

RENATO PETTOELLO

Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854

Firenze, La Nuova Italia, 1980

(Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 92)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



**PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO**

XCII

**SEZIONE A CURA
DELL'ISTITUTO DI STORIA DELLA FILOSOFIA**

26

RENATO PETTOELLO

GLI ANNI DEI DOLORI

Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854



LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Printed in Italy

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 1980 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: dicembre 1980

a Francesca

I N D I C E

INTRODUZIONE	p. 1
AVVERTENZA	10
CAP. I - LA CONCEZIONE ORGANICA DELLO STATO	11
1. - Il mondo nuovo	11
2. - La filosofia organica	25
3. - La storia	36
4. - Lo Stato organico	43
CAP. II - L'ESSENZA TEDESCA	61
1. - La caduta	61
2. - La scienza tedesca	73
CAP. III - LO STATO COME SECONDA NATURA	87
1. - La libertà	87
2. - La seconda natura	106
CAP. IV - LA NUOVA GERMANIA	117
1. - La nuova Germania	117
2. - La nuova Università	133
CAP. V - LA SECONDA RIVOLUZIONE FILOSOFICA	152
1. - La chiamata della provvidenza	152
2. - La seconda rivoluzione filosofica	172
CAP. VI - IL VICARIO DELL' ORDINE INTELLIGIBILE	187
1. - La rigenerazione	187
2. - Il vicario dell'ordine intelligibile	196
CENNI CONCLUSIVI	211
BIBLIOGRAFIA	217
INDICE DEI NOMI	223

Die Ideale sind zerronnen,
Die einst das trunkne Herz geschwellt,
Er ist dahin, der süsse Glaube
An Wesen, die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war.

(F. Schiller, *Die Ideale*, vv. 11-16)

Ich habe die Tage / Der Freiheit gekannt
Ich hab sie die Tage / Der Leiden genannt.

(W. Goethe, *Epigramme*)

INTRODUZIONE

Che Schelling non sia un « pensatore politico » è opinione largamente diffusa. Caratteristico a questo proposito il giudizio di R. Haym: « non c'è da meravigliarsi, egli scrive, se, essendo una natura poetica e non giuridica, fu poco fortunato in questo campo »¹. E se con questa espressione si vuole intendere che Schelling non mostrò mai un interesse specifico per l'ambito giuridico, il giudizio di Haym non può che essere pienamente condiviso. L'unica opera in cui il filosofo si sia occupato specificamente di diritto, la *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795), nella forma un po' legata ed arida che la caratterizza, ha più il sapore di una prova scolastica che non l'espressione di un'esigenza profondamente sentita dal giovane filosofo, benché rechi certamente l'impronta di una genialità precoce e prorompente. Il giudizio su questo scritto è stato sempre pressoché unanime e ci limitiamo qui a riportare ancora una volta le parole di Haym, il quale scrive: « la *Nuova deduzione* è di un'aridità formalistica che si differenzia nettamente dallo slancio e dalla freschezza degli altri lavori giovanili. [Schelling] Non è mai stato meno nuovo e originale »². A ben vedere, però, neppure l'oggetto di questo scritto è propriamente il diritto o il diritto naturale, bensì l'esigenza di affermare la libera volontà dell'individuo al di là ed al di fuori di una eticità che gli ponga dei limiti in nome di un qualsiasi principio superiore. È proprio l'aver dato eccessivo credito alle intenzioni dichiarate dal titolo dell'opera, e non aver saputo individuare

¹ R. Haym, *La scuola romantica*, a cura di E. Pocar, Milano - Napoli 1965, p. 616.

² *Ibidem*.

correttamente l'oggetto reale della sua analisi ad aver viziato i giudizi su di essa³. Dopo la *Neue Deduktion*, comunque, Schelling non si occupò più diffusamente di problemi legati alla sfera giuridica e non ritenne mai di doverne trattare come parte specifica del suo « sistema filosofico ». Assenza tanto più stridente se si pensa al grande interesse che, in relazione anche ai profondi sconvolgimenti storici dei quali furono testimoni, mostrarono invece i suoi contemporanei ed in particolare il suo grande antagonista Hegel. Ma è proprio in relazione a quest'ultimo che Schelling chiarisce anche la propria posizione. Egli rigetta, perché ingiuste ed infondate, le accuse di servilismo nei confronti del potere politico prussiano che erano state mosse a Hegel, ma è convinto che proprio nella « divinizzazione » dello Stato la sua filosofia mostri di essere « immersa nel grande errore della nostra epoca ». Lo Stato, afferma decisamente Schelling, è sostanzialmente qualche cosa di negativo, perché diretto contro « tutte le manifestazioni della vita più alta ». Il compito della filosofia, in quanto reale espressione delle vere esigenze dell'epoca è, per Schelling, esattamente il contrario. È necessario porre dei limiti alla prepotenza dello Stato; guai a farne il fine delle nostre azioni e dei nostri sforzi:

Il vero compito, tanto spesso frainteso, del nostro tempo, è quello di porre dei limiti allo Stato e di porre dei limiti allo Stato in generale, in ognuna delle sue forme [...]. Insomma, il sistema di chi fa dello Stato l'assolutamente supremo è essenzialmente illiberale già per il fatto che sottomette allo Stato tutte quelle entità più alte⁴.

Il problema di Schelling, benché siano radicalmente mutate le prospettive, è ancora una volta quello dei suoi primi scritti, la difesa dell'individuo da ogni forma di costrizione superiore, problema che, come cercheremo di mostrare in seguito, è il tema centrale di tutta la sua filosofia politica.

Ma se effettivamente Schelling non dimostrò particolare interesse per la sfera giuridica, perché occuparsi della sua filosofia politica, ammesso che ne esista una? Intanto il fatto che egli non si sia occupato mai diffusamente di filosofia del diritto non significa che fosse del tutto disinteressato ai problemi attinenti alla sfera giuridica e non seguisse

³ Cfr. C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969, pp. 114 e ss.

⁴ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von H. Fuhrmans, Torino 1972, p. 235.

con partecipazione i fatti « politici » di cui era testimone; e poi, come osserva Sandkuehler, lo stesso suo disinteresse per la problematica politica è politicamente interessante. Inoltre si sente ormai da tempo l'esigenza di abbandonare la visione tradizionale dello sviluppo della filosofia postkantiana, risalente a Hegel. In questa prospettiva Schelling sarebbe soltanto una sorta di Giano il cui unico merito storico sarebbe quello di avere fatto da tramite tra Fichte ed Hegel. L'interesse degli studiosi si era concentrato quindi prevalentemente sulla « prima filosofia » di Schelling, appunto perché essa aveva permesso il sorgere di quella di Hegel, mentre la sua « seconda » filosofia fu per lungo tempo quasi del tutto ignorata e vituperata come speculazione astrusa, *monstrum* decadente, ormai fuori dell'idealismo e quindi fuori dallo sviluppo vitale del pensiero filosofico. Emblematico a questo proposito il giudizio che di Schelling diede B. Croce: « perciò, egli scriveva, l'interesse maggiore sarà sempre suscitato dalla fase del suo pensiero, nella quale egli adempì veramente un ufficio storico capitale, aprendo il passaggio dal Fichte allo Hegel. Egli fu per così dire lo spirito inventivo, succeduto allo spirito kantiano, e mediò tra un chiarificatore e riduttore, quale il Fichte, del pensiero kantiano, e un sistematore possente, quale lo Hegel »⁵.

Studiare la filosofia politica di Schelling ed in particolare quella fase del suo pensiero che piú sembra allontanarsi dall'idealismo, può dunque aiutare a gettare luce su un periodo filosofico così fecondo e complesso com'è quello della prima metà dell'ottocento ed a rivedere certi *topoi* storiografici che sembrano ormai inadeguati e superati. La storiografia tradizionale, proprio perché interpretava lo sviluppo storico della filosofia come una catena di sistemi piú o meno elaborati, aveva posto l'attenzione principalmente sugli aspetti maggiormente speculativi di questi stessi sistemi, sottovalutando se non addirittura ignorando le mediazioni storiche e culturali che li avevano permessi, o piuttosto che in essi erano state convogliate. Vennero così giudicati marginali e poco interessanti quegli aspetti della produzione di un filosofo quali il suo pensiero politico o i suoi atteggiamenti pratici di fronte alla realtà contemporanea. Si impone ora il compito di studiare la filosofia non soltanto sulla base della storia del pensiero, ma anche dell'ambito culturale generale nel quale si è espressa e della realtà sto-

⁵ B. Croce, *Dal primo al secondo Schelling*, in « La critica » (1909), ora in appendice al *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913, p. 336.

rica e sociale nella quale è sorta e la filosofia politica sembra essere un punto d'osservazione privilegiato. È noto che la *Forschung* hegeliana si è posta ormai da lungo tempo su questa strada e sono ormai numerosissimi gli studi dedicati alle reazioni di Hegel alla rivoluzione francese, alla sua conoscenza dell'economia politica, ecc. Per quanto riguarda Schelling, si è invece ancora agli inizi; in parte per quella posizione particolare che, come si è detto, gli è sempre stata assegnata; in parte per l'effettiva difficoltà di rintracciare questi temi in una figura come quella di Schelling che sembra essere filosofo eminentemente metafisico. Quest'impressione, certamente in gran parte fondata, spiega perché gli storici abbiano quasi sempre, a parte alcune importanti eccezioni, concentrato l'attenzione sulla sua « metafisica », piuttosto che sulla sua filosofia « pratica ».

L'assenza di opere specifiche rende però particolarmente difficile seguire gli sviluppi del pensiero politico di Schelling; compito reso ancor più arduo dalla complessità della sua stessa filosofia che si è venuta sviluppando nel corso di oltre mezzo secolo, seguendo una parabola tutt'altro che lineare ed in un certo senso contraria a quella di Hegel che, dopo un lungo e silenzioso lavoro, esplose col suo poderoso sistema. Al contrario, l'apprendistato di Schelling si compie veramente « sotto gli occhi del pubblico ». Il giovane, precocissimo filosofo pubblica in breve successione di tempo numerose opere allo stato quasi frammentario, come se l'urgenza di rendere immediatamente pubbliche le sue idee non gli lasciasse il tempo di dare una forma conclusa ai suoi scritti e l'affollarsi di sempre nuovi pensieri non gli consentisse di dare una formulazione organica al suo « sistema » in continuo movimento. Ma quanto irruente ed impetuoso è il giovane Schelling, tanto riflessivo e tormentato appare il filosofo maturo. Dopo il 1809, anno in cui vide la luce l'ultima sua opera di notevole interesse filosofico, le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Schelling non pubblicò quasi più nulla, pur continuando fino all'ultimo a dichiarare come imminente la pubblicazione del suo « sistema », e si chiuse in un ipocondriaco e tormentato lavoro di revisione, rielaborazione, riesposizione della sua filosofia, senza riuscire mai a trovare una formulazione che lo soddisfacesse pienamente. Con le parole di F. Schlegel si può dire che Schelling « appartiene a quella sorta di uomini che presto si infiammano e presto si spengono, nei quali il fuoco gio-

vanile è ciò che vi è di meglio »⁶. Ma sotto la cenere di questo fuoco egli continuò a lavorare incessantemente fino agli ultimi giorni.

La complessità della sua filosofia rende dunque difficile seguirne lo sviluppo. Complessità che ha condotto alcuni interpreti e frantumare questo sviluppo in numerosi « periodi » ed a definire ingiustamente Schelling il « Proteo dell'idealismo tedesco ». Complessità e tortuosità che non può non riflettersi anche ed a maggior ragione sulla sua filosofia politica tanto da indurre alcuni ad indicare nell'autocontraddittorietà la caratteristica precipua del pensiero politico schellinghiano. Così secondo J. Habermas si possono riconoscere nell'occasionale interesse del filosofo per la problematica dell'ordine politico, tre diverse fasi, ed il carattere più evidente delle diverse formulazioni sarebbe la loro reciproca incompatibilità; « le deduzioni, afferma Habermas, prendono ogni volta un aspetto diverso e conducono a risultati che si escludono a vicenda »⁷.

Il tormentato rapporto con Hegel che a partire dal 1827 diventerà il principale bersaglio delle sue polemiche, segnò sempre il destino di Schelling, coinvolgendolo da ultimo in quella infuocata polemica filosofica che amareggiò gli ultimi anni della sua vita a Berlino. È ancora il confronto con questo grande antagonista che ha occupato a lungo i suoi interpreti e, direttamente o indirettamente, ha contribuito ad attirare l'attenzione della critica sulla importanza politica di Schelling in relazione anche con la reazione all'impostazione storiografica hegeliana e neo-hegeliana. Come spesso è avvenuto nella storia della *Forschung* schellinghiana il rinnovato interesse per il filosofo è dovuto a ragioni assai varie ed a motivazioni profondamente diverse ed ha dato luogo a risultati contrastanti. Così per G. Lukács⁸ il rinnovato interesse per Schelling è un sintomo caratteristico della diffusione dell'« irrazionalismo contemporaneo ». La polemica tra Schelling ed Hegel se in un primo tempo può apparire soltanto come un contrasto tra due filosofie, ed in questo senso Schelling ha ragione a criticare i caratteri deleteri della filosofia hegeliana, dopo il 1848 assume l'aperta connotazione di lotta politica tra la restaurazione guglielmina ed il pensiero

⁶ *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1974, p. 174.

⁷ J. Habermas, *Dialektischer Idealismus im Uebergang zum Materialismus - geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in *Theorie und Praxis*, Berlin 1965, p. 108.

⁸ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, a cura di Arnaud, Torino 1959, pp. 127 e ss.

progressista della sinistra hegeliana. In Schelling si può dunque scorgere, secondo Lukács, nonostante la sua posizione anomala, l'origine di quell'irrazionalismo contemporaneo che, attraverso Schopenhauer e Nietzsche porterà fino a Hitler. Ben diversi i risultati ai quali giunge A. Hollerbach cui è dovuto il primo tentativo di rilievo di dare una formulazione organica e compiuta della filosofia politica di Schelling⁹ nella cui condotta pratica « si respira, secondo Hollerbach, un'aria francamente liberale ». Così egli pur riconoscendo la complessità e la varietà delle formulazioni schellinghiane, rifiuta l'opinione secondo la quale Schelling sarebbe un pensatore del tutto insignificante dal punto di vista della filosofia politica. Non si può esaurire, egli afferma, il problema di Schelling pensatore politico con l'etichetta di reazionario come ha fatto Lukács. Sia in Hegel che in Schelling c'è lo sforzo di determinare il rapporto tra Stato e società e per ambedue lo Stato è il presupposto della società, anche se la tematica di Hegel, grazie alla sua conoscenza dell'economia politica, è più concreta di quella di Schelling; ma la superiorità di questo ultimo rispetto a Hegel sta proprio nella sua visione escatologica che non si ferma, come la filosofia hegeliana, alla mera spiegazione del presente, ma si slancia verso il futuro.

Le prese di posizione di Lukács e di Hollerbach ebbero comunque il merito di risvegliare l'interesse per lo Schelling giuridico e politico, o perlomeno per il suo obiettivo rilievo politico, in concomitanza con la riscoperta del filosofo che si è avuta in questo secolo dopo un quasi completo oblio.

L'attenzione degli studiosi si è concentrata principalmente, anche se non esclusivamente, sulla fase giovanile della filosofia politica di Schelling e questo per la centralità che un evento come la Rivoluzione francese ebbe nell'atteggiamento politico degli intellettuali tedeschi che vi assisterono e la conseguente svolta che seguì al suo « fallimento ». J. Sandkuehler, in aperta polemica con J. Habermas secondo il quale l'idea di un radicale superamento del dominio politico, direttamente derivato da quella di una « contrazione di Dio », insieme al materialismo segreto dei *Weltalter*, preluderebbe al pensiero del giovane Marx, considera Schelling l'esempio più chiaro dell'ambiguità della filosofia borghese ai tempi della Rivoluzione francese: il contrasto tra idealismo

⁹ A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1957; A. H., *Diritto e stato nella tarda filosofia di Schelling*, in « Rivista internazionale di filosofia del diritto » (1961).

e realismo¹⁰. Sandkuehler riconosce che Schelling non elaborò mai, a parte qualche prova giovanile, un pensiero politico ben definito; ma è proprio questo disinteresse per una problematica politica che è politicamente rilevante. Schelling rifiuta appunto la Rivoluzione francese che per Sandkuehler, come per il suo maestro J. Ritter, è l'evento che caratterizza tutta l'epoca dell'idealismo e di quella « ragione rivoluzionaria » a cui erano giunti, sia pure diversamente, Kant, Forster, Fichte ed Hegel. Negare, come fa Schelling, dignità di oggetto specifico della filosofia alla politica, predicare il ritiro del filosofo nella pura speculazione sull'eterno e sul rapporto del tempo con l'eterno, significa tentare di bloccare la nuova ragione che vuole farsi realtà, cercare di collaborare alla chiusura del ciclo rivoluzionario. Sandkuehler non accetta però la tesi di Lukács secondo la quale Schelling, consapevolmente, avrebbe dato vita ad una filosofia irrazionalistica allo scopo di contrastare la Rivoluzione francese e la nuova mentalità che ne era scaturita. Nonostante questo anche per Sandkuehler, Schelling, almeno a partire dal 1795, s'è preoccupato principalmente di mettere in guardia la filosofia dalla « ragione rivoluzionaria ». Egli si distacca così dalla filosofia classica tedesca che intende presentarsi come teoria del proprio tempo e si rifugia nella ricerca del futuro nel passato. È appunto in questo periodo che comincia quel processo di interiorizzazione della libertà che porterà a sottovalutarne le condizioni politiche ed al conseguente disinteresse politico in sede filosofica¹¹. In contrasto con i giudizi sommari espressi da Sandkuehler, è la puntuale ricostruzione della filosofia politica di Schelling, operata da C. Cesa, cui si deve il maggior contributo sull'argomento¹². Cesa, servendosi dei più moderni e raffinati strumenti storiografici si propone di studiare Schelling « dall'angolo visuale della sua filosofia politica » per poter mettere in luce una dimensione del filosofo che non sia quella del solo metafisico o del « mistico », in modo da poter cogliere meglio la personalità ed i diversi aspetti del suo pensiero. Schelling ritiene che spetti ai filosofi, ai dotti il compito di elaborare le idee di una nuova umanità e questo spiega il suo energico rifiuto di ogni forma di organizzazione statale e

¹⁰ J. Sandkuehler, *Schelling ou le compromis entre l'idealisme et le matérialisme*, in « Archives de Philosophie » (1975).

¹¹ J. Sandkuehler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1968.

¹² C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969.

di ogni limitazione della libertà dell'individuo. In questo contrasto tra individuo e Stato si può spiegare l'oscillazione di Schelling tra posizioni estremistiche e simpatie per il riformismo moderato; l'unica cosa che veramente conta è che lo Stato non ostacoli chi elabora nuove idee filosofiche. Ciò non toglie però che per Cesa Schelling, almeno fino al 1793, sia stato filo-rivoluzionario e che soltanto tra il 1796 e il 1798 cominci a dichiarare la propria opposizione ai francesi. Il periodo 1796-98 ed i primi anni di Jena segnarono anche l'abbandono da parte del filosofo dell'egualitarismo accettato nel periodo precedente, anche se esso aveva significato soltanto uguaglianza nel diritto alla incondizionata libertà, ed il sorgere di una prospettiva organicistica della società che puntava sulle differenze tra gli individui e che affondava le sue radici nella filosofia della natura. In ogni modo, nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800) è definitivamente abbandonata l'istanza egualitaria e qualsiasi programma di pedagogia popolare. « La teoria schellinghiana si può considerare, quindi, conclude Cesa, la più coerente espressione delle velleità e delle aspirazioni di quegli intellettuali che si sogliono chiamare romantici. La consapevolezza di essere portatori di una cultura nuova destinata a modificare radicalmente il modo di pensare e di vivere degli uomini, imponeva che essi cercassero un passaggio dall'ambito chiuso della mente e del sentimento al « mondo »; ma essi non volevano che questo significasse un condizionamento, o una rinuncia ai diritti dell'individuo »¹³.

Quella fase del pensiero politico di Schelling che ha inizio con l'abbandono di Jena (1803) ed il distacco da Hegel e Goethe, è nel complesso, nonostante alcune puntuali indicazioni di C. Cesa¹⁴, poco studiato. Questo lavoro intende essere appunto un modesto contributo allo studio della filosofia politica di Schelling nel periodo in cui gli ideali della giovinezza si sono ormai dileguati. La mancanza di opere specifiche e sistematiche del filosofo sull'argomento ha reso d'altronde necessario ricostruire il suo pensiero attraverso la lettura e l'utilizzazione di frammenti, appunti, ecc. e soprattutto dell'epistolario. È infatti alle lettere ai vari amici che egli affida le sue pene, le sue ansie, le speranze in un mondo nuovo. La giustificazione occasionale e con-

¹³ C. Cesa, *Alle origini della concezione organica dello stato: le critiche di Schelling a Fichte*, in « Rivista critica di storia della filosofia » (1969), p. 146.

¹⁴ C. Cesa, *Alle origini*, cit.; C. Cesa, *Le idee politiche dell'ultimo Schelling*, in « Archivio di filosofia » (1976).

tingente degli atteggiamenti politici di Schelling, legata come è alle reazioni del filosofo agli eventi storici di cui fu testimone sempre attento e partecipe anche se spesso ingenuo, rende d'altro canto frammentaria e apparentemente contraddittoria l'evoluzione del suo pensiero. Si tratta dunque di vedere se, pur riconoscendo la complessità e la varietà delle posizioni schellinghiane non sia possibile individuare, certo non un piano sistematico che non esiste, ma almeno una ispirazione ideale, unitaria e coerente, tenendo conto insieme del continuo confronto oltre che con la realtà storica, con le posizioni dei suoi contemporanei. Con questo intento seguiremo dunque gli sviluppi del suo pensiero dal 1804, anno in cui Schelling si trasferisce a Würzburg, fino agli anni immediatamente seguenti i moti rivoluzionari del 1848, ai quali egli, unico dei grandi idealisti classici, potè assistere.

AVVERTENZA

Le opere di Schelling sono citate secondo i *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861. Ad essi si farà riferimento semplicemente col numero progressivo dei volumi, in cifre romane, seguito dal numero della pagina.

Per gli epistolari, si farà riferimento allo *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 voll. hrsg. von G. Plitt, Leipzig 1869-1871, con *Plitt*, seguito dal numero del volume e della pagina; al Koenig Maximilian II von Bayern und Schelling, *Briefwechsel*, hrsg. von L. Trost und F. Leist, Stuttgart 1890, con *Max.*, seguito dal numero della pagina; ai *Briefe und Dokumente*, 3 voll., hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962-1974, con *Fuhrmans*, seguito dal numero del volume e da quello della pagina.

Desidero infine ringraziare il Prof. Mario Dal Pra sotto la cui attenta e stimolante guida questo studio è maturato e senza il quale non sarebbe stato possibile portarlo a compimento. I miei ringraziamenti vanno anche al Prof. Enrico Rambaldi per il benevolo incoraggiamento e gli utili consigli.

CAPITOLO I

LA CONCEZIONE ORGANICA DELLO STATO

1. - IL MONDO NUOVO.

Nell'autunno del 1803 Schelling giunse a Würzburg per ricoprire la cattedra di filosofia presso la locale università¹. Dopo la pace di Luneville, l'Episcopato di Würzburg, insieme a quelli di Freising, di Bamberg e di una parte di Passau, era passato alla Baviera grazie all'accordo stipulato il 24 agosto 1801 tra il governo bavarese e la Francia, con il quale quest'ultima si impegnava ad indennizzare lo Stato bavarese della perdita del Palatinato, annesso, appunto in quello stesso anno, alla Francia.

L'ampliamento del territorio nazionale con l'acquisizione dei numerosi ed assai eterogenei territori, unitamente alla struttura antiquata della Baviera, rese ancora più necessaria ed urgente una politica di riorganizzazione interna della compagine statale. L'artefice di questo rinnovamento, colui che diede alla Baviera l'assetto di uno Stato moderno, fu il conte Massimiliano von Montgelas.

Montgelas, nato a Monaco nel 1759, ma appartenente ad una famiglia nobile originaria della Savoia, aveva compiuto i suoi studi a Nancy, Strasburgo e Ingolstadt, nutrendosi di cultura illuministica. Nel 1777 era diventato Consigliere aulico del Ducato di Baviera, carica che dovette però abbandonare sotto Carlo Teodoro perché appartenente alla setta degli Illuminati. Ma con il nuovo Elettore, anche egli rientrò

¹ Il 30 settembre dello stesso anno Schelling poteva già annunciare ai genitori di aver ricevuto la convocazione ufficiale dell'Università di Würzburg che lo assumeva in qualità di « Professore pubblico ordinario di filosofia della natura con cospicuo stipendio » (*Plitt*, I, 484).

a Monaco ed il 16 febbraio del 1799 era già in possesso della nomina ad un ministero.

Montgelas iniziò dunque con decisione e lucidità la sua opera di rinnovamento nell'intento di creare uno Stato organizzato con un saldo potere centralizzato. Come prima cosa riformò l'apparato istituzionale, sostituendo agli antichi Collegi cinque Ministeri: dell'interno, degli esteri, delle finanze, della giustizia e della guerra, accentrando, inizialmente, i primi tre nelle sue mani; al posto delle antiche provincie furono creati dei nuovi distretti. L'opera di Montgelas non si fermò però soltanto alla ristrutturazione istituzionale dello Stato; con l'editto sulla religione del 10 gennaio 1803 venne ufficialmente permesso di soggiornare e di ricoprire cariche pubbliche in Baviera anche ai non appartenenti alla confessione cattolica, rompendo così il predominio fino allora esercitato dal clero cattolico. Ma il colpo di grazia alla « Bavaria sancta » venne inferto dalla secolarizzazione dei possedimenti della chiesa e dalla loro messa in vendita con lo scopo, tra l'altro, di rifornire le casse dell'erario dissanguate dalle continue guerre. L'opera di secolarizzazione non si limitò alla soppressione dei beni della chiesa ma interessò tutta la vita bavarese; furono eliminati numerosi ordini religiosi, tutte le sagre religiose furono concentrate in un solo giorno, ecc. Non meno radicale fu la politica di laicizzazione delle scuole medie, delle università e della cultura in genere. Il governo intendeva infatti dare vita ad una profonda trasformazione e ad un generale rinnovamento degli istituti scolastici, con il preciso scopo di liberare la scuola e la cultura da ogni influenza e da ogni ingerenza ecclesiastica. Le università di Landshut e di Würzburg furono totalmente trasformate e per dare lustro ai nuovi atenei furono chiamati alcuni tra i più illustri rappresentanti della nuova cultura tedesca; a Landshut i giuristi Savigny e Feuerbach ed il filosofo Ast; a Würzburg Döllinger, Hofen, Paulus, il giurista Hufeland, Niehammer e Schelling, mentre Jacobi fu nominato presidente dell'accademia delle scienze di Monaco².

Questa atmosfera di rinnovamento doveva alimentare le speranze di Schelling di poter intervenire direttamente ed autorevolmente in quel rinnovamento spirituale e culturale della Germania che per il filosofo doveva proprio prendere le mosse dalle università. Egli, dunque, nel

² Cfr. W. Schreiber, *Geschichte Bayerns*, Freiburg 1892, vol. II, pp. 300 e ss.; B. Hubensteiner, *Bayerische Geschichte*, München 1963, pp. 254 e ss.

semestre invernale 1803-1804³ riprese le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, tenute per la prima volta nell'estate del 1802 all'università di Jena e pubblicate nel 1803, il cui intento programmatico è chiaramente espresso dalla *Prefazione* dell'opera nella quale si legge:

Queste Lezioni sono state tenute nell'estate del 1802 all'Università di Jena. La loro efficacia su un considerevole numero di uditori, la speranza che alcune loro idee, salvo altre conseguenze, potessero essere di una qualche importanza per le prossime o almeno per le future decisioni delle accademie, il pensiero che, seppur esse, per il loro fine, non lascino sperare alcuna nuova scoperta sui principi e che nondimeno la loro esposizione in una maniera più vicina all'universale comprensione ed insieme la veduta che da essi scaturisce della totalità delle scienze, non sarebbero prive di un più generale interesse, parvero all'autore ragioni sufficienti per la loro pubblicazione⁴.

La necessità di rinnovare gli istituti universitari è tanto più urgente in quanto essi versano, secondo Schelling, in una situazione disastrosa:

il giovane nell'entrare, all'inizio della carriera accademica, per la prima volta nel mondo della scienza, quanto più ha sentimento ed inclinazione per il tutto, tanto meno può ricevere un'impressione diversa da quella di un caos nel quale non gli riesce di distinguere niente, o di un vasto oceano nel quale sia abbandonato senza compasso o senza stella polare⁵.

Ma questa situazione caotica era, a suo parere, lo specchio di ben più gravi malesseri del mondo moderno caratterizzato dalla scissione dell'uomo dalla natura e dalla rottura di quell'unità di finito ed infinito che era stata propria dell'antichità.

Il mondo moderno è in generale il mondo delle opposizioni, e se nell'antichità [...] l'infinito ed il finito stanno uniti sotto un comune involucro, lo spirito

³ Nel WS 1803-1804 annunciò i seguenti corsi: « 1) Metodologia generale ed enciclopedia delle scienze in particolare secondo il suo libro *Ueber die Methode des akademischen Studiums*, Tubinga, Cotta, 1803; 2) L'intero sistema della filosofia teoretica e pratica in un'unica connessione secondo la sua *Darstellung des Systems der Philosophie*. Nella sua nuova "Rivista di fisica speculativa", Tubinga, presso Cotta, primo tomo, I, II, III quaderno, il pomeriggio dalle 4 alle 5. A questo unisce anche un seminario filosofico ed in generale scientifico in cui avranno luogo degli esercizi in particolari elaborazioni » (*Fubrmans*, I, 301).

⁴ V, 209.

⁵ V, 211.

del tempo posteriore ha, per prima cosa, lacerato questo involucro e ha dato vita all'assoluta opposizione di questo con quello⁶.

Come molti suoi contemporanei, Schelling contrappone al mondo moderno il mito dell'Ellade. È noto, infatti, che il mito della bellezza greca veniva utilizzato per dare vita a quella polemica, che ebbe in Schiller il suo più fervido e commosso araldo, contro la mutilazione dell'uomo nella società e nella cultura contemporanea. Alla divisione del lavoro ed alla specializzazione caratteristiche del mondo moderno, venne contrapposta l'esigenza di un libero e molteplice esplicarsi della personalità umana. La civiltà estetica, che si richiamava ai modelli classici, aveva il compito di eliminare la dilacerazione e la frantumazione dell'uomo moderno ripristinando l'integrità e la totalità dell'uomo greco.

Bisogna però ricordare che Schelling non condivise mai del tutto gli entusiasmi filoclenici dei suoi due compagni di seminario, Hegel e Hölderlin ed è significativo che egli, come i romantici, allarghi il giudizio positivo espresso sul mondo antico anche al medioevo. Egli, infatti, individua la genesi del mondo delle opposizioni e la perdita del senso del divino principio che governa il mondo, nella caduta delle grandi costituzioni degli stati e delle comunità religiose del Medioevo.

Colui che per primo diede una determinazione scientifica del sorgere di questa forma storicamente necessaria del mondo fu Descartes⁷. Con Descartes ha dunque inizio quella tradizione filosofica che, con poche eccezioni, ha dominato il campo fino ad allora e che ha raggiunto il massimo della dannosità con la « vuotezza di idee » degli Illuministi.

Si dovrà ammettere che nessuna Nazione è andata tanto avanti in questa elevazione di un intelletto razionante sulla ragione quanto la francese [...] Appunto quella nazione che, eccezion fatta di alcuni pochi individui nei primi tempi (ai quali però non va imputata alcuna influenza sugli avvenimenti politici poste-

⁶ V, 272.

⁷ Il giudizio negativo su Cartesio rimase invariato anche nelle opere successive di Schelling. Si legge, per es., nelle *Münchener Vorlesungen* (1827): « La filosofia di Cartesio esercitò il suo influsso più generale, ma, insieme, più dannoso col separare assolutamente la materia e lo spirito, che pure assolutamente appartengono l'uno all'altra e si spiegano e si presuppongono a vicenda, distruggendo così il grande universale organismo della vita, e abbandonando, insieme con l'organismo più basso, anche l'organismo più alto, ad una morta concezione puramente meccanica, che è rimasta quasi sino ai tempi più recenti la concezione dominante in tutte le parti del sapere umano, e anche della religione » (X, 28; F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, a cura di G. Durante, Firenze 1950, pp. 33-34).

riori) in nessuna epoca, almeno in quella precedente alla Rivoluzione, ebbe filosofi, fu quella che dette l'esempio di un rivolgimento segnato da crudele orrore con lo stesso spirito delittuoso con cui successivamente è tornata a nuove forme di schiavitù⁸.

Schelling rinnega, dunque, le sue stesse giovanili simpatie per la Rivoluzione francese e per certe idee dell'Illuminismo.

Egli, come molti suoi contemporanei⁹, si era vivamente entusiasmato per la Rivoluzione e durante gli studi presso il seminario teologico di Tubinga, insieme ai suoi compagni di studi Hegel e Hölderlin, aveva innalzato un albero della libertà per salutare questo avvenimento; sembra inoltre che si debba a lui la traduzione in tedesco della Marsigliese, fatto che gli procurò i rabbuffi delle autorità¹⁰. È soltanto attorno al 1796-1798 che Schelling comincia a mostrare un atteggiamento ostile

⁸ V, 258-259. Gli stessi giudizi verranno ripresi nelle *Münchener Vorlesungen*: « C'è in generale filosofia soltanto in Germania, ma non nel resto del mondo [...] mentre i tedeschi manifestano sempre per la filosofia un grande interesse di animo e di spirito, gli altri popoli europei, invece, specialmente gli inglesi e i francesi, dimostrano una grande ripugnanza verso la speculazione e hanno rinunciato del tutto da gran tempo a promuovere la filosofia scientifica » (X, 193; trad. it., pp. 229-230). È tuttavia interessante notare come, nonostante le violente prese di posizione contro l'illuminismo, Schelling, non diversamente da Hegel e Goethe, dia un giudizio positivo di Diderot. Scriverà infatti nel 1813: « Gli scrittori della sua nazione, a lui affini e proprio i più notevoli, sono sintomi o manifestazioni di un generale processo di putrefazione, e non si può dare di essi altro giudizio; in Diderot, invece, c'è sempre una forza unitaria solidificante la quale fa sì che egli, nell'insieme fosse superiore alla corruzione nella quale pure era immerso, dalla quale era toccato ed anzi in talune parti anche infettato; tale forza diede a lui, come testimoniano le sue opere, l'energia di cogliere quel processo, di conoscerlo nei suoi caratteri più intimi, di descriverlo nella sua realtà, e non è stata mai da lui rinnegata; egli ha avuto un amore per la verità di cui gli altri non hanno avuto forse mai l'idea, un amore fine a se stesso in grazia del quale egli si assimila interiormente e spiritualmente al carattere tedesco [...] più di ogni altro dei moderni scrittori della sua nazione » (*Schellingiana rariora*, hrsg. von L. Pareyson, Torino 1977, p. 420). Così V. Cousin riferisce nei suoi *Souvenirs d'Allemagne* a proposito di Hegel: « Comme Goethe, il défendait jusqu'à Diderot, et il ne disait quelque fois: " Ne soyés pas si sévère, ce sont [gli illuministi] les enfants perdus de notre cause " ».

⁹ Non è questo il luogo per un dettagliato esame dell'atteggiamento degli intellettuali tedeschi verso la Rivoluzione francese per il quale rimandiamo all'ormai classico studio di J. Droz, *L'Allemagne et la révolution française*, Paris 1949.

¹⁰ Per queste notizie cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Milano 1974, pp. 50-51 e *Plitt*, I, 31-32. Per una valutazione di questi due aneddoti cfr. le puntuali osservazioni di C. Cesa, in C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., pp. 55 e ss.

verso la Francia e verso la Rivoluzione¹¹; è questo stesso sentimento che incontriamo ora. Traspare infatti dalla durezza delle parole del brano citato, la delusione e il disinganno, seguiti al fallimento della Rivoluzione francese. Proprio quella Francia che si era arrogata il ruolo di liberatrice del mondo era poi ricaduta nelle mani di un tiranno. Prese di posizione contro la filosofia e la cultura di derivazione straniera e principalmente francese erano, del resto, molto diffuse nella Germania del tempo; alla esaltazione ed alla idealizzazione delle prime vicende della Rivoluzione aveva fatto seguito una amara condanna che investiva anche le idee dell'Illuminismo, considerato responsabile di quanto era accaduto. Tale giudizio coinvolge, in parte, anche quegli intellettuali tedeschi che, in un modo o nell'altro, se ne erano lasciati suggestionare, come Kant e Fichte, ai quali, pure, Schelling riconosce il merito di aver compiuto il primo passo verso il superamento della filosofia dualistica. Ma se a Kant va ascritto a merito di aver spinto la soggettività fino alla negazione della realtà di un Assoluto estraneo al soggetto, ed a Fichte di avere ricondotto l'Assoluto nella soggettività; ambedue rimangono, per il Nostro, legati ad una visione sostanzialmente dualistica¹².

Secondo Schelling, però, i tempi sono maturi per l'ulteriore e definitivo passo verso il superamento di questa scissione ed il raggiungimento di una più alta unità:

Ma forse questa esigenza non fu mai così urgente come al tempo presente in cui tutto nella scienza e nell'arte sembra spingerci più fortemente all'unità, anche ciò che, apparentemente, è più lontano, rientra nel suo campo¹³.

¹¹ Cfr. C. Cesa, op. cit., pp. 57-58. Secondo J. Sandkuehler è possibile individuare già attorno al 1795 quel processo di interiorizzazione della libertà che allontanerà Schelling dalle simpatie per la rivoluzione e lo condurrà all'indifferentismo politico in sede filosofica. Cfr. J. Sandkuehler, *Freiheit und Wirklichkeit*, cit., pp. 62 e ss.

¹² Anche il giudizio su Kant e Fichte non muterà, anzi, diventerà ancor più severo: Schelling vedrà in loro i massimi esponenti della filosofia dualistica. È interessante notare come il giudizio di F. Schlegel su Kant sia molto simile a quello di Schelling; egli infatti scrive: « Nella filosofia di Kant si ritrovano ancora i difetti dei suoi predecessori del diciassettesimo e diciottesimo secolo. Egli comincia appunto con morti concetti di spazio e tempo come quelli leibniziani, quindi si avvolge tra il suo proprio Io ed il mondo sensibile esterno, come fecero quasi tutti i filosofi dopo Descartes, ed infine si arrende all'esperienza come Locke » (F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, München 1961, Bd. VI, p. 397).

¹³ V, 213.

È da questo rinnovamento spirituale che Schelling attende una rigenerazione del mondo:

Mai una tale epoca può passare senza la nascita di un nuovo mondo che non seppellisca infallibilmente nella nullità tutto ciò che non ha in esso parte attiva. Specialmente alle fresche ed incorrotte forze del mondo giovanile può essere affidata la prosecuzione e la realizzazione di una così nobile causa¹⁴.

