplia la base teorico-storiografica per la quale Platone può essere letto come un “entusiasta” che può giungere, tramite il racconto mitico, a del materiale di un'epoca pregressa, in cui spazio e tempo prerazionale collassano su loro stessi⁴¹⁰.

Tra i vari aspetti analizzati, l'opera dello storico antichista propone una particolare esposizione della teoria delle idee di Platone, da cui, come sopra anticipato, Schelling sente la necessità di distaccarsi. Non è facile comprendere la vera motivazione alla base della critica ma, al riguardo, vogliamo seguire Beierwaltes. Per Pleßing, ricorda lo storico del neoplatonismo,

le Idee platoniche sono – com'è incontrovertibile – essenze «non mosse, non mutabili, permanenti» e, in quanto tali, non potrebbero mai «cadere sotto la percezione sensibile». In quanto essenze «autosussistenti», sono «sostanze intelligibili», ma non «concetti» [...]: secondo Platone, sostiene, «l'essere vero e l'esistenza effettiva» vengono alle Idee, come a qualsiasi «oggetto oggettivo», ma non ai concetti. Pertanto le Idee non sono concetti. I concetti, inoltre, sarebbero privi d'intuizione e, essendo “vuoti” di contenuto, non “cadrebbero” sotto le Idee. Contro questa sub-stratificazione o reificazione unilaterale e astratta dell'Idea platonica e la definizione ristretta di “concetto” (secondo la quale i concetti *non sono* oppure *non esistono!*), Schelling contrappone la propria caratterizzazione, essenzialmente diversa, dell'Idea platonica. Soprattutto, probabilmente, è infastidito dall'interpretazione di Pleßing per la conseguenza grossolanamente sensuale che si potrebbe trarre dal riferirsi all'Idea in quanto “sostanza”. Le idee, per Schelling, non sono «sostanze fisicamente esistenti». Un concetto di esistenza si trova soltanto «nel pensiero puro», ascrivibile

⁴⁰⁹ F.V.L. PLEßING, *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Leipzig: Crusius 1788-90.

⁴¹⁰ Cfr. *ivi*, Bd. I/1, pp. 127 ss.

all'«oggetto reale del mondo soprasensibile». Naturalmente, Schelling rimprovera a Pleßing una posizione estrema che lo stesso Pleßing non ha mai assunto⁴¹¹.

In ogni caso, data la necessità di dover pensare l'Idea platonica come istanza di solo pensiero, ma pur sempre traducibile in un "oggetto" materiale, il giovane *Stiftler* preferirà affidarsi, anche su questo aspetto, all'interpretazione proposta dal *True Intellectual System of the Universe* di Cudworth⁴¹². Già incontrato in quanto nomoteta dell'«ilozoismo» e in quanto tramite della concezione dell'unitotalità nell'idealismo tedesco (*infra*, §§2.1.-2), per il platonico di Cambridge le idee sono soltanto nella mente del Demiurgo, il cui intelletto risulta diventare così un *plastic medium*, la «vita plastica della natura» stessa⁴¹³.

Il fatto che le Idee platoniche non siano, per Schelling, momenti a priori costitutivi della nostra coscienza, è chiaro dalla sua concezione dell'Idea come νοητόν: come tale l'Idea è «oggetto del puro intelletto [...]» o «oggetto del puro pensiero [...]» e non il suo prodotto. Lo status *ontologico* dell'Idea è rafforzato nelle affermazioni sul suo essere-causa universale: «che a fondamento di ogni oggetto che appare sta un'idea di cui esso è [...] imitazione»; oppure, sulla falsariga delle forme concettuali del *Filebo*, πέρας e ἀπείρων, e la connessione di entrambe con la "causalità": che queste non sono "semplicemente trovate in noi", o trovate "in noi", ma piuttosto a priori «contenute nel modo più puro ed eccellente nel Tutto celeste (universo)»⁴¹⁴.

In conclusione, vediamo come l'implementazione dell'intelletto divino di Cudworth all'interno della cosmogonia platonica di Pleßing porta al posizionamento di una "materia originaria" da sempre esistente, della cui armonia e organizzazione plastica la mente del Demiurgo si fa poi promotrice. L'anima risulta quindi il principio originario del moto, disordinato e caotico, delle carni dell'animale cosmico, che muove verso ordine e armonia attraverso la proporzionalità delle idee⁴¹⁵. Pleßing dunque è anche la fonte schellinghiana tanto dell'armonia del mondo, quanto della sua disarmonia di fondo⁴¹⁶. Come ha giustamente sottolineato Asmuth, per valutare l'interesse schellinghiano verso la teoria dell'armonia platonica e, indirettamente, pitagorica, bisogna arrivare all'interpretazione proprio di questo suo materiale documentario. Nel *Commentario*, infatti, la celebre parte di descrizione degli

⁴¹¹ W. BEIERWALTES, *Plato's Timaeus in German Idealism*, en. trans. P. Adamson, in G.J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2003, pp. 267-89, qui p. 272. Su questo punto, si veda inoltre *T*, p. 30; *HkA* II/5, p. 156; ed. it., p. 97.

⁴¹² Cfr. R. CUDWORTH, *True Intellectual System of the Universe: The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, London: Royston 1678.

⁴¹³ Si veda *ivi*, §3, pp. 178-81: *The Digression concerning the Plastick Life of Nature, or an Artificial, Orderly and Methodical Nature*; ed. it. cur. M. Baldi, *La vita plastica della natura*, Milano: CUEM 2019, pp. xx-xx.

⁴¹⁴ W. BEIERWALTES, *Plato's Timaeus in German Idealism* cit., pp. 269-70.

⁴¹⁵ Cfr. F.V.L. PLEßING, *Versuche...* cit., §§26-8.

⁴¹⁶ *Ivi*, §§ 134 ss. Sul questo elemento in Schelling, cfr. M. GALLAND-SZYMKOWIAK, *Chaos als ästhetischer, mythologischer und metaphysischer Begriff bei Schelling*, in «Schelling-Studien» 7, 2019, pp. 155-76; D. BARBARIĆ, "Die große Dißonanz, mit der alles anfängt": *Zur Philosophie Schellings*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021.

effettivi rapporti armonici viene tranciata dal filosofo tedesco, in quanto relativa alla “descrizione meccanica” dell’universo⁴¹⁷. Al contrario, il suo sguardo è rivolto soltanto a come l’anima del mondo partecipa alla costituzione della forma di comprensione del mondo e di unità del molteplice, impostazione riconducibile pertanto in ultima istanza all’epistemologia kantiana⁴¹⁸.

Come abbiamo anticipato, il concetto di *Weltseele* indica il principio di movimento organizzabile all’interno della materia animale, ψυχή incarnata nel σῶμα⁴¹⁹. Pertanto, il passaggio dal caos primordiale al movimento armonico viene descritto nei termini della figura del cerchio e della sfera, in quanto in questa forma «ogni parte è ugualmente distante dal centro alle estremità», ponendosi come «la più perfetta di tutte le figure e la più simile a se stessa» (*Tim.* 33b¹⁻⁶; ed. it., p. 195; cit. in *T*, p. 40; *HKA* II/5, p. 165; ed. it., p. 119). Lo spazio del mondo finito, secondo questa descrizione, viene descritto nei termini di una sfera di sfere, oltre la quale vige il caos. La *Weltseele*, per questo motivo, non va considerata come un principio insufflato nella carne, dinamica questa che riprodurrebbe comunque una *creatio ex nihilo* relativa al principio vitale, indipendentemente alla materia già presente. Tantomeno va pensata come un’istanza immobile indifferente all’intervento dell’intelletto divino. L’anima del mondo s’associa alla materia affinché l’intelletto possa dominarla tramite un’operazione di persuasione, ovvero ritrovarvi quelle proporzioni altrimenti non più comprensibili (cfr. *T*, pp. 40-1; *HKA* II/5, pp. 165-6; ed. it., p. 119-21).

Platone infatti – riporta Schelling – narra come la «nascita di questo mondo è avvenuta nella forma di una mescolanza che deriva dalla combinazione di necessità e di intelletto» (*Tim.* 47e⁵-8a²; ed. it., p. 253). Per il filosofo tedesco la descrizione procede attraverso l’utilizzo di un’immagine, «*ganz bildlich*», in cui la «forma dell’intelletto [*die Verstandesform*]», «immutabile [*unveränderlich*]», prende il «sopravvento sulla cieca necessità [*über die blinde Nothwendigkeit*]». Egli avrebbe infatti «persuasione [*überredet*] tutto ciò che s’originò ad assumere la forma più eccellente [*zur trefflichsten Form*]; e così si sarebbe originato il mondo»

⁴¹⁷ Come già visto, il *Commentario* non si spinge oltre *Tim.* 53d⁴⁻⁷; ed. it., p. 283. Cfr. *T*, p. 75; *HKA* II/5, p. 196; ed. it., p. 203, in cui si dichiara che l’«ampia esposizione della creazione *meccanica* e della costituzione *fisica* degli elementi non è parte di questa trattazione».

⁴¹⁸ CH. ASMUTH, *Interpretation – Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, p. 64.

⁴¹⁹ Cfr. al riguardo L. FOLLESA, *Schelling and Plato: The Idea of the World Soul in Schelling’s Timaeus*, in EAD. et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, Leiden-Boston: Brill 2021, pp. 256-74. Sulla storia del concetto di anima del mondo nella filosofia antica, cfr., oltre al classico L. SPITZER, *op. cit.*, anche CH. HELMIG (ed.), *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin-Boston: de Gruyter 2020. Per quanto riguarda la filosofia classica tedesca, cfr. invece M. VASSÁNYI, *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer 2011, §§8.2 e 9.2.

(*T*, p. 50; *HkA* II/5, p. 174; ed. it., p. 145). Secondo Schelling, le motivazioni dell'immagine della persuasione da parte di Platone resta una domanda inevasa o se non altro rimane il dubbio del perché della scelta della «personificazione [*Personification*]», di un'«espressione intermedia [*inne liegende Ausdruck*]», per rappresentare questa dinamica. Il Platone schellinghiano, a partire dai punti sopra specificati, pone l'intelletto come una causa formale, l'animalità inerente alla materia che contiene in sé una forma di razionalità tale da poter modificare il suo movimento grazie a un discorso persuasivo. Questo prevede pertanto un elemento psichico che può essere soggetto, tramite una causa esterna, a una «commozione» — nell'accezione letterale del termine. Data l'invisibilità della materia e la sua correlata cecità, l'unico senso su cui si può far leva resta quello dell'udito. Allora, seguendo qui il commentario di Plutarco al *Timeo* di Platone⁴²⁰, che ispira Pleßing, è la musica ad agire sulle disposizioni dell'anima che agita il corpo animale, che sia questo dell'umano oppure dell'intero cosmo. L'intelletto del Demiurgo non è che il flauto di un incantatore di serpenti.

Come spiegherà nell'opera proprio dedicata all'anima del mondo, per Schelling resterà sempre questo conflitto tra una causalità interna alla materia, data da dinamiche meccaniche, necessitanti, ed una legata al moto prodotto dalla musica dell'intelletto divino, un suo ritmo, un suo respiro. Questo è il motivo per il quale il filosofo di Leonberg col termine 'Weltseele' non vorrà che indicare, come già visto, «due forze contrastanti [*streitenden Kräfte*], rappresentate in unità e al tempo stesso in conflitto [*zusammengefaßt, oder im Conflict*]» e che «conducono all'idea di un principio organizzante che dà al mondo la forma del sistema». Pur con dubbi, crede che questo sia il tratto essenziale di questo concetto:

Forse gli Antichi [*Alten*] con anima del mondo [*Weltseele*] volevano indicare un tale principio. Se la forza originariamente positiva fosse infinita, cadrebbe totalmente al di fuori dei limiti della percezione possibile. Limitata da quella opposta, essa diviene una grandezza finita — inizia a essere oggetto della percezione, ossia si manifesta in fenomeni (*Ws*, p. 4; *SW* I/2, p. 381; *HkA* I/6, p. 77; ed. it., p. 61).

⁴²⁰ Cfr. PLUTARCO, Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας – *De animae procreatione in Timaeo*, in Id., *Moralia*, Genevae: Stephanus 1599, pp. 1012a-1030c; ed. it. cur. F. Franciosi, *Sulla generazione dell'Anima nel Timeo*, in Id., *Tutti i Moralia*, ed. it. cur. E. Lelli e G. Pisani, Milano: Bompiani 2017, pp. 1959-93 e 2927-41. Questo *moralium* è un commento a *Tim.* 35a¹-b⁴; ed. it., pp. 199-201. Sulla cosmologia descritta qui e in altre opere plutarchee, cfr. ad es. W. SCHEFFEL, *Plutarch, De Animae Procreatione in Timaeo Platonis*, in ID., *Aspekte der platonischen Kosmologie*, Leiden: Brill 1976, pp. 16-8; J.P. HERSHBELL, P. JACKSON, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: An Analysis of Structure and Content*, in H. TEMPORINI et al. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*, Berlin-Boston: de Gruyter 1987, pp. 234-247; F. FERRARI, *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum» 53 (1), 1996, pp. 44-55; ID., *Platone, Tim. 35A1-6 in Plutarco, An. Procr. 1012B-C: Citazione ed esegesi*, in «Rheinisches Museum für Philologie» n.F., 142 (3-4), 1999, pp. 326-39; J. OPSOMER, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or search for consistency?*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement» 83 (2004), pp. 137-162; F. CARUSO, *Limite, illimitato, prima mescolanza: il ruolo del Filebo nel De animae procreatione in Timaeo di Plutarco*, in «Plato Journal» 21 (2021), pp. 125-47.

Una definizione più ampia ritorna nella chiusa del trattato, che riassume brevemente la cosmologia schellinghiana appena descritta in questi termini:

Lo scatenarsi di grandi terremoti ha annunciato, assieme al mutamento di colore del cielo, alla tristezza e persino ai lamenti [*Wehklagen*] di certi animali, come se la stessa causa, che abbatte montagne e innalza isole dal mare, rigonfi anche i polmoni respiranti degli animali — esperienze, queste, che non si possono spiegare senza ammettere una *generale continuità di tutte le cause naturali* [allgemeine Continuität aller Naturursachen] e un *medium comune* [gemeinschaftliches Medium], soltanto attraverso cui tutte le forze della natura agiscono sull'essere sensibile [*sensible Wesen*]. Poiché ora questo principio mantiene la continuità del mondo inorganico e di quello organico e connette l'intera natura in un organismo universale, riconosciamo di nuovo in esso quell'essere che la più antica filosofia per un presentimento salutò come l'*anima comune della natura* [gemeinschaftliche Seele der Natur] e che alcuni fisici di quel tempo considerarono come una cosa sola [*für Eines*] con l'etere che dà forma e immagine [*dem formenden und bildenden Aether*] (la parte delle nature più nobili) (*Ws*, pp. 304-5; *SW* I/2, p. 569; *HkA* I/6, pp. 256-7; ed. it., p. 227).

Lo sfondo comune dell'anima del mondo è ciò che attraversa il corpo del grande animale in tutte le sue parti, è ovvero quanto rigonfia i petti di ogni singola creatura, un unico grande respiro che riecheggia nei loro affanni e che nei momenti di sconvolgimento radicale della natura è possibile udire, pur in piccolo, nei loro versi. I grandi cambiamenti della natura vengono presagiti dei versi animali di dolore, i *Wehklagen*, come richiamo al fondo preindividuale da cui si formano e di cui sono ampliamento sonoro, nonché eco ed effetto armonizzante. Il fiato che smuove l'animale cosmico risuona nel suo verso solo al variare delle forme del suo corpo. L'anima del mondo è così l'unico, grande *ambiente*, di cui e in cui il processo naturale, riproduce e segna *confini*, nella sua produzione di immagini e di forme, nel suo continuo⁴²¹. In queste pagine si distende già il rumore di fondo universale, il grande verso animale che ritornerà nella *Filosofia dell'arte* (*infra*, §6.2). Come abbiamo avuto modo di vedere (*infra*, §4.1), in questa concezione resta la lettura plutarcea, che legge il *Timeo* tramite il *Filebo*, di un rapporto tra un elemento illimitato ed uno limitato, ἀπείρων e πέρας.

È possibile allora già riportare il seguente risultato delle nostre ricerche. Per quanto Pleßing risulti essere la principale fonte su Platone, la ripresa di Schelling di altri interpreti su alcuni punti genera non solo conflitti nella sua interpretazione del *Timeo*, ma produce dei problemi su cui non farà che riflettere per tutto il suo percorso. Nello specifico, il rifiuto della tesi della generazione temporale del cosmo è, direttamente, una critica a Pleßing e, indirettamente, un rifiuto della lettura plutarcea. Nel dibattito aperto da Aristotele sull'eternità o meno del cosmo (*De Cael.* 279b⁵ ss; ed. it., pp. 197 ss.), il filosofo di Cheronea è stato uno dei commentatori

⁴²¹ Cfr. F. MOISO, *Individuo e ambiente: Individuo e ambiente: L'eredità del romanticismo*, in G.F. FRIGO, P. GIACOMONI, W. MÜLLERFUNK (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 63-89, qui p. 79.

del *Timeo* a schierarsi polemicamente⁴²² a favore dell'ipotesi "temporalista". Così facendo, necessitava di ipostatizzare una materia che, sebbene precedente alla creazione, non fosse ancora ordinata, che non fosse cioè ancora "mondo" (*infra*, §4.2). La creazione, pertanto, si poneva come un momento che si sarebbe verificato nel tempo. La scelta di Plutarco ha le sue motivazioni storico-politico, nella misura in cui cercava di considerare l'evento storico del pensiero platonico come un'operazione di organizzazione morale contro altre mitologie e culture precedenti, quali quella egizia⁴²³. Per questo motivo, in Plutarco la materia preesistente alla creazione è un riferimento a una cultura che si colloca geograficamente e temporalmente altrove e di cui la filosofia platonica ne è superamento dialettico. Schelling, quindi, se da una parte non riprende il fine sistematizzante e moralistico del filosofo greco, dall'altro lato, proponendo una creazione eterna e continua, ritrova sempre e comunque la presenza di una materia grezza pregressa, sebbene mai sussumibile. Quest'elemento sarà infine quanto verrà ripreso e rielaborato durante i corsi sulla *Filosofia della mitologia* dedicati a *Il monoteismo*, dove la presenza del Dio unico sarà possibile soltanto assieme alla compresenza di altri déi "politeistici", che descrivono e costituiscono la preistoria di quello "monotestico"⁴²⁴. L'oscillazione in Schelling, tra una sempiternità statica e preistorica cui si può sempre regredire e il tentativo di pensare una rottura teleologica, è dovuta a una ripresa della cosmologia plutarca e l'aver accolto solo parzialmente le soluzioni del filosofo di Cheronea.

6.2 Musica concreta: dalla *Filosofia dell'arte* (1802-5) al *Timeo* (1794)

Abbiamo affermato come il riferimento alla musica come arte di armonia e proporzione è, come noto, un luogo diffuso della filosofia dell'epoca, dato dalla ripresa del pitagorismo tramite l'interesse del neoclassicismo verso i modelli greci antichi. Pertanto, oltre a Pleßing, si potrebbe pensare a un'influenza di Marsilio Ficino, la cui versione latina del *Timeo* di Platone era riportata nell'Edizione Bipontina usata da Schelling per il suo *Commentario*⁴²⁵. Altrimenti

⁴²² PLUTARCO, Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας cit., p. 1012b⁵; ed. it. cit., p. 1959.

⁴²³ Si veda l'analisi di B. DEMULDER, *Is dualism a Greek word? Plutarch's dualism as a cultural and historical phenomenon*, in A. GEORGIADOU, K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin: de Gruyter 2017, pp. 220-9.

⁴²⁴ Cfr. al riguardo F.W.J. v. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, 1. Buch: *Der Monotheismus* (1834-46), in *SW II/2*, pp. 66-8 (*Vierte Vorlesung*) e pp. 93-107 (*Fünfte Vorlesung*); trad. it. di L. Lotito, *Il monoteismo*, Milano: Mursia 2002, in part., pp. 69-70 (*Quarta lezione*) e pp. 91-8 (*Quinta lezione*).

⁴²⁵ Per quanto riguarda il *Commentario*, Schelling si interessa alla versione ficiniana o per criticarla, oppure per sciogliere passi del testo greco particolarmente ostici, atteggiamento che in generale intratterrà tutta la vita. Sulla ricezione di Ficino nell'ambiente dello *Stift*, cfr. E. POLLEDRI, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco*. Divus Plato: Platone o Ficino?, in «Aevum» 74 (3), 2000, pp. 789-812. Per una lettura "ficiniana" di Schelling, v. O.F. SUMMERELL, *Der »Trieb des Gefieders«: Zu einem Motiv Platons und seiner Deutung bei Plotin, Ficino und Schelling*, in EAD. et al. (Hrsg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität: Vom*

si potrebbe ricordare il peso di Herder sulla formazione di Schelling, come dimostra l'antropologia sviluppata nei testi giovanili analizzati nelle sezioni precedenti (*infra*, §1). Al filosofo di Mohrungen infatti si deve probabilmente la concezione per la quale gli Antichi avessero una diversa capacità di poter cogliere l'armonia universale, dottrina quindi che raddoppia su un piano estetico-acustico quanto l'*Abfall* aveva prodotto su un piano mitico-narrativo e che spiega l'ormai incompressibilità dei moderni verso le proporzioni del mondo⁴²⁶.

Il punto che vorremmo però rimarcare ritorna ancora su Pleßing. Verso questi, infatti, in quanto fonte principale dei materiali schellinghiani sulla dottrina dell'armonia – come abbiamo visto, pitagorica prima, platonica poi e, infine, plutarchiana –, il debito è ancora più profondo. Schelling infatti mutua dall'antichista, certo con grande inconsapevolezza, la concezione che lega assieme architettura⁴²⁷ e musica⁴²⁸, rapporto che avrà più spazio e certo più eco⁴²⁹ a partire

Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus, Amsterdam-Philadelphia: Grüner 2002, pp. 1-22; P. BURKE, *Marsilio Ficino and the Sacrament of Color*, in «Voyages», 2016, URL = <http://voyagesjournal.org/marsilio-ficino-and-the-sacrament-of-color/>

⁴²⁶ Cfr. J.G. HERDER, *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maßgabe neuerer Schriften* (1769), in ID., *Sämmtliche Werke*, Bd. 3, Berlin: Weidman 1878, pp. 30-9. È un punto questo messo in chiaro da L. FOLLESA, *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogonesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica: Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 13-50, qui p. 44 nota 119. Sul concetto di “equilibrio”, legato a quello di armonia e proporzione, in Herder e in Schelling, si veda inoltre EAD., *La vita nella materia e l'equilibrio della natura tra Herder e Schelling*, in «Lo Sguardo» 20 (1), 2020, pp. 191-208.

⁴²⁷ Sull'estetica dell'architettura in Schelling, il testo più esaustivo è quello di M. GALLAND-SZYMKOWIAK, *Schelling et l'architecture: De l'identité absolue au biomimétisme*, in «Archives de Philosophie» 2020 (2), pp. 105-24; en. trans., ampl. *Purpose and Invention in Architecture according to Schelling: from Absolute Identity to Biomimetics*, in J. JACHMANN, M. LABBÉ, P. LOHMANN (Hrsg.), *Zweck und Erndung Perspektiven aus Architektur und Philosophie/ Finalité et invention Perspectives architecturales et philosophiques*, Siegen: universi 2022, pp. 19-49. Si veda inoltre R. ASSUNTO, *Estetica dell'identità: Lettura della Filosofia dell'arte di Schelling*, Urbino: STEU 1962, pp. 245 e 247-50; L. DITTMANN, *Schellings Philosophie der bildenden Kunst*, in H. BAUER (Hrsg.), *Probleme der Kunstwissenschaft*, Bd. I, *Kunstgeschichte und Kunsttheorie im 19. Jahrhundert*, Berlin: de Gruyter 1963, pp. 38-62. Sulla ricezione della filosofia dell'architettura di Schelling da parte di Leo von Klenze, architetto su contemporaneo, cfr. P. LOHMANN, *Anmerkungen zu Klenzes Schelling-Rezeption*, in «Schelling-Studien» 6 (2018), pp. 145-62.