L'idea della palingenesi dell'umanità era stata un tema centrale della filosofia sociale di Schelling fin dalle sue prime produzioni; del resto il presentimento di trovarsi alle porte di un nuovo mondo era

¹⁴ V, 213. È significativo che Schelling ponga la sua fiducia in una rigenerazione del mondo proprio sui giovani. Il mito del giovane, dell'eterno adolescente, legato all'idea della primavera, dell'alba, nato nel settecento, aveva preso corpo in figure come quelle di Höltz e di Novalis. Anzi, quest'ultimo venne considerato da tutto il romanticismo come l'incarnazione di questo ideale: il poeta che muore giovane e si trasforma e si perfeziona nella morte. È noto altresì come l'iniziale entusiasmo per la rivoluzione francese fosse accresciuto dal fascino che esercitava la giovane età dei protagonisti su una gioventù che non sapeva e non poteva dare sfogo al suo desiderio di azione. Anche la generazione posteriore, che combatterà le guerre per l'indipendenza idealizzerà se stessa nella figura del poeta Theodor Körner, morto giovanissimo sul campo di battaglia. L'aspettazione di un nuovo mondo era strettamente legata al mito dell'adolescente; al termine del saggio *Europa ad es.*, Novalis rappresenta l'agognata età aurea nelle sembianze di un fanciullo « Chi non avverte in sé, con dolce verecondia il germogliare di una nuova esistenza? Il neonato sarà il ritratto del padre, sarà una nuova età aurea dagli occhi senza fine oscuri, una età profetica e consolatrice, che chiuderà ogni ferita ed accenderà la fiamma della vita eterna » (Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, Leipzig s. d., pp. 52-53). Lo stesso spirito si trova nello scritto di F. Hölderlin, *Gesang des Deutschen*, in cui si legge: « Doch wie der Frühling wandelt der Genius / von Land zu Land. Und wir? Ist denn einer auch / von unsern Jünglingen, der nicht ein / Ahnden, ein Rätsel der Brust, verschwiegen? » (Come la primavera vaga il genio / di terra in terra. E noi? Vi è uno solo / dei nostri giovani che non chiuda nel petto un misterioso nodo di presagi?) (F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1951, Bd. II, 1, p. 4). Così nel 1806-1807 sarà soprattutto ai giovani che nelle *Reden an die deutsche Nation* si rivolgerà Fichte. I giovani, allontanati dagli adulti ormai corrotti, devono essere educati all'amor di patria ed alla religione; alle generazioni nuove spetterà il compito di costituire lo Stato tedesco. Questi discorsi, scrive Fichte, « scongiurano voi, o giovani. Io, che da assai tempo ho cessato di essere dei vostri, stimo, e l'ho detto chiaro in questi discorsi, che voi siete più capaci di pensieri che si innalzino sulla volgarità, più facili a commuovervi per ogni cosa buona e giusta, perché più vicini agli anni dell'innocenza puerile ed alla natura. La gran maggioranza della generazione passata non la pensava così » (J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. von J. H. Fichte, Leipzig 1845-1846, Bd. VII, p. 488; J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di B. Allason, Torino 1972, p. 258).

largamente diffuso¹⁵. Già nello scritto *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes* (1792) Schelling, sulle orme di Kant e di Schiller, aveva prospettato un superamento dell'attuale stato dell'umanità, posteriore allo stato « naturale », che egli riteneva provvisorio, che conducesse ad una vita dove solo la ragione avrebbe dominato per libera adesione di tutti¹⁶. Certamente il compito di portare a compimento questa opera di rinnovamento veniva affidata dal filosofo ai dotti, ma da essi si doveva estendere a tutto il popolo. Ora invece egli ha rinunciato ad una applicazione universale di questo concetto: non si parla più della rigenerazione per tutti, ma soltanto per pochi, per gli eletti. L'abbandono dell'istanza di una rigenerazione di tutta l'umanità viene decisamente affermato già nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800) ove si legge:

Suona molesto, ma non è perciò men vero, che, come innumerevoli uomini sono originariamente incapaci delle più elevate funzioni dello spirito, così pure innumerevoli altri non sono mai in grado di operare con libertà ed elevatezza di spirito anche al di sopra della legge come può essere lecito solo a pochi eletti¹⁷.

Diretta conseguenza di questa concezione elitaria della società è l'affermazione della diversità dei talenti:

La reciproca azione tra esseri razionali [...] è dunque resa possibile soltanto da ciò che si chiama diversità di talenti e di caratteri che appunto per questo, per quanto contraria sembri alla tendenza verso la libertà, è tuttavia necessaria come condizione della coscienza¹⁸.

Il tema della differenza dei talenti che prelude all'organicismo politico è strettamente connesso con l'abbandono di una pedagogia popolare e dell'esigenza di una libertà per tutti che, come abbiamo detto, Schelling aveva affermato almeno fino al 1798. Quest'ultima istanza era stata un tema centrale della sua filosofia sociale dal 1792 al 1796-98,

¹⁵ Si ricordi ad es. la notissima immagine della nuova epoca che viene alla luce come un neonato, nella *Vorrede alla Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Cfr. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, Leipzig 1905 e ss., Bd. II, p. 15.

¹⁶ Il merito di aver posto per primo l'accento sull'importanza di questo primo scritto di Schelling e sull'altro del 1793, *Ueber Mythen*, per il pensiero politico di Schelling, va a C. Cesa, op. cit., pp. 21 e ss.

¹⁷ III, 549; F. W. J. Schelling, *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, a cura di Losacco-Semerari, Bari 1965, p. 221.

¹⁸ III, 551; trad. it., p. 222.

periodo in cui il problema del rapporto tra « popolo e dotto » viene gradatamente ad assumere un posto di secondo piano. Non dipende dall'uomo avere o non avere certi talenti e tale differenza è ineliminabile; non è quindi più compito della filosofia occuparsi dei problemi della libertà di chi non è in grado di uscire dalla minorità, di innalzarsi all'Assoluto. Egli infatti continua:

Come poi quella stessa originaria limitazione possa accordarsi con la libertà, anche in riguardo alle operazioni morali, per mezzo di cui, ad es., è possibile che un uomo durante l'intera sua vita raggiunga un certo grado di eccellenza, o che esca dalla tutela altrui, non deve preoccuparsene la filosofia trascendentale¹⁹.

A chi si riferisce Schelling quando parla di coloro che non sanno uscir di tutela? Non al popolo, come si potrebbe pensare a tutta prima, ma a quegli intellettuali della corrente razionalistica e poi critica che non sanno spingersi fino al regno dello spirito. Un chiarimento a questo proposito ci può giungere dalle parole stesse del filosofo. Nella quinta delle sue *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, egli protesta contro coloro che accusano la filosofia di essere pericolosa per lo Stato e per la religione ed afferma che, se ciò è stato possibile, lo è stato soltanto perché il senso comune si è voluto elevare fino all'Assoluto; subito dopo egli chiarisce che cosa intende per senso comune:

Devo chiarire che cosa intendo con senso comune. Non intendo affatto parlare solo o principalmente dell'intelletto rozzo e non educato, ma parimenti dell'intelletto educato, con una cultura falsa e superficiale, allo sterile e vuoto ragionare (*Räsonniren*) che si tiene per assoluto e che nei tempi moderni si è espresso specialmente attraverso l'avvilimento di tutto ciò che si fonda sulle idee²⁰.

e conclude:

A questa vuotezza di idee che ardisce chiamarsi illuminismo è in massimo grado opposta la filosofia²¹.

È forse possibile individuare nel richiamo alla pretesa pericolosità della filosofia per lo Stato e per la religione, l'eco delle recenti vicende del cosiddetto *Atheismusstreit* che, come è noto, avevano costretto Fichte ad abbandonare la cattedra di Jena. La filosofia idealistica, diffi-

¹⁹ III, 551; trad. it., p. 222.

²⁰ V, 258.

²¹ V, 258.

mata nella polemica sull'ateismo, sembrava essersi risolta, nella filosofia dell'identità di Schelling, nel panteismo, accusato di non dare spazio alla libertà ed ai problemi etici. La reazione delle classi colte alla nuova filosofia aveva profondamente impressionato i suoi protagonisti, incrinando la loro fiducia in un rapido successo delle nuove idee, rendendoli più cauti. Appunto per questo essi tendevano a rinchiudersi in una élite; tendenza che è chiaramente e duramente testimoniata dal seguente brano di Schelling:

Se al corso irrompente che mescola sempre ciò che è veramente nobile con ciò che è basso, da quando anche il volgo (*Pöbel*) ha cominciato a scrivere ed ogni plebeo (*Plebejer*) si solleva al rango di giudice, si potesse in qualche modo porre un freno, questa è la filosofia, il cui naturale motto è: « Odi profanum volgus et arceo »²².

Le violente parole del passo citato non sono solamente espressione della professione di fede antidemocratica che Schelling sembra ormai aver fatta propria²³, ma anche dello stato d'animo del filosofo di fronte agli avvenimenti ricordati. A questo proposito, C. Cesa ha parlato, malgrado il tono aspramente polemico dell'espressione, di un « atteggiamento difensivo di Schelling ».

Un chiarimento alle considerazioni fin qui fatte, ci può venire da una breve analisi di una lettera nella quale Schelling accenna ad un suo progetto « da lungo tempo maturato », di dare vita ad una rivista divulgativa, atta a diffondere in Germania la nuova filosofia, che rivolgesse la propria voce « all'anima del popolo tedesco ». Scrive infatti a Windischmann in data 8 ottobre 1805:

È ormai tempo che la nostra faccenda riceva una maggior pubblicità; ma noi dobbiamo rivolgerci non al *volgo* (*Pöbel*), ma al *popolo* (*Volk*), non deve essere popolare, come quella che lusinga il senso comune, ma acuta, convincente, comprensibile come il Riformatore²⁴.

²² V, 261.

²³ Si tratta qui nel noto aristocraticismo intellettuale del quale si è spesso accusato Schelling e che la maggior parte degli interpreti collegano all'elaborazione di una filosofia estetica e al concetto di intuizione intellettuale. Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit., pp. 146 e ss.; J. Sandkuehler, op. cit., pp. 108 e ss. C. Cesa, invece, individua un atteggiamento « aristocratico » anche nei primi scritti del filosofo e lo fa risalire alla stessa prospettiva illuministica nella quale Schelling si trova; cfr. C. Cesa, op. cit., p. 53.

²⁴ *Plitt*, II, 75 (corsivi nostri).

È assai interessante notare la distinzione operata da Schelling tra volgo (*Pöbel*) e popolo (*Volk*), distinzione certamente largamente diffusa in quell'epoca, ma che in Schelling assume un significato particolare. È il filosofo stesso che ci aiuta a capire che cosa intendesse con il termine *Volk*; poco piú avanti nella stessa lettera, si legge infatti:

Si dovrà presto vedere da quale parte è la speranza in una restaurazione della bellezza della vita, da quale, invece, il continuo, crescente guastarsi. La parte critica e polemica va del tutto subordinata. Quelli che, attraverso la critica, potevano replicare, rimarranno sconcertati appena vedranno che ci rivoliamo alla miglior parte di quella classe che essi cercavano di ingannare, e le apriamo gli occhi²⁵.

È dunque alla miglior parte del popolo che egli intende richiamarsi, a coloro che sanno liberarsi dalla falsa cultura illuministica e razionalistica. Schelling non intende perciò contrapporre tra loro due classi determinate, una classe subordinata, il volgo, che non potrà mai elevarsi alla vera filosofia ed una classe elevata e raffinata che, in quanto tale è, depositaria della cultura. Egli non ha e non ha avuto mai molta simpatia per i rampolli della aristocrazia che, nelle *Lezioni* del 1802 definisce « fannulloni privilegiati », rammaricandosi che siano essi a frequentare in maggior numero le università²⁶. La costanza di tale sentimento è testimoniata, tra l'altro, dalla lettera che egli scrisse ai genitori nel 1796, quando era precettore dei figli del barone v. Riedesel, nella quale si legge: « Egli [il Consigliere Gatzer] conosce lo spirito dell'epoca e sa molto bene cosa deve fare la nobiltà se vuol resistere all'avanzata del ceto borghese che contiene pur sempre un numero infinitamente superiore di uomini abili, educati, colti, pieni di spirito e di talento »²⁷. Certamente nel 1802, Schelling ha perduto, ormai, lo slancio rivoluzionario degli anni giovanili, ma è comunque significativo che su questo punto egli non abbia mutato opinione.

Sotto la definizione di *Pöbel* vanno raccolti, per Schelling, tutti coloro che, a qualsiasi classe sociale appartengano, rimangono attaccati all'egoismo e all'utilitarismo e si appella a quei pochi (*Volk*) che sanno

²⁵ *Plitt*, II, 75.

²⁶ « Uomini che sono qua soltanto per farsi valere in altro modo, attraverso la dissipazione, attraverso un'inutile perdita di tempo come ve ne sono oggi nella società civile — e di solito sono questi che diffondono piú di tutti la rozzezza nelle università — non debbono essere tollerati qui » (V, 236).

²⁷ *Plitt*, I, 106-107.

elevarsi alla vera scienza, all'Idea, al sapere assoluto e che sanno dunque rispecchiare le tendenze di fondo della storia.

Le speranze che Schelling aveva nutrito, di dare vita, proprio a Würzburg, alla rinascita della filosofia dovevano, però, ben presto rivelarsi illusorie. Anche se gli studenti si accalcavano alle sue lezioni, il loro livello di preparazione era molto più basso che a Jena. Egli scrive, infatti, a Hegel già il 3 marzo 1804:

Lo spirito degli studenti è ancora molto lontano da quello dominante a Jena ed essi trovano la filosofia ancora del tutto incomprensibile²⁸.

Né l'ambiente di Würzburg era certamente più favorevole a Schelling di quanto non lo fosse stato quello di Jena. Con il trasferimento dell'antica università dei Gesuiti da Ingolstadt a Landshut, erano stati chiamati in Baviera alcuni illustri rappresentanti dell'illuminismo, tra i quali il filosofo kantiano J. Socher, un vecchio illuminato detto il « Sièyes bavarese », il giurista Gönner che fu uno dei teorici della politica ecclesiastica di Montgelas, J. Salat ecc. Accanto a questi si trovavano alcuni tra i nomi più importanti della rinascita e del rinnovamento religioso in Baviera: l'ellenista F. Abt, lo storico W. Breyer e i tre teologi P. Zimmer, J. Weber e soprattutto J. M. Sailer che fu il restauratore della spiritualità cattolica nella Baviera napoleonica. Fu appunto principalmente da Landshut che ebbe inizio la polemica contro i professori stranieri venuti dalla Germania del Nord ed accusati di voler « decristianizzare » la Baviera e di non avere la minima comprensione per le tradizioni meridionali. Gli attacchi contro Schelling non vennero però dai teologi ortodossi che vedevano nella sua filosofia un utile strumento contro il razionalismo illuminista e la politica culturale di Montgelas. I maggiori oppositori di Schelling erano sí teologi, ma di ispirazione illuministica. Al cattolicesimo ortodosso si era infatti affiancato un cattolicesimo nutrito di temi illuministici e critici che aveva formato un vero e proprio partito illuminista e che vedeva in Schelling un nemico da combattere. Egli venne accusato di essere un mistico ed un oscurantista, quando non addirittura un ateo, e la sua filosofia di essere pericolosa per lo Stato²⁹. Schelling era dunque temuto e combattuto a

²⁸ *Plitt*, II, 11.

²⁹ Così Schelling nello scritto *An das Publicum* della fine di marzo 1805, ci descrive la situazione: « Da uno stesso punto di vista una volta assicurano che essa conduce al cattolicesimo, un'altra che porta all'ateismo; una settimana l'accu-

Würzburg perché protestante, mentre i suoi avversari di Monaco diffondevano la notizia che egli simpatizzasse per il cattolicesimo. Egli, nonostante il desiderio di restare fuori dalla bagarre per dedicarsi in tutta quiete ai suoi studi, fu coinvolto nella polemica che ai suoi occhi non aveva soltanto un carattere personale, ma che coinvolgeva tutta una visione del mondo e del sapere e tutta quella problematica di rinnovamento del mondo di cui s'era fatto alfiere. Si gettò quindi con decisione nella mischia; scriveva infatti a Windischmann il 16 settembre 1804: « Ora ho dichiarato guerra aperta a tutta quella illuministeria (*Illuminierungs-Wesen*) ed ai piani di educazione del mondo (*Welt-Erziehungsplanen*) che in quella nazione si sono covate »³⁰.

La polemica di Schelling si appuntò principalmente contro K. Weiler e J. Salat che lo avevano direttamente attaccato tra il 1803 ed il 1804 sulle colonne della « *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung* », e contro il « Piano di studi per tutte le scuole medie del Palatinato bavarese » (1804) nel quale egli vedeva un attacco diretto alla sua filosofia ed alla libertà d'insegnamento. Egli dunque in un'indignata lettera di protesta del 26 settembre 1804 al conte von Thürheim, regio commissario regionale generale in Franconia, accusa il governo di essersi messo sullo stesso piano dei suoi nemici, di facilitare, di favorire e di « convalidare con l'autorità del governo » gli attacchi contro di lui ed i suoi amici e minaccia di abbandonare l'atteggiamento pacifico fin qui tenuto e di scendere apertamente e risolutamente in campo contro i suoi nemici. La risposta ufficiale non si fece attendere e fu particolarmente dura³¹.

Così Schelling che aveva progettato di pubblicare un'opera polemica dal titolo *Darstellung der Secte, welche in Bayern der Philosophie entgegen arbeitet*³², si vide costretto ad assumere un atteggiamento più

sano di essere entusiasmo mistico, la settimana dopo di materialismo, un altro *Systeme de la Nature* — questo caratterizza *deliberate menzogne*, o uomini di una tale ottusità di cui non si crederrebbero capaci così colti accusatori di eresie » (*Schellingiana rariora*, cit., p. 220).

³⁰ *Plitt*, II, 29.

³¹ Cfr. *Plitt*, II, 36-37.

³² Così comunicava a Windischmann la sua intenzione in una lettera del 24 ottobre 1804: « Uscirò ancor prima di Pasqua con uno scritto: *Darstellung der Secte, welche in Bayern der Philosophie entgegen arbeitet*, da una parte soltanto satirico, riguardo alla *faccenda*, invece serio e preciso. Mi servono dunque le annate 1803-1804 della "Münchener L.[iteratur] Z.[eitung]" ». Non potrebbe procurarmele nel Suo circolo di lettura ed inviarmele? » (*Plitt*, II, 36).

cauto e si limitò a pubblicare nel marzo del 1805 sulla « Jenaische Allgemeine Literaturzeitung » un breve scritto dal titolo: *An das Publicum* nel quale polemizza contro coloro che, richiamandosi ipocritamente « all'illuminismo, alla tolleranza, al progresso verso il meglio », con quegli stessi strumenti che « nei secoli della barbarie si utilizzavano per la repressione di ogni illuminismo », disprezzano ogni opposizione e considerano valido ogni mezzo per far tacere coloro che non sono sulla loro linea per « poter piú facilmente depositare come unico contenuto nelle teste vuote della gioventú la loro filosofia ed un illuminismo agro-dolce » e spianare cosí la strada alla reazione cattolica ed illuminista. Lo scritto terminava comunque con una cauta ma fiduciosa speranza nel successo della filosofia:

Il germe di una nuova creazione che il degnissimo governo della Baviera ha gettato nella Germania meridionale, sboccherà e produrrà innumerevoli frutti, nonostante le vostre reazioni. *Esso* non accoglierà malevolmente questa aperta e franca spiegazione che è sgorgata dalla intenzione piú sincera e dall'omaggio piú puro al grande spirito della sua opera³³.

Questo scritto non riuscí a soffocare le polemiche che si trascinarono fino alla partenza di Schelling da Würzburg; anzi ad esso risposero nel maggio e nel giugno del 1805 sempre sulla « Oberd. Literaturzeitung » i suoi irriducibili avversari Weiller e Salat ai quali Schelling replicò, nel giugno dello stesso anno, sulle colonne della « Allgemeine deutsche Justiz-und Polizey Fama ». Ambedue le repliche furono poi riunite in un unico testo e pubblicate nell'agosto del 1805 sulla « Jenaische Allgemeine Literaturzeitung ».

La posizione di Schelling oltre che da queste interminabili polemiche era ancor piú aggravata dal contrasto insorto con la chiesa cattolica. Lo sforzo del governo bavarese di liberare gli studi dalla ingerenza ecclesiastica aveva dato luogo ad un braccio di ferro tra lo stesso governo ed il vescovo che coinvolse anche Schelling. Il governo, con l'intenzione di distogliere i chierici dalla influenza del vescovo, aveva istituito delle scuole per la formazione di insegnanti popolari di religione, alle quali potevano accedere anche teologi di confessione evangelica e pretendeva che tutti gli studenti frequentassero anche queste lezioni. Il vescovo reagí prontamente e proibí di seguire le lezioni di Paulus e di Schelling, pena la scomunica. « La situazione di qui, scrive Schelling,

³³ Cfr. *Schellingiana rariora*, cit., p. 227.

se la può forse immaginare. Il partito clericale mi odia e i giovani chierici che seguono le mie lezioni, come quelle del Prof. Paulus, sono minacciati di scomunica »³⁴.

Schelling dunque vede minata la libertà della nuova filosofia, della sua filosofia, di esercitare la sua benefica azione sul popolo, con grave danno per lo sviluppo della scienza, giacché soltanto questa filosofia, secondo Schelling, può portare ad un rinnovamento del mondo. È alla sua filosofia, l'unica possibile, che egli affida il compito di dare vita a questo rinnovamento e si rivolge soltanto a coloro che sanno capire questa necessaria tendenza della storia.

2. - LA FILOSOFIA ORGANICA.

Gli anni di Würzburg, nonostante l'ambiente ostile e le amarezze per il deteriorarsi dei rapporti con le antiche amicizie, furono forse tra i più felici per Schelling. Tramontato l'astro di Fichte, travolto dalla polemica sull'ateismo che l'aveva costretto ad abbandonare Jena, egli raggiunse il massimo della notorietà. Emancipatosi completamente dalla filosofia dell'antico maestro e divenuto pienamente consapevole della propria originalità, raggiunse la piena maturità ed elaborò, con una sistematicità raramente raggiunta, quella filosofia organica e solare che egli stesso definisce « filosofia dell'identità ». Mentre fino ad allora Schelling aveva condotto quasi parallelamente una filosofia della natura ed una filosofia trascendentale senza porsi il problema dell'unità dei due ambiti, ora egli intende porsi al centro di questa unità, nel punto di indifferenza degli opposti. Egli affida alla filosofia ed alla cultura il compito di dare vita ad un nuovo mondo che faccia rinascere l'eticità del mondo antico. Nel mondo greco l'eticità non era una peculiarità dell'individuo, ma uno spirito del tutto ed anche la scienza partecipava della vita pubblica; il mondo moderno, invece, è un mondo diviso che vive insieme nel passato e nel presente.

E se i greci, come disse un sacerdote egizio a Solone, erano eternamente giovani, il mondo moderno, invece, pur nella sua giovinezza, era già vecchio e carico d'esperienza³⁵.

³⁴ *Plitt*, II, 9. Così si legge nella « *Intelligerzblatt* » della « *Jenaische L. Z.* », 20 (1804): « L'ex principe vescovo di Würzburg ha proibito a tutti gli studenti cattolici di qui, sotto pena della scomunica e del rifiuto della consacrazione, di seguire i corsi del Prof. Paulus e Schelling » (*Fubrmans*, I, 293).

³⁵ V, 226.

Il passato si esprime nel mondo moderno come tradizione ed è giusto e sacro ricordarsi dei tempi antichi³⁶, ma bisogna guardarsi dalla semplice esaltazione del passato. Esso va preso ad oggetto della scienza, ma non bisogna collocare al posto di essa una conoscenza del passato e ridursi a meri dotti o ad ottusi ripetitori di cose già dette³⁷. A questa separazione tra passato e presente è legata una morale, quella di Kant, che non ha saputo dare niente di positivo, separandosi dalla scienza e dalla religione, nel tentativo di liberarsi completamente dalle esigenze del campo teoretico.

Il compito della filosofia è, invece, quello di far rivivere l'antica eticità:

Manifestare l'eticità, della quale anche troppo a lungo si è avuto un concetto negativo, nelle sue forme positive dovrà essere opera della filosofia [...] Lo studio di una filosofia rigorosamente teoretica ci dà una diretta familiarità con le Idee, e soltanto le Idee danno vigore e significato etico all'agire³⁸.

Ma per filosofia Schelling non intende le astrazioni ed i vuoti concetti dell'intelletto, coi quali non è possibile costruire né uno Stato, né una filosofia, bensì quella scienza che vive nel regno delle Idee:

³⁶ « Sempre sacra è e sia per noi l'antichità; è segno di pietà andare in pelgrinaggio in mezzo ai resti dell'antichità e del passato intero, come è religione quando la devota semplicità cerca le presunte reliquie di un santo » (V, 226).

³⁷ A proposito della tradizione Schelling ricorda l'esaltazione scolastica dell'autorità di Aristotele nel campo delle scienze naturali quando invece egli aveva interrogato la natura stessa. « Aristotele, scrive infatti Schelling, nelle sue opere di fisica e di storia naturale, aveva indagato la natura stessa; nei tempi seguenti il ricordo di ciò si era a tal punto perduto che egli stesso subentrò al posto del modello originario, e contro i chiari verdetti della natura per opera di Cartesio, Keplero ed altri, fu chiamata a testimonio della sua autorità » (V, 227). Queste parole di Schelling richiamano curiosamente quelle di G. Galilei che in contrapposizione ai sedicenti aristotelici che si fermavano all'autorità di Aristotele, ricordava il ruolo primario avuto dall'esperienza nel filosofo greco, e si professava egli stesso suo vero seguace: « Aristotile, come quello che non si prometteva del suo ingegno, ancorché perspicacissimo, piú di quello che si conviene, stimò, nel suo filosofare, che le sensate esperienze si dovessero anteporre a qualsivoglia discorso fabbricato da ingegno umano » (G. Galilei, *Dialogo sui massimi sistemi*, in *Opere*, Milano - Napoli 1953, p. 385). Ed in una lettera a F. Liceti del 15 settembre 1640 scrive: « Tra le sicure maniere per conseguire la verità è l'anteporre l'esperienza a qualsivoglia discorso, essendo noi sicuri che in esso, almanco copertamente, sarà contenuta la fallacia, non sendo possibile che una sensata esperienza sia contraria al vero: e questo è pure precetto stigmatissimo da Aristotile, e di gran lunga anteposto al valore e alla forza dell'autorità di tutti gli uomini del mondo » (*ivi*, p. 1074).

³⁸ V, 277.

Ogni vero legame che unisce cose ed uomini deve essere un legame divino, cioè tale che in esso ogni membro è libero perché ciascuno vuole soltanto l'incondizionato. Se la filosofia potesse rendere grande una nazione, essa sarebbe quella che è tutta nelle Idee³⁹.

La filosofia è scienza dell'Assoluto; soltanto quella filosofia che si fonda sull'Assoluto può veramente dare luogo ad un superamento delle opposizioni che, come abbiamo visto, caratterizzano il mondo moderno. Nell'Assoluto si risolve ogni opposizione: particolare ed universale, reale ed ideale pervengono ad una superiore unità, ad una identità che non è e non deve essere una mera somma di opposti bensì il loro punto di indifferenza; né l'Assoluto può essere semplicemente un terzo termine, un legame esterno ai due opposti. Qualsiasi visione parziale di esso è insufficiente; se si riflette solo sull'aspetto reale dell'Assoluto si giunge ad una concezione meramente realistica del mondo; se si riflette soltanto sull'aspetto ideale, si giunge, invece, ad una concezione idealistica. Ambedue queste concezioni sono e non possono non essere unilaterali. Siamo, insomma, di fronte al grande dilemma dei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1797); anche allora Schelling si era posto il problema del rapporto tra realismo ed idealismo e la sua soluzione era stata l'affermazione dell'impossibilità di risolvere il dilemma su di un piano puramente teoretico. Soltanto una motivazione pratica poteva giustificare una scelta per questo o per quello. Ora, invece, abbandonato completamente l'impianto fichtiano, egli ha trovato nell'Assoluto la mediazione ed insieme il superamento dei due termini opposti: soltanto quando si comprende che l'ideale è reale e viceversa, si può avere una visione completa, onnilaterale; soltanto allora si può avere una filosofia veramente degna di questo nome:

Il vero *Ideale* soltanto e senza ulteriori mediazioni è anche il vero *Reale* e fuori di lui non ne esiste altro⁴⁰.

Ancor più chiaramente Schelling si esprime nella *Aggiunta alla Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, pubblicata nella edizione del 1803, ove si legge:

Il primo passo verso la filosofia e la condizione senza la quale non si può nep-

³⁹ V, 260.

⁴⁰ V, 215.

pure entrare in essa, è l'intuizione che l'assoluto Ideale è anche l'assoluto Reale e che fuori di esso in generale ci può essere soltanto realtà sensibile e condizionata, non assoluta ed incondizionata. Coloro ai quali l'assoluto Ideale non si è ancora dischiuso come assoluto Reale possono venire condotti in diversi modi a questa intuizione: ma in se stessa non la si può dimostrare che indirettamente, non mai direttamente, perché anzi è il fondamento e la base di ogni dimostrazione⁴¹.

Schelling giunge dunque alla formulazione di una filosofia organica nella quale tutte le opposizioni trovano soluzione. Se prima il problema era di cercare come fosse possibile superare il dualismo e raggiungere l'unità, ora l'unità è il presupposto, e compito dell'uomo diventa quello di raggiungere l'Assoluto, servendosi, a questo scopo, di strumenti diversi da quelli della ricerca analitica.

Soltanto all'interno dell'organismo del sapere, le cose particolari assumono il loro vero valore e significato: tutto ciò che non è parte organica del tutto deve essere abbandonato come inutile o dannoso. La conoscenza del tutto organico è l'*Urwissen*⁴², il sapere originario:

D'altro canto il sapere può essere solo nella sua totalità il perfetto riflesso di quel sapere originario, ma ogni sapere particolare ed ogni determinata scienza è concepita in quella totalità come parte organica ed ogni scienza dunque che, mediamente o immediatamente, e sia pure attraverso quante mediazioni si vuole, non ha rapporto col sapere originario, è senza realtà e significato⁴³.

Deve dunque esistere un tipo di conoscenza pura ed assoluta, cioè una scienza che abbia il sapere originario ed immediato come fondamento ed oggetto; una scienza che faccia veramente cogliere l'essenza delle cose e che permetta di ricostruire la perduta armonia col tutto. Questa scienza è la filosofia, la scienza per eccellenza:

La scienza che non ha altro modello (*Urbild*) al di fuori di questo sapere immediato ed assoluto è necessariamente la scienza di ogni sapere, dunque, la *Filosofia*⁴⁴.

⁴¹ I, 708.

⁴² « Il semplice uno dal quale emanano tutte le scienze e nelle quali ritornano è l'*Urwissen*, grazie all'immaginazione del quale prende forma nel concreto la totalità del conoscere da un punto centrale fino ai membri più periferici » (V, 248).

⁴³ E in una lettera a Windischmann scrive: « Io Le porgo la mano per una alleanza eterna in quella che è la nostra comune religione: la rappresentazione della divinità nella scienza, nella vita e nell'arte, e la diffusione della sua intuizione totale ed il consolidamento negli animi degli uomini » (*Plitt*, II, 73).

⁴⁴ V, 254-255.

Organo della filosofia è l'intuizione intellettuale: « senza intuizione intellettuale niente filosofia »⁴⁵; chi non la possiede non può nemmeno capire che cosa s'intenda con essa e del resto essa non può nemmeno venire insegnata⁴⁶.

L'Assoluto non può essere dimostrato; nel momento stesso in cui ciò fosse possibile, cesserebbe di essere Assoluto. Esso va presupposto; se non vi fosse non vi potrebbe essere filosofia. Soltanto chi, come l'artista, ha l'intuizione dell'Assoluto, può elevarsi alla vera filosofia; chi non possiede questa capacità non potrà mai innalzarsi veramente alla scienza.

Chi non ha la stessa alta ispirazione grazie alla quale l'artista, da una grezza massa, fa scaturire l'immagine della sua anima e della propria opera, non s'è spinto sino alla perfetta elaborazione della sua scienza in tutti i suoi aspetti ed in tutte le sue parti, fino alla unità perfetta col modello originario, non l'ha affatto penetrata⁴⁷.

Schelling sembra ancora legato ad alcuni temi che caratterizzarono il periodo dello Sturm und Drang: l'esaltazione dell'individuo e della genialità. Gli Stürmer, in aperto contrasto con lo spirito dell'Illuminismo, avevano esaltato il genio, colui che sa comprendere in sé la voce della natura che, proprio per il suo aspetto misterioso, non può essere intellettualmente definita, ma soltanto genialmente percepita. Così Schelling afferma che la filosofia, almeno per il suo aspetto più intimo, non può essere insegnata. Certamente è possibile apprenderne, per così dire, l'aspetto tecnico, ma chi non possiede quella ispirazione quasi divinatoria che permette di entrare in armonia con l'Assoluto, non può sperare di apprenderlo dalla bocca di altri, e l'intima essenza del sapere gli rimarrà per sempre preclusa. « Il sapere però, egli scrive, e particolarmente quello filosofico non è cosa da tutti e senza ulteriori condizioni, anche con la migliore volontà non si può concludere niente »⁴⁸.

Nelle università si devono dunque creare le condizioni che permettano a chi ne ha le capacità di farsi valere; a questo scopo è inutile trascinarsi dietro, come una zavorra, chi non è degno di questo compito. Nelle università non devono trovare posto la rozzezza, la volgarità e l'ignoranza:

⁴⁵ V, 255.

⁴⁶ V, 256.

⁴⁷ V, 241.

⁴⁸ V, 219.

Il regno della scienza non è una democrazia, ancor meno una colocrazia, ma una aristocrazia nel senso piú nobile. I migliori devono primeggiare⁴⁹.

Non è dunque un caso che Schelling, in questo periodo, intensifichi e renda piú netta ed aspra la polemica contro i programmi di educazione del genere umano, illuministici ed ancor piú tardo illuministici, ai quali contrappone la esaltazione del genio, di colui, appunto, che sa cogliere lo spirito del tutto e che è « per cosí dire un frammento dell'assolutezza di Dio »⁵⁰.

La filosofia, in quanto scienza di ogni sapere, ha il compito di coordinare le singole scienze. La nostra conoscenza deve essere il riflesso del sapere originario, nel quale nulla è isolato: ciascuna scienza particolare deve essere parte organica del tutto. Spetta dunque alla filosofia, la scienza per eccellenza, di mostrare quest'organismo di cui le scienze particolari devono fare parte se non vogliono essere ridotte al rango di un sapere meramente utilitaristico.

La posizione di Schelling, a questo proposito, ricorda quella sostenuta da Kant nello scritto *Der Streit der Fakultäten*, nel quale quest'ultimo rivendicava alla facoltà di filosofia, generalmente considerata l'ultima delle facoltà, un posto di rilievo e, principalmente, il ruolo di controllo scientifico e metodologico delle altre scienze. La filosofia, infatti, non ha altro scopo che la ricerca e la determinazione del vero, mentre le altre facoltà sono contraddistinte da esigenze empiriche ed utilitaristiche. Si tratta, però, di una somiglianza piú apparente che reale; infatti, per Kant, la facoltà di filosofia deve esercitare, nei confronti delle altre scienze, una critica su di un piano strettamente teorico, lasciando loro la piú ampia libertà d'azione; mentre per Schelling, la filosofia, in quanto scienza dell'Assoluto, ha il compito di ricondurre le singole scienze al sapere originario, limitandone cosí notevolmente l'autonomia. Inoltre per questi la filosofia non può essere definita una scienza come le altre; essa, pur oggettivandosi in tre scienze particolari: teo-

⁴⁹ V, 237. Cosí in una lettera a Ch. de Villers: « Come può concordare col tono generale che attribuisce alla mia attività finí indegni? Invero io non voglio olocrazia e neppure una democrazia nel regno della scienza. Io voglio una aristocrazia nel senso piú nobile. I migliori devono primeggiare, deve esistere una potenza superiore delle idee e dei principi. Dov'è dunque l'*ochlos* che mi circonda? Io ho alcuni pochi amici e nessun seguace e non voglio neppure averne, almeno non di quelli che mi fraintendono o che mi seguono alla lettera » (*Fuhrmans*, I, 265).

⁵⁰ V, 460.

logia, filosofia della natura e storia, non si oggettiva nella sua totalità, in nessuna di esse. Pur riconoscendo, dunque, a Kant la validità dell'assunto, gli obietta che la scienza e la facoltà piú degna è, semmai, quella teologica, perché in essa si oggettiva la parte piú intima della filosofia:

Per considerare quanto è necessario circa le relazioni delle facoltà, soprattutto dopo che Kant nello scritto: *Streit der Fakultäten*, sembra avere considerato da punti di vista molto parziali, così è evidente che la teologia, in quanto quella nella quale si obiettava la parte piú intima della filosofia, dovrebbe essere la prima e la superiore⁵¹.

Schelling si oppone alla specializzazione scientifica sviluppatasi soprattutto dopo le grandi scoperte della scienza moderna ed accentuatasi con la Rivoluzione industriale. In questo fenomeno non vede altro che quella stessa scissione e disarmonia che, come abbiamo visto, considerava aspetto caratteristico del mondo moderno. Le scienze particolari, prese isolatamente, non possono che ridursi a mere scienze empiriche, scienze dell'utile, *Brodwissenschaften* che serviranno, forse, a misurare i campi o ad introdurre nuove tecniche di allevamento per le pecore ma che non sono degne del piú alto spirito dell'uomo. Solo chi sa farsi partecipe dello spirito del tutto, può veramente liberarsi dell'empiria e rendersi libero:

Alla educazione particolare ad una singola abilità, deve dunque precedere la conoscenza del tutto organico delle scienze. Colui il quale si dedica ad una determinata scienza, deve imparare a conoscere il posto che essa occupa in questo tutto ed il particolare spirito che la anima, così come il modo della organizzazione per la quale essa si eleva alla armonica costruzione del tutto, quindi anche il modo come egli stesso ha da prendere questa scienza, al fine di pensarla non come uno *schiaivo*, bensí come un *libero* e nello spirito del tutto⁵².

Il rifiuto di ogni forma di specializzazione era largamente diffuso presso la nuova classe colta della Germania che, in opposizione alla cultura francese portatrice di questa specializzazione, si richiamava alla tradizione mistica e naturalistica tedesca. L'opposizione alla tradizione scientifica moderna coinvolse, però, necessariamente, anche quegli aspetti che ne avevano permesso i grandi successi e che ai nostri occhi sono le caratteristiche piú valide di quella scienza: la meccanica newtoniana e l'applicazione della matematica alla fisica. Già Kant aveva espresso seri

⁵¹ V, 283.

⁵² V, 213.

dubbi sulla capacità della meccanica di dare ragione di determinati fenomeni naturali, particolarmente quelli legati alla biologia; difficilmente, aveva affermato, una concezione meccanicistica della natura, avrebbe mai potuto dare pienamente ragione anche di un solo filo d'erba. Bisogna sottolineare, però che per Kant l'interpretazione finalistica dei fenomeni della vita serve solo come ausilio metodologico nella ricerca scientifica; la nuova prospettiva filosofica non ha un valore conoscitivo, ma soltanto regolativo e non mette assolutamente in dubbio la validità dell'approccio meccanico-matematico.

Soltanto dopo Kant, con l'accentuazione della distinzione kantiana tra intelletto e ragione, si ebbe una vera svolta che provocò una reazione generale contro le scienze empiriche: la ragione soltanto è capace di cogliere la totalità del reale al di là delle formule empirico-scientifiche caratteristiche dell'intelletto. Le conseguenze di tale atteggiamento furono, come si è detto, le critiche rivolte contro lo strumento principe della nuova scienza, la matematica, soprattutto nelle sue applicazioni alla fisica, e l'elaborazione di una *Naturphilosophie* che superasse i pretesi limiti ed astrattezze dell'approccio analitico e matematico ai fenomeni fisici e biologici.

Per Schelling la matematica è una scienza della pura astrazione, le cui formule noi non sappiamo più interpretare da quando (fin dai tempi di Euclide, l'ultimo che l'abbia posseduta) se ne è perduta la chiave interpretativa. L'unico modo per riacquistare la capacità di leggere questi simboli è quello di considerare la matematica come il carattere puramente formale dell'assoluto conoscere:

Cosicché, inoltre, volgerebbe lo sguardo ai grandi vantaggi della matematica nella sua applicazione alle leggi generali del moto, in particolare nell'astronomia e nella fisica, ma non sarebbe pervenuto alla conoscenza dell'assolutezza di questa scienza chi ne avesse grande stima solo per questi risultati, sia in generale sia in particolare, perché questi devono la loro origine in parte soltanto ad un cattivo uso dell'evidenza razionale⁵³.

Le leggi della natura non sono determinate dalla matematica, né la matematica le contiene meccanicamente; matematica e scienza della natura sono aspetti diversi della medesima scienza, ma la matematica, almeno come è stata intesa fino ad ora, ha avuto il difetto di avere astratto completamente dalla vita:

⁵³ V, 253.

La cosiddetta fisica matematica è perciò fino ad ora il piú vuoto formalismo nel quale non si trova nulla di una vera scienza della natura ⁵⁴.

Anche se queste opinioni e quelle dei contemporanei di Schelling ⁵⁵ vanno studiate e comprese storicamente, pare però innegabile che esse, prendendo sistematicamente le mosse da una polemica radicale e spesso preconcetta contro tutte le espressioni scientifiche illuministiche, finirono per isolarsi da gran parte della scienza europea e limitarono gravemente l'autonomia della ricerca scientifica ⁵⁶.

Ciò che interessa maggiormente Schelling non è, però, tanto di determinare il ruolo delle diverse scienze rispetto alla filosofia, quanto piuttosto di definire il rapporto tra filosofia, tra pensiero ed azione. Egli, infatti, si scaglia violentemente contro coloro che riducono la

⁵⁴ V, 322. Si ricordino anche le critiche di Hegel al sapere matematico. Cfr. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. II, pp. 35 e ss.