⁴²⁸ Sull'estetica della musica di Schelling, cfr. H.M. SCHUELLER, *Schelling's Theory of the Metaphysics of Music*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 15 (4), 1957, pp. 461-76; L. PAREYSON, *L'estetica musicale di Schelling*, in AA. VV., *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, vol. V, Milano: Giuffrè 1977, pp. 727-56; ora in ID., *Estetica dell'idealismo tedesco*, III: *Goethe e Schelling*, Milano: Mursia 2003, pp. 353-74; B. WANNIG, *Schelling*, in S.L. SORGNER, O. FÜRBEETH, *Musik in der deutschen Philosophie*, Stuttgart: Metzler 2003, pp. 76-98; W.G. JACOBS, *Schellings Philosophie der Musik*, in F. VIGANÒ (cur.), *La natura osservata e compresa: Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Milano: Guerini e associati 2005, pp. 87-109; F. DE MORAES BARROS, *Schelling e a constituição da estética musical*, in «Trans/Form/Ação» 2007, pp. 93-114; E.G. PETERSEN DE BARROS, *A música em Schelling e o ritmo universal do Absoluto*, in «Griot» 4 (2), 2011, pp. 44-59; T. MCAULEY, *Rhythmic Accent and the Absolute: Sulzer, Schelling and the Akzenttheorie*, in «Eighteenth-Century Music» 10 (2), 2013, pp. 277-86; S.P. LYDON, *Signatura rerum: Chladni's Sound Figures in Schelling, August Schlegel, and Brentano*, in «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory» 93 (4), 2018, pp. 334-350; F. CAMPANA, *From Poetry to Music: The Paradigms of Art in German Aesthetics of the 19th Century*, in «Aesthetica Preprint» 116, (2021), pp. 213-37, in part. §3.1.

⁴²⁹ Sull'eco della definizione schellinghiana, cfr. X. TILLIETTE, *Schelling, l'art et les artistes*, in F.W.J. SCHELLING, *Textes esthétiques*, Paris: Klincksieck 1978, pp. xi-xxviii, qui p. xxviii. Sul'origine dell'espressione,

dalla lezioni sulla *Filosofia dell'arte* del 1802-1805 (*PhK*, pp. 573-98; *HkA* II/6,1, pp. 276-96; ed. it., pp. 240-62). In questi corsi infatti Schelling darà la celebre definizione di architettura quale «musica pietrificata [*erstarrte Musik*]» (ivi, pp. 576 e 593; *HkA* II/6,1, pp. 279 e 292; ed. it. cit., pp. 244 e 257), «musica nello spazio [*Musik im Raume*]» (ivi, pp. 576 e 595; *HkA* II/6,1 pp. 279 e 283; ed. it., pp. 244 e 259) e – anticipando Pierre Schaeffer in quella che era diventata una tendenza fondamentale della neoavanguardia del XX secolo⁴³⁰ – «musica concreta [*concrete Musik*]» (ivi, pp. 577 e 593; *HkA* II/6,1, pp. 289 e 292; ed. it., pp. 245 e 258) o, come indicato nelle *Lezioni private di Stoccarda*, in «musica in concreto [*Musik in Concreto*]» (*SP*); *HkA* II/8, p. 135; ed. it., p. 70 nota 34).

Schelling infatti, proprio riprendendo lo studio di Pleßing, descrive la tesi platonica della funzione dell'unito umano: «Dio ci diede l'udito e il linguaggio per determinare [*bestimmen*] all'unità l'attività della nostra anima tramite l'armonia [*Gott das Gehör und die Sprache, um durch Harmonie, die Wirksamkeit unsrer Seele zur Einheit zu bestimmen*]» (*T*, p. 49; *HkA* II/5, p. 173; ed. it., p. 141). La teoria della facoltà sensibile uditiva di Platone viene riportata dallo *Stiftler* al fine di sottolinearne il suo fine orientato a cogliere la grazia e la misura della perfezione cosmica:

quanto vi è di utile nel suono musicale è stato dato all'udito in vista dell'armonia. L'armonia, che ha dei movimenti analoghi a quelli che si svolgono regolarmente nella nostra anima, non è stata data dalle Muse a chi, con intelligenza, abbia rapporto con esse, soltanto in vista di un piacere irrazionale, come ora si crede che in ciò consista la sua utilità, ma come alleata per portare all'ordine e all'accordo con sé il movimento dell'anima divenuto in noi discordante; e anche il ritmo ci sia dato dalle stesse Muse per lo stesso scopo, come un aiuto per correggere la nostra disposizione che manca per lo più di misura e di grazia (*Tim.* 47c⁷-e²; ed. it., p. 253).

Per Pleßing – che come già indicato riprende Plutarco, il quale si affida a specifici luoghi testuali di Platone, altri rispetti al *Timeo* (*Phaedr.* 245c⁷-e⁹; ed. it., pp. 105; *Lg.* X, 894b⁸-6e²; ed. it., p. 1681)⁴³¹ – la facoltà dell'intelletto d'armonizzazione del cosmo ha uno scopo morale, nella misura in cui il carattere caotico dell'anima del mondo è segno della sua malvagità:

Poiché la musica esercita una grande influenza sulla direzione e la determinazione delle sensazioni e delle passioni, allora, secondo quei filosofi metafisici, la musica umana, in quanto imitazione di quella celeste, dovrebbe portare al riconoscimento e alla sensazione dello stesso, e in questo modo risvegliare gli uomini a determinare i movimenti della loro anima, le sensazioni e le passioni secondo l'ordine e l'armonia del movimento celeste, che era considerato il risultato dell'ordine e dell'armonia

cfr. A. MICHAÏLOW, "... *Architektura ist erstarrte Musika...*": *Nochmals zu den Ursprüngen eines Worts über die Musik*, in «International Journal of Musicology» 1, 1992, pp. 47-65. Per un quadro generale del parallelismo tra le due arti, cfr. S. VIZZARDELLI, *L'esitazione del senso: La musica nel pensiero di Hegel*, Roma: Bulzoni 2006, pp. xx-xx; ID., *Filosofia della musica*, Bari-Roma: Laterza 2007, §4.2-3

⁴³⁰ Cfr. P. SCHAEFFER, *À la recherche d'une musique concrète*, Paris: Seuil 1952; ID., *La Musique concrète*, Paris: puf 1967.

⁴³¹ Al riguardo si veda M. BALTES, *La dottrina dell'anima in Plutarco*, in «*Elenchos*» 21 (2), (2000), pp. 245-70.

che si erano prodotti nei movimenti dell'anima del mondo divino – attraverso la comunicazione del *vovç* e delle idee – e così il loro disordine originario era stato superato [*abgehoben*]. Infatti, secondo il *Timeo* di Platone e ciò che dice Plutarco, Dio, con la comunicazione del *vovç* all'anima originaria del mondo, aveva ordinato i movimenti selvaggi di quest'ultima secondo le relazioni tonali e leggi musicali e, attraverso quest'armonia stabilita, ne aveva causato la formazione [*Bildung*]⁴³².

In Schelling, invece, questa ricostruzione viene ridotta, dato che da una parte rifiuta la *creatio ex nihilo*, non proponendo un momento storico che stabilisca una direzione teleologica, dall'altro il principio di *Vollkommenheit* che caratterizza il mondo sembra prevedere necessariamente la compresenza dei due poli armonico e disarmonico. Il kantismo di fondo, infatti, gli vieta di giungere a porre come fine ultimo della costituzione del mondo un'armonia onnicomprensiva, pena la riproposizione su un piano estetico musicale di una perfezione quantitativa e non più qualitativa, non quindi un principio esterno cui costringere i processi di causazione necessitati della materia, ma ad una intima sua persuasione.

Alla luce di quanto presentato precedentemente, è ormai chiaro come la «radice» del *Commento al Timeo* platonico del giovane Schelling sia propriamente estetica e lo è nel «duplice senso» tradizionale della disciplina, sia cioè come disciplina che ha come oggetto l'*aisthesis*, sia in quanto filosofia che vuole riflettere sui processi artistici e poetici. Come indica Viganò, la prima accezione l'abbiamo già riscontrata nei riferimenti alla terza *Critica* kantiana, da cui viene «colta la suggestione del giudizio estetico, che Schelling rivede proprio nel concetto di vivente razionale», integrato con in concetto di «bello razionale, richiamando il finalismo kantiano del mondo». Similmente si può sottolineare il concetto, anch'esso kantiano, della «finalità formale della natura» – su cui ci siamo già soffermati (*infra*, §4.2) – attraverso cui Schelling rilegge il rapporto tra i mondi visibile e invisibile, tra copia e originale⁴³³. La seconda accezione, invece, pur sempre dipendente dalla prima, la si incontra nella figura del Demiurgo in quanto «*artifex*», che gioca il ruolo di «*personificazione della ragione dell'arte che vince la resistenza della materia conferendogli forma*»⁴³⁴. Il *Timeo* così riletto rientra in quanto è stato definito correttamente un «platonismo estetico»⁴³⁵, forti di quanto asserito dalle bozze schellinghiane che ritrovavano il «carattere proprio [*eigentümlicher*] di Platone», nel «filosofico» e nell'«estetico»⁴³⁶. Per quanto nei primissimi scritti, come abbiamo visto nella

⁴³² Cfr. F.V.L. PLEBING, *Versuche...* cit., Bd. I, § 134.

⁴³³ F. VIGANÒ, *Postfazione*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus (1794)*, Milano: Guerini e associati 1995, pp. 153-66, qui pp. 162-3.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 162.

⁴³⁵ EAD., *Entusiasmo e visione: Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Milano: Guerini e Associati 2003, p. 16.

⁴³⁶ F.W.J.V. SCHELLING, *Über den Geist der Platonischen Philosophie (1794)*, in *HkA* II/5, pp. 125-142, qui p. 140; ed. it. cur. L. Follesa, *Sullo spirito della filosofia platonica*, in ID., *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 56-75, qui p. 69.

prima parte di questa ricerca, non manchi in Schelling l'interesse per l'arte, seppur nelle specifiche forme della narrazione mitica, è però possibile trovare una figurativizzazione dell'analogia già kantiana tra le produzioni artistica e naturale proprio nella metafora dell'artefice del mondo del *Commentario al Timeo*. Questo rapporto trova qui una ragione, al contrario di altre opere successive, certo più celebri, in cui il filosofo tedesco darà per scontato e, a una prima lettura, da giustificare la relazione tra arte, produzione naturale e filosofia – si pensi anche solo al capitolo 6 del *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800 in cui l'arte è dedotta come «vero ed eterno organo» e «documento della filosofia» (*StI*, p. 475; p. 627; *SW I/3*, p. 627; *HkA I/9,1*, p. 328; ed. it., p. 318). Il testo del *Timeo* ci dimostra come l'interesse nei confronti dell'arte di Schelling non sia un episodio, per quanto celebre, della sua produzione, legata semmai all'influenza del Circolo di Jena, che frequentò solo dal 1797 al 1800, e che lo porteranno ad essere considerato convenzionalmente un “idealista estetico”. L'attenzione alle problematiche estetiche trova quindi nel *Timaeus* non soltanto l'anticipazione, bensì anche un campo problematico carsico che Schelling trascina con sé e per il quale tenta contestualmente soluzioni diverse. È la smentita di chi dichiarava che l'apprezzamento verso l'arte, «fortemente condizionato dalle lezioni di Jena e Würzburg sulla filosofia dell'arte, non può in alcun caso essere fatto valere indiscriminatamente per il decennio precedente, a dimostrazione di un non meglio precisato precoce interesse di Schelling per l'estetica. Interesse attestabile, per contro, solo dopo il 1798»⁴³⁷. Similmente potrebbe presentare diversamente l'opera a chi affermava che «è straordinariamente sorprendente che proprio il pensatore che dichiarava l'arte l'*organon* della filosofia e che considerava la poesia come ciò da cui la filosofia era nata e cui infine sarebbe tornata, abbia potuto, anche in questo testo così precoce, prestare una così scarsa attenzione all'arte e alla poesia del *Timeo*»⁴³⁸.

Ma che nome assume il demiurgo nel commentario schellinghiano? Oltre che col termine greco, a volte semplicemente traslitterato – «ὁ δημιουργός» oppure «*der Demiurg*» (*T*, pp. 24-5, 28, 36 e 41; *HkA II/5*, pp. 150, 154, 158, 161 e 165; ed. it., pp. 79, 81, 89, 101, 109, 121) —, a lui ci si riferisce a vario titolo, sottolineandone a volte il carattere divino – «θεός» o «*Gott*» –, altre invece metaforicamente come autore artigianale o biologico: «τον ποιητην και πατέρα [il costruttore e padre]» (*T*, p. 23; *HkA III/5*, p. 149; ed. it., p. 77) o semplicemente «πατήρ [padre]» (*T*, p. 43; *HkA II/5*, p. 167; ed. it., p. 125) –, come «*der Welturheber*» o «*de[r] Urheber*»

⁴³⁷ T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, Bari-Roma: Laterza 1995, p. 12.

⁴³⁸ J. SALLIS, *Secluded Nature: The Point of Schelling's Reinscription of the Timaeus*, in «*Pli*» 8, 1999, pp. 71-85, qui p. 85; n. ed. *Appropriation*, in ID., *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington-Indianapolis: iu Press 1999, pp. 154-67, qui p. 98.

der Welt», «l'autore», il «creatore» o il «reggitore del mondo» (*T*, pp. 24-5 e nota C, pp. 15 e 62; *HkA II/5*, pp. 150-1, 152-3 e 184; ed. it., p. 81 e nota C, pp. 85 e 173) oppure, per similitudine, «come un artista [*wie ein Künstler*]» (*T*, p. 55; *HkA II/5*, p. 179; ed. it., p. 157). Vi è infine un ultimo modo su vorremmo focalizzare l'attenzione: il Demiurgo è detto anche «architetto del mondo [*Weltbaumeister*]» (*T*, pp. 32 e 35; *HkA II/5*, pp. 158-9; ed. it., pp. 101 e 105). Come hanno indicato le *Erklärende Anmerkungen* della critica (*HkA II/5*, p. 349), analogamente a quanto accade per la teoria armonica, anche questo termine è mutuato dalla *Versuche* di Pleßing. Qui si racconta infatti che, «quando l'architetto del mondo [*Weltbaumeister*] guarda a questi esseri eterni e immutabili e li utilizza come archetipo [*Urbild*] (παράδειγμα), la sua opera da realizzare deve necessariamente diventare qualcosa di bello e perfetto [*etwas Schönes und Vollkommnes*]»⁴³⁹.

Questo riferimento ci offre la base per due considerazioni sul peso che il testo del grecista avrà su Schelling e di conseguenza valutare quanto il filosofo tedesco abbia piantato nel suo *Commentario* i semi di quanto vedrà il suo sviluppo soltanto negli anni a seguire.

Il primo punto, che dimostra l'importanza della ricorrenza del termine *Weltbaumeister*, lo si ritrova puntando l'attenzione sui brani del *Commentario* in cui Schelling introduce questa a figurativizzazione dell'intelletto divino finora inedita. Il filosofo tedesco spiega come, nella misura in cui

tutti gli esseri del mondo [*Weltwesen*] erano opera del demiurgo [*Werk des Demiurgos*], essi non appartenevano alla *materia* [*Materie*], ma alla FORMA [der FORM] che il demiurgo univa ad essa. La materia in sé e per sé non poteva generare alcuno ζῶα, che era opera di un architetto del mondo [*Weltbaumeisters*], il quale univa la FORMA dell'intelletto alla materia, e per mezzo di ciò realizzò non soltanto l'*universale* legalità della natura, ma anche la legalità dei singoli prodotti della stessa oppure [...] lascia confluire le leggi *universali* della natura nella generazione di singoli prodotti regolari (*T*, p. 32; *HkA II/5*, p. 158; ed. it., p. 101).

Vediamo come il demiurgo chiamato qui in causa, più che organizzatore di materiali edili, sembra al contrario più prossimo a quanto potremmo definire — con dell'*humor* etimologico — uno *zootecnico*: è infatti materiale vivente, animale, ciò che va a smuovere e cui il suo intelletto dà una forma regolare. Rafforzando quest'immagine, Schelling completa la propria argomentazione specificando come ogni

singolo essere mondano [*Jedes einzelne Weltwesen*] non era dunque opera della *materia* [*Werk der Materie*] ma, in senso proprio, un *accordarsi di una singola legge pura* con un tutto [*eine Zusammenstimmung einzelner reiner Geseze zu Einem Ganzen*], cioè era opera di un'*idea* [*Werk einer Idee*], di una *rappresentazione* dell'accordarsi di singole leggi pure a un tutto [*Vorstellung von der Zusammenstimmung einzelner reiner Geseze zu Einem Ganzen*]. Per di più anche questo accordarsi [*Zusammenstimmung*] delle pure leggi per la generazione di un tutto aveva luogo secondo

⁴³⁹ Cfr. F.V.L. PLEßING, *Versuche...* cit., Bd. I, §31, p. 82.

regole; l'accordarsi [*Zusammenstimmung*] di queste stesse leggi dunque era di nuovo opera (non della materia) ma di una *forma pura dell'unità*, opera di un'*intelligenza* (*T*, p. 33; *HkA* II/5, p. 158; ed. it., p. 101).

Per giustificare quest'assunto, Schelling ribadisce quanto abbiamo visto assomigliare, pur coi dovuti distinguo (*infra*, §5), ad un ilozoismo platonico rimasticato tramite l'epistemologia della terza *Critica*:

Platone considerava il mondo nel suo complesso come uno ζῶον, cioè come un essere organizzato, quindi come un essere le cui parti sono possibili soltanto nel loro rapporto con l'intero, si rapportano le une alle altre reciprocamente come mezzi e come fini e si generano l'un l'altra reciprocamente tanto secondo la loro forma quanto secondo la connessione. Dobbiamo considerare che, in base all'organizzazione della nostra facoltà conoscitiva, non ci possiamo assolutamente rappresentare l'origine di un essere organizzato se non attraverso la causalità di un concetto, di un'idea, che deve determinare *a priori* ciò che è contenuto nell'essere, così che, come le singole parti dell'essere organizzato si generano reciprocamente e, così facendo, generano l'intero, viceversa l'idea del tutto deve essere di nuovo pensata in quanto anticipa e determina *a priori* la forma e le parti nella loro armonia [*die Form und die Teile in ihrer Harmonie bestimmend*]. Per tale motivo Platone poté, anzi addirittura dovette ammettere che a fondamento degli esseri della natura vi siano le *idee*, ma soltanto le idee, gli ζῶα νοητά, gli archetipi [*Urbilder*] degli esseri della natura, dal momento che la ragione può rappresentarsi la loro forma come caratterizzata dal loro accordarsi a un tutto, a una finalità (*T*, p. 33; *HkA* II/5, pp. 158-9; ed. it., pp. 101-3).

Questi ultimi due brani integrano il primo con la semantica musicale mutuata dal pitagorismo da una parte e, dall'altra, dal linguaggio kantiano in cui il concetto di perfezione si determina — in tedesco, *bestimmen* — tramite l'accordo — ovvero la *Zusammenstimmen*, letteralmente la *voce dell'insieme* — del molteplice nell'unità del fine interno dell'oggetto.

Quanto vorremmo qui sottolineare non è allora tanto questa lunga eredità che, come abbiamo già sottolineato, è talmente diffusa da risultare una metafora assoluta del linguaggio comune tedesco. Quanto ci preme rimarcare sono invece gli effetti impreveduti dei tre campi del vivente, dell'architettura e della musica, che ritroveremo sovraestese nella filosofia dell'arte schellinghiana. Nel *Timeo* le tre aree semantiche risultano ancora avvicinate per sola giustapposizione, tanto che si potrebbe semplicemente asserire che si tratta di un linguaggio figurato, cui non sarebbe il caso dedicare troppa importanza. Al contrario, nelle lezioni della *Filosofia dell'arte* l'architettura – intesa come abbiamo visto nei termini di una musica bloccata nel suo movimento, concreta, congelata o spazializzata – viene pensata a partire dai casi concreti della produzione animale⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ Devo questo rilevamento all'invito di Julio Velasco, che ringrazio, a dedicarmi al ruolo dell'animale nell'architettura schellinghiana. I risultati di quella ricerca, anticipati nel mio saggio *Animal Architecture in Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling's Philosophy of Art*, in J. VELASCO, K. WEBER (eds.), *Bio-Art before Bio-Art*, Bielefeld: [transcript] 2024 (in corso di pubblicazione), trovano qui una prima rielaborazione.

Lo Schelling alla svolta del secolo, forte delle ricerche di *Naturphilosophie* sue e dei suoi allievi⁴⁴¹, strutturato ormai il suo sistema dell'identità, propone un descrizione del vivente in cui si pongono due poli tensivi contrari. Il filosofo tedesco, nella sua *Filosofia dell'arte*, sottende alla realtà tutta una costante duplice: da una parte un principio dinamico vivente-animale e dall'altra una sonorità di fondo. Questa si espande infatti dal clangore dei metalli fino al verso animale, per giungere infine tramite il canto degli uccelli alla voce umana⁴⁴². Da questo punto di vista, l'elemento materiale e vivente è sempre presente anche quanto l'umano apre bocca: la voce umana schellinghiana è sempre un potenziamento di un fondo carnale e fisico, non una sua negazione.

L'architettura è «in generale un modo dell'arte plastica [*eine Art der Plastik*]», dichiara Schelling, poiché «espone [*darstellt*] i propri oggetti [*Gegenstände*] mediante cose corporee [*körperliche Dinge*]». Da questo punto di vista essa si dimostra «la musica nell'arte plastica [*die Musik in der Plastik*]» poiché, per quanto plastica – quindi «nella sua più intima essenza organica [*organisch*]» –, tende a «rifluire nell'inorganico [*zum Anorganischen zurückstrebt*]». Questa «tendenza al riflusso [*Zurückstreben*]» si basa sulla stessa «ragione o legge [*Grund oder Gesetz*]» secondo la quale «anche l'organismo ritorna in natura alla produzione dell'inorganico [*zur Produktion des Anorganischen zurückgeht*]», dinamica che si manifesta «soltanto nelle produzioni dell'istinto artistico degli animali [*nur in den Produktionen des Kunsttrieb der Thiere*]» (*PhK*, p. X; ed. it., p. 241, trad. mod.). L'architettura, in breve, è prodotta da un istinto analogo a quello animale, un'escrescenza inorganica della modalità organica dell'arte. Per Schelling questa dimostrazione è assunta sulla base di un *Lehnsatz*, un assioma ottenuto nei precedenti studi di filosofia della natura.

6.3 Architettura animale

[...] gemme e fiori, il guscio del crostaceo, non sono, forse, un'opera d'arte, anche più completa della cella delle api? E tutti questi fenomeni non hanno una causa comune nella natura? (*EE*, p. 209; *SW* I/3, p. 187; *HkA* I/7, pp. 203; ed. it., pp. 293-4)

⁴⁴¹ Quanto segue viene sviluppato da Schelling rafforzato dagli studi di HENRIK STEFFENS, in particolare i suoi *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, Freyberg, Craz 1801. Su Steffens, si veda la monografia di P.F. CORVINO, *Henrich Steffens. Filosofo della natura*, San Benedetto del Tronto: Mauna 2022.

⁴⁴² Sulla filosofia del linguaggio in Schelling, si veda L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente: Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Roma-Bari: Laterza 1977, pp. 61-73; J. HENNIGFELD, *Schelling philosophy of language*, in «*Philosophisches Jahrbuch*» 91 (1), 1984, pp. 16-29; D. WHISTLER, *Schelling's Theory of Symbolic Language. Forming the System of Identity*, London: OUP 2013.

All'interno della riflessione filosofica in tema di architettura⁴⁴³, Schelling emerge per un tratto di singolarità. Infatti, se non proprio il primo, egli è un pensatore che riserva un ruolo specifico a questa arte in quanto concepita proprio attraverso l'istanza dello spazio. Questo particolare elemento differenzia il filosofo tedesco dalle letture a lui contemporanee che relegavano l'*ars aedificatoria* a uno degli status più infimi nei loro sistemi dell'arte. Infatti, autori altrimenti tanto dissimili, come Hegel⁴⁴⁴ o Arthur Schopenhauer⁴⁴⁵, sono significativamente prossimi da questo punto di vista. Come ha notato Eduard Führt⁴⁴⁶, è stata proprio l'anomalia dell'estetica di Schelling a permettere alla teoria architettonica successiva di tornare sul *proprium* del suo oggetto e poter così riflettere ancora sui suoi problemi a partire dalla spazialità.

Nella sua *Philosophie der Kunst*, Schelling propose uno dei più famosi sistemi dell'arte a cavallo del XIX secolo. Qui, infatti, la classificazione distingue due serie di arti, quella reale e quella ideale. La prima serie è quella delle arti formative, le *bildende Künste*, la seconda invece quella delle arti della parola, le *redende Künste*, letteralmente le “arti parlanti” (*PhK*, p. 371, *HkA* II/6,1, p. xx; ed. it., p. 75). È già chiaro quindi come, non utilizzando la dicotomia lessinghiana tra arti dello spazio e quelle del tempo⁴⁴⁷, Schelling può considerare non solo l'architettura nella sua capacità di organizzare lo spazio, ma concepire questo come specifica sezione o fermoimmagine di uno sviluppo temporale.

⁴⁴³ Come introduzione al campo di studi, si veda ad es. CH. FELDTKELLER, *Architektur*, in K. BARCK et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Studienausgabe*, Bd. I, Stuttgart-Weimar: Metzler 2000, pp. 286-307; S. FISHER, *Philosophy of Architecture*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/architecture/>; J. GLEITER, *Architekturtheorie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2022.

⁴⁴⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (1823), trans. H.G. Hotho, hrgs. A. Gethmann-Siefert, Hamburg: Meiner 1998, pp. 207-29; ed. it. cur. P. D'Angelo, *Lezioni di estetica: Corso del 1823 nella trascrizione di H.G. Hotho*, Bari-Roma: Laterza 2007³, pp. 201-22. Sulla filosofia dell'architettura in Hegel, cfr. J. WHITEMAN, *On Hegel's Definition of Architecture*, in «Assemblage» 2, 1987 pp. 6-17; D. KOLB, *Hegel's architecture*, in S. HOULGATE (ed.), *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern UP 2007, pp. 29-55; S. HOULGATE, *Architecture*, in B. SANDKAULEN (ed.), *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin-Boston: de Gruyter 2018, pp. 151-68; M. FARINA, *Architettura e teoria dell'opera: Hegel tra classicismo e modernità*, in «Acme» 72, 1, 2019, pp. 183-98.

⁴⁴⁵ A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819, 1844², 1859³), in ID., *Sämtliche Werke*, Bd. II, Wiesbaden: Brockhaus 1988³, §§39 e 41-4, pp. 239 e 246-61; ed. it. cur. G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Torino: Einaudi 2013, pp. 269, 275-89. Sulla filosofia dell'architettura in Schopenhauer, cfr. M. SCHWARZER, *Schopenhauer's Philosophy of Architecture*, in D. JACQUETTE (ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge: CUP 1996, pp. 277-98; W.J. KORAB-KARPOWICZ, *Schopenhauer's Theory of Architecture*, in B. VANDENABEELE (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, London: Blackwell 2012, pp. 178-92.

⁴⁴⁶ Cfr. E. FÜHR, *Architektur/Städtebau*, in S. GÜNZEL (Hrsgs.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2009, pp. 46-60, qui pp. 55-6.

⁴⁴⁷ Cfr. G.E. LESSING, *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte d. alten Kunstgeschichte* (1766), Stuttgart: Göschen 1893, p. 46; ed. it. cur. M. Cometa, *Laocoonte*, Milano: Aesthetica 2020², pp. xx-xx. Su una discussione sull'attualità delle categorie lessinghiane, cfr. S.J. LIPPERT (ed.), *Space and Time in Artistic Practice and Aesthetics: The Legacy of Gotthold Ephraim Lessing*, London-New York: Tauris 2017.

In accordo con l'approccio dell'*Identitätssystem*, il "sistema dell'identità", che proprio in quel periodo stava sviluppando, la filosofia dell'arte, così come quella della natura e quella della storia (*ivi*, p. 368; *HkA* II/6,1, p. xx; ed. it., p. 73)⁴⁴⁸, propone due categorie logiche in una relazione polare, cui se ne aggiunge una terza come loro indifferenza, loro identità e loro potenziamento (*Potenzierung*). Seguendo quest'impostazione logica, la *Filosofia dell'arte* sviluppa una triplice articolazione di forme per ogni genere artistico, ciascuna per ogni serie. Di conseguenza, le forme reali sono prodotte attraverso un processo di *Einbildung* (immaginazione), da considerare letteralmente come un processo di formazione (*-bildung*), dell'universale nell'unità del singolare (*Ein-*). Ne deriva un'allegoria, in cui l'infinito viene accolto nel finito (*ivi*, §22; *SW* I/5, p. 386; *HkA* II/6,1, p. x; ed. it., pp. 89-90). Al contrario, il processo simmetrico descrive la formazione del particolare nell'Uno universale, in cui il finito è rappresentato nell'infinito. Schelling si riferisce a queste dinamiche con il neologismo *Ineinsbildung*, di lontana matrice neoplatonica⁴⁴⁹, che si è tentato di rendere in altre lingue come "uni-formazione"⁴⁵⁰, "informing into unity"⁴⁵¹ o "force d'uni-formation"⁴⁵². Samuel Taylor Coleridge, a partire dal greco εἰς ἓν πλάττειν, conio l'espressione "esemplastic"⁴⁵³, che Gabriel Marcel volle riportare come "ésemplatic" o come "pouvoir ésemplastique"⁴⁵⁴ e che Tilliette grecizzò ancora sua volta in un poco fortunato "monomorfose"⁴⁵⁵.

Per coerenza, il sistema metafisico così descritto viene tradotto in una costruzione dell'arte in cui ogni genere artistico è posto in relazioni polari⁴⁵⁶. Per questo motivo, nella serie reale la musica si pone come allegoria dell'inorganico, lì dove la melodia si ottiene attraverso l'unità e l'indifferenza del ritmo e della modulazione (*PhK*, §§77-82; *SW* I/5, pp. 491-506; *HkA* II/6,1, pp. xx-xx; ed. it., pp. 175-83). Il colore nella pittura, che riproduce lo schema dell'organico, è ottenuto sia dalle linee del disegno, sia dall'effetto volumetrico del chiaroscuro. Infine, l'arte plastica è il simbolo della ragione come sintesi di organico e anorganico. La scultura, infatti,

⁴⁴⁸ Abbiamo già analizzato il rapporto tra queste tre declinazioni della filosofia in *infra*, §1.4.

⁴⁴⁹ Cfr. CH. VASSALLO, *Schelling e il concetto plotiniano di bellezza: Einbildung e Ineinsbildung nella Filosofia dell'arte*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 48, 1, 2019, pp. 155-63.

⁴⁵⁰ Cfr. L. PAREYSON, *Schelling: Presentazione e antologia*, Torino: Marietti 1975², pp. 265 nota e 270 nota; A. KLEIN, *Presentazione*, in *PhK*, ed. it., pp. 5-62, qui pp. 49-50 nota 8.

⁴⁵¹ D.W. STOTT, *Translator's Introduction*, in *PhK*, en. trans., pp. xxvii-lv, qui p. xliii.

⁴⁵² Cfr. *PhK*, ed. fr., pp. 76-77.

⁴⁵³ S.T. COLERIDGE, *Biographia Literaria, – Or, Biographical Sketches Of My Literary Life And Opinions* (1817), London: Bell 1884, p. 143. Al riguardo, cfr. P.L. CARVER, *The Evolution of the Term "Esemplastic"*, in «The Modern Language Review» 24 (3), 1929, pp. 329–31.

⁴⁵⁴ G. MARCEL, *Schelling e Coleridge* (1909), Paris: Aubier 1971. Cfr. X. TILLIETTE, *L'attualità di Schelling*, ed. it. cur. di N. De Sanctis, Milano: Mursia 1972, pp. 44 e 51-2 nota 7.

⁴⁵⁵ ID., *Schelling: Une Philosophie en Devenir*, Paris: Vrin 1970, p. 233, 66 n.

⁴⁵⁶ Per delle tavole sinottiche dell'intero sistema, cfr. ad es. D. SIMPSON, *Foreword*, in *PhK*, en. trans., pp. ix-lv, qui p. 1; T. GRIFFERO, *L'estetica di Schelling*, Bari-Roma: Laterza 1996, p. 123 fig. 5 e p. 33, fig. 6.

può essere articolata nello spazio, come l'architettura, e allo stesso tempo evadere dalla materia, caratteristica del rilievo, sia esso alto o basso (*PhK*, §§ 119-20; *SW I/5*, pp. 599-600; *HkA II/6,1*, pp. x-x; ed. it., pp. 263-4). Quindi, questa struttura tripartita rafforza in ogni nuova fase le stesse categorie dicotomiche delle altre arti della stessa serie. Per questo motivo, l'architettura, collocandosi come arte anorganica in quella plastica, avrà un rapporto di prossimità con la musica (*PhK*, § 107; *SW I/5*, p. 574; *HkA II/6,1*, pp. x-x; ed. it., p. 240; cfr. anche *SPv*, p. 456; *HkA II/8*, p. 135; ed. it., p. 70), da cui le celebri definizioni di architettura come musica "pietrificata", "nello spazio", "concreta" o "in concreto" ricordate nel paragrafo precedente.

Così come la musica è prodotta direttamente dalla materia stessa, secondo il modello della "musica delle sfere", Schelling può affermare che i pianeti sono essi stessi la musica che producono (*PhK*, § 42; *SW I/5*, pp. 136-40; *HkA II/6,1*, pp. x-x; ed. it., pp. 444-9). Come si ribadisce con chiarezza nel *Discorso sul rapporto delle arti figurative e la natura*, agli «astri è vivamente connaturata la più sublime arte del numero e della misura, che essi, pur senza averne alcun concetto, mettono in pratica nei loro movimenti» (*bKN*, p. 300; ed. it., p. 54). Allo stesso modo, l'architettura, nei suoi moduli proporzionati, non produce la musica, ma è essa stessa la musica (cfr. *PhK*, § 2, nota 2, *SW I/5*, p. 502; *HkA II/6,1*, pp. x-x; ed. it., p. 184). Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il riferimento a Pitagora, esplicito nei corsi del 1802-1805, hanno la loro giustificazione nella figura del *Weltbaumeister*, che permette di metaforizzare nel processo di creazione cosmico tanto il riferimento a criteri armonici quanto quelli a una materia che, da grezza e inarticolata, si articola in forme organiche in un processo senza interruzioni.

Sebbene, come visto, Schelling sembra muoversi su un percorso più che tradizionale, la sua posizione assume delle particolarità. La tensione tra figura e amorfo che attraversa, come già sottolineato, non solo l'intero sistema dell'arte, ma tutta la riflessione del filosofo tedesco, viene declinata nei corsi nel 1802-1805 nell'«antitesi [*Gegensaß*]» già incontrato tra le arti figurative e arti parlanti (*PhK*, p. 371, *HkA II/6,1*, p. xx; ed. it., p. 75). Tra queste due, allora, si pone una dialettica non di contraddizione, bensì di subcontrari, di polarità, di modo che ogni forma d'arte è tanto opera che attira l'occhio quanto una che coinvolge dinamiche di risonanza e/o di ascolto. Il paradigma del logocentrismo, come notoriamente denunciato dalla decostruzione, pervade anche l'estetica dell'architettura dell'idealismo tedesco⁴⁵⁷. Hegel concepisce invece la voce parlante come paradigma attraverso cui pensare l'architettura. Nelle

⁴⁵⁷ Cfr. J. DERRIDA, *Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel* (1968), in J. D'HONDT (éd.), *Hegel et la pensée moderne: Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris: puf 1970, pp. 27-83; ora in ID., *Marges – de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, pp. 79-127; trad. it. di M. Iofrida, *Il pozzo e la piramide: Introduzione alla semiologia di Hegel*, in ID., *Margini – della filosofia*, Torino: Einaudi 1997, pp. 105-52.

sue lezioni di *Estetica*, produce una dialettica di due principi contraddittori, della vita e della morte, rappresentati rispettivamente con il pozzo interiore dell'anima e la piramide egizia, il suo cenotafio. Hegel, in altri termini, non riesce a concepire l'architettura come arte parlante, bensì questa resta morta lettera⁴⁵⁸. In Schelling, al contrario che nel suo compagno allo *Stift* di Tubinga, è possibile sviare questo conflitto nella misura in cui la voce che dà spirito alla morta lettera è quella tanto di un verso inumano – clangore metallico o lamento animale – quanto quella specificatamente del *logos*. Detto in altri termini, suono e materia, musica ed architettura, sono due deittici, non dei contraddittori: la voce umana non nega il suono inarticolato della musica concreta o del verso animale, ma costituisce un elemento della sua individuazione, della sua elevazione a potenza. Come chiarisce l'*Introduzione alla Filosofia dell'arte*, «sono pochissimi ad accorgersi che già il linguaggio [*die Sprache*] in cui si esprimono è la più compiuta delle opere d'arte [*das vollkommenste Kunstwerk*]» (*PhK, SW I/5*, p. 358; *HkA II/6,1*, pp. x; ed. it., p. 65, trad. mod.) e che il «linguaggio [*Sprache*] è di per se stesso il caos [*das Chaos*] da cui la poesia [*die Poesie*] deve trarre i corpi [*die Leiber*] delle proprie idee» (*PhK, SW I/5*, p. 636; *HkA II/6,1*, pp. x; ed. it., p. 292). Per questo motivo, «nel canto [*in dem Gesang*], nella *musica* stessa [*wieder Musik*], l'identità raggiunta nel linguaggio [*in der Sprache*] torna a scindersi e il discorso [*Rede*] regredisce ai suoi suoni elementari [*zu den Elementartönen*]» (*ivi, HkA II/6,1*, p. x; ed. it., p. 293, trad. mod.). L'umano, per Schelling, non abbandona mai lo sfondo animale da cui emerge. Si chiarisce quanto questo sistema ritrovi nel *Weltbaumeister* la sua chiave di volta, nella misura in cui il Demiurgo progetta il mondo assemblando le membra vibranti dell'infinito corpo animale del mondo. I criteri armonici, quantitativi, sono inoltre la smentita dell'ipotesi ilozoista, lì dove l'ontologia schellinghiana prevede due aspetti della natura, tanto la caoticità della vita organica, quanto il meccanismo dell'assemblaggio dei corpi.

La concezione del linguaggio sopra introdotta è un elemento significativo per le sue conseguenze che ricadono sull'antropologia schellinghiana, dato che la differenza tra gli animali dotati di *logos* e quelli che ne sono privi viene così determinata da una capacità ridotta di autoriflessione di questi ultimi. Gli animali producono, costruiscono, secondo un istinto che rifluisce nell'anorganico e la loro opera può assumere tanta più consistenza lontano dal loro corpo tanto elevata è la loro capacità di simbolismo: più i gradi della natura scendono verso l'inorganico, maggiore sarà l'indistinzione tra corpo, opera e *Umwelt*. Come spiegato nella

⁴⁵⁸ Per un elogio della filosofia dell'architettura in Hegel che la distanzia dalla tradizione musicale, cfr. E. BLOCH, *Subjekt-Objekt: Erleuterung zu Hegel* (1949), Frankfurt a.M.: suhrkamp 1962², pp. 283-313; ed. it. cur. R. Bodei, *Soggetto-Oggetto: Commento a Hegel*, Bologna: il Mulino 1975, pp. 295-326

Rede del 1807, questo processo formativo «più esplicitamente, sebbene a loro stessi incomprendibile, manifesta la sua conoscenza vivente [*die lebendige Erkenntniß*] negli animali». Questi, infatti, compiono

innumerevoli operazioni mentre si aggirano inconsapevolmente, atti che sono di gran lunga più magnifici degli animali stessi: tanto l'uccello che, inebriato dalla musica, supera se stesso con toni pieni di sentimenti [*seelenvollen*], quanto la creatura minuscola ma artisticamente dotata che, senza esercizio né istruzione, realizza sottili opere di architettura» (*bKN, SW I/7*, p. 299; ed. it., p. 54, trad. mod.).

Per questo motivo, gli uccelli nidificano recuperando materiale da lunghe distanze, così come i castori accatastano legna per le loro dighe. Le api murano le loro celle, mentre i ragni e i bachi da seta secernono il loro ordito estraendolo direttamente dal proprio corpo. E così, spostandosi sempre più lungo la scala animale verso l'amorfo, le produzioni si risolvono in depositi che aderiscono ai loro stessi corpi. Gli esempi di Schelling nella *Filosofia dell'arte* giungono così persino ai polpi che abitano i coralli e i molluschi, se non oltre, alle ostriche stesse che non possono che abitare nelle loro conchiglie.

Se in questi ultimi casi è ancora possibile distinguere il corpo effettivo dell'animale dalla struttura effettiva della loro tana, in quelli più estremi degli antropoidi non è possibile separare il corpo effettivo dell'insetto o del crostaceo dall'architettura del loro esoscheletro. Qui questa struttura è una struttura ossea estroflessa direttamente dalle carni animali (*PhK*, §107, *SW I/5*, pp. 572-5; *HkA II/6,1*, pp. x-x; ed. it., pp. 240-2). Come spiega la *Rede* nel 1807, che segue l'ordine inverso: «nell'asprezza della pietra racchiude la forza del fuoco e il lampo della luce, nella durezza del metallo l'anima leggiadra del suono; perfino alle soglie della vita e, quando già sta tendendo alla forma organica, essa torna alla pietrificazione qualora sia sopraffatta dalla forza della forma» (*bKN*, p. 304; ed. it., p. 58). Superando la soglia, è

solo nel regno animale che inizia a manifestarsi per primo il conflitto tra vita e forma: i suoi primi prodotti la natura li cela all'interno di gusci rigidi ma, là dove questi sono tolti, il mondo dotato di vita si ricongiunge, per mezzo dell'istinto artistico, al regno della cristallizzazione. Infine, essa si manifesta più ardita e libera e si mostrano dei caratteri vivi e attivi, che sono i medesimi in tutte le specie (*ibid.*)⁴⁵⁹.

Da questo punto di vista, è chiaro come la critica sia stata in grado di far progredire l'apprezzamento per l'estetica dell'architettura schellinghiana con l'architettura biomimetica più contemporanea⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Sui processi di cristallizzazione nel pensiero tedesco al principio della *Goethezeit*, cfr. W. HOTTNER, *Kristallisationen: Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein 2020, in part. §§1.3 e 2.3.3 dedicati a Schelling.

⁴⁶⁰ M. GALLAND-SZYMKOWIAK, *op. cit.*

Il processo di produzione animale si basa su un'istanza *unbewußte*: per Schelling, l'inconscio è animale. Il filosofo tedesco afferma che il «cosiddetto impulso artistico [*Kunsttrieb*] degli animali non è altro che un determinato indirizzo ovvero una modificazione dell'impulso formativo generale [*Bildungstrieb*]». A riprova di ciò, egli afferma che «nella maggior parte delle specie animali l'istinto artistico si manifesta come equivalente all'istinto sessuale» (*PhK*, *SW* I/5, p. 573; *HkA* II/5, p. x; ed. it., p. 241, trad. mod.). L'esempio più emblematico è quello delle api: sono infatti gli esemplari «asessuat[i] che producono all'esterno le masse inorganiche delle loro celle». In altre specie, invece, le «manifestazioni dell'impulso artistico accompagnano a quelli della metamorfosi o dello sviluppo sessuale, sì che, con lo sviluppo del sesso, cessa anche l'istinto artistico. In altre specie le manifestazioni dell'impulso artistico precedono le stagioni dell'accoppiamento» (*ibid.*). Esempio emblematico sono i polipi, come indicati dagli studi di *Naturphilosophie* (*EE* 219, *HkA* I/7, p. 209; it. 139-40)⁴⁶¹, cui si affidano le lezioni di *Filosofia dell'arte*, in cui la variazione dell'impulso è da considerare come un'oscillazione di gradiente tra i due estremi, mai raggiungibili, di un puro istinto a costruire e un puro istinto sessuale.

Come abbiamo già sottolineato, è a partire dal saggio *Sull'anima del mondo* (*Ws*, pp. 345-6; *SW* I/2, p. 534; *HkA* I/6, p. 222; ed. it., p. 222) che Schelling, influenzato dagli studi di Goethe sulla morfologia vegetale, pensa al principio di individuazione come a un processo di differenziazione sessuale. Di conseguenza, l'istanza pre-individuale della Natura, l'Assoluto, è una dimensione di neutralità sessuale. Come dichiarato da una nota, sopra già richiamata, dell'*Introduzione al Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, «La natura odia il sesso [*Die Natur haßt das Geschlecht*] e, dove emerge, emerge contro la volontà di questa»⁴⁶². Come riportato in precedenza, solo le api «asessuate sono anche produttive e, tuttavia, sono senza dubbio il membro intermedio tramite cui viene ottenuta la formazione dell'unica ape femmina (nella quale sembra concentrato l'impulso formativo di tutte le altre). La maggior parte degli insetti perde, dopo lo sviluppo del sesso, qualsiasi impulso a costruire» (*EE*, p. 44; *SW* I/3, p. 45; *HkA* I/7, p. 103; ed. it., p. 139).

Al contrario, il processo umano di produzione architettonica avviene certamente attraverso lo stesso istinto animale, ma comporta un'estrema esternalizzazione, un'*Entäußerung*, che

⁴⁶¹ Le fonti schellinghiane sono gli studi di P.S. PALLAS, *Elenchus zoophytorum*, Den Haag: Varrentrapp 1766, p. 28, suggeriti da un passaggio di TH.G.A. ROOSE, *Grundzüge der Lehre von der Lebenskraft*, Braunschweig: Thomas 1797, p. 42 e da H.S. REIMARUS, *Angefangene Betrachtungen über die besondern Arten der thierischen Kunsttriebe*, Hamburg: Bohn 1773, p. 31.

⁴⁶² F.W. J. V. SCHELLING, *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Ueber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, Jena-Leipzig: Gabler 1799, p. 80 nota L; *SW* I/3, pp. 271-326, qui p. 324 n; *HkA* I/8, pp. 1-76, qui p. 74.

porta alla netta distinzione tra autore e oggetto prodotto, tra costruttore ed edificio, tra “musicista” ed “esecuzione”. Per questo motivo, l’arte, nella sua esposizione, nella *Darstellung* del suo oggetto, si pone come strumento della ragione, come suo *organon*, dato che offre la possibilità di intuire i due poli del processo produttivo, conscio e inconscio, animale e umano. L’architettura, quindi, nella misura in cui si afferma come produzione prossima all’anorganico, richiede una spazializzazione preliminare. Di conseguenza, l’architettura è spazio, è la sua costituzione propedeutica e necessaria.

È possibile ora fare un paio di precisazioni. La prima – di storia dell’arte – è che, nella misura in cui pensa l’architettura come sviluppo organico e come composizioni di elementi regolari secondo principi di armonia, Schelling non può che prendere in considerazione esempi prossimi allo sviluppo di forme naturali. Da questo punto di vista il gotico sembra essere il caso più confacente alla sua analisi, secondo un programma di tipo nazionalistico. L’elogio di questo stile era avvenuto infatti già recentemente negli scritti di Goethe⁴⁶³, o da Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel⁴⁶⁴, non solo per *mimesis* delle forme vegetali o animali, ma perché veniva considerato “l’architettura tedesca”, come recitava il celebre testo goethiano⁴⁶⁵, non tenendo in considerazione la tradizione internazionale, specificatamente “francese”, che faceva capo all’abbazia di Saint-Denis e all’abate Sugerio.

La seconda annotazione – estetica – è relativa alle categorie di *pulchitudo adherens* proposta nella terza *Critica* (*KU*, §16). Schelling è certo consapevole che l’architettura, tra le arti, è proprio quella che più di altre è vincolata a scopi specifici. Proprio per questo motivo la sua definizione di arte dello spazio non è vincolata alla sola presenza del vuoto, istanza cui propriamente deve orientarsi il fine dell’innalzamento di un edificio⁴⁶⁶. Al contrario, proprio per considerare quella *aedificatoria* un’*ars*, Schelling è costretto a porre l’attenzione anche sul

⁴⁶³ Dell’immensa bibliografia su Goethe e l’architettura gotica, cfr. ad es. W.D. ROBSON-SCOTT, *Goethe and the Gothic Revival*, in «Publications of the English Goethe Society» 25, 1, 1956, pp. 86-113; S. BERNSTEIN, *Goethe’s Architectonic Bildung and Buildings in Classical Weimar*, in «mln» 114, 5, 1999, pp. 1014-36; K.S. CALHOON, *The Gothic Imaginary: Goethe in Strasbourg*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 75, 2001, pp. 5-14; M. COMETA, *Appropriazioni: Goethe e l’architettura*, in G. CANTARUTTI, S. FERRARI (cur.), *Paesaggi europei del Neoclassicismo*, Bologna: il Mulino 2007, pp. 61-72; D.L. PURDY, *On the Ruins of Babel: Architectural Metaphor in German Thought*, Ithaca NY: Cornell University Press 2011, pp. 162-92; E. MORENGHI, *Von deutscher Baukunst di Goethe, agli albori della Geniezeit nel segno dell’architettura gotica tedesca*, in «Studia theodisca» 30, 2023, 95-135.