⁵⁵ L'estraneità di questi filosofi dal sapere matematico può essere misurata dalle seguenti affermazioni del grande matematico K. F. Gauss che l'1 novembre 1844 scriveva a Schumacher: « Che Lei non ritenga i filosofi capaci di confusione nei concetti e nelle definizioni quasi mi meraviglia. In nessun caso, anzi, questa è piú familiare che presso i pensatori non matematici, come Wolf, il quale non è mai stato un matematico anche se ha scritto qualche compendio a buon mercato in materia. La medesima cosa si rileva negli odierni filosofi, Schelling, Hegel, Nees von Esenbeck e i loro seguaci: non Le si drizzano i capelli alle loro definizioni? Legga nella storia della filosofia antica che sorta di esplicazioni hanno fornito gli uomini famosi di allora, Platone e gli altri (eccettuando Aristotele). Ma persino con Kant le cose spesso non vanno molto meglio; la sua distinzione tra giudizi analitici e sintetici è, a mio parere, tale che o si risolve in una banalità, oppure è falsa » (K. F. Gauss, *Werke*, Leipzig 1866-1933, Bd. XII, pp. 62-63).

⁵⁶ Un interessante tentativo di dare un giudizio storico piú equo sulla *Naturphilosophie* ha fatto ad es. F. Mondella nello scritto *La scienza tedesca nel periodo romantico e la 'Naturphilosophie'*, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1970-1971, vol. IV, pp. 264 e ss. Secondo l'autore i giudizi « sbrigativamente negativi » sulla *Naturphilosophie* sono dovuti alla comprensibile reazione degli scienziati della generazione posteriore a quella romantica di fronte alle assurdità della filosofia naturale. Non bisogna però dimenticare che quelle assurdità non hanno impedito alla scienza tedesca di fiorire e di raggiungere in un breve volger d'anni risultati di altissimo livello, e conclude: « si è giunti piú recentemente ad ammettere che in Germania la *Naturphilosophie*, insieme allo sviluppo dell'economia e delle organizzazioni universitarie, possa avere stimolato sensibilmente l'interesse per le scienze naturali. A ciò si è aggiunto il riconoscimento che alcuni precisi risultati della successiva ricerca scientifica possano essere derivati da indicazioni speculative della *Naturphilosophie* » (L. Geymonat, op. cit., p. 266). Cfr. anche M. E. Fleischmann, *Science et intuition dans la Naturphilosophie de Schelling*, in AA. VV., *Actualité de Schelling*, Paris 1979, pp. 49 e ss., e N. J. Petry, *Hegel's philosophy of nature*, London 1970.

scienza a pura utilità e la filosofia ad un mero mezzo per giungere all'operare:

Coloro i quali fanno del sapere un mezzo e dell'agire il fine, non hanno di questo nessun altro concetto che quello che hanno preso dal fare e dal brigare quotidiano, cosicché anche il sapere, dunque, deve diventare un mezzo per questo. La filosofia dovrebbe loro insegnare a fare il proprio dovere nella vita; perciò hanno bisogno della filosofia⁵⁷.

Quando Schelling si riferisce a coloro che contrappongono l'agire al pensiero e fanno di quest'ultimo un semplice mezzo per il primo, non si riferisce ad un oggetto polemico generico, bensì ad una ben precisa corrente di pensiero: all'ultima *Aufklärung*. Un atteggiamento tipico della *Populärphilosophie*, rimasta ferma ad isterilite formule di derivazione illuministica, era quella di attribuire maggior peso al comportamento dell'uomo rispetto alle sue teorizzazioni, ed il criterio di valutazione dell'attività era commisurato alla sua utilità sociale. Schelling reagisce con sarcasmo e con disprezzo a questa visione utilitaristica che, secondo lui, può servire solo a migliorare l'industria⁵⁸.

Ancor più diretta è la polemica con Fichte che nel 1794 aveva pubblicato alcune lezioni tenute a Jena nello stesso anno, col titolo *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. In questa breve ed appassionata opera, tutta pervasa da un attivismo eroico, proteso nello sforzo per la realizzazione del fine ultimo dell'uomo, indicava nel

⁵⁷ V, 221.

⁵⁸ Nella stessa pagina Schelling si fa beffa di un altro concetto caro all'Illuminismo: l'amore per l'umanità: « Giacché essa [la geometria] serve anche per combattere, diminuisce il suo valore, perché la guerra è del tutto contraria all'universale amore per l'umanità » (V, 221; corsivi nostri). Analoghi giudizi si trovano in Hegel che proprio in questo periodo stava conducendo una polemica serrata contro le utopie dell'Illuminismo e contro la filosofia dell'*Aufklärerei*: « La guerra, egli scrive irridendo il pacifismo illuminista, mantiene la salute morale dei popoli nella loro indifferenza contro le determinatezze e contro il consistere ed il consolidarsi delle stesse come l'agitarsi dei venti che preserva dalla putredine cui una calma duratura ridurrebbe i laghi, una pace duratura o addirittura eterna dei popoli », e più avanti: « Per quanto riguarda questa assoluta figura invece essa non può rifugiarsi nella difformità del cosmopolitismo, né nella vuotezza di uno Stato internazionale e della repubblica universale, poiché tali astrazioni e formalità contengono proprio il contrario della vitalità etica, e per loro essenza sono protestanti e rivoluzionarie nei confronti dell'individualità; ma, essa deve invece riconoscere la più bella figura per l'alta idea dell'assoluta eticità » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 369; G. W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di A. Negri, Bari 1971, pp. 94 e 159).

dotto il maestro, l'educatore del genere umano, il « sacerdote della verità » che opera nella società per la realizzazione del regno dei fini, perché il « carattere positivo della società è l'azione reciproca mediante la libertà. Essa, la società, è fine a se stessa; e perciò in essa si agisce puramente e semplicemente per questo, perché si deve agire »⁵⁹. E concludeva le sue lezioni, in un crescendo di passione morale, col grido: « Agire! Agire! questo è il fine per cui esistiamo. [...] Esultiamo allo spettacolo del vastissimo campo a cui dobbiamo dedicare il nostro lavoro! Esultiamo a sentire in noi la forza di agire e a vedere che il nostro compito è infinito! »⁶⁰. Così Schelling esclama, con chiara allusione alle parole di Fichte: « Agire! Agire! è il grido che risuona da molte parti, in tono altissimo però da parte di quelli che non hanno grande simpatia per la scienza »⁶¹, esprimendo in questo modo una esplicita condanna della filosofia del suo antico maestro che egli considera ancora prigioniero della filosofia della riflessione.

Al volgare realismo dell'antropologia illuministica egli contrappone la rivendicazione del *sapere originario*, del sapere che ha il suo fondamento nel mondo delle idee.

Parlare dell'utilità della filosofia mi sembrerebbe comprometterne la dignità. Chi può anche soltanto porre la questione non è di sicuro in grado di averne l'idea. Essa è di per sé libera da qualsiasi relazione di necessità. Essa è soltanto per sé; assegnarle un altro scopo significherebbe distruggerne immediatamente la sua essenza⁶².

La dignità dell'uomo non si misura sull'utilità sociale delle sue azioni, ma sulla sua capacità di cogliere l'Idea. È soltanto così che si può salvare l'« uomo totale » dalla mutilazione dell'umano nella società e nella cultura contemporanea ed esaltare la scienza contro l'utile, l'eterno contro il contingente. La nuova filosofia è l'unico possibile strumento per rinnovare il mondo e per conquistare la libertà. « Quella libertà, scrive Schelling, che si cerca o si crede di scorgere nell'agire

⁵⁹ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. VI, p. 307; J. G. Fichte, *La missione del dotto*, a cura di V. E. Alfieri, Firenze 1977, pp. 43-44.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 345-346; trad. it., pp. 133-134.

⁶¹ V, 218.

⁶² V, 256.

empirico è altrettanto poco vera libertà e perciò illusione, quanto la verità nel sapere empirico »⁶³.

3. - LA STORIA.

Come l'Assoluto si manifesta nella realtà nella doppia forma di natura e di storia, così la teologia, il lato del sapere che rappresenta oggettivamente il punto di indifferenza del reale e dell'ideale, si sdoppia, per la parte reale, nella scienza della natura e per la parte ideale nella scienza della storia. Ciascuna di queste due scienze studia un solo aspetto del sapere assoluto, ma esse non possono e non devono perdere di vista il piano ideale ed il sapere originario. Storia e natura sono complementari; l'una esprime nell'ideale ciò che l'altra esprime nel reale. La storia è la potenza più alta della natura.

La storia può essere considerata sotto vari aspetti. Il primo e più alto modo di considerarla è quello religioso, quello cioè che la rappresenta come opera della provvidenza. Questo punto di vista, però, non può avere valore in quanto tale perché non differisce dalla filosofia e si differenzia, dunque dalla storia in senso stretto. Il secondo e più diffuso atteggiamento è quello empiristico che può risolversi in una semplice enumerazione di fatti, oppure, in una connessione del materiale storico secondo l'unità di un principio intellettuale imposto dallo storico stesso, per ragioni didattiche o politiche. È questa la storiografia pragmatica.

Nell'elevazione dell'empirico a concezione più alta del pensiero storico, si riflette, secondo Schelling, il dominante spirito borghese e mercantile:

Che spettacolo disgustoso, l'immagine di grandi avvenimenti e di grandi caratteri disegnati coll'organo di un uomo miope e sciocco, particolarmente quando egli pretende di avere ingegno e grazie a questo si mette a valutare i grandi dei tempi e dei popoli con punti di vista limitati, quali ad es. l'importanza dell'operare, oppure di queste o di quelle utili o dannose invenzioni, e soprattutto quando pretende di porre quanto più è possibile una norma generale a tutto ciò che è alto; o quando egli stesso si ingegna di far valere il pragmatismo storico attraverso il ragionare degli avvenimenti o attraverso abbellimenti della materia con vuote infiolettature retoriche, per es. i continui progressi della umanità ed in che modo ci siamo spinti così meravigliosamente avanti⁶⁴.

⁶³ V, 222.

⁶⁴ V, 308-309.

Ancora una volta Schelling polemizza apertamente contro i concetti astratti dell'illuminismo ed individua nella storiografia pragmatica quegli stessi difetti del meccanicismo e dell'utilitarismo che aveva criticato nelle scienze naturali: « La finalità pragmatica della storia, egli scrive, esclude da essa l'universalità e necessariamente persegue pure un oggetto limitato »⁶⁵. Non è improbabile, però, che Schelling intenda polemizzare oltre che con il tardo illuminismo, anche con Fichte il quale, nella *Destinazione del dotto* aveva avanzato l'ipotesi di una storiografia pragmatica che rendesse conto del « continuo progresso » del genere umano.

Anche il progetto kantiano di una storiografia dal punto di vista cosmopolitico è, secondo Schelling, inaccettabile. Come è noto egli nel *System* (1800) aveva aderito all'idea kantiana di una federazione di tutti gli Stati; quindi rigettando ora la formulazione kantiana rigetta insieme anche la propria. Sembra dunque, che Schelling rompa completamente con le proprie posizioni precedenti, ma il mutamento di categorie è più formale che reale. Come ha indicato C. Cesa, Schelling si era rifatto alla teoria kantiana « allo scopo di garantire i diritti non del singolo Stato ma dell'individuo »⁶⁶ e, come apparirà meglio in seguito, quando tratteremo specificamente dello Stato, il problema dei diritti dell'individuo nei confronti dello Stato stesso, resta il problema centrale del filosofo anche in questo periodo.

Il difetto della teoria kantiana è, secondo Schelling, quello di non essersi saputa liberare da una concezione meramente empirica della storia; il programma kantiano non è altro che « un riflesso empirico della vera necessità »:

Questo piano della natura è soltanto l'empirico trasparire della vera necessità, così come dovrebbe chiamarsi non tanto cosmopolitica (*weltbürgerliche*), quanto borghese (*bürgerliche*) la veduta di una storia ordinata al fine di illustrare il cammino dell'umanità verso il pacifico commercio, l'industria e l'attività mercantile, e tutto questo come i più alti frutti della vita umana e dei suoi sforzi⁶⁷.

Vera storia è soltanto quella che si basa su una sintesi dei fatti con l'ideale, non però come la filosofia, che toglie il fatto ed è completamente ideale. La storia è riposta nei fatti e, ciononostante, è ugual-

⁶⁵ V, 309.

⁶⁶ C. Cesa, op. cit., p. 195.

⁶⁷ V, 309.

mente ideale. Soltanto l'arte permette di cogliere l'ideale lasciando contemporaneamente ai fatti la loro autonomia; perciò il punto di vista piú alto è quello dell'arte storica:

L'arte, dunque, è quella per cui la storia, mentre è scienza del reale come tale, allo stesso tempo si innalza sopra di esso sul piú alto campo dell'ideale [...]; il terzo ed assoluto punto di vista sulla storia è, perciò, quello dell'arte storica⁶⁸.

Lo storico non può permettersi di mutare la materia della storia per una pretesa arte: legge suprema della storia è la verità. Essa, dunque, pur non rimanendo pragmatica, non deve dimenticarsi dei fatti; deve, anzi, presentarsi come un dramma in cui vi sia un legame logico tra i fatti; tale legame non deve essere empirico, ma deve procedere da un piú alto ordine di idee:

In una tale rappresentazione, la storia non può mancare l'effetto del supremo e meraviglioso dramma che può essere immaginato soltanto in uno spirito infinito⁶⁹.

Come nella tragedia, ciò che maggiormente ci colpisce è la rappresentazione dell'identità di libertà e necessità, cosí compito della storia è quello di rappresentare sempre questa identità⁷⁰. Ancora una volta, però, lo storiografo non deve imporre tale ordine in modo surrettizio; esso deve scaturire dalla realtà stessa dei fatti. Da tale punto di vista la storia va intesa come destino. Lo storico non deve scrivere con il consapevole proposito di descrivere il destino, ma indipendentemente da lui e dalla sua attività il destino deve apparire come la piú alta necessità che permea gli eventi che egli descrive. Negli scritti di Erodoto ad esempio destino e ricompensa « procedono come divinità invisibili ed onnipotenti »; non diversamente in Tucidide.

Nell'epoca moderna non esistono storici veramente degni di questo

⁶⁸ V, 310.

⁶⁹ V, 310. Per un approfondimento del significato storico e per l'utilizzazione che ne fa Schelling del mito della storia come grande rappresentazione teatrale, si può vedere H. Zeltner, *Das grosse Welttheater. Zu Schellings Geschichtsphilosophie*, in *Schelling-Studien*, München 1965, pp. 113 e ss.

⁷⁰ Cosí Hegel: « Perciò l'indifferenza, ovvero l'unità, è la libertà, mentre il rapporto, ovvero l'identità relativa, costituisce la necessità, e quindi ognuno di questi due fenomeni è esser-uno, è indifferenza della libertà e della necessità » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 347; trad. it., pp. 60-61).

nome, se si escludono Gibbon, J. von Müller e Machiavelli⁷¹ che restano, però, delle eccezioni; chiunque voglia essere storico nel pieno senso della parola deve rifarsi ai grandi modelli del passato.

Chi vuole farsi artista della storia si attenga solamente ai grandi modelli dell'antichità che, dopo la rovina della vita universale e pubblica, non poterono mai più essere raggiunti⁷².

Quest'ultimo approccio alla storia non può essere considerato alla stregua di una semplice scienza, trovandosi l'arte ad un livello ideale più alto; perciò, conclude Schelling, ripetendo la risposta che aveva già dato a questo problema nel 1798, non vi può essere propriamente una scienza della storia⁷³.

Schelling si rifiuta di prendere in considerazione quelle storiografie che, servendosi di un metodo puramente empirico, vorrebbero spiegare come da uno stato di natura si passi alla cultura ed alla civiltà. Non vi è nessuno stato di barbarie che non derivi da uno stato di cultura precedente. Soltanto da uno stato di cultura può generarsi la storia; prima del suo sorgere non si può parlare di umanità e quindi neppure di storia; « io ritengo, egli afferma, lo stato di cultura veramente il primo del genere umano, ed il primo fondamento degli Stati, delle scienze, della religione e delle arti »⁷⁴. Probabilmente Schelling intende criticare Herder che aveva delineato una storia del mondo e della natura

⁷¹ V, 312. Gli stessi giudizi sono espressi nelle *Münchener Vorlesungen*: « Come prima si era mutata la natura in una pura exteriorità, in un gioco senza alcuna vita interiore, senza un vero interesse vitale, così si trovò minore gusto a lasciare apparire la storia come il più capriccioso gioco di un arbitrio senza legge, in un agitarsi senza senso e senza scopo. Valeva come il dotto più ricco di spirito colui che più di ogni altro sapeva cavar fuori insensatezze, anzi le assurdità della storia, e che era in grado di produrre, per spiegarlo, ragioni tanto piccole, casuali e prive di valore, quanto più grande era l'avvenimento e quanto più elevato il fenomeno storico [...]. Eccezioni certamente ve ne sono in ogni tempo. Eccezione di questo tipo era Giovanni von Müller » (X, 121-122; trad. it., pp. 143-144). Per la valutazione schellinghiana di Gibbon, J. von Müller e Machiavelli, cfr. A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, cit., pp. 154-156.

⁷² V, 311.

⁷³ « Se dunque l'uomo può avere una storia soltanto in quanto essa non sia determinata a priori, ne segue anche che una storia a priori è in sé contraddittoria; e se la filosofia della storia altro non è che scienza della storia a priori, che una filosofia della storia è impossibile. Come volevasi dimostrare » (I, 473).

⁷⁴ V, 287.

nella prima parte delle sue *Ideen*⁷⁵, ed è significativo che la sua argomentazione ricordi quella usata nel breve saggio di filosofia della storia del 1798 che abbiamo appena ricordato. In questo breve scritto egli aveva escluso che si potesse parlare di una storia della natura ed anche che i fenomeni naturali potessero essere fatti rientrare in una storia del genere umano, concludendo che vi è storia solo là dove vi è un ideale.

Schelling, come alcuni romantici, ad esempio Novalis, F. Schlegel e Görres, giunge a ritenere che l'uomo, così come ci appare oggi non si sia elevato da se stesso dall'istinto alla scienza, dallo stato di bestia a quello di essere razionale, e avanza l'ipotesi di un popolo originario, di un *Urvolk* che ha reso possibile questo passaggio.

È impossibile che l'uomo come appare oggi si sia sollevato da sé dall'istinto alla coscienza, dall'animalità alla razionalità. Vi dovette essere, prima dell'attuale genere umano, un altro che ha eternato sotto l'immagine delle divinità e dei primi benefattori dell'umanità, le antiche leggende⁷⁶.

Da quanto si è detto segue che anche il cristianesimo non può essere derivato da uno stato di natura; si può solo parlare di una derivazione da ciò che cade nel tempo, cioè dalla storia, di conseguenza Schelling rigetta tutte le spiegazioni psicologiche del sorgere e del diffondersi del cristianesimo. È in questo contesto che rientra anche la polemica contro il modo di considerare il cristianesimo dei teologi e di Kant.

L'errore comune ai teologi come a Kant è l'empirismo. La teoria dei teologi è assurda in quanto afferma che Dio ha preso forma umana in un determinato momento del tempo, mentre ciò è chiaramente impossibile, in quanto Dio è eterno. D'altro canto Kant ha spogliato completamente il cristianesimo del suo lato storico e positivo, riducendolo ad una semplice religione morale. Sia Kant che i teologi giungono, benché da punti di vista diametralmente opposti, ad un sostanziale impoverimento del cristianesimo; questi ultimi, infatti, tengono apparentemente conto del carattere intimamente storico del cristianesimo, quando determinano il tempo in cui il principio cristiano si sarebbe determinato ma, alla fine, rinunciano alla storicità, assolutizzando il momento temporale in cui è avvenuta l'incarnazione di Dio e sottraendo così al tempo il processo del farsi uomo di Dio. Kant, dal canto suo, eliminando dalla

⁷⁵ Riserve sull'impianto storico delle *Ideen* di Herder, ed in particolare sul passaggio dalla storia della natura alla storia dell'uomo aveva già avanzato Kant.

⁷⁶ V, 224.

dottrina cristiana ogni elemento concreto e trasformandola in una religione puramente etico-razionale, la toglie dalla storia, senza per questo elevarla al campo delle idee.

La storia è il lato ideale dell'Assoluto, il graduale rivelarsi del piano provvidenziale. Schelling la suddivide in due epoche:

La costruzione storica del cristianesimo non può procedere da nessun altro punto di vista generale che l'universo in generale ed anche in quanto è storia, appare differenziato in due parti e questa opposizione del mondo moderno con l'antico è di per sé sufficiente a rivelare l'essenza e tutte le particolari determinazioni del cristianesimo ⁷⁷.

Come natura e storia sono l'unità del reale e dell'ideale, così nella storia la religione greca è il lato reale ed il cristianesimo il lato ideale. Il prodotto della natura costituisce uno stadio inferiore dello sviluppo dello spirito, in quanto in esso il valore ideale non perviene mai al livello della coscienza; la distinzione tra mondo organico e mondo inorganico non segna una frattura incolmabile perché quest'ultimo, pur essendo estremamente povero di valori ideali, costituisce la preistoria dello spirito. Come la natura trova la sua più alta potenza nella storia, così la religione greca la trova nel cristianesimo.

Col cristianesimo si doveva rovesciare, appunto per ciò, anche ogni rapporto tra la natura ed il mondo ideale e come quella del paganesimo era la rivelazione e questo piuttosto retrocedeva a mistero, così, invece, nel cristianesimo il mondo ideale, nel rapporto, doveva manifestarsi e la natura essere considerata come un segreto ⁷⁸.

È evidente come la costruzione storica del cristianesimo, fatta da Schelling ed il modo come egli distingue la religione pagana da quella cristiana, derivino dalla filosofia dell'identità e come il passaggio dalla religiosità antica alla religiosità cristiana, sia il passaggio storico dal lato naturale al lato ideale del mondo.

Nella religiosità greca, l'infinito viene concepito solo nel finito e gli è subordinato ⁷⁹, e le divinità sono considerate essenze immutabili; per i greci la natura è divina immediatamente e le loro divinità non sono fuori di essa, ma in esse immerse.

⁷⁷ V, 292.

⁷⁸ V, 289.

⁷⁹ V, 290.

Il mondo antico è il lato naturale della storia, in quanto l'unità o l'idea in esso dominante è l'essere dell'infinito nel finito. La conclusione dell'età antica ed i limiti di una nuova, il cui dominante principio era l'infinito, poté avere luogo soltanto perché il vero infinito venne nel finito, non per deificarlo, ma per sacrificarlo a Dio e perciò conciliarlo con Dio. La prima idea del cristianesimo è, perciò, necessariamente il Dio fattosi uomo, Cristo, come culmine e fine del vecchio mondo degli dei⁸⁰.

Nel Dio fattosi uomo è così individuato il momento del trapasso dal mondo antico al mondo moderno. Egli appare come un fenomeno del tempo e quindi come un limite dei due mondi, ma, d'altro canto, ritornando egli stesso nel mondo invisibile, si distacca dal finito. Cristo, promettendo invece di sé lo spirito, il principio ideale che può veramente ricondurre il finito nell'infinito, è la luce del nuovo mondo.

Con la scomparsa di quel mondo che ha visto la « piú bella fioritura dell'umanità », comincia il mondo moderno. Questo ha inizio con l'idea del peccato universale che instaura una frattura tra l'uomo e la natura. Il peccato, però, non è un completo abbandono della natura, anzi, finché rimane inconsapevole può essere considerato come l'età dell'oro. È la coscienza che elimina l'innocenza ed esige che la libertà si sottometta liberamente al destino; la libertà esce dalla battaglia con il destino « vinta e vincitrice insieme ». Questa conscia riconciliazione che si sostituisce alla inconscia identità con la natura e che ristabilisce l'unità ad un livello piú alto, è espressa dalla Provvidenza.

Il cristianesimo introduce nella storia quel periodo della provvidenza, e l'intuizione dell'universo in esso dominante è l'intuizione dell'universo come storia e come mondo della provvidenza⁸¹.

Sembra, da quanto s'è detto, che Schelling si discosti notevolmente dallo schema dello sviluppo storico che aveva proposto nel *System* del 1800. In quell'opera egli aveva suddiviso lo sviluppo storico in tre epoche: la prima età del mondo giungeva fino alla greçità classica ed era l'epoca del tragico, del destino; la seconda, l'età della natura, iniziava con le conquiste della repubblica romana ed era destinata a giungere fino alla formazione della costituzione cosmopolitica; la terza epoca era quella in cui « ciò che nei periodo anteriori appariva come destino e come natura, si svilupperà e si rivelerà come prov-

⁸⁰ V, 292.

⁸¹ V, 290.

videnza ». In verità Schelling stesso ci avverte che le tre forme presentate nel *System* « esprimono la stessa identità, anche se in modo diverso » della bipartizione presentata nelle *Vorlesungen*, non sembrerebbe, dunque, esserci contraddizione:

Ho già mostrato altrove (nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*) che si devono supporre tre periodi della storia, quello della natura, quello del destino e quello della provvidenza. Queste tre idee esprimono la stessa identità, ma in modi diversi. Anche il destino è provvidenza, ma riconosciuto nel reale, come anche la provvidenza è destino, ma vista nell'ideale ⁸².

Il problema maggiore si trova, semmai, nella diversa concezione che Schelling sembra avere della provvidenza. Essa infatti, nell'opera del 1800, sembrava proiettarsi nel futuro, mentre negli scritti posteriori al 1802 è fatta coincidere con la libertà; ma, come ha chiarito C. Cesa, la difficoltà sorge dall'aver confuso « una problematica metafisica con una morale, una dimensione universale con una temporale » ⁸³; è la prima istanza quella esposta nel *System*. In quest'opera la Provvidenza assumeva la stessa funzione che avevano il « regno dei fini » kantiano e « l'ordine divino del mondo » di Fichte; essa serviva come garanzia dell'unità tra gli individui, intesi come volontà individuali contrapposte tra di loro. Venendo a mancare tutta l'impostazione del *System*, basata appunto sulla deduzione delle volontà individuali, sostituita da una concezione organica della società, in cui la garanzia dell'unità è data fin dal principio, perde di significato anche il richiamo a garanzia metafisica.

4. - LO STATO ORGANICO.

Il mondo antico era il mondo della pienezza della vita, dell'armonica pubblicità della vita sociale; al contrario il mondo moderno è caratterizzato dalla confusione e dal ritrarsi nella sfera del privato. La

⁸² V, 290. Per un approfondimento della filosofia della storia di Schelling in questo periodo ed in rapporto alle soluzioni precedenti e posteriori, cfr. ad es. D. Jähnig, *Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling*, in « *Studia philosophica* » (1970-1971), pp. 126-166; e P. C. Hayner, *Reason and Existence: Schelling's philosophy of History*, Leiden 1967, particolarmente pp. 34 e ss., ove, tra l'altro, viene sostenuta la tesi della dipendenza della filosofia della storia hegeliana da quella schellinghiana.

⁸³ C. Cesa, op. cit., pp. 200 e ss.

bella eticità del mondo antico è ormai ridotta all'egoismo della vita privata.

Il mondo moderno è, sotto tutti i riguardi, il mondo della mescolanza, come quello antico era il mondo della pura separazione e limitazione. La cosiddetta libertà borghese ha portato solo il più torbido miscuglio della schiavitù con la libertà, ma non l'assoluta ed appunto per ciò veramente libera esistenza dell'una o dell'altra⁸⁴.

È inevitabile che uno Stato partorito da un'epoca del genere persegua soltanto l'utile del singolo e dimostri il massimo disinteresse per tutto ciò che è alto e grande. Un'epoca in cui anche i re si vergognano di essere re e pretendono di essere soltanto primi cittadini⁸⁵, non può essere che un'epoca dominata dalla demagogia, che sopprime i talenti e i grandi caratteri e protegge la volgarità e la mediocrità. Schelling prosegue la sua polemica contro l'egoismo e l'utilitarismo dello Stato burocratico, sviluppando alcuni temi già presenti nel *System*. In quest'opera egli aveva rigettato la teoria fichtiana secondo la quale sono la necessità ed il bisogno a spingere gli uomini a sottomettersi all'autorità dello Stato, obiettando che un ordinamento fondato su tali basi non può essere solido né consistente. Un legame garantito dal bisogno può sciogliersi ogni momento col mutare dei bisogni; inoltre lo Stato, esercitando una costrizione su degli esseri liberi, può far valere su di loro la sua forza solo fintanto che essi vi ritrovino qualche vantaggio; ma non appena questo vantaggio viene meno, viene a mancare anche qualsiasi garanzia per l'esistenza dello Stato. Secondo Schelling non è assolutamente possibile che una costruzione meramente meccanica possa garantire validamente la libertà; da qui la necessità di richiamarsi ad una garanzia più alta: la provvidenza⁸⁶. Una critica analoga allo Stato burocratico e utilitario, anche se cade, per le ragioni che abbiamo già ricordato, il richiamo al piano provvidenziale, si trova nelle *Lezioni* del 1802 in cui si legge:

L'altro indirizzo [...] che deve portare alla distruzione di tutto ciò che è fondato sulle Idee è quello che guarda al mero utile. Se questo è preso come misura per tutto, esso vale anche per la costituzione dello Stato. Ora, non si dà, però,

⁸⁴ V, 314.

⁸⁵ V, 260.

⁸⁶ III, 593.

nessuna sicurezza piú mutevole di quella; perché ciò che oggi è utile, domani può essere il contrario⁸⁷.

Quando l'utile è preso a metro di tutte le cose, all'egoismo dello Stato non può che fare riscontro l'egoismo dei sudditi che diventa l'unico legame che li unisca ad esso; ma, come s'è visto, non vi è legame piú labile di questo.

Nel mondo moderno la vita privata, e con essa il diritto privato, si è scissa da quella pubblica e l'opposizione tra pubblico e privato ha portato all'impovertimento di ambedue le sfere, riducendo tutta la vita a vita privata⁸⁸; è perciò impossibile trovare nella realtà esistente l'immagine dello Stato etico.

La costruzione scientifica dello Stato, per ciò che concerne la vita intima dello stesso non troverebbe, negli ultimi tempi, nessun elemento storico corrispondente [...]. La vita privata e con essa anche il diritto privato si è separata da quella pubblica, [...] Perciò nel completo ritirarsi dello spirito universale e pubblico dalla vita singola, questa è ridotta a parte puramente finita e completamente morta dello Stato⁸⁹.

A causa di questo impoverimento della vita nel mondo moderno, è impossibile derivare l'idea dello Stato dalla semplice osservazione empirica delle reali formazioni statali come si sono venute sviluppando nel tempo.

La filosofia del diritto, come ogni scienza reale, ha un suo lato storico, ma di questo appartiene alla scienza solamente ciò che è espressione del mondo delle Idee. Il grave difetto delle recenti formulazioni di filosofia del diritto è, secondo Schelling, proprio quello di aver preso come oggetto del diritto quelle espressioni particolari e contingenti che si collegano soltanto al lato meccanico dello Stato. Tale pretesa scienza del diritto si può imparare soltanto empiricamente, frequentando i tribunali e le aule giudiziarie, ma non ha niente a che vedere con la vera scienza del diritto e con la filosofia⁹⁰:

⁸⁷ V, 259.

⁸⁸ Argomenti simili vengono sostenuti in questo periodo da Hegel che individua il sorgere della privatizzazione della vita nel mondo moderno con la caduta dell'Impero romano; cfr. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, pp. 376 e ss.

⁸⁹ V, 313. Analogamente si legge nel *System* del 1804: « Nessuna immagine reale dello stato è pensata dalla reale esperienza (VI, 576).

⁹⁰ Affermazioni analoghe si trovano nello scritto di Hegel sul diritto naturale che abbiamo già ricordato: « [La scienza empirica] può elevare quanto vuole le

Ma del lato storico appartiene alla scienza solo ciò che è espressione delle Idee, non perciò quello che per sua natura è meramente finito, come tutte le forme delle leggi che si riferiscono soltanto al meccanismo esteriore dello Stato, alle quali appartiene quasi l'intero insieme di ciò che viene insegnato nell'attuale scienza del diritto e *nelle quali si vedrebbe dimorare lo spirito di uno stato pubblico (eines öffentliches Zustandes) come nelle rovine*⁹¹.

Non meno falsa e incapace di mostrare lo spirito dello Stato pubblico, della visione meramente empirica del diritto, è quella formalistica. È vero che essa si serve di un principio unificatore, ma esso è introdotto surrettiziamente nella congerie di dati empirici e perciò non si sa veramente elevare sopra il principio empirico⁹². Frutto caratteristico della filosofia formalistica è il cosiddetto *Naturrecht* che, servendosi ora di concetti ricavati dal diritto romano, ora da altre forme transitorie, è passato per tutte le tendenze della natura umana e ha dato luogo a tutte le forme possibili con le quali ha la pretesa di fare ordine nel diritto positivo. La scuola kantiana, in particolare, si è servita dei formalismi di questa filosofia, sempre con lo scopo di riformare il diritto naturale, prendendo qua e là dei concetti, qualunque fossero, purché avessero la caratteristica della mera singolarità e particolarità, attraverso i quali costruire, faticosamente, un sistema destinato ben presto, a causa della sua mancanza di solidi fondamenti, ad essere sostituito da un altro e questo da un altro ancora e così via⁹³.

Il primo tentativo di liberarsi di quelle particolarità e di guar-

proprie esperienze all'universalità e porre, con le determinatezze pensate, una certa consequenzialità, ma solo finché un altro elemento empirico, che contraddice il primo ma ha egualmente diritto ad essere pensato ed espresso come fondamento, non permetta più la conseguenza della precedente determinatezza ed obblighi ad abbandonarla » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 334; trad. it., p. 39).

⁹¹ V, 312-313 (corsivi nostri).

⁹² Così Hegel: « Il formalismo, può estendere le sue conseguenze di tanto quanto in generale lo permette la vacuità del suo principio, oppure un contenuto che esso surrettiziamente si sia dato; per questo esso si sente anche autorizzato ad escludere orgogliosamente, con lo scherno del nome "empirico", ciò che si allontana dall'integrità della sua apriorità e della sua scienza » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, pp. 334-335; trad. it., p. 39).

⁹³ Così Hegel: « Pretende [il formalismo] infatti che i suoi principi formali siano l'apriori e l'assoluto, e quindi qualifica come non assoluto ed accidentale ciò di cui non può impadronirsi per mezzo di quei principi, — se poi non sa aiutarsi altrimenti, va a rintracciare nella realtà empirica, da una determinatezza all'altra, il tramite formale del passaggio progressivo dal condizionato alla condizione, e poiché questa è di nuovo un condizionato, così via all'infinito » (*ivi*, p. 335; trad. it., p. 39). Cfr. anche Schelling, VI, 576.

dare allo Stato come ad un organismo è quello di Fichte, ma anche egli, nonostante gli si debba riconoscere di avere indicato la via giusta, non ha saputo andare veramente oltre il finito:

Il primo tentativo di restaurare lo Stato come organizzazione reale fu il *Naturrecht* di Fichte. Se si potesse isolare il lato meramente negativo della costituzione, volto solamente a garantire i diritti e se si potesse fare a meno di ogni istituzione positiva che promuova l'energia del movimento ritmico e la bellezza della vita pubblica, ebbene, sarebbe quasi impossibile arrivare ad un risultato, ovvero ad una forma di Stato diversa da quella che è esposta in quello scritto. Ma l'insistere soltanto sul lato meramente finito ha avuto come esito l'allungarsi dell'organismo della costituzione in un meccanismo senza fine, nel quale non si trova nulla di incondizionato⁹⁴.

Il giudizio incondizionatamente positivo espresso qui da Schelling nei confronti di Fichte, si muterà presto con il precipitare degli eventi, fino a trasformarsi in un giudizio completamente negativo, dopo la caduta dello Stato prussiano, del quale Schelling considerava Fichte il teorico⁹⁵.

Il difetto che accomuna tutte le formulazioni di filosofia del diritto fin qui considerate, compresa quella di Fichte, è quello di erigere questo o quell'aspetto limitato a fondamento del diritto, e di considerare lo Stato un semplice mezzo per la realizzazione di fini ad esso esterni, quali la felicità generale, o la soddisfazione di pretese tendenze asociali della natura umana, o di qualche cosa di puramente formale, come la possibilità della convivenza di esseri liberi sotto la condizione della reciproca libertà. Ma lo Stato non può essere un tale mezzo:

Questo costruire non vuol dire dunque considerare [lo Stato] come condizione della possibilità di qualche cosa di esteriore, e, del resto, quando esso è rappresentato come l'immagine immediata e visibile della vita assoluta, adempirà spontaneamente a tutti gli scopi: come la natura non esiste perché esista un equilibrio della materia, bensì questo equilibrio esiste, perché la natura esiste⁹⁶.

⁹⁴ V, 316.

⁹⁵ Nella lettera a Windischmann del 31 dicembre 1807 si legge: «È strano che sotto la rovina dello Stato prussiano-giuridico (*preussisch-juridischen Staats*) del cui ideale Fichte s'era fatto interprete fino all'ultima glorificazione [...] cada su Machiavelli e tutto preso da lui scriva [...] un saggio su di lui. Sarà interessante vedere dove le diverse nature andranno a parare. Quella del nostro Giovanni [Müller?] ha fatto notevoli salti; che buon pro gli faccia, *possa fare molte cose intelligenti ed utili per l'essenza tedesca!*» (*Plitt*, II, 125; corsivi nostri).

⁹⁶ V, 316.

Soltanto una visione storica universale che metta a confronto il mondo antico con il moderno, potrebbe mostrare la vera forma della vita pubblica. Lo sforzo di chi vuole concepire la scienza positiva del diritto e dello Stato deve essere quello di procurarsi, con l'aiuto della filosofia, la vera concezione del mondo e delle forme necessarie della vita pubblica e ricercarne cioè la costituzione nel regno delle Idee. L'unico, secondo Schelling, ad avere dato una rappresentazione della vera essenza dello Stato fu Platone nella *Repubblica*. Questa opera « divina » rimane sempre, nonostante le differenze tra antichi e moderni, un documento insostituibile ed un modello ineguagliato⁹⁷; dopo di essa non si ebbero più esempi simili; « la costruzione scientifica dello Stato, per quanto riguarda la vita interna di esso, non avrebbe trovato alcun elemento storico corrispondente in epoca posteriore »⁹⁸.

Lo Stato era considerato dall'Illuminismo, come uno scandalo per la ragione, un male necessario, ma transitorio, destinato ad assicurare le funzioni di polizia ed il rispetto dei diritti individuali. Anche quando gli si attribuiva un ruolo positivo, si riteneva che il suo intervento si dovesse limitare a formulare certe regole economiche destinate ad assicurare la proprietà dei cittadini. Esso era considerato in ogni caso come una « macchina », come una creazione artificiale dell'uomo, destinata a dei fini precisi e limitati. A questa immagine dello Stato, Schelling ne contrappone una nuova che trova il suo modello nell'antichità. Soltanto lo Stato che trae la sua forma dal mondo delle Idee può restaurare la pienezza dell'eticità antica, componendo le divisioni della società civile ed insieme garantendo la libertà dei suoi membri:

Non uno Stato che sia puramente formale, che sia fondato per amore di un fine esterno, quasi soltanto per la reciproca sicurezza del diritto (come gli Stati costruiti fino ad ora). Questi sono soltanto Stati coercitivi e fondati sul bisogno (*Zwang- und Nothstaaten*); come tutte le forme di Stato conosciute nella scienza fino ad ora e particolarmente a partire da Kant, non contengono altro che le determinatezze meramente negative di uno Stato, per mezzo delle quali nulla di positivo è posto, nulla dello Stato vivente, libero, l'unico come si trova nelle Idee di ragione (*Vernunftsidee*)⁹⁹.

⁹⁷ « La premessa essenziale a ciò è l'autentica costruzione dello Stato tratta dalle Idee, un problema del quale la *Repubblica* di Platone è stata fino ad ora l'unica soluzione. Sebbene anche qui possiamo riconoscere l'opposizione degli antichi e dei moderni, quest'opera divina resterà sempre il modello originario ed un esempio » (V, 315).

⁹⁸ V, 313.

⁹⁹ VI, 575.

Per usare un'immagine di H. Heine¹⁰⁰, si può dire che, come Schelling ha voluto infondere un'anima all'automa creato dalla filosofia meccanicistica, elaborando una filosofia della natura organica, così ora intende dare un'anima alla struttura dello Stato moderno. Questo Stato nuovo, quest'opera d'arte, è lo Stato organico¹⁰¹.

Come è una e una sola la natura e la sostanza infinita che si manifesta nella pesantezza, nella luce e nell'organismo, e come, in ciascuno di questi, essa è pur sempre assoluta per sé, così è uno ed uno solo il divino che vive nella scienza, nella religione e nell'arte. Per le tre potenze del mondo ideale ci sono soltanto queste tre espressioni assolute. Ma come nella natura la sostanza stessa, che reca e comprende in sé tutte quelle potenze, diventa oggettiva, priva di potenzialità, nell'universo fisico e nell'edificio del mondo, così il divino che vive separatamente, pur restando assoluto, in scienza, religione ed arte, diventa oggettivo mediante lo Stato. E come, inoltre, la pesantezza, la luce e l'organismo sono soltanto attributi dell'universo fisico, e tutte le cose sono e possono essere soltanto in lui, così né vera scienza né vera religione, né vera arte hanno oggettività che non sia nello Stato¹⁰².