⁴⁶⁴ Al riguardo, cfr. D. PISANI, *Friedrich Schlegel e l’architettura “gotica”*, in «firenzearchitettura» 1-2, 2005, pp. 110-27.

⁴⁶⁵ J.W. V. GOETHE, *Von deutscher Baukunst* (1773), in ID., *Berliner Ausgabe: Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, Bd. XIX, Berlin: Aufbau 1960 ff., pp. 28-38.

⁴⁶⁶ Che l’essenza dell’architettura sia lo spazio vuoto è, come noto, la posizione di B. ZEVI, *Saper vedere l’architettura: Saggio sull’interpretazione spaziale dell’architettura*, Torino: Einaudi 1956.

pieno e sugli elementi opachi che costituiscono le *fabricae*⁴⁶⁷. Quanto costituisce l'architettura sono allora le sue membra, inturgidite come i corpi di piante e animali in cui la natura si manifesta. È bene quindi rimarcare che l'architettura è sia un'arte dello spazio non legittima a considerarla solo a partire dal mero vuoto generato, dimenticando le soluzioni tecniche che hanno permesso di aprire quello stesso spazio e dal peso che queste occupano. Schelling d'altronde non può concepire l'architettura secondo questo parametro, dato che privilegiare un unico aspetto l'avrebbe portato in una dialettica dei contraddittori da cui il suo sistema dell'identità sembra lontano e non avrebbe ottenuto quell'analogia dell'attrito e della progressiva specificazione della forma a partire da uno sfondo amorfo.

In conclusione, l'architettura non è semplicemente spazio, ma è ciò che produce una distanza, uno iato. È in questo senso che va pensata come arte costruttiva, *bildende*. A questo proposito, è interessante notare come Schelling, nelle *Spiegazioni* al §39 nella seconda parte delle sue lezioni sulla *Filosofia dell'arte*, proponga la seguente definizione di immagine: l'«immagine [*Bild*] è sempre concreta [*concret*], puramente particolare ed determinata da ogni lato, sì che alla sua piena identità con l'oggetto manca soltanto quella determinata parte di spazio in cui l'oggetto stesso si trova» (*PhK*, p. 407; *HkA* II/6,1, p. x; ed. it., p. 106). Sulla base di questo principio, il filosofo tedesco produce una cosmologia specifica, in cui i gradi tra anorganico e organico aumentano quanto più si fa distinzione tra corpi e immagini. La differenza tra gli esseri umani e gli altri animali è la più ampia *Einbildungskraft*, letteralmente “facoltà di immaginazione”, da intendere letteralmente come facoltà di produzione di immagini, ovvero la potenza di creare uno spazio tra se stessi e i propri prodotti. Di conseguenza, da una parte l'architettura diventa la prima forma di arte “reale” prodotta dall'umano, ponendo questi in cima alla scala naturale; dall'altra è ciò che lo pone all'estremo opposto di Dio stesso. Come dichiara il §11:

La compiuta rivelazione di Dio [*Vollkommene Offenbarung Gottes*] avviene solo quando, nel mondo riflesso stesso [*in der abgebildeten Welt selbst*], anche le singole forme si risolvono in un'assoluta identità, il che avviene solo all'interno della ragione [*Vernunft*]. La ragione [*Vernunft*] è dunque, nel Tutto stesso, la piena immagine riflessa di Dio [*das vollkommene Gegenbild Gottes*]» (*PhK*, p. 378; *HkA* II/6,1, p. x; ed. it., p. 83, trad. mod.).

Gli esseri umani sono allora l'ultima produzione di Dio, quella più dettagliata, quella tanto più precisa, quanto quella più lontana dal “vivente originario”. L'umano è allora tanto più l'immagine del divino, tanto più aumenta la distanza tra lui e Dio stesso. La produzione artistica

⁴⁶⁷ Da questo punto di vista, Schelling è un antesignano del paradigma antizeviano esposto in A. TRENTIN, T. TROMBETTI, *Architettura e costruzione: La declinazione strutturale da Gustav Eiffel a OMA*, Macerata: Quodlibet 2016.

animale mostra così il suo ruolo di specchio dell'affinità e dell'indistinguibilità di razionalità e *bêtise*. Se l'«assoluto non è in sé né conscio né inconscio [*bewußtlos*], né libero né non libero o necessario» (*PhK*, p. 377; *HkA* II/6,1, p. x; ed. it., p. 82), allora vuole dire che la libertà umana, la sua capacità di produrre immagini autonome, distanziate, materiali, in altri termini *architettonicamente*, è ciò che porta il divino a poter avere un proprio specchio in cui riflettersi e poter ascoltare la natura che, come indicheranno i *Weltalter*, sono il suo inconscio. Lo spazio si mostra allora fin da sempre l'istanza necessaria della riflessione schellinghiana, aprire un vuoto, stabilire una distanza, per comprendere i meccanismi più reconditi. L'umano non è che l'esoscheletro architettonico di Dio, le incrostazioni ossee estroflesse del suo inconscio.

Bibliografia

- AGAMBEN, G., *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi 1995, p. 11; n. ed. in ID., *Homo sacer: Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet: Macerata 2018, pp. 11-168.
- , *L'aperto: L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri 2002.
- , *Signatura rerum: Sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri 2008, pp. 11-34.
- , *Il regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, *Homo sacer* II,4, Torino: Bollati Boringhieri 2009, pp. 388-9 e 436; n. ed. in ID., *Homo sacer: Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet: Macerata 2018, pp. 375-46.
- ALBERT, C., *Harmonie/harmonisch*, in K. BARCK *et al.* (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Studienausgabe*, Bd. III, Stuttgart-Weimar: Metzler 2010, pp. 1-25.
- ALDERWICK, CH., *Nature's Capacities: Schelling and Contemporary Power-Based Ontologies*, in «angelaki» 21 (4), 2016, pp. 59–76.
- AMOROSO, L. (cur.), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Pisa: ETS 2007.
- ASMUTH, CH., »*Natur als Objekt – Natur als Subjekt: Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling*«, in G. ABEL, H.-J. ENGFER, CH. HUBIG (Hrsg.), *Neuzeitliches Denken: Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*, Berlin-New York: de Gruyter 2002, pp. 305-321.
- , *Interpretation – Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- ASSITER, A., *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth*, Lanham: Rowman & Littlefield 2015.
- ASSMANN, J., *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: HUP 1997; d. Übers., *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: Hanser 1998; trad. it. di E. Bacchetta, *Mosè l'egizio: Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano: Adelphi 2000.
- , *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Hanser 2003; trad. it. di A. Vigliani, *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Milano: Adelphi 2011.
- , *Nachwort*, in C.L. REINHOLD, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Neckargemünd: Mnemosyne 2006², pp. 157-199; trad. it. di G. Paolucci, *Introduzione*, in C.L. REINHOLD, *I misteri ebraici, ovvero la più antica massoneria religiosa*, Macerata: Quodlibet 2011, pp. 11-61.
- ASSUNTO, R., *Estetica dell'identità: Lettura della Filosofia dell'arte di Schelling*, Urbino: STEU 1962.
- BALIBAR, É., *Heidegger et Spinoza*, in O. BLOCH (dir.), *Spinoza au XX^{ème} siècle*, Paris: puf 1993, pp. 327-343; trad. it. *Heidegger e Spinoza*, in ID., *Spinoza: Il transindividuale*, Milano-Udine: Mimesis 2002, pp. 169-188.
- BALTES, M., *La dottrina dell'anima in Plutarco*, in «Elenchos» 21 (2), (2000), pp. 245-70.
- (Hrsg.), *Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden: Brill 1972.

- BARBARIĆ, D., *Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge*, in D. DIETZSCH, G.F. FRIGO (Hrsg.), *Vernunft und Glauben: Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum: Père Xavier Tilliette SJ zum 85. Geburtstag*, Berlin: de Gruyter 2006, pp. 161-75.
- , *“Die große Disonanz, mit der alles anfängt”*: *Zur Philosophie Schellings*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2021.
- BAUM, M., *Die Anfänge der Schellingschen Naturphilosophie*, in CH. ASMUTH, A. DENKER, M. VATER (Hrsg.), *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel/ Schelling: Between Fichte and Hegel*, Amsterdam: Grüner 2000, pp. 95–112; en. trans. *The Beginnings of Schelling’s Philosophy of Nature*, in S. SEDGWICK (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge: CUP 2007, pp. 199-215.
- BAUMGARTNER, H.M., *Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit*, in ID. (Hrsg.), *Schelling: Eine Einführung in seine Philosophie*, Freiburg-München: Alber 1975, pp. 45-57.
- , *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336-350)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 35-53; trad. it. di F. Viganò, «*Introduzione*»: *Panorama, struttura e problemi (WF, 336-350)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 135-50.
- BEIERWALTES, W., *Plotin im deutschen Idealismus*, in ID., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1972, pp. 83-153; trad. it. di E. Marmiroli, *Plotino nell’idealismo tedesco*, in ID., *Platonismo e idealismo*, Bologna: il Mulino 1987, pp. 95-169.
- , *Absolute Identität: Neuplatonische Implikationen in Schellings Bruno*, in «*Philosophisches Jahrbuch*» 80, 1973, pp. 242-66; n. ed. in ID., *Identität und Differenz*, Frankfurt a.M.: Klostermann, pp. 204-40; trad. it. di S. Saini, *Identità assoluta: Implicazioni neoplatoniche nel Bruno di Schelling*, in ID., *Identità e differenza*, Milano: Vita e Pensiero 1989, pp. 241-79.
- , *The Legacy of Neoplatonism in F. W. J. Schelling’s Thought* (1999), en. trans. P. Adamson, in «*International Journal of Philosophical Studies*» 10 (4), 2002, pp. 393-428.
- , *Platons Timaios im Deutschen Idealismus: Schelling und Windischmann*, in M. BARBANTI, G.R. GIARDINA, P. MANGANARO (cur.), *Enōsis kai philia = Unione e amicizia: omaggio a Francesco Romano*, Catania: CUECM 2002, pp. 143-62; en. trans. P. Adamson, *Plato’s Timaeus in German Idealism: Schelling and Windischmann*, in G.J. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Plato’s Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 2003, pp. 267-89.
- BEISER, F.C., *Mathematical Method in Kant, Schelling, and Hegel*, in M. DOMSKI, M. DICKSON (eds.), *Discourse on a New Method: Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, La Salle: Open Court 2010, pp. 243–57.
- BELLANTONE, A., *Il «legno verde» e «il legno secco»: Kant tra Schelling e Villers*, in «*Rivista di Storia della Filosofia*» 62 (2), 2007, pp. 331-43.
- BERNSTEIN, S., *Goethe’s Architectonic Bildung and Buildings in Classical Weimar*, in «*mln*» 114, 5, 1999, pp. 1014–36.

- BERTI, E., *I "barbari" di Platone e di Aristotele*, in «Filosofia politica» 3, 2003, pp. 365-81.
- BIELIK-ROBSON, A., *God of Luria, Hegel, Schelling: The Divine Contraction and the Modern Metaphysics of Finitude*, in D. LEWIN, S.D. PODMORE, D. WILLIAMS (eds.), *Mystical Theology and Continental Philosophy: Interchange in the Wake of God*, London-New York: Routledge 2017, pp. 30-52.
- , *'The Story Continues ...' Schelling and Rosenzweig on narrative philosophy*, in «International Journal of Philosophy and Theology», 80 (1-2), 2019, pp. 127-42.
- BLOCH, E., *Subjekt-Objekt: Erleuterung zu Hegel* (1949), Frankfurt a.M.: suhrkamp 1962²; ed. it. cur. R. Bodei, *Soggetto-Oggetto: Commento a Hegel*, Bologna: il Mulino 1975.
- BUBNER, R., *Innovationen des Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995; en. trans. N. Walker, *The Innovations of Idealism*, Cambridge: Cambridge UP 2003.
- BOFFI, G., *Estetica e ontologia dell'immaginazione: Una lettura di Schelling*, Milano: Guerini e associati 1997.
- , *L'intero e il bello: La questione estetica nel Sistema dell'idealismo trascendentale di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Napoli-Salerno: Orthotes 2022, pp. 13-51.
- BÖCKH, A., *Ueber die Bildung der Weltseele in Timäos des Platon*, in «Studien» 3, 1807, pp. 25-34; rist. in ID., *Gesammelte kleine Schriften*, Leipzig: Teubner 1858, pp. 109-80.
- , *Specimen editionis Timaei Platonis dialogi*, Heidelberg: Mohr-Zimmer 1807; rist. in ID., *Gesammelte kleine Schriften*, Leipzig: Teubner 1858, pp. 181-203.
- , *De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis ratione geometrica concinnitas*, Heidelberg: Mohr-Zimmer 1810.
- BONNET, J., *Dékantations: Fonctions idéologiques du kantisme dans le XIX^e siècle français*, Berne: Lang 2011.
- BORSARI, A., *Introduzione: "Mimesis", le peripezie di una famiglia concettuale*, in ID. (cur.), *Politiche della mimesis: Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano-Udine: Mimesis 2003, pp. 7-26.
- , *Il lato oscuro della mimesis: La tentazione mimetica di Roger Caillois*, in ID. (cur.), *Politiche della mimesis: Antropologia, rappresentazione, performatività*, Milano-Udine: Mimesis 2003, pp. 223-84; n. ed. ampl. *Mimetismo animale e mimetismo umano: Roger Caillois*, in ID. (cur.), *Mimicry: Estetica del divenire animale*, Milano-Udine: Mimesis 2018, pp. 11-86;
- BOWIE, A., *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, London-New York: Routledge 1993.
- BREAZEALE, D., *"Exhibiting the Particular in the Universal": Construction and Intuition in Schelling's Philosophy of Identity (1801-1804)*, in L. OSTARIC (ed.), *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge: CUP 2014, pp. 91-119.
- BREWER, B., *"The Unity that is Indivisibly Present in Each Thing": Reason, Activity, and Construction in Schelling's Identity*, in «kabiri», 2, 2020, pp. 28-38.
- BRITO, E., *La Création selon Schelling*, Leuven: Leuven UP-Uitgeverij Peeters 1987.

- BLUMENBERG, H., *Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*, in «Studium Generale» 10 (1957), pp. 432–47; rist. in ID., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2001, pp. 139-71.
- , *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 6, 1960, pp. 5-142; rist. Frankfurt am Main: suhrkamp 1997; trad. it. di M.V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna: il Mulino 1969; n. ed. rev. M. Russo, Milano: Raffaello Cortina 2009.
- , *Paradigma, grammatisch*, in ID., *Beobachten an Metaphern*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 15, 1971, pp. 195-99; n. ed. in ID., *Wirklichkeiten, in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam 1981, pp. 157-62; n. ed. 2020², pp. 169-4; trad. it. di M. Cometa, *Paradigma, grammaticalmente*, in ID., *Le realtà in cui viviamo*, Milano: Feltrinelli 1987, pp. 130-4 e 155.
- , *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1979; trad. it. di B. Argenton, *La leggibilità del mondo: Il libro come metafora della natura*, Bologna: il Mulino 1999².
- , *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1979; trad. it. di B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Bologna: il Mulino 1991.
- BODEI, R., *La civetta e la talpa: Sistema ed epoca in Hegel* (1975), Bologna: il Mulino 2014².
- , *Le forme del bello* (1995), Bologna: il Mulino 2017².
- BORGES, J.L., *Funes el memorioso* (1942), in ID., *Artificios* (1944), in ID., *Ficciones* (1956²), in ID., *Obras completas*, vol. 1: (1923-1949), Buenos Aires, Emecé 2005, pp. 519-525; trad. it. di F. Lucentini, *Funes, o della memoria*, in ID., *Artifici* (1944), in ID., *Finzioni* (1935-1944), Torino: Einaudi 1955, 1995², pp. 97-106.
- BUCHNER, H., *Editorischer Bericht* (1980), in *HkA I/2*, pp. 3-63.
- , *Editorischer Bericht*, in F.W.J. SCHELLING, „*Timaeus.*“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994, pp. 3-21.
- , *Erklärende Anmerkungen*, in F.W.J. SCHELLING, „*Timaeus.*“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994, pp. 77-103.
- BUTLER, J., *Bodies that Matter: On the discursive Limits of Sex*, New-York: Routledge 1993; trad. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “Sesso”*, Milano: Feltrinelli 1996.
- BURKE, P., *Marsilio Ficino and the Sacrament of Color*, in «Voyages», 2016, URL = <http://voyagesjournal.org/marsilio-ficino-and-the-sacrament-of-color/>
- BUTTS, R.B., *Kant's Theory of Musical Sound: An Early Exercise in Cognitive Science*, in «Dialogue» 32 (1), 1993, pp. 3-24.
- CACCIARI, M., *Sul presupposto: Schelling e Rosenzweig*, in «Aut aut», n.s., 211-2, 1986, pp. 43-65.
- CALHOON, K.S., *The Gothic Imaginary: Goethe in Strasbourg*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 75, 2001, pp. 5–14.
- CAMPANA, F., *From Poetry to Music: The Paradigms of Art in German Aesthetics of the 19th Century*, in «Aesthetica Preprint» 116, (2021), pp. 213-37.

- CARCHIA, G., *Filosofia come narrazione: Note su un paradigma schellinghiano*, in G. VATTIMO (cur.), *Filosofia '94*, Roma-Bari: Laterza 1995, pp. 173-188; ora in ID., *L'amore del pensiero*, Macerata: Quodlibet 2000.
- , *La nascita della forma: L'estetica cosmica de Le età del mondo*, in ID., M. FERRARIS (cur.), *Interpretazione ed emancipazione: Studi in onore di Gianni Vattimo*, Torino: Rosenberg & Sellier 1996, pp. 181-205.
- CARULLI, A., *De contemptu (Dallo Schelling tardo)*, Genova: il melangolo 2014.
- , *Metafisica delle mestruazioni*, Genova: il melangolo 2017.
- CARUSO, F., *Limite, illimitato, prima mescolanza: il ruolo del Filebo nel De animae procreatione in Timaeo di Plutarco*, in «Plato Journal» 21 (2021), pp. 125-47.
- CARVER, P.L., *The Evolution of the Term "Esemplastic"*, in «The Modern Language Review» 24 (3), 1929, pp. 329-31
- CENTRONE, B., *La cosmologia di pseudo-Timeo di Locri e il Timeo di Platone*, in «Elenchos» 3, 1982, pp. 292-324.
- CESA, C., *La filosofia politica di Schelling*, Bari-Roma: Laterza 1969.
- , *Fichte e il primo idealismo*, Firenze: Sansoni 1975.
- , *La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling*, in «Studi Urbinati», n.s. B, 1977, pp. 53-69.
- CHÉDIN, M., M. GALLAND-SZYMKOWIAK, B. WEISS (dir.), *Fichte/Schelling: Lectures Croisées / Gekreuzte Lektüren*, Würzburg: Ergon 2010.
- CIANCIO, C., *Il dialogo polemico tra Schelling e Jacobi*, Torino: Filosofia 1976.
- , *La critica del razionalismo panteistico nel pensiero di Friedrich Schlegel*, in G. RICONDA, G. VATTIMO, V. VERRA (cur.), *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milano: Mursia 1979, pp. 21-41.
- , *La libertà di Dio nell'ultimo Schelling*, in C. TATASCIORE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 337-86.
- CIARDI, M., *Atlantide: Una controversia scientifica da Colombo a Darwin*, Roma: Carocci 2002.
- CLARK, D.L., *Hegel, Eating: Schelling and the Carnivorous Virility of Philosophy*, in T. MORTON (ed.), *Cultures of Taste/Theories of Appetite: Eating Romanticism*, New York: palgrave macmillan 2004, pp. 115-39.
- CLISSOLD, A.V., *Matters of necessity: Schelling's Timaeus and the relation of Plato's Chora to the understanding of nature*, in «European Romantic Review», 12 (2), 2001, pp. 175-184.
- COLERIDGE, S.T., *Biographia Literaria, – Or, Biographical Sketches Of My Literary Life And Opinions* (1817), London: Bell 1884.
- COMETA, M., *Iduna: Mitologie della ragione: Il progetto di una neue Mythologie nella poetologia preromantica: Friedrich Schlegel e F.W.J. Schelling*, Palermo: Novecento 1984.

- , *Appropriazioni: Goethe e l'architettura*, in G. CANTARUTTI, S. FERRARI (cur.), *Paesaggi europei del Neoclassicismo*, Bologna: il Mulino 2007, pp. 61-72
- CORRIERO, E.C., *Libertà e conflitto: Da Heidegger a Schelling, per un'ontologia dinamica*, Torino: Rosenberg & Sellier 2013.
- , *Pensare la Natura: La Naturphilosophie di Schelling alla luce della sua filosofia positiva*, in «Annuario Filosofico» 30, 2015, pp. 171-193.
- , *The Ungrounded Nature of Being: Schelling's Grounding of a Dynamic Ontology*, in «kabiri» 1, 2017, pp. 17-35.
- , *Libertas sive Natura: Etica come ontologia in Schelling*, in ID. (cur.), *Libertà e natura: Prospettive schellinghiane*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 65-89.
- , *Introduzione: Ripensare Schelling*, in I.H. GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 7-17.
- , *Vertigini della ragione: Schelling e Nietzsche*, Torino: Rosenberg & Sellier 2018².
- , A. DEZI, *Introduzione: From Nature to...*, in EAD. (cur.), *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, Torino: aAccademia UP 2013, pp. vii-xiv.
- CORVINO, P.F., *Henrich Steffens: Filosofo della natura*, San Benedetto del Tronto: Mauna 2022.
- CUDWORTH, R., *True intellectual system of the universe: The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, London: Royston 1678; trad. parz. cur. M. Baldi, *La vita plastica della natura*, Milano: CUEM 2019.
- CUSINATO, G., *Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics» 12 (2), 2010, pp. 61–81.
- , *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris: In dialogo con Max Scheler*, Milano: Franco Angeli 2018.
- D'ALFONSO, M.V., *Schelling, Bruno e il Bruno di Schelling*, in R. POZZO, M. SGARBI (cur.), *I filosofi e l'Europa*, Milano-Udine: Mimesis 2009, pp. 163-175.
- DENKER, A., *Freiheit und das höchste Gut des Menschen: Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftslehre Fichtes*, in C. ASMUTH (Hrsg.), *Sein—Reflexion—Freiheit: Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*, Amsterdam-Philadelphia: Grüner 1997, pp. 35–68.
- DEWS, P., *Theory construction and existential description in Schelling's treatise on freedom*, in «British Journal for the History of Philosophy» 25 (1), 2017, pp. 157-78.
- , *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, Oxford: OUP 2023.
- DHOUIB, S., *Die Begriffe Indifferenz, quantitative Differenz und Endlichkeit in Schellings Darstellung meines Systems der Philosophie*, in M. GALLAND-SZYMKOWIAK (ed.), *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings/Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling*, Münster: Lit 2011, pp. 107–25.
- DI MAIO, F., *Somiglianze di famiglia — tra Wittgenstein e la "scuola schellinghiana"*, in «Aesthetica Preprint» 123, 2023, pp. 27-42.