Schelling fu tra i primi a concepire lo Stato come un organismo, ma come ha sottolineato A. Hollerbach¹⁰³, se è vero che l'idea di uno Stato organico deve essere venuta al filosofo per analogia con la sua filosofia della natura, non gli mancarono però degli esempi in proposito.

¹⁰⁰ H. Heine, *Werke und Briefe*, Berlin 1961, Bd. V, p. 257.

¹⁰¹ In questo periodo si ebbe da parte dei romantici una rivalutazione dello Stato in opposizione alle teorie statali illuministiche. Esso acquista così una nuova immagine vivente e poetica. Lo Stato, scrive ad es. Novalis, è un *macroanthropos* ed in un frammento si legge: « La forma di governo moderata è mezzo Stato e mezzo situazione di natura; è una macchina artificiale, molto fragile, perciò sommatamente antipatica a tutti i cervelli geniali, ma è il cavallo di battaglia della nostra epoca. Se si potesse trasformare questa macchina in essere vivente, autonomo, il grande problema sarebbe risolto. L'arbitrio naturale e la costrizione artificiale si compenetrano quando vengono risolti nello spirito. Lo spirito rende liquidi l'uno e l'altra. Lo spirito è sempre poetico. *Lo Stato poetico è il vero Stato perfetto* » (Novalis, *Frammenti*, a cura di E. Pocar, Milano 1976, p. 233; corsivi nostri). Così Schleiermacher si esprimeva nei suoi *Monologen*: « Così lo Stato, *questo capolavoro dell'arte* che dovrebbe far giungere l'uomo al più alto grado di perfezione come un male necessario, un meccanismo indispensabile per dissimulare i crimini dell'umanità e renderli inoffensivi! Ci si può stupire in queste condizioni che noi consideriamo come una misera limitazione una istituzione che dovrebbe assicurare il godimento della vita universale? » (F. Schleiermacher, *Monologen*, Berlin 1800, p. 83; corsivi nostri).

¹⁰² VI, 575.

¹⁰³ A. Hollerbach, op. cit., p. 143.

Tra i piú prossimi precedenti egli infatti ricorda: Herder, Kant¹⁰⁴, Fichte¹⁰⁵, Schiller¹⁰⁶ e, naturalmente, Hegel che proprio in quegli anni stava approfondendo i problemi di filosofia del diritto con una tematica assai simile a quella di Schelling, ed il cui saggio su *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* (1802) era ben conosciuto da Schelling. In quest'opera Hegel individua due maniere di trattare il diritto naturale: quella empirica e quella formalista. Gli empiristi, afferma Hegel, astraggono dalla molteplicità dei rapporti naturali ed etici, dei momenti singoli che elevano a principi del sistema scientifico che pretendono di elaborare; i formalisti, dal canto loro, separano dall'empiria la forma dell'unità e la contrappongono alla molteplicità dei rapporti empirici. I primi, però, ponendo come principio una semplice determinatezza corrono il rischio di vedersi annullato il principio stesso da un'altra determinatezza che può vantare altrettanto diritto della prima ad esser posta come fondamento; i secondi, invece, hanno un bel

¹⁰⁴ L'indicazione di Kant come precursore dell'organicismo statale appare quanto meno discutibile. È vero che certe affermazioni del filosofo (cfr. ad es. la *Kritik der Urtheilskraft*, in I. Kant, *Werke*, Berlin 1913, Bd. V, p. 375, in nota) possono far pensare ad una concezione organica dello Stato, ma ad una piú attenta analisi ci si avvede che si tratta piuttosto di una rivendicazione dell'unità dell'autorità e del potere statale. In realtà Kant è sempre stato sostenitore di un liberalismo giuridico e non etico, e lo Stato ha per lui come suo fine specifico quello di realizzare l'idea del diritto e la giustizia distributiva. Non la società, ma gli individui sono, per Kant, il presupposto logico dello Stato. Cfr. G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Napoli 1974, pp. 115 e ss., e V. Mathieu, *Kant*, in AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, a cura di L. Firpo, vol. IV, Torino 1977, pp. 745 e ss.

¹⁰⁵ Cfr. A. Hollerbach, op. cit., pp. 143-146. Secondo Hollerbach l'originalità della concezione organica dello Stato di Schelling rispetto a quella dei suoi predecessori, sta nel suo carattere squisitamente metafisico: « Ma allo Stato, egli osserva, la qualifica di organismo, sul terreno della filosofia dell'identità, non viene perché esso è una potenza piú alta della natura, ma perché il concetto di organismo, quando anche mutuato dalla filosofia della natura, è diventato una categoria metafisica universale. Questo differenzia Schelling anche da tutti coloro che prima di lui hanno applicato il concetto di organismo allo Stato » (*ivi*, p. 163).

¹⁰⁶ Così ad es. F. Schiller scrive nelle sue *Lettere sull'educazione dell'uomo*: « Si può dire che ogni individuo porta in sé per disposizione e per destinazione, un puro ideale di uomo: la grande missione della sua esistenza consiste nell'accordarsi, in tutte le sue mutazioni, con l'immutabile unità di questo. Questo uomo ideale, che si fa riconoscere piú o meno chiaramente in ogni soggetto, è rappresentato dallo "Stato", il quale è la forma oggettiva e, per così dire, canonica in cui tende ad unirsi la varietà dei soggetti » (F. Schiller, *Sämtliche Werke, historisch-kritische Ausgabe*, Bd. XVIII, pp. 14-15; F. Schiller, *Lettere sull'educazione dell'uomo*, a cura di A. Sbisà, Firenze 1970, p. 10).

vantarsi di eliminare l'empirico, ma non appena il loro vuoto principio o i contenuti che esso surrettiziamente si è dato non sono più sufficienti, sono costretti a recuperare l'empiria in un gioco che continua all'infinito. La base comune di queste due maniere di trattare il diritto naturale è la separazione tra legge etica e natura empirica, da cui dipende il modo moderno di affrontare i problemi inerenti alla scienza etica. La pretesa dello empirismo di trarre dalle determinazioni del molteplice un principio unitario come ad esempio l'essenza e la « natura dell'uomo » lo conduce ad un vicolo cieco ed è perciò costretto a presupporre, come ragione del passaggio dallo stato di natura alla organizzazione sociale, altre determinazioni naturali come l'istinto di socievolezza ed il timore della morte oppure deve fare ricorso a determinatezze storico-positive come ad esempio l'assoggettamento del più debole al più forte.

La base caratteristica del sistema del diritto moderno è la privazione della natura, difetto che trova la sua espressione più completa nella filosofia di Kant e di Fichte. Hegel, dunque, richiamandosi al suo scritto sulla *Differenza del sistema filosofico di Fichte e di Schelling* ed alla filosofia di quest'ultimo, col quale collaborava allora alla pubblicazione del « *Kritisches Journal der Philosophie* », da una parte, e dall'altra alla filosofia classica, Platone e Aristotele, contrappone allo smembramento della natura ad opera del concetto, un'idea di diritto naturale che cerca di ristabilire il nesso originario tra diritto e natura: la formazione di una natura etica. Alla visione privatistica, caratteristica del mondo moderno egli contrappone una natura etica nella quale l'individuo, diversamente che per il diritto naturale moderno, viene dopo la società:

Innanzi tutto essa [l'eticità] non può esprimersi nel singolo se non è la sua anima: ma essa è tale soltanto in quanto è un universale e il puro spirito di un popolo ¹⁰⁷.

Nonostante queste problematiche assai simili non bisogna dimenticare che tra Schelling ed Hegel esistono delle differenze di fondo che cercheremo di individuare più avanti proprio nella concezione dell'organismo dello Stato.

¹⁰⁷ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 389; trad. it., p. 126. Si tenga presente che in questo periodo Hegel con il termine tedesco *Volk* traduce il greco *πόλις*.

Lo Stato, afferma Schelling, è un'organizzazione necessaria e ciò che dà senso alla storia del mondo ed è l'unica struttura portante della vita esterna degli uomini. La chiesa come organizzazione esteriore, rigida è destinata a sparire; essa è soltanto un simbolo del mondo ideale. In passato le idee mistiche avevano già minacciato l'esistenza esteriore della chiesa, il loro errore era stato però quello di volersi imporre troppo presto; sembra ormai giunto il tempo in cui le loro istanze devono realizzarsi, perché la chiesa, sorta per la necessità di unire gli uomini scissi dalla natura e fra di loro, è un'unità solo spirituale. Il mondo greco, in quanto assolutizzava lo Stato non riconosceva l'esistenza di alcuna chiesa; ma se questo oggi non è più possibile, ciò non significa che si debba fare della chiesa un organismo separato dallo Stato. Stato e chiesa sono due cose diverse e nello stesso tempo una cosa sola: la chiesa deve dissolversi nello Stato. Schelling è restio ad attribuire ad essa una qualsiasi autonomia rispetto allo Stato; nel *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* del 1804, infatti, scrive: « la chiesa non è fuori di un tale Stato ma è dentro di lui »¹⁰⁸.

Compito dello Stato, abbiamo visto, è quello di garantire la libertà ai suoi membri; ma per ottenere questo scopo esso deve essere organizzato in una forma gerarchica in cui ciascun elemento abbia un ruolo determinato:

La costituzione dello Stato è un'immagine del regno delle Idee. In questo l'Assoluto è come la forza dalla quale tutto fluisce; il monarca, le Idee sono i liberi — *non la nobiltà o il popolo* — poiché questi sono concetti che hanno realtà solo nella contrapposizione dell'uno all'altro: le singole cose reali sono gli schiavi e i servi della gleba. Un'eguale gerarchia vi è tra le scienze¹⁰⁹.

La struttura sociale che Schelling propone è, dunque, una meritocrazia alla cui testa si trova il sovrano; nel monarca egli vede, come molti suoi contemporanei, l'incarnazione dell'Assoluto. Quest'ammirazione quasi estetica della figura del monarca era, del resto, assai diffusa all'epoca, basti pensare a Novalis o a Hegel¹¹⁰.

¹⁰⁸ VI, 576.

¹⁰⁹ V, 260-261; corsivi nostri.

¹¹⁰ Così ad es. scrive Novalis: « La monarchia è il vero sistema appunto perché è legata a un centro assoluto, a un essere che appartiene all'umanità, ma non allo Stato. Il re è un uomo elevato a fato terreno. Questa invenzione poetica si impone necessariamente all'uomo » (Novalis, op. cit., p. 240). Analogamente Hegel

Ciascun membro dello Stato ha il suo determinato posto all'interno della società, ma questo non significa, per Schelling, limitare la libertà dell'uomo; nello Stato, infatti, trova la sua massima espressione e realizzazione la sintesi tra libertà e necessità: vera libertà è riconoscere la necessità del proprio ruolo. Non sembra, però, che si tratti qui della famosa teoria degli *Stände* sostenuta da molti romantici, secondo la quale la società, in quanto organismo, si divide in un certo numero di ordini gerarchici che sarebbero i rappresentanti naturali della nazione; teoria questa che porterà Novalis a parlare di tre stati rappresentanti: la nobiltà, il clero e l'intelligenza e F. Schelegel a proporre, nelle *Lezioni* del 1804-5, tre classi: quella dei contadini, artigiani e servitori, quella dei nobili e quella dei dotti ed ancora Görres a parlare di un *Lehr-Wehr-Nährstand*.

Schelling non propone tanto una divisione della società in classi, quanto piuttosto una distinzione di cultura. Per lui nobiltà e popolo, indifferentemente, sono i concetti; uomini liberi sono soltanto coloro che si sono innalzati nel più alto campo dell'ideale; sono quelli che altrove¹¹¹ egli ha definito i mediatori dello Stato, coloro che sono mandati a comporre la contrapposizione tra unità e molteplicità caratteristica dello Stato moderno. La gerarchia dello Stato è paragonata alla gerarchia delle scienze, infatti, per Schelling, lo Stato ha un carattere prettamente culturale e non politico: la filosofia deve farsi vita:

La filosofia che non è più scienza ma diventa vita, è ciò che Platone chiama πολιτεύειν la vita con e in una totalità etica¹¹².

ancora nel 1821 scriverà: « La sovranità, dapprima soltanto concetto *universale* di questa idealità, *esiste* soltanto come *soggettività* certa di se stessa e come *auto-determinazione* astratta — e, pertanto, priva di fondamento — della volontà, nella quale si trova l'estremo della risoluzione. È questa l'individualità dello Stato in quanto tale; il quale, esso stesso, soltanto in ciò è *uno*. Però, la soggettività è nella sua verità, soltanto in quanto *soggetto*; la personalità è soltanto in quanto persona, e ciascuno dei tre momenti del concetto ha il suo aspetto separato *per sé reale* nella costituzione sviluppata a razionalità reale. Questo momento assolutamente decisivo della totalità non è l'individualità in generale, ma un individuo: il monarca » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VI, p. 228; G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo e A. Plebe, Bari 1954², p. 243).

¹¹¹ V, 314.

¹¹² VI, 576. Così Hegel: « A questo Stato Aristotele assegna come compito ciò per cui i greci usavano il termine πολιτεύειν che significa vivere nel, con e per il proprio popolo, condurre una vita universale completamente immersi nella vita pubblica, — ovvero il filosofare: come vuole Platone, che queste due attività,

Il problema della libertà, come quello dello Stato si riduce essenzialmente ad un problema culturale; né questo ci può stupire se ricordiamo quale ruolo Schelling avesse attribuito alla filosofia nel programma di rigenerazione del mondo. In questo contesto è possibile capire la posizione del filosofo rispetto al problema dell'unità nazionale tedesca. Come è noto, sul finire del secolo XVIII, si era venuta sviluppando in Germania una forma di coscienza nazionale, almeno nell'ambito di una minoranza colta della popolazione, che dopo la sconfitta della Prussia nel 1806-7 assumerà un carattere più marcatamente « popolare » ed insieme più politico. Schelling, però, non sembra nutrire alcuna fiducia nella possibilità di un'« unificazione politica » della nazione ed ancora una volta affida alla filosofia il compito di dare il via alla rinascita tedesca:

In Germania, poiché nessun legame esterno lo può, soltanto un legame interno, una dominante religione o filosofia, potrebbe fare emergere l'antico carattere nazionale che si è frantumato e sempre più si frantuma nella singolarità¹¹³.

Non è certamente da escludere che il nascente spirito nazionale tedesco abbia in parte contribuito ad attirare l'attenzione di Schelling sullo Stato; egli non si fa però interprete di una rivoluzione politica bensì culturale, ideale. Giustamente quindi G. Semerari¹¹⁴ parla a questo proposito di « Stato nazionale di cultura », anche se pare aver sopravvalutato il contributo apportato da Schelling alla formazione di

in conformità alla loro superiore vitalità, non siano separate ma affatto congiunte » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 375; G. W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pp. 104-105).

¹¹³ V, 260. La convinzione che in Germania non fosse possibile una unificazione politica della nazione era ampiamente diffusa. Così Goethe aveva scritto nel 1796: « Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiss das Land nicht zu finden. / Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf » (Germania? Ma dove si trova? Io non riesco a trovare il paese. / Dove inizia quella dotta, termina quella politica) (Goethe, *Werke*, Zürich 1953, vol. II, p. 455). Del resto, anche un intellettuale come Schleiermacher che a partire dal 1806 si farà araldo del patriottismo nazionalista, scriveva in una lettera a Charlotte von Kathen nel giugno 1806: « Credetemi, presto o tardi si solleverà una lotta generale la cui ragione di essere non sarà tanto la nostra libertà e il nostro bene esteriore, quanto la nostra coscienza, la nostra religione, la forma del nostro genio ».

¹¹⁴ Cfr. G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958, p. 222. Per il problema del nazionalismo, dello stesso autore è da vedere anche il saggio *La filosofia della natura e il pensiero schellinghiano*, in « Archivio di filosofia », Padova 1976, pp. 21 e ss.

una coscienza nazionale, così come la presenza negli scritti del filosofo di elementi nazionalistici.

Visto il ruolo primario attribuito da Schelling alla filosofia è ovvio che egli si ponga il problema di definire i rapporti tra Stato e filosofia, tra Stato e accademie.

Potrebbe sembrare ozioso, egli dice, parlare delle esigenze delle accademie quando è generalmente ammesso che esse sono meri strumenti dello Stato e che perciò debbono essere solamente come esso le vuole. Certamente lo Stato potrebbe abolirle e trasformarle, a suo piacimento, in scuole industriali o istituti simili, ma esso non può farlo senza abolire insieme la vita della scienza. Un tale Stato sarebbe il caratteristico risultato della società civile che si pone come unico scopo il raggiungimento di finalità empiriche, danneggiando, così, il fine assoluto e favorendo inevitabilmente la mediocrità e l'ignoranza, soffocando il genio ed il talento. Le accademie non possono essere considerate semplici strumenti dello Stato; il loro fine è più alto. Lo Stato deve vedere in esse solamente degli istituti scientifici il cui compito è quello di formare le nuova classe di dotti e di cittadini liberi ¹¹⁵:

Le accademie sono appunto il luogo in cui essi ottengono la loro prima formazione: *si dia loro soltanto grande libertà di spirito* e non si pongano loro dei limiti che non siano inerenti all'attività scientifica ¹¹⁶.

Quando lo Stato considererà le università soltanto come istituti scientifici, le nuove idee si diffonderanno immancabilmente da se stesse

¹¹⁵ V, 229. Quasi negli stessi termini si esprime W. von Humboldt in un frammento del 1809-1810 dal titolo *Ueber die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*: « Lo Stato non deve trattare le proprie università come licei né come scuole specializzate, e non deve servirsi della propria accademia come di una deputazione tecnica e scientifica » (W. von Humboldt, *Ueber die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*, in *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Berlin 1960, p. 197; W. v. Humboldt, *Università e umanità*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, pp. 40-41). W. von Humboldt del resto conosceva ed apprezzava le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling, come risulta dalla seguente lettera del grande umanista a K. G. Brinkmann del 31 marzo 1804: « Mio caro amico, ho letto il libro di Schelling sullo studio accademico ed i *Minnelieder* di Tieck. Il primo mi ha fatto infinitamente piacere. È il più rigoroso e profondo che da lungo tempo mi sia capitato tra mano » (W. von Humboldt, *Briefe an K. G. Brinkmann*, hrsg. von A. Leitzmann, Leipzig 1939, p. 167).

¹¹⁶ V, 228-229.

con la massima efficacia, perché « il talento non ha bisogno di alcuna protezione se soltanto il suo contrario non venga favorito »¹¹⁷. Perciò lo Stato, ancora una volta, deve lasciare la massima libertà al filosofo, limitandosi a non favorire chi va contro la nuova filosofia e quindi contro le tendenze della storia ». Lo Stato deve alla filosofia una libertà incondizionata altrimenti l'annullerebbe del tutto, cosa che sarebbe la più grande disgrazia anche per le altre scienze »¹¹⁸.

Se non si tiene conto di queste affermazioni di Schelling è impossibile comprendere appieno lo sdegno e la violenta reazione del filosofo alla pubblicazione del piano di studi per le scuole medie del governo bavarese. Se in un primo tempo egli poteva pensare di godere dell'appoggio del conte von Thürheim¹¹⁹ e forse persino dei più alti ufficiali del governo di Monaco, dovette ben presto ricredersi. Il governo infatti, con la approvazione del piano di riforma degli studi per i ginnasi e i licei, prendeva apertamente posizione contro la sua filosofia facendo proprie le argomentazioni dei suoi oppositori.

In una indignata lettera al conte Thürheim, che abbiamo già ricordata, Schelling accusa esplicitamente il governo di essersi alleato

¹¹⁷ V, 237.

¹¹⁸ V, 284. Così W. von Humboldt: « Per quanto riguarda ora invece il lato esteriore dei rapporti con lo Stato e la sua attività esso ha da provvedere soltanto, mediante la scelta degli uomini da riunire, ricchezza (potenza e varietà) di forza spirituale, nonché libertà per la loro attività » (*Idee und Wirklichkeit*, cit., p. 196; trad. it., p. 40).

¹¹⁹ In verità in un primo tempo i rapporti tra Schelling ed il conte von Thürheim erano abbastanza buoni. Riferisce infatti Marcus in una lettera a Schelling del 13 agosto 1803 che Thürheim nel suo rapporto da Monaco avrebbe affermato: « Uno dei miei desideri e delle speranze che più ho a cuore e che più mi allettano, verrebbero meno se non venisse impiegato Schelling » (*Plitt*, I, 474). Sembra infatti che si debba allo stesso Thürheim se Schelling, nonostante l'opposizione dell'elettore Massimiliano Giuseppe di Baviera, ottenne la chiamata all'università di Würzburg (cfr. la lettera di Jacobi a Bouterwek: dell'8 gennaio 1804, in *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1974, p. 136). Ben presto però l'opinione di Thürheim su Schelling, dal quale molto si attendeva per lo sviluppo della filosofia a Würzburg (cfr. *Plitt*, I, 474-475), mutò completamente. Così infatti riferisce Paulus in una lettera a Fries del 9 agosto 1804: « Il nostro nobile Commissario generale Conte von Thürheim è assai poco contento delle dottrine di Schelling. Egli desidera come introduzione per gli studenti una guida che avanzi dal punto di partenza kantiano e la cui filosofia non si eserciti nel fantasticare, ma nel pensare e nelle pure osservazioni » (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, cit., pp. 147-148). Per una completa ricostruzione dei rapporti tra Schelling ed il conte von Thürheim, cfr. *Fubrmans*, I, 305 e ss.

con il partito illuminista e di avere approvato il piano di studi col chiaro intento di colpire la sua filosofia, il suo sistema. Scrive Schelling:

Ora il Direttorio per le scuole e gli studi generali, nell'ultimo piano di studi pubblicato per tutte le scuole medie del Palatinato bavarese, si è degnato (nel § 45 n. 1-8) di usare il solito tono contro il mio sistema, di guardarlo storto e di avvilire un progetto di studi approvato dal principe con l'eco di volgarità e di altre simili espressioni contro il mio sistema ed anzi infine di prescrivere espressamente e legalmente una cosiddetta educazione al *libero* punto di vista in filosofia, come manuale per tutte le scuole medie, pieno di una polemica assolutamente volgare per spirito e tono ¹²⁰.

¹²⁰ *Plitt*, II, 31-33. Le accuse di Schelling non sembrano del tutto ingiustificate, infatti il nuovo piano di studi prese per base il libro di Weiller, *Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie*, e si rivolse univocamente contro il diffondersi della filosofia di Schelling nei ginnasi e nei licei. Così nel « Piano di studi per l'insegnamento in tutte le Scuole medie del Palatinato bavarese, ovvero per le cosiddette classi reali, Ginnasi e Licei, Monaco 1804 » al paragrafo 45 (*Metodo dell'insegnamento*) si legge: « 1) Prima di tutto l'insegnante tenga sempre fisso davanti a sé quello che è il fine di ogni filosofia e che è così facile perdere di vista: *insegnare non per la scuola, ma per la vita*. Senza questa finalità sempre illuminante si genera in quella fin troppo complessa attività dello spirito che si chiama filosofia, soltanto troppa confusione, e in questo serra serra diventa dominante la fin troppo presto agile forza del mero ragionamento, cioè *il mero intelletto almanaccante*, a detrimento del resto. La filosofia diventa quindi in gran parte un vuoto gioco di scuola, essa che dovrebbe invece essere il frutto piú bello e piú ricco di contenuto della vita. 2) In nessun altro caso l'insegnante ha occasione migliore che nella esposizione della filosofia di mirare particolarmente allo spirito che sempre piú si amplia, piuttosto che ad un sistema concluso. Egli si adoprerà in ogni modo affinché questo stesso innalzamento sopra ogni mero sistema, non sia inteso ancora *come una specie di sistema*. Egli seguirà la convinzione che lo spirito filosofico, purché trovi un terreno fertile in un cuore nobile, può vivere e prosperare *in tutti i sistemi, come l'uomo in tutte le regioni*, piú facilmente e completamente in un luogo che in un altro. 3) L'insegnante faccia però anche attenzione che l'immagine che da lui viene data della filosofia non sia afferrata *soltanto con l'intelletto* e con la sua compagna, la memoria, perciò soltanto con la testa (ed anche con questa soltanto in un modo unilaterale). Non *soltanto* dell'intelletto, ma *dell'intero spirito* dei suoi allievi, deve sempre occuparsi l'insegnante. La sua esposizione deve essere calcolata sui bisogni *di tutte* le piú alte facoltà dello spirito. Egli deve sempre accettare l'intero spirito dell'uomo. Ogni facoltà del quale ha qui su ogni affermazione almeno *il veto*. Ciò che non s'addice ad una di queste facoltà non s'addice alla fine a nessuna. 4) Ma per dare vita a questa attività armonica dello spirito, l'iniziativa oltre che generale deve essere *graduale*. Tutte le piú alte facoltà devono essere tenute in considerazione, ma di preferenza sempre soltanto l'una dopo l'altra. Prima di tutto si faccia in modo che l'intelletto si *orienti da sé* in modo che cominci a dubitare dell'incondizionato valore delle sue operazioni e della sua onnipotenza, e che si limiti soltanto a sapere ciò che è importante (l'essenziale) con l'eliminazione di tutte le questioni meramente curiose su innumerevoli cose secondarie. 5) È fin troppo facile (l'esperienza lo insegna) cadere nell'errore del

Ma la durezza del tono e delle espressioni usati da Schelling in questa occasione non sono dovuti tanto all'exasperazione per i numerosi e spesso assai rozzi e volgari attacchi personali di cui erano stati fatti oggetto lui ed i suoi amici, quanto piuttosto alla convinzione che con lui venisse colpita la causa stessa della filosofia, della sua filosofia, l'unica possibile e l'unica che potesse veramente portare al rinnovamento spirituale e culturale della Germania. Egli, dunque, non considera la politica bavarese soltanto come un attacco personale, bensì come un attacco alla filosofia *tout court*, alla cultura. Un simile stato non può che portare alla rovina di tutto ciò che è sacro ed elevato.

Schelling vede così crollare tutte le sue speranze di poter dare vita in Baviera a quel rinnovamento di cui si è parlato e comincia ad incrinarsi anche la sua fiducia che un'organizzazione esteriore come è quella dello Stato, possa essere veramente garante della libertà dell'intellettuale e possa diventare il centro da cui deve prendere le mosse la diffusione delle nuove idee.

quale già Seneca si lamentava: " Ecce — egli dice — Romanos quoque invasit inane studium *supervacena* discendi. Ista liberalium artium consecratio molestos, verbos, intempestivos, sibi placentes facit, et *ideo non discentes necessaria*, quia *supervacena* didicerunt ". L' intelletto deve rinunciare all'arroganza di poter decidere in ultima istanza esso *solo*, per mezzo del suo mero assorto almanaccare in se stesso e non principalmente per mezzo del suo pensare basato su una *garanzia esterna*. Perciò l'insegnante può e deve già fin dall'inizio lavorare allo stato dei sistemi filosofici. 6) Giacché l'intelletto in questioni di filosofia di solito è troppo attivo (e secondo l'opinione di molti non può mai essere sufficiente) e la volontà, d'altro canto, viene da molti considerata per la maggior parte delle volte *troppo poco* attiva e la sua attività del tutto senza conseguenza, così la iniziativa della volontà ed il rafforzamento della *convinzione* che la sua attività, come il suo stato morale o immorale, sia estremamente importante per il destino della filosofia, richiede e merita altrettanto la piena attenzione dell'insegnante. 7) Quando questo ed il precedente riguardo non siano tralasciati, in particolar modo quando venga sempre più indebolita la fede *nell'onnipotenza dell'intelletto* ed esso venga sempre più legato *all'influsso della volontà*, allora ragione e sentimento avranno già tanto spazio ed occasione per i loro liberi moti, che essi poi da sé saranno debitamente attivi ed allora soltanto potranno essere conosciuti nella loro intera proprietà caratteristica. Il punto principale al quale perciò l'insegnante deve guardare, è che la ragione operi *senza confusione* con l'intelletto e il sentimento *nella sua purezza* dalla sensazione. 8) Per attirare l'attenzione degli scolari sulle tracce di questi alti moti della ragione e del sentimento, e sulla loro indipendenza dalla mera costrizione dei sistemi, si offrano di nuovo sufficienti esempi dalla storia dei sistemi filosofici. In questo modo l'insegnante di filosofia riuscirà a vincere il pregiudizio *che la filosofia sia solo una faccenda del sapere*. E questa è la più bella vittoria sul dogmatismo ed il misticismo filosofico che si impongono oggi » (*Plitt*, II, 32-33).

Nelle *Lezioni* aveva scritto a proposito dei vuoti concetti dell'Illuminismo e delle gravi conseguenze che quest'ultimo aveva portato:

Sarebbe in sé persino degno di lode, se non fosse illuminato in altro modo sul valore ed il significato, che un governo forte proscrivesse quelle vuote astrazioni presso quel popolo ¹²¹.

Ora vedeva invece che, contro ogni aspettativa, lo Stato bavarese si faceva garante di quelle vuote astrazioni e si metteva, così, sullo stesso piano della nazione francese, soffocando la vera cultura e violando i diritti del dotto a lavorare liberamente nelle università per la diffusione della scienza, liberi da ingerenze statali.

Non è forse del tutto inutile un ulteriore chiarimento del rapporto che per Schelling deve esistere tra particolare ed universale e quindi anche del concetto d'organismo che egli applica allo Stato; Schelling rifiuta decisamente che, in una prospettiva totalizzante, ogni figura intermedia sia ridotta a semplice mezzo del tutto:

Ogni Stato è perfetto secondo lo stesso rapporto per il quale ogni singolo membro, essendo un mezzo per il tutto, è, insieme, in se stesso un fine. Il particolare, essendo così in sé assoluto, è anche a sua volta nell'Assoluto parte integrante di esso e viceversa ¹²².

Nonostante il richiamo allo Stato organico e ad una società gerarchicamente divisa, egli è ben lontano da qualsiasi forma di statolatria. Lo Stato organico ha il preciso compito di permettere all'individuo, non certo al « plebeo », ma all'uomo libero, all'artista, all'intellettuale, di esplicare liberamente se stesso, di essere egli stesso un tutto. Come dice Novalis: « L'uomo ha cercato di fare dello Stato il guanciaie dell'inerzia, mentre invece lo Stato dovrebbe essere esattamente il contrario: esso è un'armatura dell'attività tesa; il suo scopo è di rendere l'uomo assolutamente potente, non già assolutamente debole, di farne l'essere più attivo, non l'essere più inerte. Lo Stato non dispensa l'uomo da nessuna fatica; anzi aumenta fino all'infinito le sue fatiche; certo non senza aumentare all'infinito la propria forza » ¹²³.

Nonostante le numerose affinità che abbiamo segnalato, Schelling ed Hegel divergono su questo punto fondamentale. Certamente Schel-

¹²¹ V, 259.

¹²² V, 232.

¹²³ Novalis, op. cit., p. 227.

ling è altrettanto contrario ad una concezione liberale dello Stato quanto Hegel, ma per Hegel l'individuo deve identificarsi col tutto: « nell'idea, egli scrive, l'infinito è vero e l'individualità come tale, non è nulla, ma senz'altro un tutt'uno con l'assoluta maestà etica, il cui vero vivente, non assoggettabile esser-uno è esso solo vera eticità del particolare »¹²⁴; per Schelling, invece, rimane fermo il diritto dell'individuo, del genio, di chi appartiene alla ristretta cerchia degli eletti, di esplicitare liberamente se stesso: l'individuo si identifica col tutto solo in quanto riesce egli stesso ad essere un tutto. Il problema che Schelling cerca di risolvere è dunque ancora quello dei suoi primi scritti, anche se le soluzioni sono mutate.

¹²⁴ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 340; trad. it., pp. 47-48.

CAPITOLO II

L' ESSENZA TEDESCA

1. - LA CADUTA.

Il saggio *Philosophie und Religion*, pubblicato nel 1804, ha, come è noto, un carattere occasionale; scritto in risposta ad un opuscolo di Eschenmayer dal titolo *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nicht-philosophie*¹ dovrebbe essere, secondo la testimonianza dello stesso autore, la rielaborazione di materiali raccolti in vista di un dialogo che proseguisse il *Bruno* del 1802².

In questo scritto inquietante ed apparentemente insolito nella produzione schellinghiana di questo periodo che, per usare un'espressione di X. Tilliette, sembra « un relitto nel fiume placido delle opere attigue »³, alcuni interpreti hanno visto l'inizio delle tendenze teosofiche di Schelling ed una netta rottura col passato⁴.

¹ Per una dettagliata analisi della discussione tra Schelling ed Eschenmayer, rimandiamo a X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970, vol. I, pp. 475 e ss.; A. Massolo, *Schelling in "Filosofia e Religione"* (1955), ora in A. Massolo, *La storiografia come problema*, Firenze 1967.

² VI, 13; F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974, p. 35.

³ X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974, p. 46.

⁴ G. Lukács, ad es., scrive: « Poco dopo uscì il suo libro *Filosofia e Religione* (1804), dove si manifestò la svolta decisiva della sua carriera, ed ebbe inizio il suo secondo periodo, chiaramente reazionario » (G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Torino 1959, pp. 154-155). Emblematico anche il seguente passo della sua monografia sul giovane Hegel nel quale però il giudizio appare un po' più equilibrato: « Ma appena giunto a Würzburg, scrive Lukács, egli pubblica una

In realtà, a ben vedere, in *Philosophie und Religion*, Schelling, pur evidenziando maggiormente di quanto non avesse fatto prima lo sfondo religioso che, del resto, si affaccia già dietro il sistema dell'identità, non rompe del tutto con la filosofia dell'Assoluto. È egli stesso a metterci in guardia dal considerarlo isolatamente; nella prefazione al saggio infatti scrive:

Lo scritto comparso nel 1802 col titolo: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* costituisce l'inizio di una serie di dialoghi di cui indica pure gli argomenti. Già da molto tempo, alla pubblicazione del secondo dialogo mancava soltanto l'ultimo tocco, che non è stato possibile dargli per circostanze estrinseche. Ora, il presente scritto contiene il materiale di quel dialogo, tolto dalla forma simbolica che ha ricevuto interamente in esso. Se un lettore attento individuerà in questo scritto le tracce di un rapporto organico più vasto, da cui sono state strappate le singole parti, ne troverà la ragione in quanto si è detto⁵.

Le stesse affermazioni si leggono in una lettera ad Eschenmayer del 22 dicembre 1804:

Se mi sono deciso a trattare singole parti della filosofia, non è con la esclusione delle altre, essa dovrebbe trovarsi nei *principi*⁶.

La problematica del rapporto tra religione e filosofia che assume un ruolo primario in questo scritto, non è, d'altro canto, del tutto nuova, basti pensare alle *Vorlesungen* del 1802⁷, ove Schelling aveva cercato di mostrare l'intimo nesso tra religione e filosofia. L'opera del 1804, piuttosto che un brusco salto, appare, dunque, il luogo nel quale

nuova opera, *Filosofia e Religione* (1804), in cui la sua mistica divenuta religiosa appare già del tutto apertamente; quest'opera ha una grandissima importanza per l'evoluzione di Schelling in quanto in essa affiorano già abbastanza chiaramente i germi della sua filosofia più tarda e puramente reazionaria» (G. Lukács, *Il giovane Hegel*, Torino 1960, p. 591). Anche A. Massolo individua nello scritto del 1804 il momento della rottura di Schelling con l'idealismo: « Tale soggettivazione, egli scrive, è alla radice di quel movimento che, già iniziato nel *Bruno*, trova il suo termine nel 1804. L'Io è il principio della caduta e del peccato. Una filosofia che fa di esso il proprio principio, non può che essere una filosofia negativa. Ma questo Schelling è già fuori della storia dell'idealismo» (A. MASSOLO, *Schelling e l'idealismo tedesco*, in A. Massolo, op. cit., p. 146). È bene però sottolineare che Massolo individua in quest'opera anche numerosi temi di continuità. Cfr. A. Massolo, op. cit., pp. 153 e ss.

⁵ VI, 13; trad. it., p. 35.

⁶ *Plitt*, II, 45.

⁷ Cfr. V, 277 e ss.

si affacciano piú chiaramente alcuni dei temi che diventeranno centrali negli scritti posteriori ed in particolare nelle *Untersuchungen* (1809)⁸.

È in tale prospettiva che prenderemo brevemente in esame alcuni dei temi presenti in quest'opera, in modo da rendere, se possibile, piú chiaro il rivolgimento radicale della filosofia politica negli anni che seguirono il 1809.

L'Assoluto, afferma Schelling, ripetendo quanto aveva già scritto in precedenza, non può essere descritto; di esso si può dare soltanto una definizione negativa, contrapponendolo, cioè, a ciò che assoluto non è, ma mai una determinazione positiva.

Quelli che vogliono giungere all'idea dell'Assoluto attraverso la descrizione che ne dà il filosofo, cadono necessariamente in questo errore, perché ne esigono sempre soltanto una conoscenza condizionata, mentre non è affatto possibile una conoscenza condizionata di un incondizionato⁹.

Nell'Assoluto l'ideale ed il reale sono connessi tra loro in un modo tale che l'assolutamente reale è insieme ideale e viceversa. L'organo che permette di raggiungere una « conoscenza » dell'Assoluto è l'intuizione intellettuale.

L'essenza dell'Assoluto stesso, che è immediatamente reale come ideale, non può però essere conosciuta mediante definizioni, ma soltanto con la intuizione, perché soltanto ciò che è composto può essere conosciuto mediante una descrizione, ma ciò che è semplice deve essere intuito¹⁰.

Schelling però, prende subito le distanze da qualsiasi interpretazione fideistica o irrazionalistica del suo concetto di Assoluto. Egli protesta contro ogni tentativo di completare la filosofia attraverso la fede e di indicare appunto in quest'ultima quell'organo capace di superare i pretesi limiti oltre i quali la conoscenza filosofica non può andare. Egli, al pari di Hegel, individua in queste pretese della fede la logica conseguenza della filosofia intellettualistica che aveva appunto indicato

⁸ Cfr. VII, 332-334. Secondo M. Vetö, invece, non si può parlare di una vera continuità tra *Philosophie und Religion* e le *Untersuchungen*. « Quoi qu'il en soit — scrive egli infatti — *Philosophie et Religion* n'est pas le prédécesseur authentique des *Recherches*, car il n'expose pas la chute pour expliquer le mal mais le mal pour rendre compte du fini » (F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, Version inédite par M. Vetö, Torino 1973, pp. 52-53. A quest'opera, d'ora innanzi faremo riferimento semplicemente con *Vetö*, seguito dal numero della pagina).

⁹ VI, 21; trad. it., p. 40.

¹⁰ VI, 25-26; trad. it., p. 44.

i limiti oltre i quali la conoscenza filosofica non può spingersi senza l'aiuto della fede.

In quanto però nel dogmatismo la forma del sapere fu esaminata con maggior cura e sottoposta a critica, dovette risultare più chiaramente che essa può venire applicata soltanto agli oggetti dell'esperienza e alle cose finite, mentre riguardo alle cose di cui si occupa la ragione e al mondo soprasensibile è semplice spettatrice o, meglio, è totalmente cieca. Siccome poi fu considerata come l'unica fonte possibile di sapere, anzi si credette di aver finalmente trovato la conferma di ciò, a mano a mano che se ne veniva scoprendo la vacuità, doveva aumentare il valore del suo opposto, che si chiama *fede*, cosicché tutto ciò che è propriamente filosofico nella filosofia, fu attribuito interamente alla fede¹¹.

Evidentemente Schelling pensa a Kant, Fichte e Jacobi, anche se cita come esempio classico solo il primo: « quest'epoca, egli scrive, in generale, è sufficientemente caratterizzata da Kant »¹².

Sembra dunque esagerato, almeno per il momento, affermare, come è stato fatto, che Schelling in quest'epoca sia già completamente approdato ad una teosofia irrazionale; egli, infatti, rivendica la validità della conoscenza razionale e filosofica contro coloro che si vogliono affidare solamente alla fede:

Ne consegue necessariamente che l'Assoluto non si è manifestato veracemente come tale a chi si pone ancora, al di sopra dell'Assoluto della ragione, un altro Assoluto come *Dio*, e che è semplicemente un inganno se gli dà ancora questo nome che per la sua natura, può designare soltanto un'unica cosa¹³.

E ancora:

[La filosofia] si trova sempre in quell'Assoluto, senza pericolo che le sfugga, perché essa stessa si è messa in salvo in un terreno che sta al di sopra della riflessione¹⁴.

¹¹ V, 17; trad. it., pp. 37-38.

¹² VI, 17; trad. it., p. 38. Così Hegel scriveva: « Ma se il concetto è posto come negativo, la soggettività dell'individuo è presente nella forma empirica ed il dominio non avviene mediante l'intelletto bensì mediante la forza e la debolezza naturali delle soggettività in lotta. Al di sopra di questa finitezza assoluta e di questa infinitezza assoluta, l'assoluto rimane come un vuoto della ragione e della fissa inintelligibilità e della fede, la quale, non razionale in sé, si chiama razionale perché quella ragione limitata alla sua assoluta opposizione riconosce al di sopra di sé qualche cosa di superiore, dal quale si esclude » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. I, p. 229; G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971, pp. 129-130).

¹³ VI, 21; trad. it., p. 40.

¹⁴ VI, 20; trad. it., p. 40.

Come risulta chiaramente dal secondo passo citato, Schelling non soltanto si mantiene all'interno di un discorso sostanzialmente razionalistico, ma prosegue la sua vecchia critica contro la razionalità illuministica che aveva ridotto la conoscenza al solo intelletto, trascurando il più alto livello della ragione. Essa sola ci consente, a suo parere, di raggiungere una conoscenza dell'Assoluto come connessione organica di tutte le parti, mentre l'intelletto non va oltre la conoscenza delle singole parti scisse dal tutto.

Particolarmente interessante come testimonianza della polemica di Schelling è il seguente passo degli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806):

L'Io penso, l'Io sono è, dai tempi di Cartesio, l'errore fondamentale di ogni conoscenza; il pensiero non è il mio pensiero e l'essere non è il mio essere, poiché tutto è soltanto di Dio o del Tutto.

Il solo modo di conoscere in cui non il soggetto, ma il semplicemente universale (dunque l'Uno) sa e nel quale, proprio perciò, il semplicemente universale è anche il saputo, è la ragione.

La ragione non è una facoltà, non uno strumento e non si lascia adoperare: in generale non c'è una ragione che noi possediamo, ma soltanto una ragione che ci possiede¹⁵.

Lo sforzo di Schelling è quello di restaurare i diritti ed i compiti del sapere filosofico e a questo scopo egli denuncia, come s'è visto, il sapere dogmatico, intellettualistico, il sapere della riflessione, del senso comune che non sa liberarsi della propria finitezza. Ma egli non si limita a questo; indica infatti anche l'oggetto del sapere filosofico e questo oggetto è appunto l'Assoluto, il che implica una dualità processuale: dall'Assoluto al soggetto e quindi dal soggetto all'Assoluto.

Una volta ristabilita la « vera natura » dell'Assoluto, come è possibile la genesi del reale da esso? È questo il problema centrale dello scritto che stiamo considerando, tema non del tutto nuovo nella speculazione schellinghiana, era già stato affrontato, infatti, nel dialogo *Bruno*. Il problema principale di Schelling diventa, così, forse anche sotto la pressione delle critiche di Fichte¹⁶, quello dell'origine del finito, e

¹⁵ VII, 148-149.

¹⁶ Sull'importanza delle critiche di Fichte a Schelling per lo sviluppo della filosofia di quest'ultimo, cfr. A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze 1953, pp. 103 e ss. In appendice al volume è contenuta anche la traduzione del carteggio Fichte-Schelling per il periodo 1801-1802, in cui maturò la rottura tra i due filosofi.

per risolverlo egli si richiama al mito platonico e neoplatonico della *caduta* dell'uomo.

Secondo Schelling, tutti i tentativi fatti in passato di dedurre il mondo sensibile dall'Assoluto, sia le teorie emanazionistiche, sia quelle che affermano la preesistenza della materia a Dio, sono del tutto insoddisfacenti. In tutte queste soluzioni Dio viene considerato necessariamente autore e causa del male, il che è assurdo; l'unica possibile risposta a questo problema è, a parere di Schelling, accettare la soluzione estrema: non esiste continuità tra la perfezione divina ed il mondo fenomenico.

In una parola, *non c'è nessun passaggio continuo dall'Assoluto al reale*, e l'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dalla assolutezza mediante un salto¹⁷.

L'Assoluto si oggettiva in una copia di sé, ma esso potrebbe davvero diventare oggettivo se comunicasse al reale la sua capacità di trasformare la idealità nella realtà e di oggettivarla in forme particolari. Questo secondo produrre è caratteristico delle Idee, ma anche le idee producono soltanto l'Assoluto, soltanto Idee; così, non siamo usciti dalla *natura naturans*.

Il mondo sensibile si può spiegare soltanto attraverso un allontanamento dall'Assoluto, attraverso una caduta dall'Assoluto:

L'Assoluto è l'unico essere reale, mentre le cose finite non sono reali; il loro fondamento non può trovarsi dunque in una *partecipazione* di realtà ad esse o al loro sostrato, una partecipazione che deriverebbe dall'Assoluto ma, al contrario, soltanto in un *allontanamento*, in una *caduta* dall'Assoluto¹⁸.

Nemmeno il mito della caduta di per sé è certamente nuovo per Schelling che vi aveva fatto ricorso fin dal periodo di Tubinga per spiegare il sorgere della civiltà; soltanto che allora egli s'era rifiutato di associarlo al mito herderiano della colpa, mentre ora questo comincia ad affacciarsi anche se troverà piena formulazione soltanto nelle *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810).

Il fondamento della caduta non può trovarsi nell'Assoluto, perché esso, proprio per il suo reale oggettivarsi, permane assolutamente identico a se stesso, bensì nel reale stesso, nell'intuito che, in quanto

¹⁷ VI, 38; trad. it., p. 53, corsivi nostri.

¹⁸ VI, 38; trad. it., p. 53.

tale, è fatto partecipe dell'Assoluto, grazie alla sua propria libertà di essere assolutamente in sé: gli oggetti sono copie dell'Assoluto; in essi si riproduce l'essere di quest'ultimo, anch'essi quindi sono assoluti in se stessi, indipendenti. Questa indipendenza è la libertà che può essere considerata scintilla dell'Assoluto nel mondo. La caduta non va però intesa come qualcosa di determinato nel tempo; essa è eterna, fuori di ogni tempo, assoluta.

È interessante notare come Schelling consideri la filosofia intellettualistica di Fichte il massimo allontanamento da Dio; soltanto la ragione è copia dell'Assoluto, l'intelletto non è che ragione decaduta:

Dove l'unità originaria, la prima copia, cade nel mondo che ne è esso stesso copia, appare come *ragione*; perché la forma, come essenza del sapere, è il sapere originario, la ragione originaria stessa (λόγος); ma il reale, come suo prodotto, è uguale al produttore e, quindi, è ragione caduta, *intelletto* (νοῦς)¹⁹.

Schelling accentua fortemente la distanza tra l'universo delle Idee ed il mondo sensibile, ciò nonostante, non ne deduce ancora la contrapposizione tra due filosofie ben determinate, l'una positiva e l'altra negativa, come invece farà più tardi.

Abbiamo, comunque, due mondi ben distinti: da un lato l'Assoluto e dall'altro il mondo sensibile. La forma universale del rapporto tra questi due mondi è il tempo: il fine dell'universo e della sua storia altro non è che la riconciliazione con l'Assoluto e la risoluzione in esso del mondo sensibile.

Il grande scopo dell'universo e della sua storia è unicamente la completa conciliazione nell'assolutezza ed il dissolversi nuovamente in essa²⁰.

Dio, l'Assoluto è l'armonia assoluta di libertà e necessità; tale armonia nel singolo può essere raggiunta soltanto attraverso la moralità, certamente non la moralità kantiana che scinde la moralità dalla felicità, ma una morale che comprenda ambedue i lati. Nella specie essa può essere raggiunta soltanto nella storia, come totalità: soltanto la storia nella sua totalità è rivelazione di Dio.

Agli occhi di Schelling la storia si presenta come un grande sviluppo epico che si può dividere in due grandi periodi. Il primo descrive l'uscita dell'umanità dall'Assoluto fino al suo massimo allontanamento

¹⁹ VI, 42-43; trad. it., p. 56.

²⁰ VI, 43; trad. it., p. 56.

da esso (quest'epoca è definita da Schelling l'Iliade dell'umanità); la seconda descrive il ritorno al centro ed è indicata come l'Odissea della storia.

Schelling riprende anche in quest'opera il problema della « educazione » del genere umano e della nascita delle arti e della civiltà, giungendo a delle conclusioni analoghe a quelle che abbiamo incontrato nelle *Vorlesungen* del 1802. L'uomo, afferma Schelling, non può essere uscito con le sue sole forze da un precedente stato di barbarie; è possibile infatti, individuare un'origine comune di tutte le arti, le scienze ecc., che testimonia come la civiltà attuale sia « caduta da una precedente altezza ». Si deve dunque ammettere che il genere umano, così come appare oggi, deve essere stato educato e formato da delle nature superiori²¹. Il fine dell'uomo deve essere quello di ridare vita a questo mondo degli eroi; su questo anelito è fondato il mito dell'età dell'oro²².

La speranza in una rigenerazione del mondo è dunque sempre presente in Schelling, ma sembra perdere ogni slancio verso il futuro ed assumere sempre più l'aspetto di una restaurazione che si fonda su un modello metastorico e mitico.

La cosa che maggiormente colpisce è che tutte le argomentazioni di Schelling nello scritto che stiamo considerando, assumono una colorazione religiosa; fatto che, come s'è detto, ha portato molti critici a considerarlo il punto di partenza della svolta teosofica del filosofo, e numerosi contemporanei ad accusarlo di simpatizzare per il cattolicesimo. Ma anche in questo saggio egli ribadisce con decisione quanto aveva già scritto nelle *Vorlesungen* del 1802 e nel *System* del 1804 sul problema dell'organizzazione esteriore della chiesa.

Prima, però, di occuparci di questo problema è utile richiamare, sia pur brevemente, l'attenzione sull'unico accenno all'organizzazione statale che si trovi in questo breve saggio.

²¹ Vi sono concordanze quasi testuali tra i passi corrispondenti del 1802 e quelli del 1804. Cfr. V, 224-225; VI, 57-58. Si confronti anche il seguente passo di Novalis: « Con grande nostalgia e desiderio di sapere si erano posti alla ricerca delle tracce di quel perduto e passato popolo originario del quale l'attuale umanità sembra essere l'immagine degenerata ed imbarbarita; alla cui cultura essa deve ancora la conoscenza e gli strumenti più importanti ed indispensabili » (Novalis, *Ausgewählte Werke*, Leipzig 1903, p. 162).

²² Per una dettagliata analisi del mito dell'età dell'oro, cfr. H. J. Sandkuehler, op. cit., pp. 159-167.

All'inizio dell'ultima parte dello scritto, intitolata: *La forma esterna della religione*, si legge:

Se, modellandosi sull'universo, lo Stato si divide in due sfere o classi, quella degli uomini liberi che rappresentano le idee, e quella degli uomini non liberi che rappresentano le cose concrete e sensibili, tuttavia l'ordine sommo e supremo non giunge ancora a compimento mediante queste due sfere. Le idee, avendo le cose come organi o strumenti, entrano in un rapporto con le cose e penetrano in esse come anime. Dio invece, l'unità dell'ordine supremo, rimane al di sopra di ogni realtà e ha eternamente un rapporto soltanto indiretto con la natura²³.

Siamo, come si vede, ancora completamente nell'ambito della concezione organica dello Stato. Schelling ripropone la divisione gerarchica della società fondata sull'analogia con la divisione del campo del sapere. Sembra vi siano però alcuni elementi nuovi che seppur non completamente emersi, fanno pensare ad un mutamento di prospettiva nella concezione della filosofia politica di Schelling. Egli infatti sembra accentuare l'aspetto eterno, meta-temporale, della organizzazione gerarchica dello Stato, ma soprattutto all'azione di questo ultimo viene attribuita una portata assai più limitata. È vero che già nelle *Vorlesungen*, lo Stato non era certamente considerato il fine ultimo della storia ed era stato associato alle scienze ed alle arti nella storia dell'umanità²⁴; sembra però che qui venga accentuata l'incapacità dello Stato, in quanto tale, di dare vita ad una reale riconciliazione con l'Assoluto, ed è significativo che già ora esso sia definito una « seconda natura », priva di ogni diretta relazione con Dio.

Nonostante questo Schelling non rompe definitivamente con la concezione organica dello Stato ed una prova di questo ci viene dalla lettura degli *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, pubblicati negli « *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft* » (1806), nei quali, dopo una rapida esposizione dei punti centrali della filosofia dell'Assoluto, al paragrafo 8 si legge:

Questa vita totale della scienza, della religione e dell'arte, sarebbe nell'insieme dell'umanità lo Stato formato sul divino modello originario. Ma la relazione che la ragione ha con la costruzione del mondo, ugualmente la filosofia l'ha con lo Stato, cioè essa può riconoscere la sua propria immagine rappresentata e vivente solo in un tale Stato²⁵.

²³ VI, 65; trad. it., p. 72.

²⁴ V, 287.

²⁵ VII, 141.

Come si vede sembra di rileggere certe affermazioni delle *Vorlesungen*. Ma non vi è una certa contraddizione con quanto abbiamo letto nel brano precedente? Pare infatti scomparsa qualsiasi limitazione del potere esterno dello Stato. L'apparente contraddizione con quanto egli afferma o piuttosto con quanto affiora timidamente nel saggio *Philosophie und Religion* e gli *Aphorismen*, se esiste, può essere facilmente superata qualora si pensi al carattere divulgativo e polemico degli « Jahrbücher »; carattere che è programmaticamente annunciato nella seguente lettera del filosofo:

Ciò che ho voluto conseguire con questo quaderno sulla filosofia della natura e sulla fisica organica, dovrebbe, almeno spero, fare piacere ai miei amici e dispetto ai nemici. Almeno si vedrà che la causa di questa filosofia se ne sta sempre lì ferma e quieta²⁶.

Schelling non poteva certo, in un'opera finalizzata alla divulgazione, rischiare di proporre delle teorie che non aveva ancora ben chiare egli stesso e che stava ancora, per così dire, collaudando. Questo spiegherebbe da un lato il timido affacciarsi di temi nuovi in *Philosophie und Religion*, anche sotto la spinta della discussione con Eschenmayer, ed invece la sostanziale fedeltà alla filosofia dell'Assoluto negli *Aphorismen*.

Ma ritorniamo ora brevemente al problema della organizzazione esteriore della chiesa. Per Schelling la religione ha un carattere puramente ideale e deve quindi essere del tutto libera da qualsiasi contaminazione con il reale. Così come i misteri antichi si differenziavano dal culto popolare per il loro carattere esoterico, altrettanto la religione cristiana che era unita « da tempi immemorabili » con il paganesimo, deve abbandonare ogni forma esteriore e diventare esoterica.

Se dunque lo Stato rappresenta nell'ordine morale superiore una *seconda natura*, il divino può avere con esso sempre soltanto un rapporto ideale e indiretto, mai un rapporto reale, e la religione, quindi, nello Stato più perfetto, se vuole conservarsi intatta nella sua pura idealità, non può esistere se non in modo esoterico o nella forma dei *misteri*²⁷.

Se si vuole che la religione abbia anche una parte esteriore e pubblica, questa deve essere affidata alla mitologia, alla poesia, all'arte di

²⁶ *Plitt*, II, 62.

²⁷ VI, 65; trad. it., p. 72.

una nazione, ma la religione vera e propria deve spogliarsi di qualsiasi carattere pubblico e rifugiarsi nell'« oscurità dei misteri ». L'opposizione che si verrebbe così a creare tra religione esoterica e religione essoterica, anziché nuocerle, sarà benefica ad ambedue, conservando ciascuna nella propria purezza ed indipendenza. Un esempio eloquente ci viene dalla felice convivenza presso i greci dei misteri e della religione pubblica. Se non si fosse desunto il concetto di paganesimo soltanto dalla religione pubblica, ci si sarebbe da lungo tempo resi conto che « paganesimo e cristianesimo erano uniti da tempi immemorabili » e che il cristianesimo è sorto dal paganesimo soltanto quando esso ha reso pubblici i misteri. Ma è assurdo pensare che una religione vera possa assumere un carattere veramente pubblico:

Come contrasta con la natura di una religione spirituale e la dissacra la mescolanza con il reale e con il sensibile, così è sterile il suo sforzo di assumere un carattere veramente pubblico e di giungere a una oggettività mitologica²⁸.

La religione esoterica è necessariamente monoteistica, al contrario quella essoterica è politeista. « Soltanto con l'idea dell'unità assoluta e dell'assolutamente ideale sono poste tutte le altre idee »²⁹. Da queste affermazioni deriva la dottrina di uno « Stato assoluto delle anime nell'idea » e nella prima unità con Dio, dove esse partecipano dell'intuizione del vero, del bello, del buono in sé; ed insieme della conseguente dottrina della perdita di quello stato, della caduta dalle idee, dell'esilio delle anime nei corpi e nel mondo sensibile. Ma non meno importante è il processo inverso: la riconciliazione dopo la caduta dall'Assoluto.

I misteri hanno anche il compito di raccogliere in un'intima unione spirituale tutti coloro che appartengono allo Stato, laddove esso può ottenere soltanto un'unione esteriore:

[I misteri] vanno considerati come un'istituzione pubblica proveniente dall'animo e dallo spirito della nazione, un'istituzione costruita e conservata dallo Stato e che non ammette, come nel caso delle società segrete miranti a scopi più temporali, soltanto alcuni, ma opera per l'intima unione morale di tutti quanti appartengono allo Stato, proprio come lo Stato opera per la loro unità esterna sotto la legge³⁰.

²⁸ VI, 67; trad. it., p. 73.

²⁹ VI, 67; trad. it., p. 74.

³⁰ VI, 68-69; trad. it., pp. 74-75.

Non si pensi che queste affermazioni siano in contraddizione con quella visione gerarchica della società che abbiamo precedentemente incontrato. Schelling infatti precisa immediatamente:

Necessariamente, però, vi sono delle gerarchie nei misteri, perché non tutti possono giungere in egual modo all'intuizione del vero in sé³¹.

Il primo approccio alla conoscenza suprema può essere soltanto di carattere negativo e consiste nel tendenziale annientamento delle passioni e di tutto ciò che possa turbare l'ordinamento morale dell'anima. È sufficiente che la maggior parte degli uomini sappia spingersi fino a questo grado di liberazione ed a questo potrebbe essere limitata la partecipazione dei « non liberi ». Il secondo grado è quello in cui « la storia e il destino dell'universo » sono rappresentati figuratamente e soprattutto con l'azione. Coloro che giungono « da soli » a cogliere il significato dei simboli e coloro che si sono fortificati attraverso la temperanza, dovrebbero passare ad una nuova vita e vedere la verità puramente come essa è. A costoro, agli uomini veramente liberi, può essere affidato il compito di reggenti dello Stato:

E quelli che prima degli altri sono giunti a questo grado, dovrebbero essere i reggitori dello Stato, e nessuno dovrebbe assumere tale funzione senza aver ricevuto la forma più alta di consacrazione. Giacché in questa ultima rivelazione apparirebbero loro chiari anche i destini dell'intero genere umano, proprio come nella stessa cerchia furono comunicati i principi supremi dell'arte regia e della forma più alta di pensiero che soprattutto il governante deve possedere³².

Soltanto in una situazione simile la religione potrebbe operare libera da ogni contaminazione con il reale, con il sensibile, ed insieme libera da ogni pretesa di un dominio esterno che, come s'è detto, contrasta con la sua più intima natura. Finalmente la filosofia « i cui seguaci sono gli iniziati per natura » si troverebbe in un legame di eterna alleanza con la religione.

Questa breve esposizione dell'appendice del saggio *Philosophie und Religion* è sufficiente a mostrarci l'evoluzione che i temi in essa trattati hanno subito nel pensiero di Schelling nel corso di questi anni cruciali, rispetto alle esposizioni precedenti. Nel cosiddetto *Erstes Systemprogramm* del 1796, giuntoci in un manoscritto di pugno di

³¹ VI, 69; trad. it., p. 75.

³² VI, 70; trad. it., p. 75.

Hegel e pubblicato per la prima volta nel 1917, Schelling affronta, ma con che diverso spirito, la stessa problematica. Alla concezione gerarchica elitaria, di questo periodo si contrappone una sentita istanza democratica. È necessario, egli afferma con giovanile entusiasmo, dare vita ad una religione sensibile, di cui sia la gente comune che il filosofo sentono il bisogno. « Monoteismo della ragione e del cuore, politesimo dell'immaginazione e dell'arte, ecco ciò di cui abbiamo bisogno »³³. Bisogna creare una nuova mitologia che si ponga al servizio delle idee, una « mitologia della ragione ». La cooperazione di popolo e filosofo è necessaria ed inevitabile:

Alla fine dunque gli illuminati e quelli che non sono illuminati devono darsi la mano, la mitologia deve diventare filosofica e il popolo razionale, e la filosofia deve diventare mitologica per rendere *sensibili* i filosofi. Allora vi sarà estrema unità tra noi. Non più lo sguardo sprezzante, il cieco tremare del popolo di fronte ai suoi sapienti e ai suoi preti. Allora soltanto ci attende *uguale* educazione di tutte le facoltà, del singolo come di tutti gli individui. Nessuna facoltà sarà più repressa. Allora vi sarà libertà universale e uguaglianza degli spiriti!³⁴.

È vero che anche per lo Schelling del 1796 la ragione e la scienza sono appannaggio esclusivo dei dotti, dei legislatori, che sono però legati inscindibilmente alla cultura del loro popolo, ma contemporaneamente lavorano per trasformarla, per portarla sempre più vicina alla altezza della verità e della ragione. È però vero anche che Schelling non prospetta ancora l'ipotesi di un distacco radicale degli intellettuali dal popolo, né di un fallimento dei loro sforzi in questo senso, come invece afferma chiaramente nello scritto del 1804 e come accennerà sempre più in seguito.

2. - LA SCIENZA TEDESCA.

Nel 1805 Fichte accetta la nomina all'Università di Erlangen, con facoltà di continuare le lezioni invernali a Berlino. Sono di questo felice periodo di attività del filosofo le conferenze sui *Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters*, tenute a Berlino nell'inverno 1804-1805 e pubblicate nel 1806, le *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten*,

³³ *Dokumente zu Hegel Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 220.

³⁴ *Ivi*, p. 221.

tenute ad Erlangen nell'estate 1805 e pubblicate nel 1806 e *Die Anweisung zum seligen Leben*, tenute ancora a Berlino nell'inverno 1805-1806 ed anch'esse pubblicate nel 1806.

Fu appunto la pubblicazione delle dieci lezioni sull'essenza del dotto, nelle quali Fichte polemizzava apertamente con la filosofia della natura di Schelling³⁵ e che possono essere considerate quasi una risposta alle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, con il loro rifiuto della scienza come tranquilla partecipazione all'Assoluto e l'esaltazione dello slancio infinito verso il divino, che indusse Schelling a pubblicare sui numeri 150-151 del 26 e 27 giugno 1806 della « *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* », una recensione dello scritto fichtiano.

In questa recensione Schelling attacca con decisione e sarcasmo la concezione fichtiana della natura come mera barriera, ostacolo, al raggiungimento della vera vita dell'umanità, come mera realtà inerte e passiva³⁶. Fichte, afferma Schelling, non ha saputo cogliere la profondità religiosa della filosofia della natura e non sa fare altro che pervenire al suo solito moralismo³⁷. La mancanza di intuizione lo ha portato ad ignorare che « tutta la virtù salutare è soltanto nella natura. Essa soltanto è il vero antidoto contro l'astrazione. Essa è la sorgente eternamente fresca dell'entusiasmo e di un sempre rinnovantesi ringiovanimento »³⁸. L'angusto moralismo di Fichte tradisce dunque una sua mancanza personale.

³⁵ Scrive infatti Fichte: « E non si facciano accecare o condurre in errore da una filosofia che si attribuisce da sé il nome di filosofia della natura e crede di sorpassare così tutte le filosofie finora esistenti, che si sforza di fare della natura l'assoluto e di divinizzarla » (J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Bd. VI, pp. 363-364; J. G. Fichte, *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, a cura di E. Garin, Firenze 1971, p. 32).

³⁶ Così Fichte: « Nel concetto adesso posto dei limiti, se Loro acutamente lo considerano e l'esaminano, trovano il concetto del mondo obiettivo e materiale: o la cosiddetta natura. Questa non è vivente così come la ragione, e non è capace di un infinito sviluppo, ma è morta, è un'esistenza immota e in sé finita. Essa è appunto ciò che arresta ed ostacola la vita temporale, che solo mediante questo ostacolo si estende nel tempo, e che altrimenti scaturirebbe fuori di colpo come un'intera e perfetta vita. Essa deve venire ulteriormente vivificata dalla vita razionale nel suo sviluppo: è perciò l'oggetto e la sfera dell'attività e della manifestazione di energia della vita umana che si sviluppa all'infinito » (*ivi*, p. 363; trad. it., p. 31).

³⁷ Cfr. VII, 16.

³⁸ VII, 19.

A questa recensione fa seguito, nello stesso anno, uno scritto polemico di piú ampio respiro contro Fichte dal titolo *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, che intendeva prendere posizione contro le cosiddette opere popolari di Fichte e principalmente contro i *Grundzüge* e la *Anweisung* di cui non s'era occupato nella recensione.

Cosí Schelling annuncia a Windischman, in una lettera del 1 agosto 1806 l'intenzione di pubblicare questo scritto:

Che cosa ne dice degli ultimi salti di Fichte? Quello che ne dico io lo ha certamente già letto in parte nella Jen.[aische] [Allgemeine] L.[iteratur] Z.[eitung], benché sia solo un lavoro frettoloso composto dopo l'apparizione del primo libro³⁹. Da allora ho letto anche gli altri⁴⁰ ed ho scritto un saggio nel quale chiarisco i rapporti tra lui e me. Apparirà tra alcune settimane [...]. Considero questo scritto uno dei miei migliori e piú vigorosi⁴¹.

Quale fosse l'intento dello scritto e quali gli effetti che Schelling si riprometteva, risulta chiaro da un'altra lettera che egli scrisse a Windischman in data 1 novembre 1806:

Mi fa piacere che il libro su Fichte le sia piaciuto. È stato scritto con l'intenzione di fare rumore; speriamo che non manchi l'effetto⁴². Non le nascondo di avere provato una sincera ira nei confronti di Fichte, non in relazione a me (cosa infatti mi potrebbe ancora irritare?) ma per l'inaudita presunzione di credersi, con tali rappresentazioni, al di sopra dell'epoca e di volerla ricondurre al piú piatto berlinismo⁴³.

La *Darlegung* è, oltre che un'aspra e riuscita polemica contro Fichte, una vigorosa apologia della filosofia della natura, l'unica vera filosofia, la scienza del reale e del divino, che Fichte aveva accusato di incomprendibilità, di suscitare fanatismo e di essere una delle prime cause della decadenza dell'epoca moderna. Schelling ribatte con decisione che al contrario è l'epoca che si leva contro la rivelazione dei misteri e reclama la filosofia della natura. L'accusa di fanatismo alla filosofia della

³⁹ Si tratta appunto delle *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten*.

⁴⁰ Si tratta dei ricordati *Grundzüge* e *Anweisung*.

⁴¹ *Plitt*, II, 97.

⁴² Per le reazioni dell'ambiente colto alla pubblicazione dell'*Anti-Fichte*, cfr. *Fuhrmans*, III, 349; cfr. anche *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1974.

⁴³ *Plitt*, II, 104.

natura di cui Fichte non è privo di responsabilità, è per Schelling del tutto infondata. Intelletto e ragione non sono in contrasto tra di loro:

Speriamo che anche all'intelletto questa visione del mondo diventi un giorno manifesta e la natura appaia in tutta la sua gloria che gli è celata per il velo che esso le ha intessuto e che avvolge lui stesso⁴⁴.

Non la filosofia della natura dunque, ma Fichte stesso, può, secondo Schelling, essere tacciato a buon diritto di fanatismo. Il suo sistema, infatti, altro non è che l'esaltazione della soggettività e dell'astrazione. Ma, oltre che la vera scienza, a Fichte manca anche la vera arte filosofica, il senso della organicità. Certamente gli va riconosciuto il merito di essere un abile retore, ma le sue parole sono vuote, i suoi concetti irrimediabilmente irretiti nelle opposizioni. A Fichte manca completamente l'idea dell'identità vivente che è appunto lo spirito della filosofia della natura. Né l'ultima filosofia di Fichte sembra essersi liberata dei suoi difetti di sempre: la natura è sempre una realtà passiva, un ostacolo, un freno all'evoluzione del genere umano. In definitiva la dottrina « migliorata » di Fichte altro non è che un misero eclettismo.

Ciò che Fichte rigetta è proprio lo spirito del dotto: la devozione, la pietà verso la natura, la religione, la sottomissione incondizionata alla realtà ed alla verità espresse dalla natura. Fichte invece non perviene ad altro che ad un'idea economico-teleologica della natura sulla quale deve agire il libero spirito soggettivo. Su questa visione dualistica del mondo si fonda la sua morale negativa. È in questo senso che la filosofia dell'identità può e deve intraprendere la sua opera di rinnovamento contro il dannoso moralismo fichtiano.

A questo scritto, secondo le intenzioni di Schelling, ne doveva seguire un altro dedicato, secondo quanto scrive a Hegel in una lettera dell'11 gennaio 1807, specificamente alla discussione del « Punto di vista fichtiano sulla vita, lo Stato e la morale »⁴⁵. Questo scritto non vide mai la luce, ma quale sarebbe stato il tono della polemica, lo possiamo facilmente immaginare leggendo il seguente passo tratto dalla lettera a Windischman dell'1 novembre 1806 che abbiamo già ricordata:

La filosofia di Fichte, il suo punto di vista sullo Stato e la sua non del tutto convinta dottrina della religione, sarebbero la via alla completa rovina della na-

⁴⁴ VII, 43.

⁴⁵ *Plitt*, II, 110-111.

zione tedesca nella situazione che probabilmente la sovrasta. Che cosa si vorrebbe concludere e fare con simili concetti e rappresentazioni confuse ed artificiose⁴⁶.

Come s'è detto l'intenzione di scrivere un saggio di natura politica contro Fichte rimase tale; ciò non significa però che Schelling in questo periodo si sia disinteressato dei problemi attinenti alla sfera politica, ché, anzi, sulla scia dei gravi avvenimenti che si stavano svolgendo in quei mesi, egli si interessò vivamente delle sorti della Germania. Una testimonianza di tale interesse ce la offrono due scritti di questo periodo rimasti ambedue, per diverse ragioni, inediti. Si tratta della replica di Schelling allo storico J. von Müller e del famoso frammento *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft*, nel quale confluirono alcuni temi discussi con diversi contemporanei, come Jacobi, lo stesso Müller, forse Hegel, e nel quale non è forse azzardato pensare che dovesse, in parte, confluire il materiale per il progettato libro contro Fichte.

Nel 1805 apparve un libro di F. J. Molitor, dal titolo *Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte*, ispirato, per aperta ammissione dell'autore stesso, al saggio di Schelling *Philosophie und Religion*; scrive infatti Molitor, inviando una copia del suo libro a Schelling:

Ho l'onore di inviare con la massima devozione, alla eccellenza vostra, l'accluso scritto *Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte*. Questo scritto contiene alcune modeste osservazioni sul Vostro sistema, ed in particolare sul vostro scritto ricco di spirito: *Philosophie und Religion*. [...] Molto spesso leggo con sacra devozione il vostro scritto *Philosophie und Religion* e mi immergo nella infinita profondità del vostro divino genio⁴⁷.

La recensione dell'opera di Molitor fu affidata a Windischman ed apparve nell'agosto dell'anno seguente sul numero 193, 16 agosto 1806 della « Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung ». La recensione di Windischman fu malevola, anche perché questi da qualche tempo era strettamente legato a Johan von Müller, contro il quale l'opera di Molitor sembrava diretta, e fu seguita da un'appendice redatta dallo stesso Müller, che si firmava *Ths.*⁴⁸, di aperta polemica con la filosofia speculativa,

⁴⁶ *Plitt*, II, 104.

⁴⁷ H. J. Sandkuehler, *Freiheit und Wirklichkeit*, cit., p. 249.

⁴⁸ Così lo stesso J. von Müller spiega il significato di questa sigla in una lettera ad Eichstädt dell'1 novembre 1805: « Come sigla sotto la recensione ho scelto *Ths.* la prima e l'ultima lettera del nome di uno degli autori che più amo: Tucidide » (*Schellingiana rariora*, cit., p. 268).

che spinse Schelling a replicare⁴⁹.

Schelling dunque inviò ad Eichstädt il testo della replica perché fosse pubblicato nella stessa rivista. Eichstädt da parte sua, rimise il testo a Müller che a sua volta gli fece pervenire una risposta con la preghiera di pubblicarla insieme al testo di Schelling. La questione si trascinò per un certo tempo per l'indecisione di Eichstädt che non voleva suscitare polemiche tra due personaggi tanto noti, finché il precipitare degli eventi, la battaglia di Jena (14 ottobre 1806), tolse gran parte dell'interesse alla polemica e così sia la replica di Schelling che la risposta di Müller non furono pubblicate. Così Schelling riassume tutte queste traversie in una lettera del 1 novembre 1806 a Windischman che gli chiedeva notizie della sua replica:

Può facilmente pensare come io, nella presente situazione, abbia ritirato tutto. Perciò non troverà nulla di -p-⁵⁰ da leggere. [...] non appena i tempi saranno più calmi, voglio io stesso cercare di stringere con *Tbs.* quel legame d'amicizia che ho a lungo desiderato. Io credo [...] che questo legame non possa restare senza grandi frutti. Si deve attendere ciò che partorirà il tempo che sta lottando dolorosamente. Se la Germania non andrà a fondo, tutto ciò che è alto e bello potrà venire alla luce e ciò che fino ad ora era celato diventare palese e popolare⁵¹.

L'appendice di Müller alla recensione di Windischman è tutta pervasa dalla volontà di riscatto nazionale di fronte all'avanzata del nemico. Egli dunque accusa la filosofia speculativa di fuggire dalla realtà, di gettarsi in sterili voli d'astrazione, utilizzando un facile apparato di concetti generalissimi quali produttività, identità, duplicità, ecc. che sono gli schemi caratteristici della « scuola » schellinghiana, invece di nutrirsi degli ideali di libertà, coraggio, indipendenza ed onore, di quegli ideali, insomma, che hanno ispirato le gesta degli eroi del passato, di Scipione, di Bruto, di Guglielmo d'Orange, di Guglielmo Tell, ecc. e le opere di Polibio, Livio, Tacito, ecc. Ma certo, egli continua, è proprio quando si è incapaci di quelle grandi azioni che si guarda alla storia come ad un che di dato, indipendente dalle azioni degli uomini e predeterminato da Dio:

Dacché non sappiamo più difendere nemmeno un porcile, aiutiamo Dio a

⁴⁹ Sulla polemica tra J. von Müller e Schelling sono da vedere *Fuhrmans*, III, 355 e ss. e *Schellingiana rariora*, cit., pp. 267 e ss.

⁵⁰ Così Schelling firmava la sua replica a J. von Müller.

⁵¹ *Plitt*, II, 104.

costruire l'universo; dacché non sappiamo piú chi, tra otto giorni, sarà il nostro signore, speculiamo sul progetto dell'eterno per il suo mondo⁵².

La nuova filosofia, invece di far nascere nei giovani l'amor patrio e di spingerli all'azione, li abitua alla passiva contemplazione dell'eterno. Conclude così Müller:

Per due ragioni che convergono in una sola, abbiamo dato una volta per tutte libero corso alla nostra disapprovazione di questa maniera: con una tale ricchezza di idee, un così grande slancio, se non fossero sprecati come bolle di sapone in una vuota atmosfera, se tali bei talenti fossero utilizzati per preparare uomini per la patria (la cui ora dovrà venire una buona volta), che cosa non si porterebbe a compimento!⁵³.

Ben diverso spirito anima la replica di Schelling. Egli sembra ormai convinto dell'inutilità di ogni azione pratica, di ogni intervento attivo sulla realtà. Ammette di buon grado che con la « vuota applicazione di formule » non si giungerà mai ad una adeguata rappresentazione della storia, né si susciterà mai alcuna virtù; ma, d'altro canto, se si è giunti a questo punto significa che anche il coraggio, l'indipendenza, la libertà, ecc. si sono dimostrati inutili ed insufficienti; né gli esempi eroici del passato hanno saputo suscitare desideri d'emulazione. L'autore dell'appendice, continua Schelling, insieme al giusto rifiuto delle sterili formule, non vuol saperne neppure della filosofia e vuole invece affidarsi soltanto alla conoscenza del semplice fatto; ma egli, in questo modo, non toglie il terreno sotto i piedi a coloro cui soltanto la filosofia è rimasta?

Chi sulla terra non ha piú dove posare il piede e dove poter appoggiare il capo, non volge egli molto naturalmente il suo sguardo al cielo? Come si esaurirebbe presto anche l'ultima sorgente di forza, l'ultima proprietà del tedesco, se gli venisse in uggia l'indagare, se fosse allontanato dall'instancabilità nel mirare alla conoscenza!⁵⁴.

Non è dunque la filosofia dei tedeschi che è responsabile della impotenza del popolo tedesco, ché, anzi, essa è l'unica che possa fare rinascere e rifiorire ciò che « vi è nella piú intima essenza di un popolo:

⁵² *Schellingiana rariora*, cit., p. 270; *Fuhrmans*, III, 358.

⁵³ *Ivi*, pp. 270-271; *Fuhrmans*, III, 359.

⁵⁴ *Ivi*, p. 272; *Fuhrmans*, III, 363.

⁵⁵ *Ibidem*; *Fuhrmans*, III, 363.

religione, eroismo, fede »⁵⁵. Non la filosofia tedesca, pur con tutte le sue antiche pesantezze e la stupidità degli ottusi seguaci ha rovinato i tedeschi, bensì la filosofia straniera, la filosofia francese che, insinuandosi nello spirito stesso degli eroi, ha logorato l'innata forza dei popoli. Soltanto la scienza tedesca può risollevare i tedeschi dallo stato di decadimento nel quale ora si trovano e dal giogo dello straniero:

Ma tale dignità e forza, in una situazione sfavorevole, una possibilità di risanamento, si trova per il popolo tedesco soltanto in quella che è rimasta la sua virtù, nella ricchezza della sua ricerca, nella scienza che sola ha custodito il sacro fuoco, dopo che nella vita e nella mentalità pubblica s'era spento⁵⁶.

La stessa problematica è trattata, con maggiore ampiezza, nel frammento *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft*⁵⁷.

Questo interessante scritto era stato collocato dal primo editore di Schelling, il figlio stesso del filosofo, nel 1812-1813⁵⁸. Ora invece risulta inoppugnabilmente che, almeno il nucleo centrale, era stato redatto già nel 1807, all'indomani della sconfitta della Prussia. In una lettera di Schelling a Jacobi del 16 giugno 1807, notevole anche per lo sforzo del filosofo di attenuare i contrasti che lo dividevano dal destinatario della lettera, allora collega di Schelling all'Accademia di Monaco, pubblicata per la prima volta da H. Fuhrmans, nel 1975, si legge infatti:

Mi permetta, Signore, ad ulteriore spiegazione, di riportare alcuni passi da un saggio *Über das Wesen deutscher Philosophie* che ho scritto questa primavera e che apparirà nelle mie *Vermischten Schriften*⁵⁹.

L'errata datazione del frammento aveva fatto nascere non poche difficoltà per una sua esatta collocazione all'interno dello svolgimento del

⁵⁶ *Ivi*, p. 273; *Fuhrmans*, III, 363-364.

⁵⁷ È forse questo il « piccolo pezzo » al quale si riferisce in modo un po' sorprendente Caroline Schelling, moglie del filosofo, in una lettera a Luise Wiedemann del 30 novembre 1806: « Schelling ha intenzione di scrivere un piccolo pezzo antifrancese e disilluso insieme. Non è un pensiero piccante? » (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, cit., p. 181).

⁵⁸ « Osservo ancora che lo scritto sul *Wesen deutscher Wissenschaft*, che introduce questa parte era presumibilmente destinato alla "Allgemeine Zeitschrift" e sembra essere stato scritto negli anni 1812 oppure 1813, ma forse anche prima » (VIII, VI).

⁵⁹ *Fuhrmans*, III, 440.

pensiero etico-politico di Schelling. Ora esso ci appare perfettamente in linea con gli scritti coevi cui abbiamo fatto testé riferimento ed insieme ci sembra una chiara testimonianza del processo di interiorizzazione dolente e disincantata dei problemi politici che avrà la sua punta massima negli anni 1809-1810.