- , *Univocità e individuazione: Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Senigallia: ventura 2023.
- , *L'esorcista e lo sciamano: Fini dello Schelling merleau-pontyano*, in G. DE FAZIO, V. CAVEDAGNA (cur.), *Fini senza scopi: Percorsi di neofinalismo tra Raymond Ruyer e Maurice Merleau-Ponty*, Napoli-Salerno: Orthotes 2024, pp. 143-69.
- , *Animal Architecture in Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling's Philosophy of Art*, in J. VELASCO, K. WEBER (eds.), *Bio-Art before Bio-Art*, Bielefeld: [transcript] 2024 (in corso di pubblicazione).
- DODD, J., *Expression in Schelling's Early Philosophy*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» 27 (2), 2006, pp. 109–39.
- DORFLES, G., *Horror Pleni: La (in)civiltà del rumore*, Roma: Castelvecchi 2008.
- DANZ, CH., *Editorischer Bericht* (2016), in *HkA* II/5, pp. 145-8.
- DAS, S.B., *The Political Theology of Schelling*, Edinburgh: Edinburgh UP 2016.
- , *Exception without Sovereignty: The Kenotic Eschatology of Schelling*, in K. CHAPURIN, A. DUBILET (eds.), *Nothing Absolute: German Idealism and the Question of Political Theology*, New York: Fordham UP 2021, pp. 207-22.
- DE BIANCHI, S., *Prefazione*, in F.W.J. V. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 7-12.
- DE BIASE, R., *I saperi della vita: Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Napoli: Giannini 2011.
- DE FAZIO, G., *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»: L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in «Lo Sguardo» 30 (1), 2020, pp. 323-42.
- DE FILIPPIS, V., S. VIZZARDELLI, *La tentazione dello spazio: Estetica e psicoanalisi dell'inorganico*, Napoli-Salerno: Orthotes 2016.
- DE MAUPERTUIS, P.-L. M., *Œuvres*, vol. II: *Système de la nature*, Lyon: Bruyset 1768.
- DE MORAES BARROS, F., *Schelling e a constituição da estética musical*, in «Trans/Form/Ação» 2007, pp 93-114.
- DELEUZE, G., *Renverser le Platonisme*, in «Revue de Métaphysique et de Morale» 71 (4), 1966, pp. 426-38; n. ed. *Platon et le simulacre*, in ID., *Logique du sens*, Paris: Seuil 1969, pp. 292-307; trad. it. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli 1975, pp. 223-34.
- DEMULDER, B., *Is dualism a Greek word? Plutarch's dualism as a cultural and historical phenomenon*, in A. GEORGIADOU, K. OIKONOMOPOULOU (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin: de Gruyter 2017, pp. 220-9.
- DERRIDA, J., *Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel* (1968), in J. D'HONDT (éd.), *Hegel et la pensée moderne: Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris: puf 1970, pp. 27-83; ora in ID., *Marges – de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, pp. 79-127; trad. it. di M. Iofrida, *Il pozzo e la piramide: Introduzione alla semiologia di Hegel*, in ID., *Margini – della filosofia*, Torino: Einaudi 1997, pp. 105-52.

- , Chōra, in M. DÉTIENNE *et al.* (dir.), *Poikilia: Études offerts à Jean-Pierre Vernant*, Paris: EHESS 1987, pp. 265-296; n. ed. Khōra, Paris: Galilée 1993; trad. it. di F. Garritano, Chōra, in ID., *Il segreto del nome*, Milano: Jaca 1997, pp. 41-86; n. ed. cur. G. Dalmaso, Chōra, Milano: Jaca 2019.
- , *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. I, (2001-2002), Paris: Galilée 2008; ed. it. cur. di G. Dalmaso e G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano*, vol.1, (2001-2002), Milano: Jaca 2009.
- DEZI, A., *La dottrina dello spazio di Schelling e la sua curvatura realista nel pensiero di Pavel Florenskij*, in «Rivista di storia della filosofia» 74 (1), 2019, pp. 35-57;
- , «Die Potenzen und das Potenzlos»: *Note sulla quadruplica struttura del Reale nel Sistema schellinghiano di Würzburg*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 114 (3), 2022, pp. 681-98;
- , *Introduzione: Filosofia come scienza delle idee: Uno sguardo sulla «follia ontologica» del Sistema di Würzburg*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare: Dal lascito manoscritto 1804*, Milano-Udine: Mimesis 2023, pp. 7-29.
- DISPERSYN, É., *Le mal dans Les recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine: Risque et positivité*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 94 (2), 2010, pp. 287-308.
- , *L'adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation: Esquisse d'une satanologie schellingienne*, in «Archives de Philosophie» 75, 2012, pp. 87-112.
- DISTASO, L.V., *The Paradox of Existence: Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, New York-Boston-Dordrecht-London-Moscow: Kluwer Academic Pub 2004.
- , *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Roma: Storia e letteratura 2005, pp. v-xxiii.
- DITTMANN, L., *Schellings Philosophie der bildenden Kunst*, in H. BAUER (Hrsg.), *Probleme der Kunstwissenschaft*, Bd. I, *Kunstgeschichte und Kunsttheorie im 19. Jahrhundert*, Berlin: de Gruyter 1963, pp. 38-62.
- GALLAND-SZYMKOWIAK, M., *Le problème de l'individuation dans la philosophie schellingienne de l'identité (1801-1807)*, in O. TINLAND (dir.), *L'individu*, Paris: Vrin 2008, pp. 53-76.
- , *The Problem of Individuation in the Philosophy of Schelling, from the Identity Philosophy to the Ages of the World (1801-1811)*, in «Schelling-Studien» 2016, 4, pp. 3-19.
- , *Chaos als ästhetischer, mythologischer und metaphysischer Begriff bei Schelling*, in «Schelling-Studien» 7, 2019, pp. 155-76.
- , *Schelling et l'architecture: De l'identité absolue au biomimétisme*, in «Archives de Philosophie» 2020 (2), pp. 105-24; en. trans., ampl. *Purpose and Invention in Architecture according to Schelling: from Absolute Identity to Biomimetics*, in J. JACHMANN, M. LABBÉ, P. LOHMANN (Hrsg.), *Zweck und Erndung Perspektiven aus Architektur und Philosophie/ Finalité et invention Perspectives architecturales et philosophiques*, Siegen: universi 2022, pp. 19-49.
- GLEITER, J., *Architekturtheorie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2022.

- GRAEVENITZ, G., *Einleitung*, in ID. (Hrsg.), *Die Stadt in der europäischen Romantik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, pp. 7-16.
- EHRHARDT, W.E., *Nur ein Schelling*, in «Studi Urbinati» 51, 1977, pp. 111–22;
- , *Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung: Zur Kritik materialistischer Schelling-Forschung*, in H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1984, pp. 337–59.
- , *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk*, in F.W.J. SCHELLING, *Philosophie und Religion*, hrsg. A. Dunker, H. Zaborowski, Freiburg-München: Alber 2008, pp. 61-75.
- ESPOSITO, R., *Immunitas: Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi 2002, 2020²;
- , *Bios: Biopolitica e filosofia*, Einaudi: Torino 2004.
- , *Due: La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi: Torino 2013.
- FARINA, M., *Architettura e teoria dell'opera: Hegel tra classicismo e modernità*, in «Acme» 72, 1, 2019, pp. 183-98.
- FELDTKELLER, CH., *Architektur*, in K. BARCK *et al.* (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Studienausgabe*, Bd. I, Stuttgart-Weimar: Metzler 2000, pp. 286-307.
- FENVES, P., *Thankless Trouble: Ethical Contemplation of Nature*, in «Yearbook of Comparative Literature» 58 (2012), pp. 57–70.
- FERRARI, F., *La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco*, in «Museum Helveticum» 53 (1), 1996, pp. 44-55.
- , *Platone, Tim. 35A1-6 in Plutarco, An. Procr. 1012B-C: Citazione ed esegesi*, in «Rheinisches Museum für Philologie» n.F., 142 (3-4), 1999, pp. 326-39.
- FERRARIS, M., *Postfazione: Aforismi sulla filosofia della natura di Grant*, in I.H. GRANT, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 285-96.
- FERREIRA GONÇALVES, M.C., *Construção, criação e produção na filosofia da natureza de Schelling*, in «dois pontos:» 12 (2), 2015, pp. 13-26.
- FICHTE, J.G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, Weimar: Industrie-Comptoir 1794, ora in *GA I/2*, pp. 91-154; ed. it. cur. M. Sacchetto, *Sul concetto della dottrina della scienza ovvero sulla cosiddetta filosofia come scritto introduttivo alle lezioni su questa scienza*, in ID., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano: Mondadori 2008, pp. 75-128.
- , *Über Geist und Buchstaben in der Philosophie* (1794), in *GA I/6*, pp. 333-61; trad. it. di U. Ugazio, *Su spirito e lettera in filosofia*, in ID., *Sullo spirito e la lettera*, Torino: Rosenberg & Sellier 1989, pp. 43-75.
- , *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben* (1797), in *GA I/4*, pp. 209-69; trad. it. di M. Sacchetto, *Seconda introduzione alla dottrina della scienza per lettori che hanno già un sistema filosofico*, in ID., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano: Mondadori 2008, pp. 379-441.

- FILUTOWSKA, K., *Schelling's Narrative Philosophy and Ankersmit's Narrative Logic – Is There Any Philosophy to Narrative?*, in «Journal of Transcendental Philosophy» 2 (2), 2021, pp. 237-57.
- FISCHBACH, F., *Le Fragment-Timée de Schelling: entre l'idéalisme transcendantal et la philosophie de la nature*, in «kairos» 16, 2000, pp. 319-39; ora come *Schelling: du Timée à la Philosophie de la nature*, in F.W.J. SCHELLING, *Le Timée de Platon*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2005, pp. 111-29.
- FISHER, N., *The Philosophical Significance of Schelling's Plato Notebooks (1792–1794)*, in «kabiri» 3, 2021, pp. 46-57;
- , J.J. FISHER, *Schelling and the Philebus: Limit and the Unlimited in Schelling's Philosophy of Nature*, in «Epoché» 26 (2), 2022, pp. 347-67.
- FISHER, S., *Philosophy of Architecture*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/architecture/>.
- FISTIOT MIHAELA, C., *The Beautiful Shape of the Good: Platonic and Pythagorean Themes in Kant's Critique of the Power of Judgment*, New York-London: Routledge 2002.
- FLICKINGER, H.-G., *Einleitung*, in ID. (Hrsg.), *Die Autonomie des Politischen: Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, Weinheim: VCH 1990, pp. 1-9.
- FLUSSER, V., *Das Unding I*, in ID., *Dinge und Undinge: Phänomenologische Skizzen*, München-Wien: Hanser 1993, pp. 80-4; trad. it. di S. Artoni, *La non-cosa 1*, in ID., *Filosofia del design*, Milano: Bruno Mondadori 2003, pp. 91-7.
- , *Das Unding II*, in ID., *Dinge und Undinge: Phänomenologische Skizzen*, München-Wien: Hanser 1993, pp. 85-9; trad. it. di S. Artoni, *La non-cosa 2*, in ID., *Filosofia del design*, Milano: Bruno Mondadori 2003, pp. 99-104.
- , *Auf dem Weg zum Unding*, in ID., *Die Revolution der Bilder: Der Flusser-Reader zu Kommunikation, Medien und Design*, Mannheim: Bollmann 1995, pp. 161–5; trad. it. di T. Cavallo, *In cammino verso la non-cosa* (1982), in ID., *La cultura dei media*, cur. A. Borsari, Milano: Mondadori 2004, pp. 201-6.
- FOLKERS, H., *Das immanente Ensoph: Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling*, in E. GOODMAN-THAU, G. MATTENKLOTT, C. SCHULTE (Hrsg.), *Kabbala und Romantik: Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, Tübingen: Niemeyer 1994, pp. 71-95.
- FRANK, M., *Schelling's Late Return to Kant: On the Difference between Absolute Idealism and Philosophical Romanticism*, in «International Yearbook of German Idealism» 6, 2008, pp. 23-58.
- , *Identity of identity and non-identity”: Schelling's Path to the “absolute system of identity”*, in L. OSTARIC (ed.), *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge: CUP 2014, pp. pp. 120–44.
- , *L'identità reduplicativa: Una chiave di lettura per la tarda filosofia di Schelling*, trad. it. di E.C. Corriero, in E.C. CORRIERO (cur.), *Libertà e Natura: Prospettive schellinghiane*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 47-61.
- , *»Reduplikative Identität«: Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2018.

- FRANKS, P., *Mythology, essence, and form: Schelling's Jewish reception in the nineteenth century*, in «International Journal of Philosophy and Theology» 80, 2019, pp. 71-89.
- FRANZ, M., *Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge*, in H.J. SANDKÜHLER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart: Metzler 1970, pp. 50-65.
- , *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996.
- , *Die Natur des Geistes: Schellings Interpretation des Platonischen Timaios in Tübingen 1794*, in B. BÖSCHENSTEIN, U. GAIER (Hrsg.), *Hölderlin Jahrbuch 1996-1997*, Stuttgart-Weimar: Metzler 1998, pp. 237-8.
- FREUD, S., *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, in «Imago» 5 (1917), pp. 1–7; trad. it. di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in ID., *Opere*, vol. 8, 1915-1917: *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri 1976, pp. 657-64.
- , *Jenseits des Lustprinzips* (1920), in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, London: Imago 1940, pp. 1–69; trad. it. di A.M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in ID., *Opere*, vol. 9, 1917-1923: *L'io e l'Es e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri 1978, pp. 187-249,
- , *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Amsterdam: De Lange 1939; trad. it. di P.C. Bori, G. Contri ed E. Sagittario, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: Tre saggi*, in ID., *Opere*, vol. 11, 1930-1938, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Torino: Bollati Boringhieri 1979, pp. 329-453.
- FRIGO, G.F., *Tra malinconia e redenzione umana: Il destino della natura in Schelling*, in ID., P. GIACOMONI, W. MÜLLER-FUNK (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 125-34.
- FRÜCHTL, J., S. MISCHER, *Vollkommen/Vollkommenheit*, in K. BARCK et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe: Studienausgabe*, Bd. VI, Stuttgart-Weimar: Metzler 2010, pp. 367a-397b.
- FOLLESA, L., *La vita nella materia e l'equilibrio della natura tra Herder e Schelling*, in «Lo Sguardo» 20 (1), 2020, pp. 191-208.
- , *Schelling and Plato: The Idea of the World Soul in Schelling's Timaeus*, in EAD. et al. (eds.), *Platonism: Ficino to Foucault*, Leiden-Boston: Brill 2021, pp. 256-74.
- , *Il lascito manoscritto di Schelling e la filosofia platonica: Cosmogenesi, tempo e anima del mondo*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica: Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 13-50.
- FORD, L.S., *The Controversy Between Schelling and Jacobi*, in «Journal of the History of Philosophy» 3 (1), 1965, pp. 75-89.
- FORLIN, F., *Al di là delle mitologie: Il mito al centro dell'attenzione del giovane Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Sui miti: Le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, Milano-Udine: Mimesis 2009, pp. 13-28.
- FORMIGARI, L., *La logica del pensiero vivente: Il linguaggio nella filosofia della Romantik*, Roma-Bari: Laterza 1977.
- FÜHR, E., *Architektur/Städtebau*, in S. GÜNZEL (Hrsg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2009, pp. 46-60.

- FUHRMANS, H., *Schelling im Tübinger Stift: Herbst 1790 – Herbst 1795*, in F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, Bonn: Bouvier 1962, pp. 9-39; rist. in M. FRANK, G. KURZ (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1975, pp. 53-87.
- , *Schelling in Leipzig: Ende April 1796 – Mitte August 1798*, in F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, Bonn: Bouvier 1962, pp. 73-7.
- , *Schellings Trennung von Fichte*, in F.W.J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775-1809, Bonn: Bouvier 1962, pp. 236-7.
- GEHLEN, A., *Descartes im Urteil Schelling*, in «Travaux du IX. Congrès Internationale de Philosophie» 3, 1937, pp. 70-4; ora in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. II: *Philosophische Schriften: 2 (1933-1938)*, hrsg. L. Samson, Frankfurt a.M.: Klostermann 1980, pp. 377-83; trad. it. di F. Di Maio, *Descartes nel giudizio di Schelling* (in corso di pubblicazione).
- GINZBURG, C., *Spie: Radici di un paradigma indiziario*, in A. GARGANI (cur.), *Crisi della ragione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino: Einaudi 1979; ora in ID., *Miti, emblemi, spie: Morfologia e storia*, Torino: Einaudi 1986, pp. 158-209; n. ed. Milano: Adelphi 2023.
- , *The Letter Kills: On Some Implications of 2 Corinthians 3:6*, in «History and Theory» 49 (1), 2010, pp. 71-89; ed. it. *La lettera uccide: Su alcune implicazioni di 2 Cor. 3,6*, in ID., *La lettera uccide*, Milano: Adelphi 2021, pp. 45-68.
- GLOYNA, T., *Kosmos und System: Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2022.
- GOETHE, J.W. (v.), *Von deutscher Baukunst (1773)*, in ID., *Berliner Ausgabe: Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, Bd. XIX, Berlin: Aufbau 1960 ff., pp. 28-38.
- , *Prometheus*, in ID., *Werke: Vollständige Ausgabe letzter Hand*, Bd. II, Stuttgart-Tübingen: Cotta 1827, pp. 76–78.
- , *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha: Ettinger 1790; ora in ID., *Sämtliche Werke*, Ab. I, Bd. 24, hrsg. D. Juhn, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1987, pp. 109-71.
- GOUDELI, K., *Schelling on Plato's Timaeus*, in J.M. WIRTH, P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and The Question of Nature*, Albany: SUNY 2013, pp. 59-75.
- GOETSCHEL, W., *Lessing, Mendelssohn e Jacobi: La disputa sul panteismo*, in C. ALTINI (cur.), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. I: *Tra Seicento e Settecento*, Pisa: Edizioni della Normale 2020, pp. 223-54.
- GRANT, I.H., “*Philosophy become Genetic*”: *The Physics of the World Soul*, in J. NORMAN, A. WELCHMAN (eds.), *The New Schelling*, London: Continuum 2004, pp. 128–50.
- , *Philosophies of Nature after Schelling*, London-New York: Continuum 2006; ed. it. cur. E.C. Corriero, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017.
- , *Premessa all'edizione italiana (2016)*, trad. it. di E.C. Corriero, in ID., *Filosofie della natura dopo Schelling*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 19-28.

- GREIF, S., *Natur- und Landschaftsästhetik bei Goethe und Schelling*, in «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft» 44 (2), 1999, pp. 5-23.
- GRIFFERO, T., *Malinconia della natura: Schelling e la filosofia del paesaggio*, in «Paradosso» 2 (1992) 3, pp. 143-64; ora in ID., *Cosmo Arte Natura. Itinerari schellinghiani*, Milano: CUEM 1995, pp. 109-127.
- , “Misteri” della filosofia nel giovane Schelling, in G. VATTIMO (cur.), *Filosofia '93: La filosofia tra pubblicità e segreto*, Bari-Roma: Laterza 1994, pp. 95-119; rist. in T. GRIFFERO, *Cosmo arte natura: Itinerari schellinghiani*, Milano: CUEM 1995, pp. 5-24.
- , *L'estetica di Schelling*, Bari-Roma: Laterza 1995.
- , *Mathesis universalis: Costruzionismo e metodo assoluto in Schelling*, in «Rivista di estetica» 36 (1-2), 1996, pp. 103-36.
- , *Introduzione: Identità di essere e significato: La mitologia come processo teogonico della coscienza*, in F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia: Introduzione storico-critica: Lezioni* (1842), Milano: Guerini e associati 1998, pp. 11-66.
- , *Sensorium dei: Variazioni sul tema della spazialità divina (Schelling, Oetinger, Newton, Leibniz/Clarke, More/Descartes)*, in «Rivista di estetica» 39 (1999), n.s. 10, pp. 69-107; ora come *Lo spazio come sensorium Dei: Tra filosofia, fisica newtoniana e kabbalah*, in ID., *Oetinger e Schelling: Il “realismo biblico” alle origini dell'idealismo tedesco*, Segrate: Nike 2000, pp. 249-304.
- , *Grund ed Existenz: Classicità e melanconia alla luce della “Teoria dei principi” di Schelling*, in C. TATASCIORE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 238-72.
- , *Essere senza poter essere: Spunti ontologici nell'ultimo Schelling*, in «Rivista di estetica», 22 (43), 2003, pp. 71-84.
- , *Un “segreto pubblico”: Schelling e l'idea di proprietà intellettuale*, in F. VIGANÒ (cur.), *La natura osservata e compresa: Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Milano: Guerini e associati 2005, pp. 54-86.
- , *Prendere il mito “alla lettera”: Schelling filosofo della mitologia*, in D. GAVRILOVICH et al. (cur.), *Miti antichi e moderni: Studi in onore di Edo Bellingeri*, Roma: Universitalia 2013, pp. 219-26.
- GRÜN, K.-J., *Das Erwachen der Materie: Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings*, Hildesheim: Olms 1993.
- GUGLIELMINETTI, E., *Filosofia e malinconia: Il passaggio al mondo nella genesi dell'idealismo tedesco*, in «Annuario Filosofico» 16, 2000, pp. 113-42.
- HABERMAS, J., *Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schelling Idee einer Kontraktion Gottes* (1961), in ID., *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin: Luchterhand 1963, pp. 108-61; n. ed. Frankfurt a.M.: suhrkamp 1971, pp. 172-227; trad. it. di F. Andolfi, *Dall'idealismo al materialismo: L'idea schellinghiana di una contrazione di Dio e le sue conseguenze per la filosofia della storia*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna: il Mulino 1973, pp. 231-300.
- HAGER, F.-P., *Hylozoismus*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Basel: Schwabe & Co. 1995, pp. 1237-8.

- HALFWASSEN, J., *Idee, Dialektik und Transzendenz: Zur Platondeutung Hegels und Schelling am Beispiel ihrer Deutung des Timaios*, in TH. KOBUSCH, B. MOJSISCH (Hrsg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: Neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, pp. 193-209.
- , *Kein Idealismus ohne Platonismus: Über die Anfänge des Idealismus im Tübinger Stift*, in V.H. DRECOLL, V. BAYHA (Hrsg.), *750 Jahre Augustinerkloster und Evangelisches Stift in Tübingen*, Tübingen: Siebeck 2018, pp. 221-36.
- , *Die Bestimmung des menschen und die Rolle des Bösen in Schellings Freiheitsschrift*, in L. HÜHN, PH. SCHWAB (Hrsg.), *System, Natur und Anthropologie: Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg-München: Alber 2014, pp. 241-56.
- HAN, B.-C., *Undinge: Umbrüche der Lebenswelt*, Berlin: Ullstein 2021; trad. it. di S. Aglan-Buttazzi, *Le non cose: Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino: Einaudi 2022.
- HANSEN, F.-P., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin-New York: de Gruyter 1989,
- HARMAN, G., *Malabou's Political Critique of Speculative Realism*, in «Open Philosophy» 4 (1), 2021, pp. 94-105.
- HARRIS, H.S., *The Cows in the Dark Night*, in «Dialogue: Canadian Philosophical Review» 26 (4), 1987, pp. 627-44.
- HARRY, CH.C., *Situating the Early Schelling in the Later Positive Philosophy*, in «Comparative and Continental Philosophy» 6 (1), pp. 6-15.
- HEGEL, G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes Heft (1801)*, in ID., *W*, Bd. 2, pp. 7-138; trad. it. di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1*, in ID., *Primi scritti critici*, Milano: Mursia 1971, pp. 1-120.
- , *Werke*, Bd. III: *System der Wissenschaft, Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes (1807)*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1970; ed. it. cur. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito: Sistema della scienza, parte prima*, Torino: Einaudi 2008.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, trans. H.G. Hotho, hrgs. A. Gethmann-Siefert, Hamburg: Meiner 1998, pp. 207-29; ed. it. cur. P. D'Angelo, *Lezioni di estetica: Corso del 1823 nella trascrizione di H.G. Hotho*, Bari-Roma: Laterza 2007³, pp. 201-22.
- , *Werke*, Bd. VIII: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1986²; ed. it. cur. V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Parte prima, La scienza della logica*, Torino: UTET 1981.
- , *Werke*, Bd. IX: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1986²; ed. it. cur. V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte seconda. Filosofia della natura*, Torino: UTET 2002.
- , *Werke*, Bd. XII: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1986; ed. it. cur. G. Bonacina e L. Sichirrollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Bari-Roma: Laterza 2003.