Si fa un gran parlare, protesta Schelling, di scienza tedesca, ma che cosa si intenda con questa espressione nessuno lo chiarisce. Schelling si propone dunque di intervenire direttamente nella discussione allora in atto sulle sorti della Germania e sullo spirito nazionale per correggere le « false » opinioni correnti. Innanzitutto, egli afferma, bisogna domandarsi se effettivamente esista una scienza tedesca e, qualora esista, che relazione abbia con la nazione. La risposta di Schelling è positiva; egli è convinto che esista una autentica scienza tedesca e che sia intimamente ed indissolubilmente legata alla vita della nazione:

Si può ben parlare di scienza tedesca, giacché essa non è qualcosa di esteriore rispetto alla nazione, qualche cosa che si aggiunga ad altro da considerare come mezzo; essa è il vero interno, l'essenza, il cuore della nazione; essa è intrecciata alla sua esistenza stessa e si può dire che essa ha vera esistenza soltanto in lei ⁶⁰.

Una testimonianza eloquente di questo intimo legame sono le rivoluzioni scientifiche e religiose che hanno permesso al popolo tedesco di superare tutti gli altri popoli e di sviluppare un particolare interesse per i fondamenti di ogni scienza. Ma anche la modalità dello sviluppo della scienza tedesca è del tutto originale; essa deve dunque seguire la propria strada e non lasciarsi traviare dalla retta via; « la sua missione è del tutto particolare, la direzione del suo svolgimento e del suo progresso, necessaria » ⁶¹. L'atto di nascita della scienza tedesca viene indicato da Schelling nella liberazione dello spirito tedesco dalla antica fede. Soltanto da questo momento si può parlare veramente a buon diritto di scienza tedesca:

Da quando, per la prima volta, lo spirito tedesco si liberò dall'antica fede, giacché essa era priva di qualsiasi scienza, ovvero fondata su ristrette e morte forme di essa, da questo momento affidandosi soltanto alle forze della scienza e della conoscenza chiara, da quell'epoca esiste una scienza tedesca nel senso pieno del termine. Da allora in poi i suoi progressi non sono più casuali né indeterminati.

⁶⁰ VIII, 3.

⁶¹ VIII, 4.

nati (come quelli di altre nazioni); essi hanno un fine determinato ed un divenire necessario ⁶².

Può sembrare strano, ma proprio l'aperto dissidio delle confessioni religiose ha favorito lo sviluppo di questa tendenza ed ha destinato il popolo tedesco ad un fine piú alto di qualsiasi altro, e benché il cammino che porta ad esso sia difficile ed aspro, è necessario percorrerlo fino in fondo. Qualsiasi ritorno è infatti impossibile, pena la rovina e la decadenza ⁶³. Quell'unità che esso aveva perso, l'ha ricreata ad un piú alto livello di consapevolezza per la fondazione della vera scienza ⁶⁴. È venuto il momento in cui finalmente la scienza tedesca giungerà al suo massimo splendore e con essa la nazione tedesca:

La nazione tedesca aspira con tutta la sua essenza alla religione, ma ad una particolare religione che è legata alla conoscenza ed è fondata sulla scienza. [...] Rigenerazione della religione attraverso la scienza piú alta, proprio questo è il compito dello spirito tedesco, lo scopo determinato di tutte le sue aspirazioni. Dopo l'epoca necessaria della transizione e della divisione, riprendiamo, grazie alla rivoluzione religiosa di un precedente secolo, questo lavoro già iniziato, proprio in quel punto in cui è stato lasciato. Ora comincia il tempo dell'esecuzione e del compimento ⁶⁵.

Schelling riprende le sue antiche affermazioni sulla originalità della scienza tedesca, di cui vede l'origine nell'opposizione della metafisica ad ogni forma di meccanicismo. Ancora una volta individua in figure come quella di Keplero, J. Boehme, Spinoza ecc. i fondatori di questa vera scienza ed in Kant il restauratore della vera metafisica. Per metafisica Schelling intende una scienza vitale, una scienza organica; « la metafisica, egli scrive, è il contrario di ogni meccanicismo, è un modo di sentire, di pensare, di agire organico » ⁶⁶. Ma il compito della metafisica non si esaurisce nel puro ambito della scienza; essa abbraccia ogni

⁶² VIII, 4.

⁶³ « Via ogni pensiero di ritorno! Ogni ritorno, eccettuato quello che avviene attraverso il progredire, è rovina e decadenza » (VIII, 4).

⁶⁴ « Non è filosofia tedesca quella che per lungo tempo è passata per ciò: non nostre sono quelle astratte teorie e quei bassi fondamenti che a poco a poco sono penetrati anche in tutti i rami della vita e nel carattere comune e ancora continuano a operare benché l'esperienza li abbia da lungo tempo confutati ed ogni giorno riveli la loro nullità » (VIII, 14).

⁶⁵ VIII, 8-9.

⁶⁶ VIII, 10.

espressione della vita umana. Compito della metafisica è anche quello di rigenerare gli Stati, facendo di essi delle vere unità nazionali:

Tutto ciò che vi è di grande e di alto nel mondo è dovuto a ciò che noi potremmo, in senso generale, chiamare metafisica. Metafisica è ciò che crea organicamente gli Stati e che dà ad una massa di uomini un sol cuore ed una sola mente, che, cioè, ne fa un popolo. [...] Ogni metafisica, si esprima essa speculativamente o politicamente, riposa sulla capacità di poter concepire il molto immediatamente nell'uno e viceversa l'uno nel molto, in una parola, nel senso della totalità⁶⁷.

Ma l'epoca presente, lamenta Schelling, si è segnalata per il tentativo di distruggere la metafisica. Un esempio caratteristico di questo abbandono del vero spirito metafisico che dovrebbe guidare l'uomo in ogni ricerca scientifica come in ogni azione pratica, è l'elaborazione del cosiddetto diritto naturale, contro il quale, come già aveva fatto in passato, Schelling polemizza aspramente. Tutti i tentativi razionalistici fatti fino ad ora di dare vita ad una filosofia del diritto, proprio perché contrari allo spirito della metafisica, erano destinati irrimediabilmente al fallimento ed hanno condotto necessariamente alla metafisica. Tutte le teorie del diritto precedenti hanno preso come loro punto di partenza la personalità, come loro elemento l'egoismo, ed il valore individuale a principio supremo; ma nulla di vitale e duraturo si può costruire con questo spirito egoistico.

Su questa insensata arroganza di assoluta egoità è fondata una scienza completamente sconosciuta in questo senso agli antichi, un cosiddetto diritto naturale che dà a tutti lo stesso diritto su tutto e non conosce nessun dovere intimamente vincolante, ma soltanto costrizione estrema, nessun agire positivo, ma soltanto omissioni e limitazioni di cui ciascuno si compiaccia nel suo diritto originario con la sola intenzione di poter godere più sicuro, in modesto isolamento, della restante parte. Da queste torbide sorgenti del più vile egoismo e della ostilità reciproca, avrebbe avuto poi origine lo Stato grazie ad un accordo *umano* ed a un reciproco contratto⁶⁸.

Schelling prosegue dunque con decisione la sua polemica contro lo Stato borghese ed individualista uscito dalla Rivoluzione francese; una concezione della vita sociale che la riduca a mera vita privata, non può che generare uno Stato meccanico e costrittivo:

⁶⁷ VIII, 10.

⁶⁸ VIII, 10-11.

Perfetta meccanizzazione di tutti i talenti, di tutta la storia e di tutte le disposizioni è qui il piú alto fine. Tutto deve essere necessario nello Stato, non come tutto è necessario in un'opera divina, ma come in una macchina, attraverso la costrizione, attraverso un impulso esterno. [...] Ogni meccanismo annienta l'individualità; la vita gli è estranea. Ma ogni cosa grande, ogni cosa divina è un miracolo; non avviene cioè secondo le leggi generali della natura, ma soltanto secondo la legge e la natura dell'individuo. *Estirpare la individualità è dunque la tendenza di uno Stato non metafisico, fondato in modo meramente meccanico.* Perciò in questo Stato i meno dotati per quanto riguarda l'individualità, i talenti mediocri, le anime fatte come un orologio, riescono a dominare e a governare. Quanto piú un uomo è estraneo alla vera scienza e alle idee, tanto piú è idoneo agli affari⁶⁹.

In un simile Stato la virtù privata, la vita privata assurgono a valori supremi e viene perduto il senso della comunità e del pubblico. Agli stessi principi viene insegnato che cosa devono o non devono fare per il benessere dei sudditi. Come potrebbe un tale Stato essere all'altezza della guerra, quando è fondato sull'egoismo della vita privata e quando tra i cittadini non vi è altro legame che quello di trarre i massimi profitti individuali. Non vi è nessuna guerra giusta se non quella che è fondata sulle idee, e perciò non vi è guerra giusta se non quella religiosa. Ma come vi può essere una guerra sacra dove lo Stato non ha in sé nulla di sacro e ha cercato di cacciare come qualcosa di estraneo da sé ciò che in esso soltanto vi era ancora di santo, la religione, ed ha costituito se stesso soltanto come un istituto dai fini meramente mondani.

Si è spesso osservato, continua Schelling, che gli altri popoli europei sono, per il loro carattere, piú determinati di quello tedesco; ma mentre essi hanno bisogno di una unità esteriore, il popolo tedesco necessita soltanto di una unità interiore. Proprio questo carattere farà sí che ad esso venga affidato il compito di guida delle altre nazioni; ma perché la nazione tedesca possa realizzare la sua missione si deve liberare dalla falsa cultura di quel popolo che ora l'ha sottomessa anche materialmente, cultura con la quale i nostri padri⁷⁰ hanno civettato a

⁶⁹ VIII, 11-12.

⁷⁰ Si tratta forse qui di un preciso accenno polemico a J. von Müller che così iniziava la sua ricordata appendice alla recensione di Windischmann: « Ai nostri padri, molti dei quali da Mosè ed Erodoto hanno scritto o letto la storia, essa appariva una rappresentazione di cose passate al fine di chiarire la situazione attuale e tutte le disposizioni dallo spirito della loro origine, e di portare esempi istruttivi per tutte le arti della guerra e della pace grazie alle quali uno Stato si mantiene e si migliora » (*Schellingiana rariora*, cit., p. 269; *Fubrmans*, III, 358).

lungo e che ha negativamente influito anche sullo sviluppo della scienza tedesca. Bisogna finalmente liberarsi di quella che per lungo tempo è passata per filosofia tedesca, senza avere nulla di veramente tedesco. Bisogna liberarsi di quell'empirismo basato soltanto sul sensibile ed incapace di elevarsi alle idee. Non per questo, però, si può rifiutare la potenza dell'intelletto; non sa andare oltre il lato negativo dell'intelletto chi cerca di disfarsene. Contro l'esaltazione mistica ci si deve rivolgere all'intelletto:

Soltanto dall'intelletto viene a tutti i prodotti dello spirito intima forza e stabilità; anche alle azioni del coraggio, della virtù e dell'entusiasmo esso imprime il sigillo della divinità. Come nella scienza è diventato costume soltanto fantasticare, soltanto sentire o percepire, e presso gli imbecilli è ritenuto persino per genio disprezzare la scienza, così nelle cose della vita è diventato familiare per noi un insensato entusiasmo piuttosto che il chiaro intelletto, un'illusoria opinione piuttosto che una chiara conoscenza del necessario⁷¹.

L'esaltazione dell'intelletto che Schelling fa in quest'opera va interpretata come una difesa della sua filosofia dalle continue accuse di essere mistica ed oscurantista, ma è anche un chiarimento delle sue posizioni rispetto a quelle di Jacobi col quale si trovava a dover collaborare nell'Accademia di Monaco ove questi era presidente⁷². Non è impossibile però che Schelling intenda anche prendere posizione rispetto a Hegel la cui *Phaenomenologie des Geistes* era da poco apparsa. Nella famosa *Vorrede* dell'opera Hegel aveva aspramente criticato la conoscenza immediata dell'intuizione, rivendicando la potenza negatrice dell'intelletto, e benché le critiche non fossero rivolte direttamente a Schelling, questi non poteva non sentirsi chiamato in causa. Così in una famosa lettera del 2 novembre 1807, che fu anche l'ultima scambiata tra i filosofi, scrive:

Ciò su cui potremmo veramente essere di diversa opinione e di diverso punto

⁷¹ VIII, 16-17.

⁷² Così scriveva Schelling nella ricordata lettera a Jacobi del 16 giugno 1807: « Non posso credere che, nella *verace essenza tedesca* o nella nuova realtà che innegabilmente sta avanzando, quel (falso) intellettualismo giochi ancora un qualche ruolo che lo faceva degno anche soltanto del più lontano sguardo polemico; altrettanto poco credo che una eccessiva coltivazione dell'intelletto sia la vera sventura dell'epoca. Un *non-intelletto* ha condotto la Germania ove essa si trova. Un *non-intelletto* (da intendersi come intellettualismo del *puro volere e della capacità*) ha generato quella confusione senza limite della quale, oserei dire, non è possibile una soluzione che attraverso un nuovo *Machomed* » (*Fuhrmans*, III, 439).

di vista, si potrebbe trovare e decidere tra di noi una volta per tutte anche senza conciliazione; giacché tutto si lascia conciliare, fuorché una cosa. Fin ad ora infatti non sono riuscito a capire il senso nel quale tu opponi il *concelto* all'intuizione. Con esso non puoi intendere certamente altro da ciò che tu ed io abbiamo chiamato idea, la cui natura è appunto di avere un lato nel quale è *concelto* ed un altro per cui è intuizione⁷³.

La salvezza della Germania sta dunque nella sua scienza. Perché stupirsi se la tendenza della filosofia è ultraterrena quando tutti sono stati sordi al suo messaggio ed essa ha dovuto assistere impotente alla rovina di tutto ciò che è sacro?

Se anche la tendenza della nuova filosofia fosse così ultraterrena sarebbe dunque così biasimevole lasciare la terra che non presenta altro che un orrendo spettacolo di dissoluzione organica, e volgersi al cielo? Ma come, dovrebbe lamentarsi dello sfacelo della situazione nella quale essa al massimo grado ha sentito e da lungo tempo affermato la nullità? Non si potrebbe piuttosto rallegrare che il destino rovinoso distrugga con duri colpi l'edificio della menzogna e dell'errore che non ha voluto intenerirsi alla dolce voce?⁷⁴

Il frammento si chiude, per così dire, con un'immagine di delusione tutta pervasa da una completa disillusione sulla possibilità di ripresa della Germania, come se Schelling non avesse più potuto continuare lo scritto. Gli sconvolgenti e recenti gravi avvenimenti avevano prostrato lo spirito del filosofo che, deluso e scoraggiato, è ormai convinto della inutilità di qualsiasi tentativo volto ad intervenire attivamente nella realtà e si aggrappa all'ultima ancora di salvezza rimasta: la scienza.

Dovrebbe nutrire ancora speranza in un'epoca o in una generazione circa la quale essa è della più ferma convinzione che il vero stesso, il giusto ed il buono che in essa fosse seminato, potrebbe generare soltanto erba cattiva e frutti malati? Veramente essa potrebbe essere così certa del sonno spirituale e della morte interiore di quella generazione che, benché essa a chiare lettere abbia detto che l'esperienza è la maestra principale degli stolti, tuttavia potrebbe predire con certezza che anche questa non cambierà e non migliorerà nulla⁷⁵.

⁷³ *Plitt*, II, 123.

⁷⁴ VIII, 17.

⁷⁵ VIII, 17.

CAPITOLO III

LO STATO COME SECONDA NATURA

1. - LA LIBERTÀ.

Le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) sono l'ultima opera importante pubblicata mentre il filosofo era ancora in vita. Quest'opera, definita da Hegel « un trattato profondamente speculativo »¹ è stata considerata quasi unanimemente il documento più probante di una svolta decisiva e fondamentale nel pensiero di Schelling. Oggi la critica preferisce essere più cauta e considerarla piuttosto un'opera di transizione che la testa di ponte di una svolta².

È dunque con un certo stupore che nella *Prefazione* dell'opera si

¹ « Più tardi Schelling dette alle stampe un trattato particolare sulla libertà, di natura profondamente speculativa » (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1945, vol. III, 2, p. 378).

² Così per es. X. Tilliette: « Aujourd'hui les commentateurs schellingiens [...] se montrent beaucoup plus réservés. L'exumation des *Weltalter* y est pour quelque chose. Ils tendent à considérer la *Freiheitschrift* comme un oeuvre de transition, géniale mais incertaine et pour ainsi dire amphibie, plutôt que comme une tête de ligne de l'évolution » (X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit., vol. I, p. 500). Una posizione particolare occupa G. Semerari; egli, infatti, tende a smorzare notevolmente i temi innovativi di quest'opera. Secondo Semerari la pretesa svolta di Schelling, identificata di solito con un accresciuto interesse per la filosofia della religione e la teosofia, è ipotizzata sulla base di un fraintendimento della religiosità del filosofo. In verità « la dimensione religiosa era acquisita da sempre alla filosofia schellinghiana, seppure in maniera non ortodossa, e [...] assolse una precisa funzione politico-culturale nell'ambito di tale filosofia » (F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G. Semerari, Bari 1974, *Introduzione*, pp. x-xi, in nota).

legge che essa si propone soltanto di essere il completamento del sistema per la parte ideale:

Poiché l'autore, dopo la prima, generale esposizione del suo sistema (nella « Zeitschrift für speculative Physik »)³, la cui continuazione purtroppo è stata interrotta per circostanze estrinseche, si è limitato a ricerche sulla filosofia della natura, e poiché dopo l'inizio tentato nello scritto *Filosofia e Religione* — rimasto oscuro per difetto di esposizione —, la presente trattazione è la prima in cui l'autore delinea con piena chiarezza il suo pensiero sulla parte ideale della filosofia, così, se quella prima esposizione ha pur avuto qualche importanza, egli deve affiancarle l'esposizione presente, che, già per la natura del suo argomento, deve contenere sulla totalità del sistema vedute più profonde che tutte le esposizioni più parziali⁴.

Queste affermazioni di Schelling sembrano trovare conferma nel fatto che le *Untersuchungen* apparvero per la prima volta in un volume comprendente altri scritti precedenti del filosofo dal titolo *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band* (1809)⁵ come se egli volesse sottolineare la continuità del suo pensiero. Presentando l'opera all'amico Windischmann, del resto, egli ripeteva sostanzialmente il giudizio espresso nella *Prefazione* al volume. Nella lettera del 9 maggio 1809 si legge:

Questo volume contiene una sola trattazione veramente nuova; ciò nonostante questa trattazione comprende l'intero lato ideale della filosofia ed è la più importante che io da molto tempo abbia scritto⁶.

Come è possibile, dunque, conciliare queste affermazioni di Schelling con l'evidente mutamento di clima, se non proprio di categorie che

³ Si tratta naturalmente della *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).

⁴ VII, 333-334; F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., pp. 3-4. La *Vorrede* dalla quale abbiamo citato era originariamente all'inizio del volume *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften. Erster Band* (1809). Nell'edizione dei *Sämmtliche Werke* la *Vorrede* è stata frantumata; il testo completo si trova ora in *Schellingiana rariora*, cit., pp. 353 e ss.

⁵ Si tratta delle seguenti opere: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (175-1796); *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur* (1797), apparso col nuovo titolo *Beiträge zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre; Über das Verhältniss der bildenen Künste zu der Natur* (1807).

⁶ *Plitt*, II, 156.

è indubbiamente presente in quest'opera e che è stato sottolineato con maggiore o minore forza da tutti gli studiosi di Schelling?

In realtà il concetto centrale dell'unità inseparabile di ideale e reale, spirito e natura, rimane, ma invece di dare luogo ad una concezione panteistica della natura, quella stessa che Schelling aveva esaltato nelle sue prime opere di *Naturphilosophie*, conduce ad una concezione teosofica e cristiana. In Dio vi è anche una natura abissale e profonda dalla quale egli emerge liberamente e sulla quale trionferà dopo una dura lotta tra bene e male. Ad una filosofia che accentuava soprattutto la natura e l'arte e che si fondava su una visione organica e luminosa della totalità, si va dunque sostituendo una filosofia che accentua soprattutto la religione e la storia e che sottolinea gli aspetti tenebrosi della vita. La filosofia che Schelling viene elaborando in questi anni, la filosofia della libertà, che trova in quest'opera la sua prima piena espressione, evidenzia come la vita sia piuttosto contrasto che armonia. La vita implica volontà e libertà e consiste nella lotta tra intelletto ed appetito, amore ed egoismo, luce e tenebra; l'armonia può essere soltanto un risultato, in quanto definitivo superamento del reale e dell'essere. Con piena ragione dunque, L. Pareyson, pur riconoscendo la parziale validità dell'impostazione della più recente *Forschung* schellinghiana che tende a ridurre il ruolo di questo scritto, e per la sua relativa frammentarietà, e perché in esso confluiscono motivi sia delle fasi precedenti che di quelle successive, facendone così, come s'è detto, una opera di transizione, attribuisce alle *Untersuchungen* un posto centrale nell'evoluzione del pensiero del filosofo. Così si esprime significativamente Pareyson:

Ma nulla eguaglia la profonda impressione che quest'opera suscita se letta per la prima volta o se considerata in se stessa: il lettore non può sottrarsi all'ammirazione del coraggio con cui le difficoltà sono sempre direttamente affrontate, mai occultate o scansate, ma anzi instancabilmente cercate e scovate; alla meraviglia per la vastità degli orizzonti, per cui uno sguardo sempre acutissimo plana sui nessi che legano l'uomo all'immensità della natura e all'irraggiungibile trascendenza di Dio, conferendo alla centralità umana lo spessore di abissi divini e di cosmiche lontananze. [...] Non è meraviglia che con tali disposizioni il lettore sensibile alla speculazione e desideroso di attualità abbia l'impressione di trovarsi di fronte a un *unicum* singolarissimo, quasi a dire a un capolavoro assoluto⁷.

Gli aspetti che caratterizzano più apertamente quest'opera e tutta la produzione schellinghiana di questo periodo sono dunque l'abbandono

⁷ F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., *Introduzione*, pp. 20-21.

della *Naturphilosophie*⁸, l'emergere di temi religiosi e teosofici e soprattutto il profondo pessimismo o, come preferisce A. Hollerbach, la malinconia⁹ che pervade tutte queste tematiche.

È lo stesso Schelling a rendersene conto; infatti riferendosi alle *Untersuchungen* scriveva a Schubert il 27 maggio 1809:

Forse in quel trattato mi sono spiegato una buona volta con sufficiente forza. Nelle mie esposizioni fino ad oggi è stata messa forse troppo in rilievo la parte luminosa, anche se, quelle contrarie erano conosciute fin dall'inizio. Ora in alcuni luoghi ho forse dipinto troppo in nero; ogni conoscitore, però, potrà rimettere le cose a posto¹⁰.

Tra i vari tentativi di spiegare questo mutamento d'umore di Schelling particolarmente convincente sembra l'ipotesi di Fuhrmans che fa risalire questa svolta al 1806 in seguito ai contatti che egli instaurò a Monaco con l'ambiente tardo-romantico. Fuhrmans non considera la Spätromantik una forma di decadenza o di dissoluzione di quel movimento spirituale che aveva avuto il suo momento magico con il Circolo dei fratelli Schlegel a Jena, ma piuttosto il suo compimento e il suo punto più alto. Il carattere proprio del romanticismo sarebbe stato quello di rivendicare gli aspetti oscuri e misteriosi dell'uomo in opposizione alla concezione luminosa e razionalistica dell'Illuminismo che quegli aspetti aveva misconosciuto. È in riferimento a questo ambiente tardo romantico ed all'incontro con F. von Baader che, secondo Fuhrmans, va studiata l'opera di Schelling se se ne vuole comprendere appieno lo spirito¹¹.

A queste ragioni ne vanno aggiunte altre. Da una parte, forse, l'in-

⁸ Gli entusiasmi di Schelling per la filosofia della natura furono forse raffreddati anche dalla scoperta che il raddomante italiano Campetti, esaltato in un primo tempo come fenomeno della natura da Ritter, F. von Baader e dallo stesso Schelling (cfr. *Plitt*, II, 109-110), si era bellamente preso gioco di loro. A questo vanno probabilmente aggiunte le intemperanze di discepoli e seguaci del filosofo.

⁹ « Malinconia — nella coscienza della trascendenza e delle opposizioni al reale —, ma non pessimismo, è il tratto principale del nuovo pensiero; il pessimismo implicherebbe rassegnazione, negazione, allontanamento, ma nulla di ciò è in questione per Schelling, anche se se ne possono trovare occasionalmente delle tracce » (A. Hollerbach, op. cit., pp. 179-180).

¹⁰ *Plitt*, II, 161.

¹¹ H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Düsseldorf 1954, pp. 150 e ss. Cfr. anche F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. von H. Fuhrmans, Stuttgart 1968, *Einleitung*, pp. 17 e ss.

soddisfazione di Schelling per la propria filosofia, e dall'altra ragioni esteriori legate alle disillusioni e delusioni del periodo di Würzburg. Egli infatti si lasciava alle spalle un periodo di grandi delusioni ed amarezze; alle polemiche che abbiamo ricordato con il partito illuminista, quello ecclesiastico e soprattutto con il governo bavarese si era aggiunta quella con Paulus. I rapporti con il collega ed amico, infatti, si erano andati via via deteriorando tanto da fare di quest'ultimo un acerrimo nemico di Schelling. Ma il fatto che probabilmente ebbe il peso maggiore in questa svolta del filosofo fu il quadro miserabile dell'impotenza degli Stati tedeschi di fronte ai mutamenti storici che si stavano verificando e principalmente la loro incapacità di reagire all'avanzata di Napoleone. È particolarmente interessante per chiarire quest'ultimo problema seguire le reazioni di Schelling agli ultimi sviluppi della guerra franco-tedesca. Egli scriveva a Windischman il 18 dicembre 1806 all'indomani della caduta della Prussia¹²:

E certo sento profondamente l'incurabilità del tempo, e continuo a rallegrarmi della rovina. La stupidità dall'alto, la profonda bassezza dei governi che abbiamo visto cadere non ce la potevamo immaginare; ora sono chiare e non intendo lamentarmi, ma se è possibile voglio io stesso aiutare a fare scomparire ciò che è vecchio¹³.

E in una lettera ad Eichstädt del 6 dicembre 1806:

Molti non riescono ancora a rimettersi dal loro stupore per la rovina prussiana; chi aveva osservato lo spirito di questo governo anche soltanto nelle questioni scientifiche, poteva facilmente prevedere la vuotezza di spirito che si è diffusa ovunque; ma difficilmente la si sarebbe potuta immaginare tanto grande¹⁴.

La sconfitta della Prussia fu sentita da quasi tutti i tedeschi come la prostrazione della Germania intera ed è proprio in questo periodo che si viene formando lo spirito nazionalista (le famose prediche di Schleiermacher sono appunto del 1806 e le *Reden an die deutsche Nation* di Fichte sono del 1807-1808); ma Schelling, pur rendendosi conto della portata degli avvenimenti, rifugge da qualsiasi impegno attivo ed invita

¹² Come è noto, la Prussia, alleata in un primo tempo coi francesi, nel 1806, dopo numerosi e poco dignitosi tentennamenti, entrò nella quarta coalizione anti-francese con l'Inghilterra, la Russia e la Svezia e fu schiacciata da Napoleone nel giro di una sola settimana con le rovinose battaglie di Jena e Auerstädt.

¹³ *Plitt*, II, 108.

¹⁴ *Fuhrmans*, I, 375.

anche Windischmann ad una maggiore cautela e a non assumere in politica « atteggiamenti troppo tedeschi »¹⁵.

Dagli ultimi eventi storici Schelling si aspetta una riconciliazione di tutti i popoli europei e soprattutto nuovi rapporti con l'oriente che dovrebbero far rifiorire l'« infruttuoso tronco dell'Europa »¹⁶ e rigenerare la pienezza della vita dei secoli XV e XVI. A questa rigenerazione lavora lo spirito del mondo e, consapevolmente o inconsapevolmente, lo *Zermalmer*¹⁷ che ormai è uscito dai suoi confini. Non si deve però credere che Schelling spera semplicemente in un ritorno al passato; egli è consapevole della irriducibilità degli eventi e della impossibilità di ritornare indietro. È questo che lo differenzia dalle correnti reazionarie e dalle idealizzazioni del passato di alcuni romantici. Scrive infatti nella già ricordata lettera ad Eichstädt del 16 dicembre 1806:

In ogni modo ci dobbiamo convincere che il vecchio deve finire perché ne derivi uno del tutto nuovo. Uomini di spirito e di cuore non possono certo rimpiangerlo. Non ha desiderato anche lei che la vecchia situazione con la quale non era possibile alcuna pace finisse? Anche i tedeschi si devono rigenerare e dovevano perciò ancora milioni andare in rovina; per fortuna non è stata messa nelle mani che stritolano (*zermalmen*) anche la forza creatrice e forse dal completo caos uscirà creativo il docile spirito dei tedeschi¹⁸.

¹⁵ Sembra dunque accettabile, seppur con cautela, l'affermazione di L. Feuerbach circa il carattere « esotico » della filosofia di Schelling che sarebbe il risultato del trapianto di « una pianta esotica — la vecchia identità orientale sul suolo germanico ». Perché, scrive Feuerbach, « la filosofia di Schelling fu, a voler essere precisi, una pianta esotica, — la vecchia identità orientale sul suolo germanico — per cui la propensione della scuola schellingiana per l'Oriente è un tratto caratteristico essenziale di essa » (L. Feuerbach, *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Bari 1972, p. 37).

¹⁶ *Plitt*, II, 108-109.

¹⁷ In questa immagine di sapore apocalittico probabilmente Schelling intende riferirsi a Napoleone che, soprattutto dopo la caduta della Prussia, divenne per la propaganda nazionalista l'incarnazione del male, del genio antireligioso, del sopraffattore della libertà delle nazioni. Un'ulteriore riprova di questa ipotesi sembra venire dall'accento di Schelling alla riconciliazione dei popoli europei. Molti, infatti, pensavano che le conquiste di Napoleone avrebbero portato ad una unificazione europea. Dopo la formazione della Confederazione del Reno furono in molti a pensare che l'unificazione dei popoli europei fosse alle porte, sia che questo significasse un nostalgico richiamo al Sacro Impero, come per Vogt, sia che fosse il sogno di realizzare la pace perpetua, come per Jean Paul. Non è però escluso che Schelling intenda riferirsi col termine *Zermalmer* semplicemente al tempo. Un'analoga definizione del tempo si trova ad es. in F. Hölderlin: « ... der Schlimmer nur / Wird schlimmer, dass er balden ende, / Wenn du, Erschütterer! ihn ergreiffest » (F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, I, 1, p. 300).

¹⁸ *Fuhrmans*, I, 375.

E ancor piú chiaramente si esprime in una lettera a Windischmann del 7 gennaio 1807:

Quanto piú il mondo delle convenienze va a fondo, tanto piú si fa di nuovo avanti la natura e l'originario e questo mondo naturale è quello veramente nuovo, incalzante al posto del vecchio che, indegno di una vera trasformazione, sarà distrutto [...]; la rivoluzione è cominciata in Germania; intendo in particolare che per la prima volta vi è spazio per un nuovo mondo¹⁹.

Ma il carattere della rivoluzione a cui Schelling si richiama è decisamente filosofico e culturale.

Tutte le ragioni che abbiamo fin qui ricordato spinsero Schelling ad una interiorizzazione dei problemi filosofici e, come vedremo, politici e ad una fuga nella sfera del privato.

Nel 1805 il principato di Würzburg venne ceduto al granduca Ferdinando di Toscana che ne assunse il governo. Schelling colse l'occasione per abbandonare la città ed accogliere la proposta che gli veniva dall'Accademia di Monaco dove sperava di trovare finalmente la quiete desiderata, lontano dalle polemiche e dalle battaglie accademiche, per dedicarsi completamente alla scienza, chiuso in un aureo e, almeno in parte, completo isolamento e dove si trasferí nella primavera del 1806. Una testimonianza toccante dello stato d'animo del filosofo è contenuta nella seguente lettera all'amico Schubert del dicembre 1810:

Ho conosciuto molti uomini malvagi e molto male ho dovuto sopportare da altri; ma tale e tanto come da P.[aulus] mai e da nessuno [...] Dunque, caro amico, creda a me che ho dovuto sopportare tutte queste ingiurie forse in misura molto maggiore: di solito si prendono troppo sul serio. Disprezzo, quiete perfetta,

¹⁹ *Plitt*, II, 110. Ed in una lettera a A. W. Schlegel del 7 novembre 1807 scriveva: «L'opinione pubblica in Germania, dopo gli ultimi avvenimenti, ha conservato quasi ovunque una tendenza ben diversa. La maestra principale degli sciocchi, l'esperienza, ha mostrato l'intima nullità di tutto ciò su cui fino ad ora si fondava l'immagine dell'illuminismo, grande cultura ed eccellente condizione. Quelli che da questi concetti non possono essere piú richiamati si lamentano ora per la rovina di tale e tanta sapienza: gli altri cominciano a prendere fiato ed a dirsi che la vantata cultura del nord non è poi un gran che. Se i nostri giovani meridionali ritornano a poco a poco dai concetti presi là, cosa di cui non vi è certo da dubitare, allora qui si potrà costruire finalmente qualche cosa di veramente vitale e durevole per la maggior parte del popolo [...]. Io mi aspetto un grande cambiamento e vivo nella speranza (dopo che per molto tempo ho dubitato di ogni bene per la Germania) che scienza ed arte finalmente fioriranno di nuovo» (*Fuhrmans*, I, 392).

ritiro in se stessi e nella vocazione ricevuta da Dio e dalla natura, non dallo Stato e dagli uomini, questi sono i veri rimedi. Qui nessun nemico ci potrà seguire²⁰.

Questo non significa, però, che egli si sia disinteressato completamente dei problemi concreti della vita dell'uomo; al contrario, l'accento che in questo periodo, nelle sue opere teoriche, Schelling pone sui problemi dell'uomo piuttosto che sui problemi strettamente ontologici, lo porta ad una maggiore attenzione ai temi della società come risulta chiaramente dalla lettera a Windischmann del 16 gennaio 1806:

Nella mia solitudine di Jena mi rammentai meno della vita e solo con vivace continuità della natura, alla quale limitai tutto il mio pensiero. Da allora ho imparato a capire che la Religione, la Fede pubblica, la vita nello Stato sono il punto attorno al quale tutto si muove e sul quale deve essere posta la leva che dovrà scuotere questa morta massa umana²¹.

Schelling, del resto, non abbandona nemmeno la speranza che la filosofia, la sua filosofia, porti a quel rinnovamento della Germania di cui si è già parlato. Egli, infatti, scrive ancora a Windischmann il 9 maggio 1809:

Fu una sfortuna che queste ultime [le *Untersuchungen*] non venissero scritte subito [...]. Se qualche cosa di buono, di duraturo e di utile alla Nazione tedesca viene fuori dal movimento scientifico del nostro tempo, esso è sulla nostra strada. Non siamo ancora alla meta, ma gli altri non sono nemmeno sulla via che conduce ad essa e considerano la raggiunta libertà dello spirito solo come libertà del non-senso, del correre dappertutto e della radicale oscurità, ognuno vorrebbe costruire la propria chiesetta invece di elevare, con forze unite, una grande cattedrale della scienza tedesca²².

Come si vede, Schelling riprende consapevolmente tutta la tematica che abbiamo incontrato nel periodo precedente. La lettera citata non è

²⁰ *Plitt*, II, 243.

²¹ *Plitt*, II, 78.

²² *Plitt*, II, 157-158. Per comprendere appieno queste affermazioni di Schelling bisogna ricordare che egli riteneva la propria filosofia la sintesi ed insieme l'unico superamento possibile di tutta la filosofia precedente. Scrive infatti a Georgii il 18 febbraio 1810: « La Vostra Signoria Illustrissima vede che da Cartesio, padre della filosofia europea moderna, sono state percorse tutte le possibili unilaterali — fino alle più estreme e più dure — nell'idealismo di Fichte e nel meccanicismo dei francesi — tanto che, ad una testa che volesse cercare in modo imparziale di porre di nuovo la filosofia sulle sue basi non resterebbe che il tutto unificante » (*Vetö*, p. 221).

importante soltanto perché illustra l'intento politico culturale delle *Philosophische Untersuchungen*, che le avvicina veramente alle opere del periodo precedente, ma anche perché prospetta un altro aspetto caratteristico di questo scritto e cioè la sua funzione polemica.

L'occasione polemica delle *Untersuchungen* fu la pubblicazione dello scritto di F. Schlegel *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder* (1808). In quest'opera Schlegel, rigettando la filosofia indiana perché panteista, intendeva tacciare la filosofia idealistica dell'epoca ed in particolare quella di Schelling di panteismo e rinfacciarle di sopprimere la libertà umana. Sentendosi chiamato direttamente in causa Schelling reagì con decisione; scrive così a Schubert il 28 aprile 1809:

Per quel che mi riguarda, Friedrich Schlegel ha creduto, con la sua descrizione grossolana, estremamente generale ed incompleta del panteismo, di rappresentarmi. Egli e i suoi seguaci hanno già da lungo tempo sparso realmente questa rappresentazione del mio sistema tra la plebe della letteratura filosofica. Ho stimato al di sotto della mia dignità misurarmi con un tal popolo che hanno cercato fino ad ora di eccitare contro di me²³.

È per questa ragione che Schelling si propone di chiarire la propria posizione nei confronti del panteismo e di difendere la propria filosofia da ogni fraintendimento. Egli, infatti, riferendosi ancora a F. Schlegel, nella stessa lettera continua:

Ho opposto alla sua polemica artificiosa e tronfia una spiegazione franca e senza ambagi del mio punto di vista e considero ormai la sua impresa ed il suo modo d'essere come una cosa contro la quale reagirò con ogni forza ed in tutte le direzioni, sul piano scientifico e sul piano letterario. Non desidero niente di più che la cosa giunga, grazie a ciò, ad una discussione aperta e decisiva²⁴.

Secondo l'opinione comune il panteismo deve risolversi necessariamente nel fatalismo. Certamente, afferma Schelling, se per panteismo si intende semplicemente l'immanenza delle cose in Dio, ogni veduta della ragione deve essere ricondotta ad esso; ma questo non significa affatto che si debba necessariamente ammettere il fatalismo. La libertà umana è spiegabile proprio soltanto all'interno dell'onnipotenza divina. Altrettanto insoddisfacente è l'opinione di quanti ritengono che nel panteismo verrebbe affermata una completa identificazione di Dio con le cose. Ma, scrive Schelling, proprio Spinoza che viene unanimemente considerato il

²³ *Plitt*, II, 153.

²⁴ *Plitt*, II, 153.

maggior esponente moderno del panteismo, su questo punto è chiarissimo; difficilmente si potrebbe pensare una distinzione delle cose da Dio piú totale che in Spinoza: Dio è in sé e può essere compreso solo per se stesso; il finito, invece, è ciò che è grazie a Dio. Le cose, dunque, non differiscono da Dio solo per grado, ma sono essenzialmente diverse da lui: esse differiscono da Dio « toto genere ».

L'errata interpretazione di questo punto cruciale del panteismo è dovuta, a parere di Schelling, ad un'incomprensione della teoria dei modi di Spinoza ed alla ignoranza delle piú elementari leggi della logica e della dialettica.

Paradossalmente quest'ultima interpretazione del panteismo viene spesso accompagnata dalla affermazione che fuori di Dio non vi è nulla, che le cose non sono nulla. Ma non è possibile pensare che ciò che è causato meccanicamente non sia niente per se stesso, né che ciò che emana da Dio rimanga uguale a ciò che è emanato.

Il seguire delle cose da Dio è una rivelazione che Dio fa di se stesso. Ma Dio può rivelarsi soltanto in ciò che è simile a lui, in esseri liberi agenti per se stessi, per il cui esistere non si dà altro principio che Dio, ma che sono, così come Dio è²⁵.

Negare le cose significa negare la libertà. L'incomprensione del problema della libertà è, secondo Schelling, un aspetto caratteristico di tutta la filosofia moderna e non solo del panteismo. Soltanto l'idealismo ha dato un contributo veramente fondamentale alla soluzione di questo problema:

« Che se poi, andando piú oltre, si volesse presentare la negazione, non dell'individualità, ma della libertà, come carattere proprio del panteismo, anche molti altri sistemi, che pure si differenziano essenzialmente dal panteismo, mostrerebbero il medesimo aspetto. Giacché, fino alla scoperta dell'idealismo, manca l'esatto concetto della libertà in tutti i sistemi moderni²⁶.

Schelling non considera una soluzione valida del problema della libertà quella proposta da Kant che, anzi, egli tratta con scherno. Lo sforzo kantiano di far prevalere il principio intelligibile sul « sensibile e sugli appetiti » non si differenzia in nulla dalla formulazione spinoziana. Si ricorderà che Schelling aveva già avanzato delle critiche alla

²⁵ VII, 347; trad. it., p. 18.