- , *Epistolario*, cur. P. Manganaro, voll. I-II, Guida, Napoli 1983-88.
- HEIDEGGER, M., *Das Ding* (1950), in ID., *Gesamtausgabe*, Ab. I, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze* (1954), Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, pp. 165-187; trad. it. di G. Vattimo, *La cosa*, in ID., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia 1976, pp. 109-24.
- , *Gesamtausgabe*, Ab. II, Bd. XLI, *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36)* (1962), Frankfurt a.M.: Klostermann 1984; ed. it. cur. V. Vitiello, *La questione della cosa: La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Milano-Udine: Mimesis 2011.
- , *Gesamtausgabe*, Ab. II, *Vorlesungen 1919-1944*, Bd. XLII, *Schellings: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. I. Schlüßler, Frankfurt a.M.: Klostermann 1988; ed. it. cur. E. Mazzarella e C. Tatasciore, *Schelling: Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli: Guida 1998.
- HENNIGFELD, J., *Schelling philosophy of language*, in «Philosophisches Jahrbuch» 91 (1), 1984, pp. 16-29.
- HENRICH, D., *Schellings kantianisierende Platondeutung*, in ID., *Der Weg des spekulativen Idealismus: Eine Résumé und eine Aufgabe*, in ID., CH. JAMME (Hrsg.), *Jakob Zwillings Nachlaß: Eine Rekonstruktion: Mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens*, Hamburg: Meiner 1986, pp. 85-6; n. ed. in ID., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991, pp. 116-20.
- , *Grundlegung aus dem Ich: Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus: Tübingen – Jena 1790–1794*, Bd. 1-2, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2004.
- HEINRICH, W., *Schellings Lehre von den letzten Dingen*, Salzburg: Taschenbuch 1955.
- HELLER-ROAZEN, D., *The Fifth Hammer: Pythagoras and the Disharmony of the World*, London: Zer0 2011; trad. it. di G. Lucchesini, *Il quinto martello: Pitagora e la disarmonia del mondo*, Macerata: Quodlibet 2017.
- HELMIG, CH. (ed.), *World Soul – Anima Mundi. On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, Berlin-Boston: de Gruyter 2020.
- HERDER, J.G., *Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maßgabe neuerer Schriften* (1769), in ID., *Sämmtliche Werke*, Bd. 3, Berlin: Weidman 1878.
- HERRING, H., *Noumenon/Phaenomenon*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VI, Basel: Schwabe & Co. 1984, pp. 986b-7a.
- HERRMANN-SINAI, S., *Musik und Zeit bei Kant*, in «Kant-Studien» 100 (4), 2009, pp. 427-53.
- HERSHBELL, J.P.; P. JACKSON, *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: An Analysis of Structure and Content*, in H. TEMPORINI et al. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW) / Rise and Decline of the Roman World*, Berlin-Boston: de Gruyter 1987, pp. 234-47.
- HERSCHEL, W., *Catalogue of a second Thousand of a new Nebulae and Clusters of Stars; with a few introductory Remarks on the Construction of the Heavens*, in «Philosophical Transactions, of the Royal Society of London» LXXIX 1789, pt. 2, London 1789, pp. 212-55.

- HINSKE, N., *Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung: Zur Vorgeschichte von Kants Unterscheidung zwischen ‚Philosophie lernen‘ und ‚Philosophieren lernen‘*, in G. MÜLLER (Hrsg.), *Das kritische Geschäft der Vernunft: Symposion zu Ehren von Gerhard Funke*, Bonn: Bouvier 1995, pp. 7-28; ed. it. *Intuizione originale e fossilizzazione: La distinzione kantiana tra «imparare la filosofia» e «imparare a filosofare» e la sua genesi: Sull’idea programmatica del pensar autonomo*, in ID., *Tra illuminismo e critica della ragione: Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa: Scuola Normale Superiore 1999, pp. 47-72.
- HÖFFE, O., *Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse*, in ID., A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 11-34; trad. it. di F. Viganò, *Recuperare una tema: Kant sul male*, in ID., A. PIEPER (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 113-33.
- HÖHNE, H., *Die Stadt der Romantiker: Paradoxien einer Hassliebe*, Frankfurt a.M. usw.: Lang 2005.
- HÖIJER, B.C.H., *Abhandlung über die philosophische Construction, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie*, Hamburg: Perthes 1801.
- HOFFMANN, TH. S., *Vollkommenheit*, in J. RITTER, K. GRÜNDER, G. GABRIEL (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel: Schwabe & Co., 2001, pp. 1115a-1131b.
- HOGREBE, W., *Schwermut: Der späte Schelling und die Kunst*, in TH.S. HOFFMANN, S. MAJETSCHAK (Hrsg.), *Denken der Individualität: Festschrift für Josef Simon zum 65.Geburstag im August 1995*, Berlin-Boston: de Gruyter 1995, pp. 169-82; trad. it. di E.C. Corriero, *Malinconia: L’ultimo Schelling e l’arte*, in E.C. CORRIERO (cur.), *Libertà e Natura: Prospettive schellinghiane*, Torino: Rosenberg & Sellier 2017, pp. 141-53.
- HOLZ, H., *Die Idee der Philosophie bei Schelling: Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg-München: Alber 1977.
- HOTTNER, W., *Kristallisationen: Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein 2020.
- HOULGATE, S., *Architecture*, in B. SANDKAULEN (ed.), *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin-Boston: de Gruyter 2018, pp. 151-68.
- HÜHN, L., *Die Idee der Neuen Mythologie*, in FR. STRACK (Hrsg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800*, Klett-Cotta: Stuttgart 1994, pp. 393-411.
- HUI, Y., *The Parallax of Individuation: Simondon and Schelling*, in «angelaki» 21 (4), 2016, pp. 77-89.
- HUTTER, A., *Die Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft: Schellings späte Anknüpfung an Kant*, in «Kant-Studien» 86 (4), 1995, pp. 431-45.
- HUTTON, S., *Ralph Cudworth*, in E.N. ZALTA, U. NODELMAN (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2023, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/cudworth/>.
- ILIEVSKI, V., *Plato’s Theodicy in the Timaeus*, in «Rhizomata» 4 (2), 2016, pp. 201-24.

- ILLETTERATI, L., *Natura e Ragione: Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento: Verifiche 1995;
- , *La scissione come problema: Sul problema uomo-natura nel pensiero di Hegel*, in G.F. FRIGO, P. GIACOMONI, W. MÜLLER-FUNK, (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 167-86.
- IRIGARAY, L., *Speculum: De l'autre femme*, Paris: Minuit 1974; trad. it. di L. Muraro, *Speculum: L'altra donna*, Milano: Feltrinelli 1975.
- IVALDO, M., *Sul teismo: Jacobi versus Schelling*, in «Archivio di filosofia» 88 (2-3), 2020, pp. 139-50.
- JACOBI, F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1819³), Hamburg: Meiner 2000; trad. it. di F. Capra, rev. V. Verra, *La dottrina di Spinoza: Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Bari-Roma: Laterza 1969.
- , *Von den göttlichen Dinge und ihrer Offenbarung*, Leipzig: Fleischer 1811; ed. it. cur. G. Sansonetti, *Le cose divine e la loro rivelazione*, Torino: Rosenberg & Sellier 1999.
- JACOBS, W.G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen: Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1989.
- , *Schellings Philosophie der Musik*, in F. VIGANÒ (cur.), *La natura osservata e compresa: Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Milano: Guerini e associati 2005, pp. 87-109.
- , *Das Wesen der Freiheit in der Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, in C. ORTLIEB, F. VOLLHARDT (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819): Romancier – Philosoph – Politiker*, Berlin-Boston: De Gruyter 2021, pp. 207-20.
- , F. BÜTTNER, A. ZERBST, G. WENZ (Hrsg.), *Vernunft – Freiheit – Offenbarung: Der Streit zwischen Jacobi und Schelling 1811/1812*, Leiden: Brill 2025 (in corso di pubblicazione).
- JAESCHKE, W. (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie: Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg: Meiner 1994.
- JAMME, CH., H. SCHNEIDER, *Mythologie der Vernunft: Hegels älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1984.
- JANTZEN, J., *Vorwort der Herausgeber*, in *HkA* II/5, pp. ix-xi.
- , *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (Hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 61-90; trad. it. di F. Viganò, *La possibilità del bene e male (WF, 350-362)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 157-82.
- , *Das räthselhafte Aristotelische σοτηρία: Bemerkungen zu einem Billet von Schellings Hand*, in G. BIEN, E. HOLZBOOG, T. KOCH (Hrsg.), *Wissenschaftsgeschichte zum Anfassen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002, pp. 285-91.
- , P.L. OESTERREICH (Hrsg.), *Schelling philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: fromm-holzboog 2022.

- JANTZEN, J., T. KISSEN, H. TRAUB (Hrsg.), *Grundlegung und Kritik: Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802*, «Fichte–Studien» 25, 2005.
- JENSEN, R.U.H., *Agamben and Schelling on Potentiality*, in «Distinktion» 7 (2), 2006, pp. 141-57.
- JÉRÔME, L., *L'âge d'or: Qu'est-ce qu'une époque à l'époque des Romantiques allemands et de Schelling ?*, in «Revue germanique internationale» 18 (2013), pp. 39-58
- JOLISSAINT, J.G., *Receiving Socrates' Banquet: Plato, Schelling, and Irigaray on Nature And Sexual Difference*, PhD Diss., Philosophy Department, University of Oregon 2006.
- KANT, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in *AA* 4, pp. 253–383; trad. it. di P. Carabellese, rev. R. Assunto, rev. H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Bari-Roma: Laterza 1996³.
- , *Recension von Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Theil 1. 2* (1785), in *AA* 8, pp. 45-66; trad. it. di F. Gonnelli, *Recensione di J.G. Herder, Idee per la filosofia della storia dell'umanità, Parti I e II* (1785), in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma: Laterza 1995, pp. 53-75.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie* (1786), in *AA* 4, pp. 467-565; ed. it. cur. P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano: Bompiani 2003.
- , *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (1799), in *AA* 12, pp. 370-1; trad. it. di C. Cesa, *Dichiarazione riguardo alla Dottrina della scienza di Fichte*, in C. CESA (ed.), *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino: Loescher 1981, pp. 247-8.
- KISSER, TH., *Pensare il soggetto come sostanza: La ricezione di Spinoza nella filosofia dell'identità di Schelling*, in C. ALTINI (cur.), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. II: *Tra Ottocento e Novecento*, Pisa: Edizioni della Normale 2020, pp. 7-22.
- KLEIN, A., *Presentazione*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Filosofia dell'arte*, Morcelliana: Brescia 2022, pp. 5-62
- KOCH, J.J.I., *The Urbild of Einbildung: The Archetype in the Imagination in Eighteenth-Century Germany Aesthetics*, in «Journal of the History of Ideas» 82 (4), 2021, pp. 569-91.
- KOLB, D., *Hegel's architecture*, in S. HOULGATE (ed.), *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern UP 2007, pp. 29-55.
- KORAB-KARPOWICZ, W.J., *Schopenhauer's Theory of Architecture*, in B. VANDENABEELE (ed.), *A Companion to Schopenhauer*, London: Blackwell 2012, pp. 178–92.
- KRÄMER, H.J., *La nuova immagine di Platone*, trad. it. di A. Pensa, Napoli: Bibliopolis 1987.
- KRINGS, H., *Die Konstruktion in der Philosophie: Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur*, in J. STAGL (Hrsg.), *Aspekte der Kultursoziologie*, Berlin: Reiner 1982, pp. 341–51.
- , *Natur als Subjekt: Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in ID., R. HECKMANN, R.W. METER (Hrsg.), *Natur und Subjektivität: Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1985, pp. 111-28.

- , *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der »Timaeus«-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, in F.W.J. SCHELLING, „*Timaeus*.“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1994, pp. 115-64.
- KRISTEVA, J., *La Révolution du langage poétique: L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé*, Paris: Seuil 1974; trad. it. di S. Eccher Dall'Eco, A. Musso, *La rivoluzione del linguaggio poetico: L'avanguardia nell'ultimo scorcio del XIX secolo: Lautréamont e Mallarmé*, Milano: Spirali 2006.
- KREUZER, J., *Licht*, in R. KONERSMANN (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern: Studienausgabe*, Darmstadt: wgb 2007, pp. 207-24.
- LANDUCCI, S., *La contraddizione in Hegel*, Firenze: La Nuova Italia 1978.
- LEINKAUF, TH., *Giordano Brunos Schrift De la Causa, Principio et Uno und Schellings Dialog Bruno*, in «Bruniana & Campanelliana», 17 (1), 2011, pp. 11–25.
- , *Schelling and Plotinus*, en. trans. S. Gersh, in S. GERSH (ed.), *Plotinus' Legacy: The Transformation of Platonism from the Renaissance to the Modern Era*, Cambridge: CUP 2019, pp. 184-216.
- LESSING, G.E., *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte d. alten Kunstgeschichte* (1766), Stuttgart: Göschen 1893; ed. it. cur. M. Cometa, *Laocoonte*, Milano: Aesthetica 2020².
- , *Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin: Voß 1780; ora in ID., *Sämtliche Schriften*, hrsg. K. Lachmann, Aufl. 3., Bd. 13, Leipzig 1897; ed. it. cur. di S. Ghisu e G. Cherchi, *L'educazione del genere umano*, Milano-Udine: Mimesis 2018.
- LETTOW, S., *Biologie – Biopolitik – Biophilosophie: Epistemologie und Politik der Geschlechterverhältnisse*, in M. KOREUBER, B. ABMANN (Hrsg.), *Das Geschlecht in der Biologie: Aufforderung zu einem Perspektivenwechsel*, Baden-Baden: Nomos 2018, pp. 23-41.
- LIPPERT, S.J. (ed.), *Space and Time in Artistic Practice and Aesthetics: The Legacy of Gotthold Ephraim Lessing*, London-New York: Tauris 2017.
- LOER, B., *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin-New York: de Gruyter 1974.
- LOHMANN, P., *Anmerkungen zu Klenzes Schelling-Rezeption*, in «Schelling-Studien» 6 (2018), pp. 145-62.
- LUKÁCS, G., *Werke*, Bd. IX: *Die Zerstörung der Vernunft* (1934, 1952²), Berlin: Luchterhand 1962; trad. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Torino: Einaudi 1959.
- LÜTTICKEN, S., *Divergent States of Emergence: Remarks on Potential Possibilities, Against All Odds*, in «e-flux» 115 (2), 2021, pp. 1-14.
- LYDON, S.P., *Signatura rerum: Chladni's Sound Figures in Schelling, August Schlegel, and Brentano*, in «The Germanic Review: Literature, Culture, Theory» 93 (4), 2018, pp. 334-350.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza* (1977), Paris: La Découverte 2004; trad. it. di E. Marra, *Hegel o Spinoza?*, Verona: ombre corte 2016.

- LYNCH, K.A., *The Image of the City*, Cambridge: MIT press 1960; ed. it. cur. P. Ceccarelli, *L'immagine della città*, Venezia: Marsilio 1969.
- MALABOU, C., *Avant demain: Épigenèse et rationalité*, Paris: puf 2014; trad. it. di A.F. Jardimino Maciel, rev. S. Tedesco, *Divenire forma: Epigenesi e razionalità*, Milano: Meltemi 2020.
- , *Le vide politique du réalisme contemporain*, in C. CRIGNON, W. LAFORGE, P. NADRIGNY (dir.), *L'écho du réel*, Milan: Mimesis 2020, pp. 485–98.
- MARCEL, G., *Schelling e Coleridge* (1909), Paris: Aubier 1971.
- MARG, W. (Hrsg.), *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae*, Leiden: Brill 1972; ed. it. cur. C. Campus, *Timeo di Locri, Sulla natura del mondo e dell'anima*, Pisa: ETS 1994.
- MARICONDA, M., *Il materialismo trascendentale di Iain Hamilton Grant: La produzione del pensiero tra filosofia della natura e ontogenesi*, in «Quaderni materialisti» 20, 2021, pp. 103-19.
- MARQUARD, O., *Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Künste*, in «Poetik und Hermeneutik» 3, 1968, pp. 375-92; ora in ID., *Aesthetica und Anaesthetica: Philosophische Überlegungen*, Paderborn-München-Wien-Zurich: Schöningh 1989, pp. 35-46 e 135-44; trad. it. di G. Carchia, *Il significato della teoria dell'inconscio per una teoria dell'arte non più bella*, in ID., *Estetica e anestetica: Considerazioni filosofiche*, Bologna: il Mulino 1994, pp. 71-97.
- , *Kompensation: Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse*, in K.G. FABER, CHR. MEIER (Hrsg.), *Historische Prozesse: Theorie der Geschichte*, Bd. II, München: dtv 1978, pp. 330-62; ora in ID., *Aesthetika und Anaesthetika: Philosophische Überlegungen*, München: Fink 2003, pp. 64-81; trad. it. di G. Carchia, *Compensazione: Considerazioni su una forma di svolgimento dei processi storici*, in ID., *Estetica e anestetica: Considerazioni filosofiche*, Bologna: il Mulino 1994, pp. 127-65.
- , *Kunst als Kompensation ihres Endes*, in W. OELMÜLLER (Hrsg.), *Ästhetische Erfahrung: Kolloquium: Kunst und Philosophie*, Bd. I, Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh-utb 1981, pp. 159–68; ora in ID., *Aesthetika und Anaesthetika: Philosophische Überlegungen*, München: Fink 2003, pp. 113-21; trad. di G. Carchia, *Arte come compensazione della sua fine*, in ID., *Estetica e anestetica: Considerazioni filosofiche*, Bologna: il Mulino 1994, pp. 215-28.
- , *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung: Zur ästhetischen Kompensation des modernen Erfahrungsverlustes*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1982, pp. 15-37; ora in ID., *Skepsis und Zustimmung: Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam 1994, pp. 70-92.
- , *Gesamtkunstwerk und Identitätssystem: Überlegungen im Anschluß an Hegels Schellingskritik*, in H. SZEEMANN (Hrsg.), *Der Hang zum Gesamtkunstwerk: Europäische Utopien seit 1800*, Aarau-Frankfurt a.M.: Sauerländer 1983, pp. 40-9; ora in ID., *Aesthetika und Anaesthetika: Philosophische Überlegungen*, Paderborn-München-Wien-Zurich: Schöningh 1989, pp. 100-12; trad. it. di G. Carchia, *Opera d'arte totale e sistema dell'identità: Riflessioni a partire dalla critica di Hegel a Schelling*, in ID., *Estetica e Anestetica: Considerazioni filosofiche*, Bologna: il Mulino 1994, pp. 195-213.
- , *Grund und Existenz in Gott (350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (hrsg.), *F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 55-9; trad. it. di F. Viganò, *Fondamento ed esistenza in Dio (WF, 350-364)*, in O. HÖFFE, A. PIEPER (cur.),

- Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 151-5.
- , *Philosophie des Staddessen: Einige Aspekte der Kompensationstheorie* (1998-9), in ID., *Philosophie des Staddessen: Studien*, Stuttgart: Reclam 2000, pp. 30-49.
- MARREN, M., *The Power of Political Theology: An Analysis of Carl Schmitt's Sovereign Dictatorship and Friend-Enemy Distinction through Friedrich J. W. Schelling and Sigmund Freud*, in «Russian Sociological Review» 22 (4), 2023, pp. 63-82.
- MATHERNE, D., *Kant's Expressive Theory of Music*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 72 (2), 2014, pp. 129-45.
- MATTHEW, B., *Schelling's Organic Form of Philosophy: Life as the Schema of Freedom*, New York: SUNY 2011.
- MCAULEY, T., *Rhythmic Accent and the Absolute: Sulzer, Schelling and the Akzenttheorie*, in «Eighteenth-Century Music» 10 (2), 2013, pp. 277-86.
- MCGRATH, S., *Schelling on the Unconscious*, in «Research in Phenomenology» 40, 1, 2010, pp. 72-91;
- , *Is the late Schelling still doing nature-philosophy?*, in «angelaki», 21 (4), 2016, pp. 121-41.
- , *The Jacobi–Schelling Debate*, in A.J.B. HAMPTON (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*, Cambridge: Cambridge UP 2023, pp. 104-23.
- MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil 2006; ed. it. cur. M. Sandri, *Dopo la finitudine: Saggio sulla necessità della contingenza*, Milano-Udine: Mimesis 2012.
- MELAMED, Y., «*Omnis determinatio est negatio*» – *Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, in ID., E. FÖRSTER (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: CUP 2012, pp. 175–96.
- MENDE, D., *Metapher – Zwischen Metaphysik und Archäologie: Schelling, Heidegger, Derrida, Blumenberg*, München: Fink 2013.
- MENDELSSOHN, M., *An die Freunde Lessings: Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin: Voß 1786.
- MAESSCHALCK, M., *L'Anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Paris-Leuven: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve 1991.
- , *La philosophie positive de l'histoire relue par Giorgio Agamben: Une réception postmoderne de Schelling*, in G. BENSUSSAN, L. HÜHN, PH. SCHWAB (Hrsg.), *L'Héritage de Schelling: Interprétations aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècle / Das Erbe Schellings: Interpretationen im 19. und 20. Jahrhundert*, Baden-Baden: Alber 2016, pp. 349-72; n. ed. *Religion et destinée: L'apport d'une lecture de Schelling à partir d'Agamben*, in ID., *Penser la religion: De Fichte et Schelling à Agamben*, Bern: Lang 2022.
- MARCHETTO, M., *Materia, qualità, organismo: La filosofia schellinghiana della natura e il primo sorgere della filosofia dell'identità*, Milano-Udine: Mimesis 2011.

- , *Storia e concetto del materialismo nella filosofia schellinghiana dell'identità*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 3, 140, 2015, pp. 325-40.
- , *La materia come unità assoluta: Nel laboratorio del Bruno di Schelling*, in «Bruniana & Campanelliana» 21, 2, 2015, pp. 571-81.
- MARCUCCI, S., *Il significato "teorico" dell'elogio a Platone nel §62 della Kritik der Urteilskraft*, in AA.VV., *Sapienza antica: Studi in onore di Domenico Pesce*, Milano: Franco Angeli 1985, pp. 364-71.
- MASCIARELLI, P., *Zwischen Geschichte des Pantheismus und Theorie des Vorstellungsvermögens: Beiträge zum platonischen Pythagoreismus zur Zeit von Schellings frühen Schriften*, in R. ADOLPHI, J. JANTZEN (Hrsg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2004, pp. 237-73.
- MENDELSSOHN, M., *An die Freunde Lessings: Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin: Voß 1786.
- MERLEAU-PONTY, M., *La Nature: Notes de cours du Collège de France*, dir. D. Ségлар, Paris: Paris 1995; ed. it. cur. M. Carbone, *La natura: Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano: Cortina 1996.
- , *Le philosophe et son ombre*, in H.L. VAN BREDА, J. TAMINIAUX et al., *Edmund Husserl (1859-1949): Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff: den Haag 1959, pp. 195-220; poi in ID., *Signes*, Paris: Gallimard 1960, pp. 201-228; trad. it. di G. Alfieri, *Il filosofo e la sua ombra*, in ID., *Segni*, cur. A. Bonomi, Milano: il Saggiatore 1967, pp. 211-38.
- MICHAJLOW, A., "... Architektura ist erstarrte Musica...": *Nochmals zu den Ursprüngen eines Worts über die Musik*, in «International Journal of Musicology» 1, 1992, pp. 47-65.
- MICHALEWSKI, A., *Introduction*, in F.W.J. SCHELLING, *Le Timée de Platon*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2005, pp. 9-38.
- MITTELSTRAß, J., *Hylozoismus*, in ID. (Hrsg.), *Enzyklopädie: Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart-Weimar: Metzler 2008², pp. 155b–6b.
- MÖSER, J., *Osnabrückische Geschichte: Allgemeine Einleitung*, Osnabrück: Schmid 1768.
- MOISO, F., *Filosofia e vita: dialogo e polemica tra Fichte e Schelling*, in «Annali dell'Università di Macerata» 16, 1984, pp. 211-250; n. ed. agg. come *Introduzione*, in J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, Napoli: Prismi 1986, pp. 9-33.
- , *Il tragico nel primo Schelling*, in «Annuario filosofico» 3 (1987), pp. 101-65; ora come *Il tragico*, in ID., *Vita natura libertà: Schelling (1795-1809)*, Milano: Mursia 1990, pp. 135-99.
- , *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus (1794)*, Milano: Guerini e Associati 1995, pp. 13-66.
- , *Gott als Person (394-403)*, in A. PIEPER, O. HÖFFE (Hrsg.), F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: Akademie 1995, pp. 189-220; ed. it. *Dio come persona (WF, 394-403)*, in A. PIEPER, O. HÖFFE (cur.), *Commentario*, in F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, ed. it. cur. F. Moiso e F. Viganò, Milano: Guerini e associati 1997, pp. 273-300.

- , *Individuo e ambiente: L'eredità del romanticismo*, in G.F. FRIGO, P. GIACOMONI, W. MÜLLERFUNK (cur.), *Pensare la natura: Dal Romanticismo all'ecologia/Konzepte der Natur: Von der Romantik zur Ökologie*, Milano: Guerini e associati 1998, pp. 63-89.
- *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling, Parte Prima: Dagli inizi all'Introduzione storicocritica*, Milano: CUEM 2001; n. ed. cur. M.V. d'Alfonso, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling: Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano-Udine: Mimesis 2014.
- MONATERI, F., *Katechon: Filosofia, politica, estetica*, Torino: Bollati Boringhieri 2023.
- MORENGHI, E., *Von deutscher Baukunst di Goethe, agli albori della Geniezeit nel segno dell'architettura gotica tedesca*, in «Studia theodisca» 30, 2023, 95-135.
- MORETTI, G., *Il «Signore delle Potenze»: Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell'ultimo Schelling e in Bachofen*, in «Rivista di estetica» 30 (34-5), 1990, pp. 119-43; ora in ID., *La segnatura romantica: Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco: Hestia 1992, pp. 163-98.
- MORFINO, V., *Storia di un pregiudizio*, in ID. (cur.), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano: Unicopli 1998, pp. 1-37.
- , *L'epoca dell'immagine del mondo: evidenza o adeguazione*, in «Oltrecorrente» 5 (2002), pp. 171-87; ora in ID., *Incursioni spinoziste*, Milano-Udine: Mimesis 2002, pp. 195-210.
- , *Il gioco delle tenebre: Heidegger, Schelling e Spinoza*, in «Oltrecorrente» 10 (2005), pp. 75-96.
- , «Sotto strati di notte». *Il «caso» Spinoza nella Germania della prima metà dell'Ottocento*, in ID. et al. (cur.), *L'abisso dell'unica sostanza: L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento tedesco*, Macerata: Quodlibet 2009, pp. ix-xxiii.
- NASSAR, D., *Spinoza in Schelling's early conception of intellectual intuition*, in E. FÖRSTER, Y. MELAMED (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge UP 2012, pp. 136-55.
- , *Pure versus Empirical Forms of Thought: Schelling's Critique of Kant's Categories and the Beginnings of Naturphilosophie*, in «Journal of the History of Philosophy» 52 (1), 2014, pp. 113-134.
- , *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy 1795-1804*, Chicago-London: The University of Chicago Press 2014.
- NERI, L., *L'idea dell'esistente e il mondo al di fuori dell'idea: sull'Esposizione del processo della natura di Schelling del 1843-44*, in «Rivista di storia della filosofia» 78 (4), 2023, pp. 580-95.
- NEUMANN, H.-P., *Zwischen Materialismus und Idealismus — Gottfried Ploucquet und die Monadologie*, in ID. (Hrsg.), *Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung*, Berlin-New York: de Gruyter 2009, pp. 203-70.
- NORRIS, B., *Schelling and Spinoza: Realism, Idealism, and the Absolute*, New York: SUNY 2022.
- NOVALIS, *Die Lehrlinge zu Sais [begonnen 1798]*, in ID., *Schriften, Theil 1*, Reimer: Berlin 1901, pp. 209-46; ed. it. cur. A. Reale, *I discepoli di Sais*, Milano: Rusconi 1998.

- NÚÑEZ, A., *F. W. J. Schelling o el torbellino 'de' la vida: Un acercamiento desde las teorías de la individuación*, in «philosophy@lisbon» 7, 2017, pp. 47-64.
- OCHOA DISSELKOEN, H.R., *Schelling y el Timeo*, in «Hypnos» 29 (2), 2012, pp. 258-68.
- OESTERREICH, P., *Personale Desintegration: Schellings anthropogenetische Satanologie*, in T. BUCHHEIM, F. HERMANNI (Hrsg.), *“Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde”*: *Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin-Boston: Akademie 2002, pp. 227-238; ora come *Diabolische Ironie: Die anthropogenetische Satanologie*, in ID., *Spielarten der Selbsterfindung: Die Kunst des romantischen Philosophierens bei Fichte, F. Schlegel und Schelling*, Berlin-New York: de Gruyter 2011, pp. 157-68.
- OPSOMER, J., *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo: Manipulation or search for consistency?*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement» 83 (2004), pp. 137-62.
- OTTO, S., *Le «symbole de la vraie philosophie»: La nolana philosophia et sa transmission à Schelling par Jacobi*, tr. fr. F. Fischbach, in T. DAGRON, H. VÉDRINE (dir.), *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, Paris: Vrin 2003, pp. 177-95.
- OZAR, A.S., *Unfolding the Enfolded: Schelling and Lurianic Kabbalah*, in A. BIELIK-ROBSON, D.H. WEISS (eds.), *Tsimsum and Modernity: Lurianic Heritage in Modern Philosophy and Theology*, Berlin-Boston: de Gruyter 2021, pp. 119-40.
- PALLAS, P.S., *Elenchus zoophytorum*, Den Haag: Varrentrapp 1766.
- PAOLUCCI, G., *Reinhold, I misteri ebraici e il dibattito massonico nel Settecento*, in K.L. REINHOLD, *I misteri ebraici, ovvero la più antica massoneria religiosa*, Macerata: Quodlibet 2011, pp. 203-47.
- PAREYSON, L., *Schelling: Presentazione e antologia*, Torino: Marietti 1975².
- , *L'estetica musicale di Schelling*, in AA.VV., *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, vol. V, Milano: Giuffrè 1977, pp. 727-56; ora in ID., *Estetica dell'idealismo tedesco*, III: *Goethe e Schelling*, Milano: Mursia 2003, pp. 353-74.
- , *La «domanda fondamentale»: «Perché l'essere piuttosto che il nulla?»* in «Annuario filosofico» 1992 (8), pp. 9-36; ora in ID., *Ontologia della libertà: Il male e la sofferenza*, Torino: Einaudi 1995, pp. 353-84.
- PARRET, H., *Kant on Music and the Hierarchy of the Arts*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 56 (3), 1998, pp. 251-64.
- PECERE, P., *La filosofia della natura in Kant*, Bari: pagina 2009.
- , *«Stahl was often closer to the truth»: Kant's second thoughts on animism, monadology and hylozoism*, in «HOPOS» 11 (2), 2021, pp. 660-78.
- PEETZ, S., *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1995.
- PETERSEN DE BARROS, E.G., *A música em Schelling e o ritmo universal do Absoluto*, in «Griot» 4 (2), 2011, pp. 44-59;
- PETRUCCI, F.M., *Commento*, in PLATONE, *Timeo*, Milano: Mondadori 2022, pp. 223-457.

- PICCOLO, A., *Emone: La tragedia de Antigone seconno lo cunto de lo innamorato*, Torino: Einaudi 2018.
- PISANI, D., *Friedrich Schlegel e l'architettura "gotica"*, in «firenzearchitettura» 1-2, 2005, pp. 110-27.
- PLEBING, F.V.L., *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Leipzig: Crusius 1788-90.
- PLESSNER, H., *Das Identitätssystem*, in «Studia philosophica» 14 (1954), pp. 85-90; n. ed. in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, *Schriften zur Philosophie*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1985, pp. 300-19; ed. it. cur. F. Di Maio e C. Nigrelli, *Il sistema dell'identità* (in corso di pubblicazione).
- PLOUCQUET, G., *De hylozoismus veterum et recentiorum*, Tübingen: Fuesianis 1775.
- PLUTARCO, Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας – *De animae procreatione in Timaeo*, in ID., *Moralia*, Genevae: Stephanus 1599, pp. 1012a-1030c; ed. it. cur. F. Franciosi, *Sulla generazione dell'Anima nel Timeo*, in ID., *Tutti i Moralia*, ed. it. cur. E. Lelli e G. Pisani, Milano: Bompiani 2017, pp. 1959-93 e 2927-41.
- POLLEDRI, E., *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco: Divus Plato: Platone o Ficino?*, in «Aevum» 74 (3), 2000, pp. 789-812.
- , *Postfazione: Il Platone divino dello Stift di Tubinga: le letture giovanili dei giovani Hegel, Holderlin e Schelling*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 261-74.
- PRADEAU, J.-F., *Être quelque part, occuper une place: Τοπος et Χωρα dans le Timée*, in «Les Études Philosophiques» 3 (1995), pp. 375–99.
- PURDY, D.L., *On the Ruins of Babel: Architectural Metaphor in German Thought*, Ithaca, NY: Cornell UP 2011.
- RANCHETTI, M., *Un inedito di Schelling: Animadversiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos (1792)* (1981), in ID., *Scritti diversi*, I., *Etica del testo*, Roma: Storia e letteratura 1999, pp. 15-76.
- RAMETTA, G., *Fichte*, Roma: Carocci 2012.
- RANG, B., *Identität und Indifferenz: Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2000.
- RASMUSSEN, J.L., *Freedom as Ariadne's Thread through the Interpretation of Life: Schelling and Jonas on Philosophy of Nature as the Art of Interpretation*, in «kabiri», 1, 2018, pp. 69-91.
- REIMARUS, H.S., *Angefangene Betrachtungen über die besondern Arten der thierischen Kunsttriebe*, Hamburg: Bohn 1773.
- REINHOLD, C.L., *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey: In zwey Vorlesungen gehalten in der □ zu **** von Br. Decius (1785-6)*, Leipzig: Göschen 1788; ed. it. cur. di G. Paolucci, *I misteri ebraici, ovvero la più antica massoneria religiosa*, Macerata: Quodlibet 2011.

- REED, A., *The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music*, in «MLN» 95 (3), 1980, pp. 563-84.
- RICCI, S., *La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania: Da Diderot a Schelling*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana» 11 (3), 1991, pp. 431-65.
- RICHARDS, CH.M., *Ralph Cudworth (1617—1688)*, in J. FIESER, B. DOWDEN (eds.), *IEP*, (January 2013), URL = <https://iep.utm.edu/ralph-cudworth/>.
- RICONDA, G., *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Milano: Mursia 1900.
- , *Schelling storico della filosofia (1821-1854)*, Milano: Mursia 2018.
- RILKE, M., *Duineser Elegie*, in ID., *Sämtliche Werke*, Frankfurt a.M.: Insel 1955-97, Bd. I, pp. 684-726; ed. it. cur. M. Ranchetti, *Elegie duinesi*, Milano: Feltrinelli 2006, pp. 55-9.
- ROBSON-SCOTT, W.D., *Goethe and the Gothic Revival*, in «Publications of the English Goethe Society» 25, 1, 1956, pp. 86-113.
- ROOSE, TH.G.A., *Grundzüge der Lehre von der Lebenskraft*, Braunschweig: Thomas 1797.
- ROTHSCHUH, K., *Naturphilosophische Konzepte der Medizin aus der Zeit der deutschen Romantik*, in R. BRINKMANN (Hrsg.), *Romantik in Deutschland: Ein interdisziplinäres Symposium*, Stuttgart: Metzler 1978, pp. 243-66.
- RUDOLPHI, M., *Produktion und Konstruktion: Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2001.
- RUSH, F., *Schelling's Critique of Hegel*, in L. OSTARIC (ed.), *Interpreting Schelling: Critical Essays*, Cambridge: CUP, pp. 216–37.
- SALLIS, J., *Secluded Nature: The Point of Schelling's Reinscription of the Timaeus*, in «Pli» 8, 1999, pp. 71-85; n. ed. *Appropriation*, in ID., *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*, Bloomington-Indianapolis: IU Press 1999, pp. 154-67.
- SALVUCCI, P., *Schelling interprete di Kant nel saggio Sulla costruzione in filosofia*, in ID., *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Urbino: STEU 1958, pp. 87-124.
- , *Per una analisi delle schellinghiane Abhandlungen*, in «Studi urbinati» 51, n.s. B (1-2), 1977, pp. 323-49.
- SANDKAULEN-BOCK, B., *Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990.
- , *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg: Meiner 2019, pp. 271-87.
- SANDKÜHLER, H.J., *Einführung: Natur und geschichtlicher Prozeß: Vom Schellings Philosophie der Natur und der Zweiter Natur zum Wissenschaft der Geschichte*, in ID. (Hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozess: Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1984, pp. 11-80.
- , *Schelling filosofo della storicità*, trad. it. di C. Tatasciore, in C. TATASCIORRE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in onore di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e associati 2000, pp. 97-127.

- SANDRIN, C., *L'Uno-Tutto e l'Uno in se stesso diviso: Nota intorno al dibattito sul panteismo nel primo Idealismo tedesco*, in EAD. (cur.), *Segni e metafore dell'Infinito nell'epoca classicistico-romantica*, Torino: aAccademia UP 2019, pp. 57-68.
- SATOOR, CH., *The Influence of Plato on Schelling's Living Cosmos: the Timaeus, the Freedom Essay, and Ages of the World*, in «Issue» 56, 2022, URL = <https://epochemagazine.org/56/theinfluence-of-plato-on-schellings-living-cosmos-the-timaeus-the-freedom-essay-and-ages-ofthe-world/>.
- SCHAEFFER, P., *À la recherche d'une musique concrète*, Paris: Seuil 1952.
- , *La Musique concrète*, Paris: puf 1967.
- SCHAEFFER, R., *Philosophie und Religion: Schellings Politische Philosophie*, Freiburg-München: Alber 2017.
- , *Vorreden zu den Weltaltern: Schelling Jacobi Eschenmayer und die Natürliche Theologie*, in CH. DANZ (Hrsg.), *Schellings Gottheiten von Samothrake im Kontext*, Wien: Vienna UP 2021, pp. 91-128.
- SCHAEFFER, W., *Plutarch, De Anima Procreatione in Timaeo Platonis*, in ID., *Aspekte der platonischen Kosmologie*, Leiden: Brill 1976, pp. 16-8.
- SCHAEFFER, F.W.J. (v.), *Geschichte des Klosters Babenhausen (1788-9)*, in *Plitt I*, pp. 7-11; *Rariora* §6, pp. 22-7; *HkA III/1,1*, pp. 35-44.
- , *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum (1792)*, in *SW I/1*, pp. 1-40; *HkA I/1*, pp. 59-100; d. üb. R. Mokrosh, *Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*, in *HkA I/1*, pp. 101-81.
- , *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, in «Memorabilien» V, 1793, pp. 1-68; *SW I/1*, pp. 43-83; *HkA I/1*, pp. 193-246; ed. it. cur. F. Forlin, *Sui miti: Le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, Milano-Udine: Mimesis 2009.
- , *Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, u. göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt (1792)*, in ID., *Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände, gesammelt aus Homer, Plato u. a.*, in *HkA II/4*, pp. 15-25.
- , *Animaduersiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos*, in *HkA II/4*, pp. 37-136
- , *Vorbereiten zu De Marcione (1793/95)*, in *HkA II/5*, pp. 15-78.
- , *Über den Geist der Platonischen Philosophie (1794)*, in *HkA II/5*, pp. 125-142; en. trans. ed. N. Fisher, *Schelling's Plato Notebooks, 1792–1794*, in «Epoché» 26 (1), 2021, pp. 109-31; ed. it. cur. L. Follesa, *Sullo spirito della filosofia platonica*, in ID., *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 56-75.
- , *Timaeus vol. IX ed. Bip.*, in ID., „*Timaeus.*“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommannholzboog 1994, pp. 23-75; *HkA II/5*, pp. 143-96; ed. fr. dir. A. Michalewski, *Timaeus vol. IX ed. Bip.*, in ID., *Le Timée de Platon*, Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion 2005, pp. 39-109; en. trans. eds. A. Arola, J. Jolissaint, P. Warnek, *Timaeus (1794)*, in «Epoché» 12 (2), 2008, pp. 205–48; ed. it. cur. L. Follesa, *Commento al Timeo*,

- in ID., *Sullo spirito della filosofia platonica. Il Timeo di Platone: commento manoscritto (1794)*, Milano-Udine: Mimesis 2022, pp. 77-203.
- , *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen: Heerbrandt 1795; *SW I/1*, pp. 85-112; *HkA I/1*, pp. 247-300; ed. it. cur. L.V. Distaso, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Roma: Storia e letteratura 2005.
 - , *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen: Heerbrandt 1795; *SW I/1*, pp. 149-242; *HkA I/2*, pp. 64-175; ed. it. cur. di A. Moscato, *Dell'io come principio della filosofia, ovvero Sull'incondizionato nel sapere umano*, Napoli: Cronopio 1991.
 - , *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Geleinten» 3 (2), 1795, pp. 177-203 [§§ 1-4]; 3 (3), pp. 173-239 [§§ 5-10]; *SW I/1*, pp. 281-342; *HkA I/5*, pp. 47-112; ed. it. cur. G. Semerari, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, in ID., *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, Firenze: Sansoni 1958, pp. 1-100; n. ed. Bari-Roma: Laterza 1995, pp. 1-84.
 - , *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur, I, Geschichte der Kantische Epoche*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 5 (2), 1797, pp. 161-82; rist. come *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, I*, in *SW I/1*, pp. 343-75; *HkA I/4*, pp. 69-82; ed. it. cur. C. Tatasciore, [s.n.], in ID., *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. 12-23; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 50-64.
 - , *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur, II, Geschichte der Kantische Epoche. Fortsetzung*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 5 (3), 1797, pp. 241-60; rist. come *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, II* in *SW I/1*, pp. 363-74; *HkA I/4*, pp. 82-101; ed. it. cur. C. Tatasciore, [s.n.], in ID., *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. 23-31; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 64-75.
 - *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur: (Fortsetzung)*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 7, 1798, pp. 136-48; *SW I/1*, pp. 461-74; *HkA I/4*, pp. 179-90; trad. it. di C. Tatasciore, [s.n.], in ID., *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. 100-10; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 162-74.
 - , *Ueber Offenbarung und VolksUnterricht*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» 8 (2), pp. 149-63; *SW I/1*, pp. 474-83; *HkA I/4*, pp. 249-256.
 - , *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Leipzig: Breitkopf und Härtel 1797; *SW I/2*, pp. 1-343; *HkA I/5*.
 - , *Einleitung*, in *I*, pp. xiii-lxiv; *SW I/2*, pp. 5-73; *HkA I/5*, pp. 69-107; trad. it. di G. Preti, *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in ID., *L'empirismo filosofico e altri saggi*, Firenze: La Nuova Italia 1967, pp. 1-47.
 - , *Von der Weltseele—eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Hamburg: Perthes 1798, 1809³; *SW I/2*, pp. 231-583; *HkA I/6*; ed. it. cur. C.

- Tatasciore, *Sull'anima del mondo: Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, Napoli-Salerno: Orthotes 2016.
- , *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie: Oder: Ueber den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, Jena-Leipzig: Gabler 1799; *SW* I/3, pp. 271-326; *HkA* I/8, pp. 1-76.
 - , *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Jena-Leipzig: Gabler 1799; *SW* I/3, pp. 1-268; *HkA* I/7, pp. 63-271; ed. it. cur. di G. Grazi, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Roma: Cadmo 1989.
 - , *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen: Cotta 1800; *SW* I/3, pp. 395-702; *HkA* I/9,1; ed. it. cur. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Napoli-Salerno: Orthotes 2022.
 - , *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in «Zeitschrift für spekulative Physik» 2 (2); *SW* I/4, pp. 107-212; *HkA* I/10, pp. 109-211; trad. it. di E. De Ferri, rev. G. Semerari, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Bari: Laterza 1969².
 - , *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus: Ein Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freund*, in «Kritisches Journal» I (1), 1802, pp. 1-90; *SW* I/5, pp. 18-77; *HkA* I/11,1, pp. 75-160.
 - , *Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen*, in «Kritisches Journal» 1 (3), 1802, pp. 69-93; *SW* I/5, pp. 184-202; *HkA* I/12,2, pp. 557-72; trad. it. di A. Spinelli, «Kritisches Journal» — Vol. I — Quaderno III: *Foglio dei resoconti*, A. Resoconto sui tentativi del Sig. Villers di introdurre la filosofia kantiana in Francia, in «Rivista di Storia della Filosofia» 62 (2), 2007, pp. 345-357.
 - *Philosophie und Religion*, Tübingen: Cotta 1801; *SW* I/6, pp. 13-70; *HkA* I/14, pp. 273-325; trad. it. di V. Verra, *Filosofia e religione*, in ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cur. L. Pareyson, Milano: Mursia 1974, pp. 33-76.
 - , *Bruno oder Über das göttliche und natürliche Princip der Dinge: Ein Gespräch*, Berlin: Unger 1802; *SW* I/4, pp. 213-332; *HkA* I/11,1, pp. 335-451; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Bruno, Ovvero Sul principio divino e naturale delle cose: Un dialogo*, Firenze: Olschki 2000.
 - , *Ueber die Construction in der Philosophie*, in «Kritisches Journal der Philosophie» I (3), 1802, pp. 26-61; *SW* I/5, pp. 125-51; *HkA* I/12,2, pp. 489-513; trad. it. di C. Tatasciore, *Sulla costruzione in filosofia*, in ID., *Filosofia della natura e dell'identità: Scritti del 1802*, Milano: Guerini e Associati 2002, pp. 179-201.
 - , *Philosophie der Kunst: (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)* (1802-5), in *SW* I/5, pp. 355-736; *HkA* II/6,1; en. trans. ed. D.W. Stott, *The Philosophy of Art*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1989; ed. fr. dir. C. Sulzer et A. Pernet, *Philosophie de l'art*, Grenoble: Millon 1999; ed. it. cur. A. Klein, *Filosofia dell'arte*, Napoli: Prismi 1986; rist. Morcelliana: Brescia 2022;
 - , *Propädeutik der Philosophie (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)* (1804), in *SW* I/6, pp. 71-130; *HkA* II/7,1, pp. 1-98; ed. it. cur. F. Palchetti, *Propedeutica della filosofia*, Pisa: ETS 1990.
 - , *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)* 1804, in *SW* I/6, pp. 137-576; *HkA* II/7,1, pp. 99-443; ed. it.

- cur. A. Dezi, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare: Dal lascito manoscritto 1804*, Milano-Udine: Mimesis 2023.
- , *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre: Eine Erklärungsschrift der ersten*, Tübingen: Cotta 1806; *SW* I/7, pp. 1-126; *HkA* I/16,1, pp. 35-178; trad. it. di F. Moiso, *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata: Scritto esplicativo della prima*, in ID., J.G. FICHTE, *Carteggio e scritti polemici*, Napoli: Prismi 1986, pp. 233-323.
 - , *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, in «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft» 1 (1), 1805, pp. 1-88; *SW* I/7, pp. 140-87; *HkA* I/15, pp. 137-44; trad. it. di L. Rustichelli, *Aforismi introduttivi alla filosofia della natura*, in ID., *Aforismi sulla filosofia della natura*, Milano: EGEA 1992, pp. 31-101.
 - , *Aphorismen über die Naturphilosophie: Der Naturphilosophie Erster oder Allgemeiner Theil*, in «Jahrbuch der Medizin als Wissenschaft» I (2), 1806, pp. 3-36; II (2), pp. 123-58; *SW* I/7, pp. 198-244; *HkA* I/15, pp. 203-58; trad. it. di L. Rustichelli, *Aforismi sulla filosofia della natura: Prima parte (o generale) della filosofia della natura*, in ID., *Aforismi sulla filosofia della natura*, Milano: EGEA 1992, pp. 105-63.
 - , *Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts* (1806), in *SW* I/2, pp. 359-78; *HkA* II/16,1, pp. 167-99; trad. it. di G. Preti, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella Natura*, in ID., *L'empirismo filosofico e altri saggi*, Firenze: La nuova Italia 1967, pp. 67-87.
 - , *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807), in *SW* I/7, pp. 289-309; ed. it. cur. T. Griffero e G. Moretti, *La arti figurative e la natura*, Milano: Aesthetica 2020².
 - , *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in ID., *Philosophische Schriften*, Bd. I, Landshut: Krüll 1809, pp. 399-511; *SW* I/7, pp. 333-416; *HkA* I/17, pp. 29-179; ed. it. cur. G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Milano: Bompiani 2007.
 - , *Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: Ein Gespräch*, in *SW* I/9, pp. 1-110; ed. it. cur. M. Ophälders, *Clara, ovvero sulla connessione della natura col mondo degli spiriti*, Rovereto: Zandonai 2009.
 - , *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1809), in *SW* I/7, pp. 417-86; *HkA* II/8; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Lezioni di Stoccarda*, Napoli-Salerno: Orthotes 2013.
 - , *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (1811), in *SW* I/8, pp. 1-18; ed. it. cur. F. Donadio, *L'essenza della scienza tedesca*, Napoli: Guida 2001.
 - *Die Weltalter [1811]*, in ID., *Die Weltalter: Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. M. Schröter, München: Beck 1966, pp. 1-107; trad. it. di V. Cicero, *Le età del mondo [1811]*, in ID., *Le età del mondo: Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, cur. V. Limone, Milano: Bompiani 2013, pp. 3-243.
 - , *Die Weltalter [1813]*, in ID., *Die Weltalter: Fragmente: In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. M. Schröter, München: Beck 1966, pp. 109-184; trad. it. di V. Cicero, *Le età del mondo [1813]*, in ID., *Le età del mondo: Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, cur. V. Limone, Milano: Bompiani 2013, pp. 245-411.