²⁶ VII, 345; trad. it., pp. 16-17.

morale kantiana in *Philosophie und Religion*, rivendicando di contro ad una morale negativa, la morale della costrizione, una morale per la quale la virtù fosse piuttosto che capacità di astinenza, forza creatrice: l'anima è veramente morale solo quando lo è con assoluta libertà, cioè quando la moralità è per essa insieme assoluta felicità. Così in *Philosophie und Religion* scriveva:

E allora vogliamo pronunciarci nel modo più scoperto e chiaro e dire: Sì! Noi crediamo che ci sia qualcosa di più alto della *vostra* virtù e di *quella* moralità di cui voi parlate in modo meschino e fiacco; noi crediamo che ci sia uno stato dell'anima nel quale senza pensare né a comandamenti né a ricompense della virtù, essa agisce unicamente in conformità alla necessità interna della sua natura. Il comandamento si esprime mediante un imperativo, e presuppone il concetto del male accanto a quello del bene. Per conservarvi il male che, secondo quanto si è detto, è il fondamento della vostra esigenza sensibile, preferite concepire la virtù piuttosto come soggezione che non come assoluta libertà. E che la virtù in questo senso non sia qualcosa di sommo, lo potete già vedere dal contrasto che implica con la felicità. La destinazione dell'essere razionale non può essere quella di sottostare alla legge morale come un corpo è soggetto alla legge di gravità, e la differenza sta proprio nel fatto che l'anima è veramente morale soltanto se lo è con libertà assoluta. E come l'essere o il sentirsi è la vera immoralità, così la felicità non è un accidente della virtù, ma la virtù stessa. La moralità assoluta consiste nel vivere una vita non dipendente, ma una vita che è libera proprio in quanto conforme alla legge²⁷.

L'errore di Spinoza non è stato tanto quello di essere panteista, quanto quello di non avere saputo dare vita al suo sistema. Il limite della formulazione spinoziana non sta dunque tanto in ciò che, come abbiamo visto, gli è stato erroneamente attribuito, bensì nel fatto che nel suo sistema le cose in Dio e Dio stesso rimangono meramente cose.

L'errore del suo sistema non consiste in ciò, che egli pone le cose in *Dio*, ma in ciò, che esse sono *cose*, nella sua concezione astratta degli esseri del mondo, anzi della stessa infinita sostanza, che appunto non è per lui che una cosa. Perciò i suoi argomenti contro la libertà sono completamente deterministici, per nulla panteistici [...] Di qui l'assenza di vita del suo sistema, l'aridità della forma, la povertà dei concetti e delle espressioni, la spietata rigidità delle determinazioni, che ottimamente si accorda con la sua astratta maniera di pensare; di qui anche per conseguenza la sua veduta meccanica della natura²⁸.

²⁷ VI, 54; F. W. J. Schelling, *Filosofia e religione*, cit., pp. 65-66.

²⁸ VII, 349; F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 21.

Nonostante tutti i suoi meriti, in Spinoza sono, insomma, riscontrabili quegli errori che grazie alla diffusione ed all'influenza dell'« ateismo francese » raggiunsero l'« apice dell'infamia », e contagiarono nel XVIII secolo tutte le menti anche in Germania. Spinoza, che in quanto tedesco non poteva accettare il materialismo, elabora una teoria panteistica, ma, paradossalmente, accetta nello stesso tempo la fisica meccanicistica. Di qui ha origine il dissidio tra « testa e cuore » che caratterizza la filosofia dei tempi moderni.

Compito della filosofia deve essere quello di ridare vita alla filosofia di Spinoza, unilaterale in senso realistico, attraverso l'idealismo che, preso isolatamente, è anch'esso unilaterale. L'idealismo è l'anima della filosofia; il realismo ne è il corpo e tutte e due insieme fanno un tutto vivente.

Queste premesse generali erano necessarie per una definizione adeguata del problema centrale del quale si sta occupando Schelling. Una definizione adeguata della natura della libertà umana può essere data infatti a suo parere, soltanto in quest'ambito generale.

La libertà, scrive Schelling, consiste nella facoltà del bene e del male²⁹. Rimane però il problema di spiegare l'origine del male che ovviamente non può avere la sua causa in Dio. Infatti, se la libertà è la facoltà di scegliere tra il bene ed il male, essa deve avere una radice indipendente da Dio, perché in caso contrario, Dio stesso sarebbe l'origine del male.

Nulla è prima e fuori di Dio. Egli, dunque, deve avere in sé il fondamento della sua esistenza; ma questo fondamento non è Dio stesso considerato assolutamente; « esso è la natura in Dio », inseparabile da lui ed insieme distinta da lui. Vi sono dunque due principi distinti ed uguali: Dio ed il fondamento. Alla stessa distinzione tra due principi si giunge anche partendo dalle cose. L'unico concetto adeguato ad esse è il divenire; ma esse non possono divenire in Dio perché le cose, l'abbiamo visto, sono « infinitamente diverse da Dio »; esse devono quindi divenire in qualche cosa di diverso da Dio e questo qualche cosa è ciò che « in Dio non è lui stesso, vale a dire ciò che è il fondamento della sua esistenza ». È questa origine oscura che permette di spiegare

²⁹ A questo proposito J. Sandkuehler nota che la definizione usata da Schelling è tratta da Kant (cfr. J. Sandkuehler, op. cit., p. 190, in nota); ma sembra del tutto superfluo il richiamo a Kant. All'inizio della *Genesi* che sicuramente Schelling aveva in mente si legge: « Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum » (*Genesi*, 3, 5).

il persistere, sotto l'ordine e la regola che governa il mondo, del disordine e dell'irrazionale.

Da questo irrazionale è nato l'intelletto in senso proprio. Senza questa oscurità antecedente, la creatura non ha alcuna realtà: la tenebra è il suo retaggio necessario. Dio solo — che è l'esistente medesimo — abita nella pura luce, poiché egli solo è per se stesso³⁰.

Questo principio oscuro si presenta come volere individuale che, in quanto non si sa innalzare fino alla luce, è mero desiderio, volere cieco. Ma non l'individuale, il singolare in quanto tale è il male, bensì il particolare che pretende di essere assoluto o, per usare il linguaggio di cui si serve ora Schelling, il centro (*Zentrum*). Al volere individuale si contrappone l'intelletto che lo subordina a sé e se ne serve come strumento. La capacità dell'uomo di innalzarsi dall'oscurità alla luce è ciò che lo differenzia dagli altri animali; soltanto negli uomini esiste la possibilità della scelta tra lo spirituale, il luminoso ed il materiale, l'oscuro.

Or, se nello spirito dell'uomo l'identità dei due principi fosse insolubile come è in Dio, non ci sarebbe nessuna differenza, cioè Dio come spirito non si rivelerebbe. Quell'unità, che in Dio è inseparabile, deve dunque essere separabile nell'uomo — e questa è la possibilità del bene e del male³¹.

Il male però non è semplice mancanza o privazione; esso, al contrario, è un'antitesi positiva al bene. Al pari della malattia, pur non essendo nulla di essenziale, anzi, essendo un « oscillare tra essere e non essere », esso è pur sempre qualche cosa di spirituale e di attivo. Così molto chiaramente Schelling si esprime nelle *Privatvorlesungen*:

Nello stesso modo il male non è semplice privazione del bene, non è mera negazione dell'armonia interiore, ma disarmonia positiva. [...] Da un certo punto di vista, il male è ciò che vi è di più puramente spirituale, perché muove la più accanita guerra ad ogni *Essere* anche a costo di distruggere la base della creazione³².

Abbiamo visto che il male può sorgere soltanto nelle creature, perché in esse, a causa della caduta, i due principi del bene e del male sono insieme uniti e separati. Al contrario, l'essere che costituisce il

³⁰ VII, 360; trad. it., p. 33.

³¹ VII, 364; trad. it., p. 37.

³² VII, 468; F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico ed altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze 1967, p. 137.

fondamento iniziale non può mai essere cattivo, perché in esso non vi è duplicità di principi. L'uomo ha dunque la facoltà di scegliere tra il bene ed il male, è insomma, libero; ma è proprio questa sua facoltà di volere che lo obbliga a fare una scelta. Tale scelta non può, per Schelling, essere spiegata senza supporre l'esistenza di una base reale di sollecitazione, di tendenza al male. Sembra dunque necessario ammettere un essere fondamentalmente malvagio, al pari della materia platonica. La ragione di questo essere non si può trovare in Dio in quanto tale, ma nel suo fondamento « che non è fuori di lui, ma in lui stesso ed ha in sé una natura che, quantunque appartenga a lui stesso, è tuttavia distinta da lui ». Il volere di Dio, dell'essere puro, e del fondamento è un volere che tende alla rivelazione ed appunto per questo deve generare la singolarità e l'opposizione.

Perciò il volere del fondamento, fin dal principio della creazione, eccita il volere individuale della creatura, affinché, quando poi lo spirito sorge come volontà d'amore, trovi questo come l'elemento contrastante in cui potersi realizzare³³.

La semplice osservazione della natura ci può convincere, secondo Schelling, della reale esistenza di questa eccitazione. In particolare nell'organismo, il casuale sembra inscindibilmente connesso con il necessario e ciò dimostra che in esso non ha operato soltanto la necessità geometrica, ma anche la libertà, lo spirito, il volere individuale.

Come nella creazione originaria vi doveva essere un fondamento perché da essa potesse sorgere la luce, così vi deve essere un altro fondamento più alto del precedente per la nascita dello spirito. Questo principio è lo spirito del male che si è risvegliato nella creazione mediante l'eccitamento del fondamento tenebroso della natura alla quale, appunto, lo spirito si deve contrapporre. Il verbo, espresso nel mondo in opposizione al male, deve farsi uomo; solo allora comincia veramente la storia.

Questo accade soltanto attraverso la rivelazione, nel senso più preciso della parola, che deve avere gli stessi gradi della prima manifestazione nella natura, in modo cioè che anche qui la più alta cima della rivelazione è l'uomo, ma l'uomo originario e divino, quello che in origine era presso Dio, e nel quale sono state create tutte le altre cose e l'uomo stesso. La nascita dello spirito è il regno della storia, così come la nascita della luce è il regno della natura³⁴.

³³ VII, 375-376; F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 50.

³⁴ VII, 377; trad. it., p. 529.

La breve esposizione schellinghiana dello sviluppo storico dell'umanità non presenta nulla di sostanzialmente nuovo rispetto alle esposizioni precedenti se si esclude il linguaggio teologico ed il marcato pessimismo che la caratterizza. Schelling stesso, del resto, si richiama espressamente alla XIII delle sue *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (*Sulla costruzione storica del cristianesimo*). Si assiste infatti ad un radicalizzarsi di temi già acquisiti da Schelling; si fa sempre più netta la rinuncia ad intervenire nella realtà ed a lottare per un futuro migliore su questa terra, accentuando, invece, il richiamo al passato. Il distacco dell'uomo da Dio diventa sempre più profondo e lo sviluppo storico assume sempre più un aperto carattere escatologico, legato com'è al filosofema della caduta e della colpa. La storia e la filosofia assumono sempre più l'aspetto di una ricerca del passato, di un passato che non è però più un modello « storico » da contrapporre al presente per mutarlo, bensì un passato « metastorico » che serve soltanto da modello per la redenzione dell'uomo nella vita futura. Come scrive Sandkuehler, Schelling trova il futuro nel passato, ma questo passato, questa età dell'uomo è uno stato che precede la storia, è, appunto, metastorico³⁵.

Anche nella storia, come nella natura, il male da principio rimane nascosto ed all'età del peccato e della colpa precede un periodo di innocenza o di incoscienza della colpa. Questo tempo antichissimo comincia con l'età dell'uomo, un tempo in cui non c'è né bene né male; ad esso seguì il tempo della « natura imperante », in cui dominavano gli dei e gli eroi che segnò il trionfo della potenza creatrice della natura. Nell'epoca del perfetto dominio da parte della natura, si affermò il fondamento oscuro, la cui incontrastata egemonia provocò la rovina di quanto fino ad allora era stato prodotto. Dal caos si uscì grazie alla redenzione, al farsi uomo di Dio, perché « solo il personale può salvare il personale e Dio deve divenire uomo, affinché l'uomo vada di nuovo a Dio »³⁶.

Vi è dunque un male generale che si manifesta con la rivelazione

³⁵ « La ricerca del tempo perduto finisce nell'eternità dell'armonia precedente alla storia, di essere e ragione. L' "età dell'oro" di Schelling non è quella della teoria dello stato di natura che afferma un criterio sufficiente nel puro stato *pre-sociale*, è piuttosto essenzialmente intesa come uno *stato prima della storia*. Così diventa per Schelling principalmente passato, ma non più ragione finita e storica, ordinata sul giudizio del passato. Alla ricerca del tempo perduto egli trova il *futuro nel passato* » (J. Sandkuehler, op. cit., p. 34).

³⁶ VII, 380; trad. it., pp. 54-55.

di Dio, un male che non giunge mai alla piena realizzazione, ma che vi tende costantemente. Viene così spiegata la naturale tendenza al male dell'uomo: in ogni creatura agisce il fondamento che spinge all'individualità ed ai voleri particolari. L'esigenza stessa della rivelazione di Dio esige l'azione indipendente e contrastante del fondamento. Così la possibilità umana di peccare è fondata sulla stessa natura di Dio, ma non in Dio stesso.

Stabilite queste premesse si tratta di definire specificamente il concetto di libertà. Secondo Schelling la libertà non va confusa con l'arbitrio che introduce nelle singole azioni « una completa casualità »; altrettanto inaccettabile dell'arbitrio è l'opposta concezione del determinismo, secondo la quale tutte le azioni sono empiricamente necessarie. Il difetto di ambedue questi punti di vista è che non tengono conto della più alta necessità, quella che scaturisce dall'agente stesso. È grande merito dell'idealismo e di Kant quello di aver attirato l'attenzione su questo problema. L'essenza intelligibile dell'uomo, afferma Schelling seguendo Kant, è indeterminabile e quindi libera, e l'azione libera segue immediatamente da essa. L'essenza intelligibile, però, pur essendo libera, agisce conformemente alla sua interiore natura. Soltanto questo agire libero conformemente alla legge è vera libertà, perché « è libero ciò che agisce soltanto conformemente alle leggi della propria essenza, e che non è determinato da null'altro, né dentro né fuori di sé »³⁷. Libertà e necessità sono inscindibilmente unite³⁸:

Ma proprio quella necessità interiore è essa stessa libertà, l'essere dell'uomo è essenzialmente il *suo proprio atto*; necessità e libertà stanno tra loro reciprocamente come un solo essere che, soltanto se considerato da diverse parti, appare come l'uno e come l'altro; in sé è libertà, formalmente è necessità³⁹.

L'uomo, dunque, pur essendo libero e responsabile delle proprie azioni, è « costretto » ad agire male o bene. « Che Giuda, scrive Schelling, divenisse traditore di Cristo, non lo poteva cambiare, né lui stesso né una creatura, e tuttavia egli non tradì Cristo per costrizione, ma volontariamente ed in piena libertà »⁴⁰.

³⁷ VII, 384; trad. it., p. 59.

³⁸ Anche Hegel rifiuterà l'identificazione della libertà con il mero arbitrio. Cfr. G. W. F. Hegel, *Sämmtliche Werke*, Bd. VI, pp. 34 e ss.

³⁹ VII, 385; trad. it., p. 60.

⁴⁰ VII, 386; trad. it., p. 61.

La teoria della libertà schellinghiana, pur presentando notevoli punti d'interesse quali, da un lato la rivalutazione della tesi fichtiana secondo cui l'essere dell'uomo è il suo proprio atto e, dall'altro, l'insistenza sullo stretto legame che unisce la libertà e la necessità dell'uomo e sui condizionamenti « naturali » dell'agire umano, rimane astratta. Schelling, infatti, non giunge, diversamente da Hegel, ad una concretizzazione del problema della libertà che riconduce invece a dei fondamenti metafisici: la natura dell'uomo, l'intelligibile, è un'entità fuori del tempo. L'uomo è così com'è fin dalla creazione. Nonostante i suoi sforzi sembra, dunque, che Schelling ritorni ad una qualche forma di predestinazione. Egli, infatti scrive:

Anche noi sosteniamo una predeterminazione, ma in un senso interamente diverso, cioè in questo: come l'uomo agisce qui, così ha agito dall'eternità e già nel principio della creazione. Il suo agire non *diviene* in quanto essere morale, ma è per natura eterno⁴¹.

In questo modo l'agire umano che era stato tanto esaltato si riduce ad una mera ripetizione dell'eterno e perde ogni possibilità di fare presa sul futuro. Giustamente scrive a questo proposito G. Semerari:

Ci si accorge subito che il pensare Dio in un certo modo e il mondo come derivante da lui con necessità metafisica (necessità metafisica coincidente con la libertà della creazione) è in funzione della idealizzazione di un dato tipo di morale, che non può ovviamente essere modificata e, ancor meno, sconfessata, quando la si mostri fondata e garantita da Dio la cui essenza esclude la possibilità di altri mondi e, dunque, di altre morali. Di qui il carattere potenzialmente repressivo ed insieme consolatorio della dottrina metafisica della coincidenza di libertà e necessità, evidente, soprattutto, allorché « dimostra » — come « dimostrano » le *Ricerche* — che l'uomo *si è scelto* così com'è, irrevocabilmente, fin dall'eternità: di fronte alla necessità, alle durezza e alle contraddizioni dell'esistenza reale, l'uomo, sapendo di essersi scelto così e vivendo, perciò, nella credenza che il suo è un continuato esercizio di libertà, non reagisce, non si dispera, accetta le situazioni di fatto così come gli si impongono⁴².

Nonostante l'uso di una terminologia teologica e teosofica, Schelling non soltanto rivendica la propria originalità nei confronti della ortodossia religiosa, ma, ancora una volta dichiara la sua professione di fede razionalistica. Così egli scrive:

⁴¹ VII, 387-388; trad. it., p. 63.

⁴² F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., *Introduzione*, p. LIX.

Noi invece crediamo che appunto dei piú profondi concetti debba essere possibile una chiara veduta razionale, giacché solo in questo modo essi ci appartengono realmente, possono essere accolti in noi stessi ed avere un fondamento eterno⁴³.

Anzi proprio in quest'opera egli sottolinea piú di quanto abbia mai fatto prima, l'importanza fondamentale dell'intelletto nel processo conoscitivo e polemizza contro i « seguaci di Novalis » e tutti coloro che vogliono ridurre la filosofia a sentimento⁴⁴. Soltanto l'intelletto con la sua attività separatrice permette di raggiungere una conoscenza genuina e di far diventare atto ciò che è nascosto ed è in potenza.

Quando si sottrae alla filosofia il principio dialettico, cioè l'intelletto che separa ma, appunto perciò, ordina e configura organicamente, e le si toglie con ciò il modello, secondo cui si deve guidare, sí che in essa stessa non ha piú né misura né regola, allora non le rimane altro che cercare di orientarsi storicamente e prendere per fonte e per norma la tradizione, alla quale si è già rinvio per l'addietro di fronte ad eguali risultati⁴⁵.

È evidente in questa esaltazione dell'intelletto, la presenza delle critiche di Hegel che, nella notissima *Vorrede alla Phänomenologie des Geistes* (1807), aveva preso violentemente posizione contro ogni forma di irrazionalismo, considerando l'intelletto quello strumento capace di assicurare vera scientificità al conoscere⁴⁶ ed un uso analitico della ra-

⁴³ VII, 412; trad. it., p. 89.

⁴⁴ « Il sentimento è una cosa magnifica quando rimane nel fondo; ma non quando viene alla luce, vuol farsi essere e dominare » (VII, 414; trad. it., p. 91). Giudizi analoghi aveva espresso Hegel nella *Vorrede alla Phänomenologie des Geistes* (1807). Per i romantici, affermava Hegel, la filosofia dovrebbe « rimescolare le distinzioni del pensiero, opprimere il concetto differenziante e restituire il sentimento dell'essenza, garantire non tanto discernimento, quanto edificazione » (G. W. F. Hegel, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, p. 13; G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. de Negri, Firenze 1960², vol. I, p. 6). Hegel aveva coinvolto in queste critiche anche l'intuizione intellettuale; così infatti scriveva: « L'Assoluto deve venir non già concepito, ma sentito e intuito; non il suo concetto, ma il suo sentimento e la sua intuizione debbono aver voce preminente e venire espressi » (*ivi*, p. 12; trad. it., p. 5).

⁴⁵ VII, 415; trad. it., p. 93.

⁴⁶ Nella *Vorrede* tra l'altro si legge: « Ma questo *separato*, questo stesso ineffettuale, è un momento essenziale; infatti, sol perché il concreto si separa e si fa ineffettuale, esso è ciò che muove sé. L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza piú mirabile e piú grande, o meglio della potenza assoluta » (G. W. F. Hegel, *Sämmtliche Werke*, Bd. II, p. 29; trad. it., p. 25).

gione. Schelling tenne dunque conto delle critiche di Hegel⁴⁷, lasciò, infatti cadere l'intuizione intellettuale ed il paradigma estetico della filosofia; ridusse notevolmente l'apparato dialettico e la teoria delle potenze fu messa momentaneamente da parte; rinunciò alla esposizione per teoremi ed infine rivalutò l'intelletto e prese in esame con il problema del male, il significato della negatività e del finito.

Quando si abbandona l'intelletto, non rimane altro che rifarsi alla tradizione, alla fede storica. Certamente Schelling non intende destituire di ogni valore la conoscenza storica, tuttavia ritiene che la verità sia « molto più vicina a noi »⁴⁸ e che la soluzione dei problemi che ci si presentano non possa essere rimandata al passato, ma vada ricercata in noi stessi. Quando è possibile avere una conoscenza immediata non è più necessaria la semplice fede storica perché « noi abbiamo una rivelazione più antica di qualsiasi rivelazione scritta, la natura »⁴⁹. Ancora nessuno è riuscito a decifrare pienamente i simboli della natura, ma quando qualcuno vi riuscirà, si giungerà allora veramente ad una scienza superiore, vitale, e non ci si fermerà più ai miseri concetti di una limitata filosofia:

Se la comprensione di quella rivelazione non scritta fosse dischiusa, l'unico vero sistema della religione e della scienza apparirebbe non già nel misero, raccogliuccio *Stato (Staat)* di alcuni concetti filosofici e critici, ma nel pieno splendore della verità e insieme della natura⁵⁰.

Non può sfuggire l'uso del termine « Stato » in un contesto così angusto e con una connotazione tanto negativa. Il passaggio da una considerazione positiva dello Stato, concepito come organismo, immagine terrena dell'idea, che era caratteristica della filosofia dell'identità, ad una concezione negativa di cui vi sono già i germi nelle meditazioni

⁴⁷ Così Schelling in una lettera del 1809 a Schubert che era in procinto di recarsi a Norimberga ove lo avrebbe trovato come collega, traccia un ritratto di Hegel: « Un così puro esempio di prosa deve essere tenuto sacro nei nostri tempi. Un tale spirito negativo è un eccellente correttivo alla sentimentalità a cui *noi tutti* ogni tanto andiamo soggetti; come invece diventa divertente quando si perde nel negare. Non si può certo produrre l'effetto a motivo del quale Faust si lamenta di Mefistofele una volta che lo si è compreso ed osservato. *Nei suoi giudizi politici egli ha ciò nondimeno senza dubbio ragione*; benché il modo stesso di esporla non possa essere del tutto libero dalla politica » (*Plitt*, II, 160; corsivi nostri).

⁴⁸ Schelling si riferisce qui probabilmente a F. Schlegel.

⁴⁹ VII, 415; trad. it., p. 93.

⁵⁰ VII, 415-416; trad. it., p. 93.

del 1806-7, così pervase da un afflato religioso e da una sconsolata sfiducia in ogni forma di legame esteriore, sembra ormai compiuto. Lo Stato qui non brilla più di luce propria, è una realtà meno ricca, una replica al quale si contrappone la ricchezza e lo splendore della natura. Viene così anticipato, o meglio annunciato, quello che sarà il tema caratteristico delle speculazioni schellinghiane sul tema dello Stato negli anni seguenti. Esso, in quanto mero legame esteriore, altro non è che una seconda natura, inferiore alla vera e vitale natura, ed il cui unico scopo è quello di favorire il passaggio a quest'ultima.

2. - LA SECONDA NATURA.

Il 7 settembre 1809 muore improvvisamente Carolina, la moglie di Schelling, durante una visita a Maulbronn, presso il padre del filosofo ove egli si era recato per curarsi da una malattia.

Il colpo fu tremendo per Schelling e lo gettò in una profonda prostrazione. Questo improvviso lutto non fece che aggravare ed accentuare la tendenza già chiaramente emersa prima, alla visione religiosa ed all'aspetto cupo e tenebroso delle cose.

Ecco, in una lettera a Windischmann del 14 gennaio 1810, una toccante testimonianza dello stato d'animo del filosofo all'indomani della perdita della moglie:

Ora ella è libera ed io con lei; l'ultimo legame che mi univa ancora a questo mondo è troncato; la tomba ricopre tutto ciò che amavo, l'ultima ferita apre e chiude, a seconda del punto di vista, tutte le altre. Le giuro, a lei ed a tutti gli amici, di vivere ed agire ormai completamente per il fine supremo, per quanto a lungo possibile. Questa vita non può avere altro valore, [...] il solo modo di sopportarla è di considerarla come qualche cosa d'eterno. Il compimento della nostra opera iniziata è senza dubbio l'unica ragione di vivere dopo che tutto nel mondo ci è stato tolto: patria, amore, libertà⁵¹.

Schelling ritornò per breve tempo a Monaco, quindi, ottenuto dalle autorità bavaresi un permesso per alcuni mesi, si recò a Stoccarda ove rimase dal febbraio all'ottobre del 1810. Durante questo soggiorno, die-

⁵¹ La morte della moglie è stata spesso considerata, a volte persino a sproposito, una delle principali cause della svolta pessimistica del pensiero di Schelling. Giustamente Vetö ridimensiona l'importanza di questo avvenimento, notando che esso può certamente aver contribuito ad affrettare un processo già in atto, ma che non può essere stato assolutamente determinante. Cfr. *Vetö*, pp. 12 e ss.

tro insistenza di alcuni amici ed estimatori. tenne in casa del consigliere Georgii, davanti ad uno scelto pubblico, una serie di conferenze note come *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

In queste lezioni, pubblicate postume dal figlio del filosofo ⁵², Schelling ordinò tutti i principali temi trattati in *Philosophie und Religion* e nelle *Philosophische Untersuchungen*. Nonostante il carattere schematico, a volte telegrafico, dell'opera che ci è pervenuta, essa è l'unico scritto di Schelling, dopo il *System* di Würzburg, ad occuparsi di tutto il dominio della filosofia, dall'ontologia alla filosofia della storia, dalla filosofia della natura alla filosofia ideale, oltre ad un breve quadro storico dei sistemi filosofici. Per questa ragione alcuni interpreti hanno parlato, a proposito delle opere di questo periodo ed in particolare delle *Privatvorlesungen*, di un periodo intermedio della filosofia di Schelling che si distingue ormai dalla filosofia precedente e che prelude a quella futura. Il sistema comprende tre parti ben distinte: a) ontologia generale; b) filosofia della natura; c) filosofia ideale ⁵³. Tale piano sistematico delle *Privatvorlesungen* si scorge più facilmente se, come suggerisce Vetö ⁵⁴, consideriamo invece della redazione dei *Werke*, il manoscritto delle lezioni redatto da Georgii e recentemente pubblicato dallo stesso Vetö. Infatti, lo schizzo di una storia della filosofia che nella redazione dei *Werke* si trova nella seconda conferenza, originariamente faceva parte della prima. È soltanto dopo questa breve esposizione critica dei principali sistemi filosofici che Schelling affronta il problema dell'ontologia generale alla quale seguono la filosofia della natura e la filosofia ideale che però, significativamente, assumono rispetto al *System* del 1804 delle proporzioni inverse: la filosofia della natura passa in secondo piano, mentre viene dato ampio spazio alla filosofia ideale.

Abbiamo visto come in questi anni sia avvenuta, nella filosofia di Schelling, un'importante svolta; lo stesso accade per la filosofia politica che subisce anch'essa un profondo mutamento. Mentre nelle *Lezioni universitarie* e nel *System* di Würzburg, lo Stato era considerato la

⁵² Le *Stuttgarter Privatvorlesungen* furono pubblicate postume dal figlio del filosofo sulla base di due manoscritti: le note preparatorie dello stesso Schelling ed il manoscritto redatto dal consigliere Georgii riveduto e corretto dal filosofo. Di questa seconda redazione si ha ora una accurata edizione a cura dello stesso Vetö.

⁵³ Secondo Vetö Schelling rimase sostanzialmente sempre fedele, anche in seguito, a questa tripartizione della filosofia. Cfr. *Vetö*, pp. 27 e ss.

⁵⁴ *Vetö*, p. 28.

struttura portante della vita esterna degli uomini e come l'immagine della costituzione del regno delle Idee, nell'opera che stiamo considerando esso vien fatto sorgere dalla separazione dell'uomo da Dio, dopo che l'unità naturale originaria è andata perduta, ed assume quindi un significato negativo. Dio, in quanto essente assoluto, è assolutamente libero; ma anche l'uomo, essendosi saputo elevare al di sopra del non essente, del mero materiale, gode di una libertà particolare. L'uomo si trova in mezzo tra il non essente della natura e l'assoluta sostanza, cioè Dio; ma proprio per questa sua posizione intermedia esso è libero da entrambi: è libero da Dio perché è parte della natura ed è libero dalla natura perché in esso più che in ogni altro essere naturale è presente il divino:

Egli sta a Dio come il fiore al sole. E come il fiore, egli si alza dall'oscura terra e brilla alla luce solo per opera del sole, ma per la sua radice rimane sempre qualche cosa di indipendente da esso. Se l'uomo non fosse in questo rapporto con Dio non avrebbe alcuna libertà nei confronti di questo⁵⁵.

La natura ha assunto nel pensiero di Schelling un ruolo diverso, un ruolo negativo; essa è quasi mancanza di vita, è, come egli dice, « l'anticamera della vita suprema ». Anche l'uomo si sarebbe dovuto sollevare faticosamente dal non essere, ma si è lasciato deviare dalla potenza oscura ed è ricaduto nel grado più basso d'esistenza. La prova di questa caduta si trova nel dominio esercitato in questa vita dall'esteriorità sull'interiorità, e nella frammentazione dell'unità originaria; l'uomo non è più solo nel mondo: « c'è una pluralità di uomini, c'è un genere umano, un'umanità ».

L'uomo avrebbe dovuto essere la vera unità della natura, il mediatore tra la natura e Dio, infondendole l'elemento divino che è in lui; ma, a causa della caduta, la natura ha perduto la sua delicata unità e deve quindi cercarne una propria che rimane, però, irraggiungibile, perché la vera unità si trova soltanto in Dio. Si ha, così, il dominio del caos, dell'esteriorità, dell'inorganico.

Come la natura ha perduto la possibilità di trovare una vera unità, così anche l'umanità, dopo la caduta, ha perso la possibilità di raggiungere da sola la più vera unità in Dio. Anche gli uomini, dunque,

⁵⁵ VII, 458 (F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico*, cit., p. 127).

devono cercare un'unità naturale esteriore, che però non può che essere un legame temporale, inconsistente⁵⁶.

Quest'unità naturale, questa seconda natura è lo Stato, conseguenza della maledizione pendente sull'umanità.

Quell'unità naturale, quella seconda natura sopra la prima, nella quale l'uomo è costretto a cercare la sua unità, è lo Stato; perciò lo Stato è, per parlare chiaramente, una conseguenza della maledizione che pesa sull'umanità. L'uomo, non potendo avere Dio come sua unità, deve assoggettarsi ad un'unità fisica⁵⁷.

Lo Stato non può essere l'autentica ed assoluta unità ed anche quando fosse veramente riuscito a diventare una totalità organica, sarebbe comunque ben presto destinato, inesorabilmente, a scomparire. Conseguenza della mancata unità è l'inevitabile collisione degli Stati tra di loro; la guerra diventa necessaria come nella natura è necessaria la lotta degli elementi. Nella guerra gli uomini si trovano esattamente nella stessa relazione in cui si trovano gli esseri nella natura; lo Stato assume, insomma, per Schelling, i caratteri della società civile, della lotta per l'esistenza in cui dominano la miseria ed il male.

Se a ciò aggiungiamo quanti vizi si sviluppino nello Stato — la miseria, il male nella massima misura —, otteniamo un quadro completo della umanità completamente decaduta nello stato fisico, cioè nella lotta per l'esistenza⁵⁸.

Il mutamento della concezione dello Stato di Schelling non potrebbe, a prima vista, essere più radicale. Le polemiche personali contro gli oppositori culturali come gli esponenti della tarda *Aufklärung* e contro gli ex amici, come Paulus, avevano minato la sua fiducia nella possibilità di rinnovamento degli spiriti; inoltre la questione della pubblicazione da parte del governo bavarese del piano di studi per l'insegnamento della filosofia nelle scuole medie, nel quale, come sappiamo, Schelling aveva visto un attacco diretto alla propria filosofia ed alla scienza in generale, aveva scosso profondamente la sua fiducia che lo Stato potesse veramente garantire all'individuo, al genio, la libertà necessaria per esplicarsi appieno.

Anche la situazione della guerra, l'occupazione napoleonica che si

⁵⁶ Così si legge nella redazione Georgii: « Così sorge lo Stato che è una semplice conseguenza della deteriorazione del genere umano » (*Vetö*, p. 174).

⁵⁷ VII, 461; trad. it., p. 130.

⁵⁸ VII, 462; trad. it., pp. 131-132.

faceva sempre piú oppressiva e l'impotenza degli Stati e dei governi tedeschi a farvi fronte, aggravarono la disillusione di Schelling ed accentuarono il processo di interiorizzazione già in atto da tempo, come ci testimonia la seguente lettera a Pauline Götter del 18 agosto 1811:

Non so, cara Pauline, se lei ha una idea della vita del dotto oggidí; essa ha la massima somiglianza con la vita del guerriero [...] Questa è certamente secondo quanto si ritiene la piú bella vita, ma i deliziosi pensieri ad una vita pacifica e quieta, con i quali gli altri uomini si pascono, non fioriscono piú, quasi si debba pretendere la loro realizzazione in una vita futura, come l'anima di Ulisse, secondo un racconto di Platone, non si è scelta altro che la vita quieta di un uomo privato, lontano dalla guerra e dallo Stato⁵⁹.

Ad un piú attento esame si può vedere, però, che, nonostante il ribaltamento della concezione dello Stato, il problema di fondo rimane lo stesso.

Abbiamo visto che per Schelling lo Stato aveva come principale compito quello di garantire la libertà dell'individuo, o meglio, di permettere all'individuo, al genio, di esprimersi al massimo. Era questo che differenziava la concezione organica dello Stato schellinghiana da quella di Hegel. Anche qui il problema della libertà dell'individuo rimane al centro dell'attenzione di Schelling; ora, però, egli non crede piú che una mera organizzazione esterna, lo Stato, possa realmente garantire la libertà: « il vero Stato presuppone un cielo sopra la terra, la vera πολιτεία è soltanto in cielo »⁶⁰.

Lo Stato ha in sé una contraddizione. Esso è un'unità naturale, cioè un'unità che può operare solo con mezzi fisici. Cioè: lo Stato, se è retto con una briciola di ragione, sa, naturalmente, di non potere fare nulla con i soli mezzi fisici e che deve appellarsi a superiori motivi spirituali; ma sopra di questi non può avere alcun dominio, essi stanno fuori del suo potere. Tuttavia esso si dà il vanto di saper creare una situazione etica, e quindi di essere una *forza* come la Natura. Ma agli spiriti liberi non basta alcuna unità naturale; a ciò è necessario un incantesimo superiore, e perciò quell'unità che nasce in uno Stato è sempre soltanto precaria e temporale⁶¹.

Il problema che « dai tempi della Rivoluzione francese e della diffusione delle idee kantiane »⁶² aveva tanto occupato le menti, cioè quel-

⁵⁹ *Plitt*, II, 261-262.

⁶⁰ VII, 462; trad. it., p. 131.

⁶¹ VII, 461; trad. it., p. 130.

⁶² VII, 461; trad. it., pp. 130-131.

lo di uno Stato che fosse compatibile con la massima libertà possibile del singolo, appare ora a Schelling come un problema insolubile. Quando si cerca di dare vita all'idea dello Stato puro, o si cade nel « più tremendo dispotismo », come nella teoria dello Stato commerciale chiuso di Fichte », oppure si spoglia lo Stato della forza necessaria a costituire una vera unità. Nella redazione Georgii delle *Privatvorlesungen* si legge:

Perciò la *impossibilità* di raggiungere la vera *unità* nello Stato, si mostra nella redazione delle Costituzioni (*Constitutionen*). Se si dà allo Stato una *unità per mezzo della forza*, esso rovina nel più orribile *dispotismo*: se si limita il più alto potere statale attraverso la costituzione (*Verfassung*) e corpi rappresentativi (*Stände*), esso non ha più la *potenza necessaria*. Non c'è da stupirsi, considerati questi antagonismi, che le *teste conseguenti* siano ritornate, nella teoria, al *dispotismo* ⁶³.

Su questa terra, un ordine promosso dallo Stato è dunque irrealizzabile ⁶⁴; questo comporta di conseguenza che l'uomo non deve nemmeno sforzarsi di realizzarlo perché, così facendo, distoglierebbe le sue forze dai problemi più urgenti, impiegando la miglior parte di sé in un'opera che invece di avvicinarlo alla sua vera destinazione, lo allontana da essa, rovesciando così il vero ordine dell'universo.

La frattura tra l'uomo e Dio non può certamente essere eterna, ma soltanto Dio la può colmare; soltanto Dio può restaurare il legame tra lo spirito ed il mondo naturale attraverso una seconda rivelazione. L'uomo doveva essere il mediatore tra Dio e la natura, ma, a causa della sua colpa e della conseguente caduta egli ha fallito il suo compito; anche l'umanità ha quindi bisogno, come la natura, di un mediatore. Questa seconda rivelazione è quella per cui Dio si fa uomo e proprio « questo secondo e divino uomo » è il mediatore tra Dio e l'umanità. Soltanto con l'apparizione di Cristo sulla terra si vide che cosa l'uomo avrebbe dovuto essere nei confronti della natura. Conseguenza ed espressione di questa seconda rivelazione di Dio è la Chiesa:

Allo Stato come tentativo di produrre una unità semplicemente esterna fa riscontro un'altra istituzione fondata sulla rivelazione e diretta alla creazione di un'unità interna o unità degli animi: la Chiesa ⁶⁵.

⁶³ *Vetö*, pp. 174-175.

⁶⁴ Significativamente riguardo all'idea di uno Stato di ragione proposto da Platone, Schelling scrive: « Ma Platone non dice: attuate questo Stato, quale io lo descrivo; bensì: se potesse esistere uno Stato assolutamente perfetto, esso dovrebbe essere così » (VII, 462; trad. it., p. 131).

⁶⁵ VII, 463; trad. it., p. 133.

A causa della separazione tra mondo interiore e mondo esteriore, però, la Chiesa non può esercitare alcun dominio esterno: finché sussisterà questa divisione essa dovrà ritirarsi sempre più dal mondo esterno ed essere spinta sempre più all'interno degli uomini. L'errore fondamentale in cui la Chiesa è caduta in passato, non è stato, dunque, quello di essersi voluta ingerire degli affari dello Stato, ma, al contrario, di permettere che lo Stato penetrasse in lei; cioè di avere accolto in sé forme statali invece di essersi mantenuta pura da ogni contaminazione col mondo esterno.

Se si segue lo sviluppo della storia moderna che, per Schelling, ha inizio con la venuta del Cristianesimo in Europa, si vedrà che il genere umano ha cercato di raggiungere l'unità in due modi diversi. Da una parte ha cercato una unità interiore nella Chiesa, ma tale tentativo era destinato a fallire perché la Chiesa, come abbiamo visto, ha preteso di essere una potenza esteriore; dall'altra ha cercato una unità esteriore nello Stato, ma questo tentativo doveva fallire inevitabilmente; anzi, l'oppressione e la tirannia politica è andata crescendo quanto più si è creduto di poter fare a meno dell'unità interiore⁶⁶:

Qualunque possa essere il fine ultimo, è altrettanto certo che la vera unità si può raggiungere solo sulla via della religione, e che soltanto lo sviluppo più elevato e complessivo della conoscenza religiosa tra gli uomini potrà, se non rendere inutile e distruggere lo Stato, almeno far sì che esso si liberi lentamente dal cieco dominio dal quale è retto e che si trasferisca in intelligenza⁶⁷.

Un'altra significativa testimonianza della svolta del pensiero politico di Schelling in questo periodo è la soluzione del problema del rapporto tra filosofo e popolo del quale egli si era occupato fin dai suoi primi scritti.

Abbiamo ricordato, nella parte precedente di questo lavoro, che Schelling nel 1806 accarezzava l'idea di dare vita ad una rivista divulgativa che preparasse quel rinnovamento spirituale che egli attendeva per la Germania. Questo progetto doveva trovare soluzione soltanto ora⁶⁸. Nel 1813 egli fondò una rivista dal titolo « Allgemeine Zeit-

⁶⁶ È probabile che Schelling intenda riferirsi qui all'illuminismo.