- , *Die Weltalter: Bruchstück (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)* (1815-7), in *SW I/8*, pp. 195-344; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Le età del mondo*, Napoli: Guida 1991.
 - , *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*, Tübingen: Cotta 1812; *SW I/8*, pp. 19-136; *HkA I/18*, pp. 129-230.
 - , *Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, in ID., *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825 (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in *SW I/9*, pp. 209-46; trad. it. di L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, in ID., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano: Mursia 1974, pp. 195-225.
 - , *Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchener Vorlesungen (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)*, in *SW I/10*, pp. 1-200; ed. it. cur. C. Tatasciore, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna (dal lascito manoscritto)*, in ID., *Lezioni monachesi e altri scritti*, Napoli-Salerno: Orthotes 2019, pp. 53-231.
 - , *System der Weltalter: Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. S. Peetz, Frankfurt a.M.: Klostermann 1990.
 - , *Vorrede*, in V. COUSIN, *Über französische und deutsche Philosophie*, Stuttgart-Tübingen: Cotta 1934, pp. ii-xxviii; ora come ID., *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, in *SW I/10*, pp. 201-24; trad. it. di C. Tatasciore, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin*, in ID., *Lezioni monachesi e altri scritti*, Napoli-Salerno: Orthotes 2019, pp. 233-52.
 - , *Einleitung in Philosophie der Mythologie*, Erstes Buch, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in *SW II/1*, pp. 1-252; ed. it. cur. T. Griffero, *Filosofia della mitologia: Introduzione storico-critica: Lezioni* (1842), Milano: Guerini e Associati 1998.
 - , *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in *SW II/1*, pp. 255-72; ed. it. a cura di L. Lotito, *Introduzione filosofia alla filosofia della mitologia*, Milano: Bompiani 2002.
 - , *Philosophie der Mythologie*, Erstes Buch: *Der Monotheismus* (1834-46), in *SW II/2*; trad. it. di L. Lotito, *Il monoteismo*, Milano: Mursia 2002.
 - , *Darstellung des Naturprozesses: Bruchstück einer Vorlesung über die Prinzipien der Philosophie, gehalten in Berlin im Winter 1843-44 (Aus dem Handschriftlichen Nachlaß)*, in *SW I/10*, pp. 301-90; ed. it. cur. di V. Limone, *Esposizione del processo della natura*, Milano-Udine: Mimesis 2012.
 - , *Philosophie der Mythologie*, Zweites Buch: *Die Mythologie*, in *SW II/2*, pp. 135-672; ed. it. cur. L. Procesi, *Filosofia della mitologia*, Milano: Mursia 1999².
 - , *Philosophie der Offenbarung*, in *SW II/3-4*; ed. it. cur. A. Bausola, rev. F. Tomatis, *Filosofia della Rivelazione*, Milano: Bompiani 2002.
- SCHILLER, F. (v.), *Die Sendung Moses*, hrsg. H. Koopmann, in ID., *Sämmtliche Werke*, IV: *Historische Schriften*, Munchen: Winkler 1968, pp. 737-57; ed. it. a cura di M.F. Frola, *La missione di Mosè*, in «Humanitas» 2002, 4, 57, pp. 540-54.
- SCHLEGEL, A.W., *Die Kunstlehre* [1801-1802], in ID., *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* [Berlin 1801-1804], in ID., *Vorlesungen über Ästhetik*, Bb. I: [1798-1803], hrsg. E. Behler, Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1989, pp. 181-472.

- SCHLEGEL, F., *Über das Studium der griechischen Poesie* (1797), in ID., *KFSA I*, pp. 203-367; ed. it. cur. A. Lavagetto, *Sullo studio della poesia greca*, Napoli: Guida 1988.
- , *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* [Köln 1804/05], in ID., *KFSA II/12*, pp. 107-408.
- , *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Heidelberg: Mohr-Zimmer 1808; ora in ID., *KFSA I/8*, pp. 105-433; ed. it. cur. A. Zagatti e S. Fedalto, *Sulla lingua e la sapienza degli indiani*, Grosseto: Il calamo 2008.
- SCHMIED-KOWARZIK, W., *Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig*, in E. GOODMAN-THAU, G. MATTENKLOTT, C. SCHULTE (Hrsg.), *Kabbala und Romantik: Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, Tübingen: Niemeyer 1994, pp. 59-68.
- , “Von der wirklichen, von der seyenden Natur:” *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996.
- , *Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie: Darstellung des Naturprocesses (1843-44)*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie» 30, 1998, pp. 171-86.
- SCHMITT, C., *Politische Romantik* (1919), München-Leipzig: Duncker-Humblot 1968³; ed. it. cur. C. Galli, *Romanticismo politico*, Bologna: il Mulino 2021.
- , *Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» 58 (1), 1927, pp. 1-33; n. ed. Berlin: Duncker & Humblot 1932; trad. it. di G. Miglio e P. Schiera, *Il concetto di “politico”*, in ID., *Le categorie del “Politico”: Saggi di teoria politica*, Bologna: il Mulino 1972, pp. 101-65.
- SCHNEIDER, A., *Pascal — ein französischer Schelling, Jacobi — ein deutscher Pascal?: Zur Geschichte der Vernunftskritik*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 50 (1-2), 2003, pp. 91-117.
- SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819, 1844², 1859³), in ID., *Sämtliche Werke*, Bd. II, Wiesbaden: Brockhaus 1988³; ed. it. cur. G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Torino: Einaudi 2013.
- SCHUBERT, G., *Zur Musikästhetik in Kants Kritik der Urteilskraft*, in «Archiv für Musikwissenschaft» 32 (1), 1975, pp. 12-25.
- SCHUELLER, H.M., *Immanuel Kant and the Aesthetics of Music*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 14 (2), 1955, pp. 218-47.
- , *Schelling’s Theory of the Metaphysics of Music*, in «The Journal of Aesthetics and Art Criticism» 15 (4), 1957, pp. 461-76.
- SCHULTE, CH., *Zimzum in the Works of Schelling*, in «עיון» 41 (1992), pp. 21-40.
- , *Zimzum bei Schelling*, in ID., E. GOODMAN-THAU, G. MATTENKLOTT (Hrsg.), *Kabbala und Romantik: Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, Tübingen: Niemeyer 1994, pp. 97-118.

- , E. GOODMAN-THAU, *Kabbala und Romantik: Die jüdische Mystik in der deutschen Geistesgeschichte von Schelling zu Scholem*, in «Athenäum: Jahrbuch für Romantik» 2 (1992), pp. 243-49.
- SCHULTZ, W., *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Kohlhammer 1955.
- SCHWAB, PH., *A = A. Zur identitätslogischen Systemgrundlegung bei Fichte, Schelling und Hegel*, in «International Yearbook of German Idealism» 12, 2017, pp. 261-89.
- SCHRÖDTER, H., *Die Grundlagen der Lehre Schellings von den Potenzen in seiner ‚Reinrationalen Philosophie‘*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 40 (1986), pp. 562–85.
- SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Kohlhammer 1955.
- , *Schelling und die Kabbalah*, in «Judaica» 13 (1957), pp. 65-99, 143-70 e 210-32.
- SCHWARZER, M., *Schopenhauer's Philosophy of Architecture*, in D. JACQUETTE (ed.), *Schopenhauer, Philosophy and the Arts*, Cambridge: CUP 1996, pp. 277–98.
- SEMERARI, G., *Da Schelling a Merleau-Ponty: Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna: Cappelli 1962.
- SIEMEK, M.J., *Schelling gegen Fichte: Zwei Paradigmen des nachkantischen Denkens*, in A. MUES (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System: Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg: Meiner 1989, pp. 388–439.
- SIMMEL, G., *Die Ruine: Ein ästhetischer Versuch* (1911), in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. VIII, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Bd. II, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1993, pp. 124-30; trad. it. di M. Sassatelli, *Le rovine* (1911), in ID., *Saggi sul paesaggio*, Roma: Armando 2006.
- , *Philosophie der Landschaft* (1913), in ID., *Gesamtausgabe*, Bd. XII, *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Bd. I, Frankfurt a.M.: suhrkamp 2001, pp. 471-82; trad. it. di M. Sassatelli, *Filosofia del paesaggio*, in ID., *Saggi sul paesaggio*, Roma: Armando 2006, pp. 53-69.
- D. SIMPSON, *Foreword*, in F.W.J. v. SCHELLING, *The Philosophy of Art*, Minneapolis: University of Minnesota 1989, pp. ix-lv.
- SIMONDON, G., *L'Individuation à la lumière des notions de formes et d'information* (1964-89), Grenoble: Millon 2005; ed. it. cur. G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, voll. 2, Milano-Udine: Mimesis 2011.
- SISTO, D., *Lo specchio e il talismano: Schelling e la malinconia della natura*, Milano: AlboVersorio 2009.
- SLOTERDIJK, P., *Vorbemerkungen*, in F.W.J. SCHELLING, *Philosophie jetzt!*, hrsg. M. Boenke, München, dtv 1995, pp. 13-6; ora come *Schelling*, in ID., *Philosophische Temperamente: Von Platon bis Foucault*, München: Diederichs 2009, pp. 88-93; trad. it. di L. Guzzardi, *Schelling*, in ID., *Caratteri filosofici: Da Platone e Foucault*, Milano: Cortina 2011, pp. 77-81.
- , *Das Schelling-Projekt: Ein Bericht*, Berlin: suhrkamp 2016.

- SNOW, D.E., *Schelling, Bruno, and the sacred abyss*, in «Intellectual History Review», 34 (1), 2024, pp. 203-12.
- SOLLA, G., *L'ombra della libertà: Schelling e la teologia politica del nome proprio*, Napoli: Liguori 2003.
- SPINELLI, A., *„Die unergreifliche Basis der Realität’: Schelling Begriff des ‘Grundes’ und die ‘dritte Gattung’ in Platons Timaios*, in «Schelling-Studien» 4, 2016, pp. 21-42.
- SPINOZA, B., *Ethica more geometrico demonstrata* (1677), in ID., *Opera*, hrsg. C. Gebhardt, Winter: Heidelberg 1925, vol. II, pp. 41-308; trad. it. di F. Mignini, *Etica*, in ID., *Opere*, Milano: Mondadori 2015², pp. 753-1086.
- SPITZER, L. *Classical and Christian Ideas of World Harmony: Prolegomena to an Interpretation of the Word “Stimmung”*, Baltimore: Johns Hopkins UP 1963; trad. it. di V. Poggi, *L'armonia del mondo: Storia semantica di un'idea*, Bologna: il Mulino 2009³.
- STAIGER, E., *Schellings Schwermut*, in «Studia Philosophica» 14, 1954, pp. 112-33; rist. in *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, Zurich: Atlantis 1955, pp. 180–204.
- STEFFENS, H., *Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde*, Freyberg, Craz 1801.
- STERN, R., «*Determination is negation*»: *The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists*, in «Hegel-Bulletin» 37 (1), 2016, pp. 29–52
- STONE, A., *Nature, Freedom, and Gender in Schelling*, in G.A. BRUNO (ed.), *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, and Systematicity*, Oxford: OUP 2020, pp. 168–184.
- , *Sexual Polarity in Schelling and Hegel*, in S. LETTOW (ed.), *Reproduction, Race and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences in Context*, Albany: SUNY 2014, pp. 259–82; ora in EAD., *Nature, Ethics and Gender in German Romanticism and Idealism*, Lanham: Rowman & Littlefield 2018, pp. 173-89.
- STOTT, D.W., *Translator's Introduction*, in F.W.J. v. SCHELLING, *The Philosophy of Art*, Minneapolis: University of Minnesota 1989, pp. xxvii-iv.
- STRUMMIELLO, G., *L'idea rovesciata: Schelling e l'ontoteologia*, Bari: pagina 2004.
- SUMMERELL, O.F., *Der »Trieb des Gefieders«. Zu einem Motiv Platons und seiner Deutung bei Plotin, Ficino und Schelling*, in EAD. et al (Hrsg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam-Philadelphia: Grüner 2002, pp. 1-22.
- SZONDI, P., *Versuch über die Tragische* (1961), ora in ID., *Schriften*, Bd. I, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1978, pp. 149-260; trad. it. di G. Garelli, *Saggio sul tragico*, Milano: Abscondita 2019.
- , *Schellings Gattungspoetik* (1967), in ID., *Poetik und Geschichtsphilosophie II*, hrsg. W. Fietkau, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1974, pp. 185-307; trad. it. di A. Marietti Solmi, *La poetica dei generi di Schelling*, in ID., *La poetica di Hegel e Schelling*, Torino: Einaudi 1986, pp. 217-328.
- TATASCIORE, C., *Introduzione*, in F.W.J. SCHELLING, *Criticismo e idealismo: Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Bari-Roma: Laterza 1996, pp. v-xxv; n. ed. Napoli-Salerno: Orthotes 2021, pp. 7-34.

- , *Schelling e la domanda fondamentale della filosofia*, in P. VENDITTI (cur.), *Filosofia e storia: Studi in onore di P. Salvucci*, Urbino: QuattroVenti 1996, pp. 289-307.
- , *Bruno: le ragioni di un dialogo*, in ID. (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 65-96; ora come *Introduzione*, in F.W.J. v. SCHELLING, *Bruno, Ovvero Sul principio divino e naturale delle cose: Un dialogo*, Firenze: Olschki 2000, pp. v-xxxii.
- , *Premessa*, in ID., *Schelling commemora Kant (1804)*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 212, 2014, pp. 19-23.
- TAUBES, J., *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23. – 27. Februar 1987*, hrsg. A. und J. Assmann, mit H. Folkers, W.-D. Hartwich, Ch. Schulte, München: Fink 1993, 1995², 2003³; trad. it. di P. Dal Santo, *La teologia politica di san Paolo: Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Milano: Adelphi 1997.
- TENNEMANN, W.G., *Ueber den göttlichen Verstand in der Platonischen Philosophie*, in «Memorabilien» 1 (1791), pp. 34-64.
- THOUARD, D., *Le Partage des idées: Études sur la forme de la philosophie*, Paris: CNRS 2006.
- TILLIETTE, X., *Schelling: Une philosophie en devenir*, Paris: Vrin 1969, 1992².
- , *L'attualità di Schelling*, ed. it. cur. di N. De Sanctis, Milano: Mursia 1972.
- , *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in «Hegel-Studien» 9, 1973, pp. 35–52; rist. in M. FRANK, G. KURZ (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M.: suhrkamp 1975, pp. 193-211.
- , *Schelling, l'art et les artistes*, in F.W.J. SCHELLING, *Textes esthétiques*, Paris: Klincksieck 1978, pp. xi-xlvi.
- , *La Mythologie comprise: L'interprétation schellingienne du paganisme*, Naples: Bibliopolis 1984.
- , «*La plus obscure des choses*», *la matière selon Schelling*, in R. LÖW (hrsg.), OIKEIOSIS: *Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim: VCH Acta Humaniora 1987, pp. 303-19.
- , *La Philosophie de Schelling et le problème de l'individuation*, in P.-N. MAYAUD (dir.), *Le Problème de l'individuation*, Paris: Vrin 1991, pp. 123-34.
- , *Recherches sur l'intuition intellectuelle, de Kant à Hegel*, Paris: Vrin 1995, ed. it. ampl. cur. F. Tomasoni, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia: Morcelliana 2001.
- , *Nouveautés schellingiennes*, in «Archives de Philosophie» 59 (3), 1996, pp. 476-7.
- , *Prefazione* (1998), in F.W.J. SCHELLING, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, cur. L.V. Distaso, Roma: Storia e letteratura 2005, pp. xv-xxix.
- , *Schelling: Biographie*, Paris: Calmann-Lévy 1999; ed. it. cur. M. Ravera, *Vita di Schelling*, Milano: Bompiani 2012.
- , *Semerari interprete di Schelling* (1998), in C. TATASCIORE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 13-23.

- TOMATIS, F., *Kenosis del logos: Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling* (1994), in F.W.J. SCHELLING, *Sui principi sommi. Filosofia della Rivelazione 1841/42*, Milano: Bompiani 2016, pp. 15-448.
- TOSCANO, A., *Philosophy and the Experience of Construction*, in J. NORMAN, A. WELCHMAN (eds.), *The New Schelling*, London: Continuum 2004, pp. 106-27.
- TRENTIN, A.; T. TROMBETTI, *Architettura e costruzione: La declinazione strutturale da Gustav Eiffel a OMA*, Macerata: Quodlibet 2016.
- TRIGG, D., *The Indestructible, the "Barbarian Principle": The Role of Schelling in Merleau-Ponty's Psychoanalysis*, in «Continental Philosophy Review» 40 (2016), pp. 203-21.
- TRITTEN, T., *On Matter: Schelling's Anti-Platonic Reading of the Timaeus*, in «kabiri» 1, 2018, p. 93-114.
- VANZAGO, L., *La psicoanalisi ontologica di M. Merleau-Ponty*, in «Rivista di Psicoanalisi» 60 (2), 2014, pp. 455-469.
- VASSALLO, CH., *Schelling e il concetto plotiniano di bellezza: Einbildung e Ineinsbildung nella Filosofia dell'arte*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 48, 1, 2019, pp. 155-63.
- VASSÁNYI, M., *Anima Mundi: The Rise of the World Soul Theory in Modern German Philosophy*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer 2011.
- VATER, M.G., *Schelling's Philosophy of Identity and Spinoza's Ethica more geometrico*, in E. FÖRSTER, Y. MELAMED (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge: Cambridge UP 2012, pp. 156-74.
- , D.W. WOOD, *Introduction: The Trajectory of German Philosophy After Kant and the "Difference" Between Fichte and Schelling*, in J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *The Philosophical Rupture between Fichte and Schelling: Selected Texts and Correspondence (1800–1802)*, Albany: SUNY 2012, pp. 1- 20 e 227-30.
- VECCHIOTTI, I., *Lo schellingiano De humanorum malorum origine e la prima proposizione di una filosofia idealistica della storia*, in «Studi Urbinati» 63 (2), 1985, pp. 31-66.
- VERCELLONE, F., *Goethe, Schelling e la malinconia della natura*, in «Annuario filosofico» 24, 2009, pp. 127-34; en. ed. *Goethe, Schelling and the Melancholy of Nature*, in «Rivista di estetica» 74, 2020, pp. 191-200.
- VERRA, V., *"Costruzione", scienza e filosofia in Schelling*, in ID., G. RICONDA, G. VATTIMO (cur.), *Romanticismo Esistenzialismo Ontologia della libertà*, Milano: Mursia, 1979, pp. 120-36.
- VETŐ, M., *Le Fondement selon Schelling*, Paris: L'Harmattan 2002².
- (Hrsg.), F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (Georgii)*, Torino: Bottega d'Erasmus 1973.
- VIDAL-NAQUET, P., *L'Atlantide: Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris: Les Belles Lettres 2005; trad. it. di R. Di Donato, *Atlantide: Breve storia di un mito*, Torino: Einaudi 2006.
- VIGANÒ, F., *Postfazione*, in F.W.J. SCHELLING, *Timaeus (1794)*, Milano: Guerini e associati 1995, pp. 153-66.

- *Filosofema e mito: Dallo “strappo” della ragione alla filosofia della storia*, in C. TATASCIORÉ (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e Associati 2000, pp. 175-98.
- *Entusiasmo e visione: Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Milano: Guerini e Associati 2003.
- , *Schelling liest Platons Timaeus: Die Erneuerung zwischen Platon und Kant*, in R. ADOLPHI, J. JANTZEN (Hrsg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2004, pp. 227-35.
- VIZZARDELLI, S., *L’esitazione del senso: La musica nel pensiero di Hegel*, Roma: Bulzoni 2006.
- , *Filosofia della musica*, Bari-Roma: Laterza 2007.
- VOLNEY, C.-F., *Les Ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*, Paris: Desenne-Volland-Plassan 1791; ed. it. cur. A. Tagliapietra e M. Bruni, *Le rovine, ossia meditazione sulle rivoluzioni degli Imperi*, Milano-Udine: Mimesis 2016.
- WANNIG, B., *Schelling*, in S.L. SORGNÉ, O. FÜRBEETH (Hrsg.), *Musik in der deutschen Philosophie*, Stuttgart: Metzler 2003, pp. 76-98.
- WARNEK, P., *Bastard Reasoning in Schelling’s Freiheitsschrift*, in «Epoché» 12 (2), 2008, pp. 249-67.
- WENTZER, TH.S., *Rethinking Transcendence: Heidegger, Plessner and the Problem of Anthropology*, in «International Journal of Philosophical Studies», 25 (3), 2017, pp. 1-15.
- WEISCHEDEL, W., *Jacobi und Schelling: Eine philosophisch-theologische Kontroverse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.
- WIRTH, J.M., *Who is Schelling’s Bruno?*, in «Rivista di estetica» 74, 2020, pp. 181-90.
- , *Schelling and the Satanic: On Naturvernichtung*, in «kabiri» 2 (2020), pp. 81-92.
- , P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and The Question of Nature*, Albany: SUNY 2013.
- WHISTLER, D., *Schelling’s Theory of Symbolic Language: Forming the System of Identity*, London: OUP 2013.
- WHITEMAN, J., *On Hegel’s Definition of Architecture*, in «Assemblage» 2, 1987 pp. 6-17.
- WINDISCHMANN, K.J.H. (Hrsg.), *Platons Timaeus, eine echte Urkunde wahrer Physik*, Hadamar: N. Gel. 1804.
- WISKUS, J., *Listening for the Voice of the Light: Mythical Time through the Musical Idea*, in J.M. WIRTH, P. BURKE (eds.), *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling and the Question of Nature*, Albany: SUNY 2013, pp. 287-306.
- YAHATA, S., *The Productive Nature of Landscape in Schelling’s Philosophy of Art*, in «kabiri» 2, 2020, pp. 67-80.
- YITZHAK, M., *Deus sive Vernunft: Schelling’s Transformation of Spinoza’s God*, in G.A. BRUNO (ed.), *Freedom, Nature and Systematicity: Essays on F. W. J. Schelling*, Oxford: OUP 2020, pp. 84–102.

- ZAMMITO, J.H., *The Gestation of German Biology: Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago: Chicago UP 2017.
- ZEVI, B., *Saper vedere l'architettura: Saggio sull'intepreatiozne spaziale dell'architettura*, Torino: Einaudi 1956.
- ZIMMERMANN, R.E., *L'originarietà della materia: Sulla fondazione dell'organismo in Bruno e Schelling*, trad. it. di C. Tatasciore, in C. TATASCIORRE (cur.), *Dalla materia alla coscienza: Studi su Schelling in onore di Giuseppe Semerari*, Milano: Guerini e associati 2000, pp. 43-64.
- ŽIŽEK, S., *The Indivisible Remainder. Essays on Schelling and Related Matters* (1996), London: Verso 2007²; ed. it. cur. Diego Giordano, *Il resto indivisibile: Su Schelling e questioni correlate*, Napoli-Salerno: Orthotes 2012.
- , *The Plague of Fantasies*, London: Verso 1997; ed. it. cur. M. Senaldi, *L'epidemia dell'immaginario*, Roma: Meltemi 2004; n. ed. *Che cos'è l'immaginario*, Milano: il Saggiatore 2016.
- ZORRILLA PIÑA, C., *Matter and its Topological Operations in Schelling's Science of Reason*, in «kabiri» 3, 2021, pp. 19-55.