⁶⁷ VII, 464-465; trad. it., p. 134.

⁶⁸ Schelling era in contatto fin dal giugno 1811 con l'editore J. L. Schrag per la fondazione di una rivista ispirata ad una profonda unione tra filosofia e vita. La faccenda si trascinava molto lentamente quando l'annuncio della pubblicazione della nuova rivista di F. Schlegel, il « Deutsches Museum », apparso su varie riviste

schrift von Deutscher für Deutsche »⁶⁹ che ebbe però vita breve; durò infatti soltanto un anno. Così Schelling scrivendo a Windischmann il 27 febbraio 1812, annunciava all'amico l'intento della sua rivista:

ste nel novembre dello stesso anno, lo indusse a pubblicare in gran fretta l'annuncio della nuova rivista. Così in una lettera all'editore Cotta del 10 aprile 1812 Schelling spiega e le finalità della sua rivista, e la scelta del titolo: « Per una strana combinazione di idee si potrebbe dare tale spiegazione del titolo: il mio progetto originario era quello di chiamarla "Deutsches Museum", ma quando F. Schlegel mi precedette, scelsi il titolo di un altro giornale simile, vale a dire del vecchio "Journal von und für Deutschland", soltanto che al posto di *Journal* ho messo la parola tedesca, ed al posto di "di e per la Germania" ho messo "dei tedeschi per i tedeschi" [...] Il progetto non è di un giornale specificamente scientifico, ma di un giornale leggibile da tutti, come una volta il "Deutsche Merkur", il "Deutsches Museum", le "Horen", ecc. Ciò che in ogni possibile scienza ed arte è interessante per tutti viene accolto. Non possono esprimere con certezza il vero principio della redazione; tenuto conto delle materie nelle quali io posso credermi capace di un qualche giudizio, parlerò sempre con riguardo a ciò che è *attuale*. Giacché sono convinto che non si deve reprimere il movimento nelle teste tedesche e che non vi sarà pace, salvezza nella scienza ed in parte anche nella vita, prima che la causa che si è iniziata sia condotta al suo fine e sia preparata all'entrata nella vita; in questo senso la filosofia sarà un oggetto fondamentale, ma in un modo comprensibile a tutti. Penso di pubblicare quanto prima una serie di lettere sulla filosofia tedesca in cui io porrò particolarmente l'accento sul punto di chiarezza raggiunto riguardo a tutte le sue relazioni con la religione, lo Stato, la vita pubblica ed umana in generale » (*Schellingiana rariora*, cit., pp. 397-398). Così F. Schlegel in una lettera al fratello August Wilhelm del 4 novembre 1812, commentò l'annuncio della rivista di Schelling: « Di *Schelling* è apparso l'avviso di una "Allgemeine Zeitschrift von Teutschen für Teutsche", che è una specie di parodia della mia, dalla quale molti luoghi vi sono copiati testualmente. Giacché però apparirà in quaderni piuttosto *dimessi*, non mi nuocerà molto. Soltanto per quanto riguarda alcuni dei collaboratori sui quali avevo fatto conto vi sarà forse collisione. Dal punto di vista politico lo spirito di questa rivista sarà incontestabilmente peggiore di quanto si possa anche soltanto pensare » (*Schelling im Spiegel*, cit., pp. 212-213).

⁶⁹ Anche dal titolo di questa rivista è evidente il peso della situazione storica e della volontà di Schelling di intervenire in prima persona. Così nell'*Ankündigung der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*, Schelling scriveva: « In relazione alla sua destinazione *per i tedeschi*, essa si occuperà particolarmente ed in primo luogo dell'essenza della scienza, dell'arte e della cultura *tedesche* per liberarle dalle tenebre alle quali sono giunte e per cercare di favorire il loro vivente dispiegamento ed anche agire per la sua parte in modo che *la natura (Art) e l'arte tedesche*, la loro alta dignità e destinazione, come pure la vera essenza della formazione spirituale siano conosciute sempre più profondamente ed universalmente » (*Schellingiana rariora*, cit., pp. 401-402). Anche Fichte nelle *Reden an die deutsche Nation*, aveva espressamente dichiarato di rivolgersi ai tedeschi: « Io, egli afferma, parlo per i tedeschi e dei tedeschi, e quando dico così intendo mettere da parte e anzi ripudiare tutte le distinzioni e le scissure che disgraziati eventi, da secoli in qua, hanno introdotto fra i membri di una sola nazione » (J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Bd. VI, p. 266; J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*,

Da molti anni ho dovuto rinunciare all'iniziale modestia di lavorare solo per la scienza e per la scuola, anche se quest'ultima certamente in un senso piú alto che per l'ordinario, e sempre piú riconoscere che la provvidenza vuole un mutamento di tutto il modo di pensare e non di una parte. Forse il primo tentativo di agire sullo spirituale e su tutte le categorie sociali (*Stände*), è dovuto cosí felicemente fallire per confermarmelo qui. Questo è il principale, silenzioso, ed ancora inesperto, senso della mia annunciata rivista⁷⁰.

Se un tempo Schelling non escludeva la possibilità di una proiezione esterna del rinnovamento interiore, ora, esclusa la possibilità di dare vita ad una costituzione perfetta, cade anche ogni speranza di realizzare concretamente questo rinnovamento. Non soltanto, per Schelling, ora è sufficiente che il filosofo si mantenga puro da ogni contaminazione col reale per poter essere veramente guida del popolo quando questo glielo chiederà; ma questo momento che segnerà una profonda svolta per l'umanità può essere deciso soltanto dalla provvidenza. Cosí leggiamo nel frammento di dialogo *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*:

E dove si giungerà con questa attuale separazione dei dotti e del popolo? In verità io vedo venire il tempo nel quale il popolo che adesso è costretto a diventare sempre piú ignorante nelle cose piú alte, si leverà in piedi e chiederà conto dicendo: voi dovete essere il sale della vostra nazione; perché dunque non ci rendete salati? Dateci di nuovo il battesimo di fuoco dello spirito; noi sentiamo di averne bisogno e che siamo regrediti a sufficienza⁷¹.

È proprio questo atteggiamento che differenzia le soluzioni proposte da Schelling da quelle ad esempio di Fichte, il quale pure in questo periodo aveva abbandonato, sia pure con qualche incertezza e contraddizione, la sua precedente esaltazione dello Stato che infatti nelle *Reden an die deutsche Nation* viene considerato irrimediabilmente caduto in

cit., p. 29). Vale la pena di ricordare l'insistenza di Schelling con Pfister perché gli mandasse come contributo alla nuova rivista un saggio che quest'ultimo si riprometteva di scrivere, dal titolo *Von Teutschen im fremden Sold* (cfr. *Plitt*, II, 326). È caratteristico che Schelling usi il termine *Teutsche* che nell'ottocento era utilizzato dai « veri » patrioti. Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*, Torino 1964, p. 815, in nota e vol. I, *Dai Primordi pagani all' Età barocca (750-1700)*, Torino 1977, pp. 18-19, in nota.

⁷⁰ *Plitt*, II, 295. Cfr. anche la seguente lettera a Pfister del 23 agosto 1812: « Una rivista del genere, che comprenda l'insieme della nostra scienza e cultura tedesca ed unisca fermezza e virilità di giudizio a franchezza, sembra essere una vera necessità » (*Plitt*, II, 324).

⁷¹ IX, 92-93.

rovina, nunzio di una profonda svolta dell'umanità e di una fase nuova del mondo in cui esso non sembra trovare posto. Non intendiamo riferirci tanto alle specifiche soluzioni date da ciascuno alla definizione dell'essenza della nazione tedesca e dei suoi fini, quanto piuttosto all'atteggiamento pratico, politico in senso lato di fronte agli avvenimenti dei quali erano testimoni. Certamente, sia Fichte che Schelling, ma non soltanto loro, (basti pensare ai romantici o a Hölderlin)⁷² erano consapevoli di essere portatori di una cultura nuova che proprio allora si stava incontrando con le aspirazioni nazionalistiche, tanto che, ben presto, romantico e nazionalista diventeranno quasi sinonimi; perciò essi si atteggiarono sovente a vati della nazione tedesca anche se le loro posizioni non potrebbero essere più contrastanti. Infatti, mentre Fichte abbraccia una soluzione ottimistica e si getta in un attivo e rumoroso impegno propagandistico e pubblicitario, tanto che giunse a indirizzare al governo prussiano una nota intitolata *Impegno dell'eloquenza nella guerra attuale*, proponendosi come predicatore, quasi moderno Tirteo, presso i combattenti in prima linea, Schelling si rinchiuse in una disincantata aspettativa di un segno di rinnovamento da parte della provvidenza.

Schelling sembra aver portato alle estreme conseguenze quel processo di interiorizzazione della filosofia e di ritiro difensivo dalla realtà nella speculazione, che cominciava già ad affacciarsi attorno al 1798. Con l'abbandono, per le ragioni che abbiamo ricordato, di ogni speranza di dare vita ad una perfetta forma statale non gli restava altro che fuggire dalla realtà e cercare rifugio nella visione teosofica di una redenzione proiettata fuori dal tempo. Nota acutamente H. Fuhmans:

Schelling compì un ritorno al cristianesimo, sí, egli fece sua la missione che non lo ha più lasciato fino alla morte: elevare quelle forze con le quali portare a compimento una rinascita della Germania, una rinascita con lo spirito della religione, una rinascita col vivente cristianesimo e con la gnosi cristiana⁷³.

Il tempo presente perde ogni valore, la realtà si trasforma in irrealità ed ogni tentativo di intervenire sul reale non soltanto è inutile, ma è persino dannoso perché distoglie dai problemi più importanti che

⁷² In particolare nelle poesie sui fiumi tedeschi nelle quali il poeta si atteggiava a vate della nazione tedesca.

⁷³ F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung und Anmerkungen* von H. Fuhmans, Stuttgart 1968, pp. 19-20.

sono quelli legati alla destinazione escatologica dell'uomo. Così scrive, ad esempio, ad Eschenmayer il 5 aprile 1812:

La nostra vera vocazione sta nel perfezionamento della scienza nella religione e della religione in una vigorosa, vivente conoscenza che soltanto attraverso la scienza è possibile, come secondo la mia convinzione è l'unica speranza di una rigenerazione avvenire⁷⁴.

E nella lettera a Schubert del 4 aprile dello stesso anno si legge:

Ma chi può giudicare ora che cosa è meglio e che cosa è peggio? È un'epoca in cui si deve rimettere tutto a Dio⁷⁵.

⁷⁴ *Plitt*, II, 304.

⁷⁵ *Plitt*, II, 250.

CAPITOLO IV

LA NUOVA GERMANIA

1. - LA NUOVA GERMANIA.

I contraccolpi della Rivoluzione francese prima, e l'occupazione di Napoleone che ne aveva assunto l'eredità, poi, condussero a mutamenti di vasta portata nell'assetto economico e politico della Germania, particolarmente in quella sud-occidentale. In queste regioni, roccaforti dei privilegi feudali, Napoleone aveva creato degli stati satellite onde fare fronte più facilmente ad eventuali attacchi da parte dell'Austria, sconvolgendo così il primitivo assetto territoriale costituito da innumerevoli staterelli e città libere. I territori della riva sinistra del Reno, infatti, erano formati tra nobiltà laica ed ecclesiastica e città libere da ben novantasette entità diverse che facevano parte dei cosiddetti *Reichsstände* aventi diritto di voto nelle diete imperiali.

L'impero era ormai distrutto e dopo il 1805 le ultime città libere della Germania meridionale, cavalieri imperiali, un gran numero di nobili mediatizzati ed i loro possedimenti andarono ad ingrandire i territori di quegli Stati che avevano accettato le condizioni poste da Napoleone. Alcuni Stati come il Württemberg, il Baden, la Baviera e l'Assia-Darmstadt vennero notevolmente ampliati appunto grazie all'annessione dei territori ecclesiastici ed alla « mediatizzazione » della nobiltà.

Contemporaneamente in numerosi Stati tedeschi, soprattutto in quelli aderenti alla Confederazione del Reno, si verificarono mutamenti sociali e costituzionali. Se gli Stati settentrionali non furono quasi toccati da tali sviluppi costituzionali, sulla riva sinistra del Reno il sistema legislativo ed amministrativo francesi si consolidarono fortemente, eliminando quasi completamente gli antichi privilegi feudali; inoltre, in

quegli Stati che si erano ampliati, il solo ingrandimento territoriale rendeva necessaria una drastica riorganizzazione amministrativa che generalmente si mosse nella direzione di un assolutismo accentrato di tipo napoleonico.

Queste innovazioni portarono necessariamente con sé anche uno sviluppo in senso moderno dell'economia. In particolare la Renania era passata in breve tempo da un assetto ancora semi-feudale all'aspetto proprio di uno Stato moderno; era stata abolita la vecchia organizzazione feudale fondata sulla divisione gerarchica tra nobili, borghesi e contadini; erano stati soppressi privilegi, corveés e decime; erano state introdotte l'eguaglianza politica, giuridica e fiscale. Il sequestro e la vendita dei beni della nobiltà avevano beneficiato soprattutto la borghesia ed i contadini ricchi, incrementando così l'agricoltura e l'industria; l'introduzione del regime liberistico che favoriva l'iniziativa privata, la eliminazione dei regolamenti corporativi e la soppressione delle dogane interne avevano favorito a tal punto il progresso dell'industria da avviare la Ruhr ad essere una regione industriale a livello europeo.

Napoleone aveva, insomma, dato una grande scossa al sistema feudale nel quale la Germania si trovava immersa come in una specie di torpore, fin dalla Guerra dei trent'anni, creando, attraverso i governanti suoi « vassalli », le condizioni per uno sviluppo politico ed economico di tipo moderno.

L'occupazione napoleonica ebbe, però, anche l'effetto di risvegliare il sentimento nazionale dei tedeschi e quindi anche di alimentare l'opposizione contro l'occupazione straniera. Dopo il 1806 Napoleone divenne per la propaganda nazionalistica, l'incarnazione del male, del genio antireligioso, del sopraffattore della libertà delle nazioni¹. Tali sentimenti portarono alle guerre di liberazione e fu quindi con grande giubilo che quasi tutta la Germania salutò le prime sconfitte e la caduta di Napoleone².

¹ Schelling sembra aderire a questo pregiudizio, che facilmente si armonizzava con la sua vecchia polemica anti-illuminista ed anti-francese. Cfr. la lettera a Georgii dell'8 ottobre 1813, in *Plitt*, II, 341.

² Ben diversa fu la reazione di Goethe e di Hegel i quali nel periodo post-napoleonico vedevano soltanto l'oscurità ed il vuoto e paventavano un semplice ritorno al passato. Sembra che dopo la battaglia di Lipsia Goethe dicesse a Luden: « Lei dice: la libertà. Sarebbe meglio dire la liberazione; ma la liberazione non dal giogo dello straniero, ma da un giogo straniero. È vero, non vedo più Francesi ed Italiani, ma in compenso vedo qui Cosacchi, Baschiri, Croati, Magiari, Casciubi, Finni, Ussari, bruni e di altri colori » (cit. in J. Droz, *Le Romantisme*

Anche Schelling, pur non del tutto fiducioso che per l'imperatore fosse veramente la fine, si unisce al generale entusiasmo. Scrive infatti a Georgii in data 8 ottobre 1813, cioè prima della definitiva sconfitta di Napoleone nella battaglia di Lipsia (16-18 ottobre 1813):

Tutti gli spiriti e tutti i cuori sono pieni della straordinaria *conversio rerum* che vi è stata negli scorsi mesi. È un sentimento al quale non ci si può ancora abituare completamente. Dalla sventura della Germania ho imparato dapprima a capire i profeti, ora imparo a sentire che cosa significa essere liberato dalla prigionia o ancor meglio dalla schiavitù babilonese. L'avvenuta distruzione della potenza nemica, la soluzione, i cui risultati completi noi non conosciamo ancora, non sembra proprio avere alcun rapporto con la sconfitta; questa distruzione viene dall'interno per un vero e proprio processo di decomposizione e di putrefazione. L'epoca dovrà certamente sopportare qualche modificazione anche se io penso sempre che la *sua* fine non sia ancora così prossima; se capisco qualche cosa del meraviglioso insieme dello sviluppo, egli non è ancora messo da parte; quando tutti i suoi complici saranno partiti, egli vivrà ancora, per vuotare fino in fondo il calice dell'umiliazione³.

La caduta di Napoleone ripropose in tutta la sua drammaticità il problema della Germania.

La lezione della Rivoluzione francese e le guerre di liberazione avevano fatto spostare l'interesse per una Germania unita dal piano pu-

allemand et l'Etat, Paris 1966, p. 87). E Hegel, per es., scrive sarcasticamente a Niethammer il 29 aprile 1814: « Già prima ho accennato come il pubblico sperì ed il volgo sia convinto che [Norimberga] diventi nuovamente una città libera. Speriamo che ritorni il buon tempo antico » (G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. II, Hamburg 1953, p. 27; Hegel, *Lettere*, a cura di G. Manganaro, Bari 1972, p. 151); ed a proposito dell'entusiasmo per i « liberatori », aveva scritto, sempre a Niethammer, il 23 dicembre 1813: « ... dove era venuto [si riferisce a Döderlin], tra l'altro per veder passare i nostri liberatori (se mai *per hazard* saremmo da considerare liberati, mi metterò in viaggio anch'io) » (*ivi*, p. 14; trad. it., pp. 145-146). Ma soprattutto la sconfitta e l'abdicazione di Napoleone furono per Hegel un duro colpo; egli scrive ancora all'amico Niethammer il 29 aprile 1814 (la resa di Napoleone avvenne il 17 aprile dello stesso anno) vantandosi amaramente di aver previsto in una pagina della *Fenomenologia*, la fine dell'imperatore: « Grandi cose sono accadute intorno a noi. È uno spettacolo straordinario vedere un enorme genio distruggersi da sé. Questo è il τραγικώτατον che ci sia. L'intera massa dei mediocri con un'assoluta pesante forza di gravità, preme incessantemente ed implacabilmente finché non ha ridotto al suo stesso livello o a un livello inferiore, ciò che è superiore. Il punto di svolta dell'intero, il motivo per cui questa massa ha forza e, come il coro, resta e scompare, è che la stessa grande individualità è costretta a concedergliene il diritto, e con ciò rovina se stessa » (*ivi*, p. 28; trad. it., pp. 151-152).

³ *Plitt*, II, 338.

ramente culturale sul quale si era mantenuta fino ad allora, ad uno concretamente politico. Si accese dunque la discussione su quello che doveva diventare per lungo tempo il problema centrale della Germania: quale doveva essere l'assetto della nuova nazione? Doveva la Germania assumere la forma di uno Stato fortemente centralizzato, oppure di una federazione? Immediatamente l'opinione pubblica si divise in diversi « partiti ». Da una parte vi erano i sostenitori dell'idea di uno Stato unitario fortemente accentrato sul modello di quello francese, come Fichte, Stein, che ebbero però scarso peso politico. Dall'altra i propugnatori dello Stato federale tedesco che avrebbe dovuto mantenere sostanzialmente la suddivisione territoriale esistente, ma insieme sviluppare un diritto costituzionale comune. Accanto a queste due tendenze ve n'erano però delle altre. Non mancavano infatti coloro che, dimentichi di quanto era accaduto negli ultimi anni, sognavano di ristabilire l'impero e l'antica dieta imperiale. Tutte queste illusioni e queste speranze dovevano scontrarsi con la dura ragione di stato delle potenze europee. Le decisioni relative all'assetto della Germania erano infatti già state prese prima ancora che incominciasse il Congresso di Vienna. Volontà comune degli alleati europei, come dell'Austria, della Prussia e degli Stati della Confederazione del Reno era quella di impedire la formazione di uno Stato unitario tedesco. La guerra che in Germania era iniziata come sollevazione popolare, aveva preso sempre più l'aspetto di un conflitto tra Stati, condotta con mezzi militari e diplomatici. Non la nazione tedesca come totalità, bensì le grandi potenze europee e tedesche insieme avevano ottenuto la vittoria. Questo fece sì che la soluzione della questione tedesca dipendesse dalla misura nella quale le grandi potenze europee: Russia e Inghilterra, le grandi potenze tedesche: Austria e Prussia ed infine gli Stati della Confederazione del Reno, intendevano favorire o ostacolare il processo di unificazione tedesca. Ma nessuna delle grandi potenze europee poteva trovare vantaggioso che, sconfitto Napoleone, sorgesse nel mezzo dell'Europa un forte Stato nazionale tedesco. Sia per la Russia che per l'Inghilterra era certamente di vitale interesse che nel centro del continente vi fosse una certa stabilità onde far fronte più facilmente ad eventuali nuovi tentativi espansionistici. Ambedue, però, erano concordi nel non desiderare che sorgesse una nuova forte compagine statale. Ancora più decisa a formare una semplice e debole federazione di Stati era la stessa Francia. Tutte le potenze europee erano dunque d'accordo nel voler conservare ai singoli Stati tedeschi la loro autonomia politica. Non meno contraria ad

una unificazione tedesca era l'Austria che in essa paventava un indebolimento della composita struttura sociale e politica asburgica. Anche gli interessi della Prussia urtavano fortemente contro l'idea nazionale che vedeva in essa un ostacolo ai piani di rinnovamento interno (rinnovamento dell'esercito, ristrutturazione dei territori recentemente acquisiti, ecc.) che stava promuovendo, e soprattutto al ruolo che essa intendeva giocare sullo scacchiere europeo in qualità di nuova grande potenza. Inoltre la Prussia sapeva bene che nel caso dell'unificazione tedesca essa avrebbe dovuto scontrarsi con le pretese egemoniche dell'Austria. Infine anche gli Stati della Confederazione del Reno, gelosi della sovranità che avevano da poco tempo ottenuto, non erano pronti a sottomettersi ad un potere nazionale, timorosi di vedere così scemare l'indipendenza che erano finalmente riusciti a raggiungere.

La sorte della Germania era dunque segnata. Le aspettative dei « patrioti » vennero completamente deluse. A fondamento del sistema statale tedesco venne posto il semplice riconoscimento dello *status quo*. Venne creata una federazione di Stati che lasciava infatti i mutamenti territoriali introdotti negli anni precedenti; venne ratificata la perdita del diritto di proprietà degli antichi stati generali dell'Impero nel frattempo mediatizzati o secolarizzati. Agli Stati territoriali venne riconosciuto l'assetto che essi avevano ottenuto con la rovina dell'Impero, secondo le disposizioni dei trattati di Ried, Fulda e Francoforte. Gli Stati tedeschi furono dunque riuniti sotto un debole vincolo federativo; una federazione di natura tale che non poteva riconoscere nessun capo dello Stato comune, nessuna legislazione, amministrazione, ecc. unitarie, nessuna unità commerciale o doganale e nessun esercito comune. La comunità federativa poteva soltanto elaborare un organo collegiale con poteri limitati per questioni di politica estera ed interna.

La soluzione federativa dei singoli Stati significava dunque la rinuncia all'unità nazionale, al riconoscimento per tutti i tedeschi dei diritti civili, e ad una costituzione valida per tutti. Ancora una volta il principio della stabilità europea soffocava le istanze di unità nazionale.

Il nuovo assetto della Germania, rimasto praticamente immutato fino al 1866, si presentava dunque diviso in trentanove unità territoriali contro le oltre trecento dell'epoca che precedette la rivoluzione francese. Questi territori furono riuniti nel *Deutscher Bund*, presieduto dall'imperatore d'Austria. I rappresentanti degli Stati tedeschi si raccolsero in una Dieta federale con sede a Francoforte, la città nella quale anticamente veniva incoronato l'imperatore.

Se il Congresso di Vienna aveva dato un assetto pressoché definitivo alle strutture esterne della Germania, rimaneva, però, aperto il problema di definire l'aspetto interno dei singoli Stati che uscivano notevolmente trasformati dalle decisioni del Congresso. Uno dei punti più controversi al Congresso di Vienna era se, ed in che misura, la federazione dovesse obbligare i singoli Stati membri ad emanare dei principi costituzionali. L'articolo 13 degli atti federali si limitava infatti a dire che: « in tutti gli Stati della federazione si avrà una costituzione provinciale ». Tuttavia nel testo non era indicato né un termine entro il quale queste costituzioni dovessero diventare operative, né era specificato che cosa esattamente si dovesse intendere per costituzione provinciale; rimanevano incerte soprattutto le modalità della sua attuazione. Era chiaro comunque che l'atto federale lasciava un ampio margine di libertà ai singoli Stati e che si asteneva da ogni ingerenza nell'autonomia costituzionale degli Stati membri. Era dunque abbastanza chiaro che una costituzione vi doveva essere, ma non venivano indicati la sua natura, i termini ed i tempi della sua attuazione, e sull'interpretazione da dare al laconico articolo 13 degli atti federali si accesero vivaci polemiche⁴.

È nell'ambito di questi problemi che sorse la nota disputa tra il re e la Dieta del regno del Württemberg.

Il nuovo regno del Württemberg era uno Stato assai diverso dal molto più piccolo ducato dell'epoca pre-napoleonica. Con l'annessione di numerosi principati e territori ecclesiastici limitrofi e con la « mediatizzazione » dei cavalieri dell'impero, l'antico territorio del ducato si era quasi raddoppiato ed il sovrano era stato elevato a dignità regia. Una profonda riforma amministrativa e giudiziaria, dovuta all'influenza napoleonica, aveva, d'altro canto, trasformato l'intera struttura del paese sostituendo una burocrazia moderna al corpo dei piccoli funzionari oligarchici del comitato permanente della vecchia Dieta.

Il re Federico I, dopo il disastro in Russia, aveva cercato, in un primo tempo, di non prendere una posizione precisa in favore dell'imperatore o degli alleati; ben presto, però, per poter conservare il trono, fu costretto a passare decisamente dalla parte di questi ultimi, godendo così del diritto di sedersi al tavolo degli alleati, e con abili manovre diplomatiche riuscì a conservare il suo regno nei confini che Napoleone gli aveva assegnato. Poiché, d'altra parte, l'Atto federale in discussione

⁴ Cfr. E. R. Huber, *Deutsche Verfassung-Geschichte*, vol. I, Stuttgart 1961, pp. 475 e ss. e pp. 640 e ss.

al Congresso di Vienna prevedeva l'introduzione nei singoli Stati di nuovi ordinamenti rappresentativi, egli, temendo che gli venisse imposto di ristabilire l'antica costituzione territoriale che aveva soppresso sotto Napoleone, scavalcò le probabili richieste del Congresso, facendo un vero e proprio salto in avanti. Il 15 marzo 1815 convocò una Dieta generale alla quale presero parte oltre a cinquanta membri di diritto della nobiltà, quattro del clero e settantuno deputati borghesi eletti, ed annunciò di avere esteso una carta costituzionale in sostituzione della vecchia costituzione. I deputati del Württemberg, però, si rifiutarono di accettarla; anzi, contestarono persino il diritto del re di convocare la dieta sulla base della nuova costituzione. Essi, infatti, vedevano nel programma regio, un tentativo di spogliarli dei loro antichi privilegi e di ridurli sotto il completo dominio della sovranità württemberghe. Chiesero dunque il ristabilimento del diritto antico ed assunsero un atteggiamento intransigente nei confronti delle richieste del sovrano. Iniziò così una prova di forza tra il re e la Dieta che si protrasse per quasi cinque anni. Il re fu costretto, anche per le pressioni esterne dell'opinione pubblica, generalmente favorevole alla Dieta, ad abbandonare le sue posizioni iniziali ed a presentare un nuovo testo costituzionale da considerarsi soltanto come base di discussione. Alla morte del vecchio re, sopraggiunta il 30 ottobre 1816, il suo successore Guglielmo I, dopo alcuni tentativi di giungere ad un compromesso con la Dieta, le presentò un *ultimatum* che però fu respinto. Egli dunque la sciolse definitivamente nel 1817 imponendo la propria costituzione⁵.

È noto come della questione riguardante le discussioni sulla costituzione del Württemberg, si sia occupato anche Hegel che nel 1817 pubblicò un ampio resoconto e commento degli Atti della Assemblea dei deputati del Württemberg⁶.

Hegel si schierò immediatamente dalla parte del re attirandosi così l'accusa di servilismo verso la corona ed alienandosi anche l'amicizia di alcuni colleghi come Paulus. In realtà egli riteneva che il re fosse il depositario ed il vero continuatore delle conquiste sociali della rivoluzione francese⁷; mentre la Dieta non faceva altro, a parer suo, che

⁵ Cfr. E. R. Huber, op. cit., pp. 329 e ss.

⁶ G. W. F. Hegel, *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreiches Württemberg in Jahre 1815 und 1816* (1817).

⁷ « Se allora a sostenere e a rivendicare i diritti della ragione erano la maggioranza degli Stati generali francesi, ed il partito del popolo, mentre il governo era dalla parte dei privilegi, nel Württemberg, invece, fu il re a porre la sua costi-

attestarsi su una sorda e miope rivendicazione di antichi privilegi ormai inaccettabili, senza rendersi conto dei grandi mutamenti storici che nel frattempo erano avvenuti:

Dei deputati del Württemberg si poté dire ciò che fu detto degli emigranti francesi: che non hanno imparato né dimenticato niente; sembrano avere dormito in questi ultimi venticinque anni, senza dubbio i più ricchi che la storia del mondo abbia avuto, e per noi i più istruttivi, perché ad essi appartengono il nostro mondo, e le nostre idee. Non ci poteva essere un mortaio più tremendo della sentenza di questi venticinque anni per ridurre in briciole i falsi concetti giuridici, ed i pregiudizi in materia di costituzioni politiche — ma questi deputati ne sono usciti indenni, esattamente com'erano prima⁸.

Secondo Hegel, il fatto nuovo che caratterizza il Württemberg e non soltanto il Württemberg nel periodo post-napoleonico è quello di essere ormai un'organizzazione unitaria, uno Stato. È in questa direzione, cioè nel rafforzamento di una struttura moderna, che devono essere rivolti tutti gli sforzi affinché i venticinque anni che sono seguiti all'inizio della Rivoluzione francese non siano passati invano. Non ha quindi più alcun senso rivendicare, come fa la Dieta, il diritto alla propria autonomia ed a stipulare un contratto con il re. Ciò era possibile sotto l'Impero, in quanto le due parti contraenti risultavano essere due privati, avendo un'unità superiore fuori di loro, nell'Impero appunto; ma ora che il Württemberg è uno Stato, è esso stesso l'unità superiore e non si può quindi più parlare né di autonomia né di contratto, altrimenti si farebbe della Dieta una forza estranea nel corpo dello Stato. La Dieta confonde, insomma, il diritto pubblico con il diritto privato; ma il mondo a cui essa si richiama, il mondo feudale è ormai morto e sepolto.

Il tempo aveva apportato un nuovo compito al Württemberg, esigendo che venisse assolto: il compito di organizzare i territori del Württemberg in uno Stato. Dopo che quella assurda istituzione chiamata impero tedesco [...] era finalmente giunta a quella meritata, vergognosa fine che anche esteriormente gli conveniva — l'antico Württemberg venne ingrandito di più del doppio rispetto alla sua precedente consistenza. Ma non si trattò solo di questo: questo Intero, le cui parti

tuzione sul terreno del diritto pubblico razionale, e la Dieta si eresse a tutrice del positivo e dei privilegi; la Dieta, poi, offre lo stravagante spettacolo di far tutto ciò in nome del popolo, mentre quei privilegi sono rivolti contro l'interesse del popolo, anche di più che contro quello del principe » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 198; G. W. F. Hegel, *Scritti politici*, a cura di C. Cesa, Torino 1972, pp. 180-181).

⁸ *Ivi*, p. 199; trad. it., p. 181.

erano prima feudi dell'impero tedesco [...] si liberò da questa subordinazione e, con il titolo regio assunto dal principe, acquistò la sovranità ed il ruolo di Stato — uno di quei veri imperi tedeschi che prendono il posto di quell'assurda entità che, di impero, aveva recato soltanto il vuoto nome⁹.

È inutile, come fa la Dieta, richiamarsi al diritto positivo¹⁰; il vero vivente diritto è quello rappresentato dal re che, dopo avere elevato il Württemberg a dignità di Stato, ha dato al popolo una costituzione moderna. Rigettando la costituzione del re, la Dieta si è posta irrimediabilmente fuori dalla storia.

Ora ci si aspettava che l'ulteriore svolgimento della storia avrebbe mostrato come la nuova creatura, la Dieta, si muovesse nell'ambito che le era stato consentito, e come questo importante elemento vitale aggiunto all'organismo dello Stato avrebbe operato in esso. Di fronte ai nostri occhi non si svolge però la storia di quell'operare assimilante e vitalizzante. I deputati, infatti, appena convocati, rifiutano di farsi assorbire, come organo rappresentativo, nello Stato; dichiarano, sí, di essere un corpo rappresentativo, ma di un altro mondo, di un'epoca trascorsa, ed esigono che il presente si trasformi in passato, e la realtà nell'irrealtà¹¹.

Nonostante delle riserve su alcuni punti particolari, Hegel appoggia dunque, nelle linee essenziali, il progetto di costituzione proposto dal re, difendendo così la politica accentratrice del sovrano contro le tendenze dualistiche della Dieta¹².

Ben diverso è l'atteggiamento di Schelling che, seppur cautamente, si schiera dalla parte della Dieta, contro il re, rivendicando il diritto dei

⁹ *Ivi*, p. 159; trad. it., p. 137.

¹⁰ « Antico diritto ed antica costituzione sono parole belle e grandi, e, nella stessa misura, sembra sacrilegio voler strappare ad un popolo i suoi diritti. Non ci si può però appellare all'antichità per dire buono o cattivo ciò che vien chiamato antico diritto e antica costituzione; anche la proibizione dei sacrifici umani, della schiavitù, del dispotismo feudale, e di innumerevoli infamie fu sempre un sopprimere qualche cosa che era un antico diritto. Si è spesso ripetuto che i diritti non vanno in prescrizione, che cento anni di ingiustizia non creano diritto — e si sarebbe dovuto aggiungere: anche se, per questi cento anni, la secolare ingiustizia fosse stata chiamata diritto; inoltre, che è conforme a giustizia il crollo di un diritto positivo, secolare e realmente applicato, quando viene meno la base che è la condizione della sua esistenza » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 199; trad. it., p. 181).

¹¹ *Ivi*, p. 186; trad. it., p. 167.

¹² Non è qui il luogo per fare un esame dettagliato dell'opera di Hegel, per il quale rimandiamo al saggio di C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla Dieta del Württemberg*, in *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970, pp. 273 e ss.

singoli *Länder* a mantenere la loro primitiva autonomia. Così scrive in quegli anni al fratello (lettera non datata):

La lotta tra il sovrano e la Dieta territoriale si fonda (almeno per parte della Dieta territoriale) su un punto poco chiaro. Il sovrano vuole fare del Württemberg un regno indipendente ed uno Stato; questi vuole che il Württemberg rimanga un *Land* e si oppone perciò alla sua trasformazione da Stato provinciale o Land in regno. Io sono, a tale riguardo, d'accordo con essa, cioè che la Germania possa essere uno Stato o un regno, ma i Länder rimangano Länder¹³.

Schelling, del resto, è perfettamente consapevole del fatto che le scelte del Württemberg e la sua stessa sorte sono profondamente legate alla sorte della Germania tutta, che, come s'è visto, si stava proprio allora avviando, sia pure faticosamente, verso quel lento processo di unificazione che porterà all'unità nazionale. Così infatti Schelling continua, non mostrando però eccessivo entusiasmo, né eccessiva fiducia in una Germania unita:

Finché vi è l'illusione della federazione tedesca e del parlamento federale, questo desiderio è molto probabile. Se non vi fosse tra sovrano e popolo un terzo elemento allora cambierebbe l'intero punto di vista. Giacché però il Württemberg ha appoggiato attraverso numerose dichiarazioni l'idea di una Germania comune, io credevo che non sarebbe stato impossibile fare di nuovo scendere le discussioni dalle presuntuose altezze sulle quali soprattutto Wangenheim le ha poste, su più profondi punti di vista e così, forse, conservare al Württemberg qualche cosa della sua più propria costituzione. Io penso che non vi è più da pensarci e che una volta dato, deve essere condotto a termine l'impulso a fare di ogni stato (*Land*) e staterello (*Ländchen*) uno Stato (*Staat*). Ciò che deve accadere, alla fine, ma avverrà soltanto attraverso una nuova crisi, dovrà ben accadere¹⁴.

Secondo Schelling la disputa tra il sovrano e la Dieta è basata, in massima parte, su degli equivoci e si è aggravata per l'assunzione da ambo le parti di atteggiamenti intransigenti. Così si legge nella lettera al Consigliere segreto C. von Neurath (lettera senza data)¹⁵ che può es-

¹³ *Plitt*, II, 399.

¹⁴ *Plitt*, II, 399.

¹⁵ Schelling era a conoscenza dello scritto di Hegel; questi, infatti, ne aveva inviate alcune copie a Niethammer il quale, come risulta dalla seguente lettera del 27 dicembre 1817, aveva rimesso il testo anche a Schelling. Scrive Niethammer: « Jacobi, Roth e Schelling (giacché anche a quest'ultimo ho inviato la recensione) salutano e ringraziano » (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, cit., p. 251). Hegel a sua volta ringraziò con la seguente lettera del 31 gennaio 1818: « La prego di salutare cordialmente Jacobi, Roth ed anche Schelling che, come Lei mi

sere considerata la *summa* delle posizioni del filosofo su questo problema:

È certo che, se da una parte si è fatto un idolo dell'antico diritto, dall'altra si è creato in parte uno spauracchio che però scompare ad una più attenta analisi¹⁶.

L'unico modo per sanare questi contrasti è, secondo Schelling, quello di convocare una Dieta dei territori dell'antico Württemberg e da questa fare eleggere una commissione allargata che, di conserva con la dieta stessa, elabori una costituzione generale:

L'unica via per uscire dal labirinto nel quale si è caduti sembra essere questa: convocare una Dieta dei territori dell'antico Württemberg — *per quanto vi può essere delle antiche forme* — e da questa fare eleggere una commissione allargata per negoziare con essa una costituzione valida per tutto il regno (da questa aggiunta segue di per sé che quella convocazione *non deve essere considerata uno ristabilimento definitivo dell'antica costituzione*)¹⁷.

Tale commissione dovrebbe occuparsi anche della riscossione delle imposte seppure, naturalmente, con le dovute precauzioni¹⁸. Certamente Schelling non si nasconde la difficoltà della realizzazione di questo progetto, ma ritiene che esso sia l'unica via d'uscita dall'impasse nella quale si è venuto a trovare il Württemberg.

Il tentativo del re di scavalcare la Dieta e di presentare una nuova costituzione è, a suo avviso, un atto illegale ed inammissibile che egli

scrive, s'è interessato, in un modo che però io non so, al mio lavoro per nulla speculativo » (*ivi*, p. 581). Il fatto che nelle dichiarazioni di Schelling non si faccia alcun riferimento né diretto né indiretto all'opera di Hegel, porta a condividere le perplessità di C. Cesa (cfr. C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817*, cit., p. 275) circa la datazione proposta dall'editore del carteggio schellinghiano, il Plitt, che le colloca tra la fine del 1817 e l'inizio del 1818. Sembra più probabile che esse appartengano ad un periodo precedente.

¹⁶ Plitt, II, 401.

¹⁷ Plitt, II, 401.

¹⁸ Ben diversa, a questo proposito, è l'opinione di Hegel, secondo il quale era inammissibile lasciare alla Dieta il diritto di amministrare la cassa delle imposte. Egli infatti scrive: « Al disordine interno e alla depravazione morale che è inevitabile in un ordinamento come quello, e in questa sorta di saccheggio privato, è strettissimamente imparentato lo sfacelo dello Stato, anche nelle forme esterne: la Dieta, cioè, mediante il controllo diretto della cassa, può mettersi in diretto contatto con altre potenze, e per propri fini, come se fosse una sorta di potenza sovrana. Dall'aver una propria cassa non è così grande il passo al mantenimento di proprie truppe, e sarebbe solo ridicolo vietare per legge alla Dieta quest'ultima prerogativa, e mettergliene in mano, col diritto di cui si è detto, la potenza ed i mezzi » (G. W. F. Hegel, *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, p. 192; trad. it., p. 174).

paragona alla arbitraria divisione della Polonia operata al Congresso di Vienna, oppure all'azione di chi volesse gettar fuori con la violenza un altro pretendente di diritto al possesso di una abitazione, senza avere prima interpellato gli organi legali. In sostanza il re avrebbe condotto un'azione di forza scavalcando ogni diritto; ma, scrive Schelling, « non vi è sicurezza né pace se non nel diritto ». Questa situazione non può che suscitare malcontento tra i sudditi dell'antico Württemberg, e portare così ad una situazione di insicurezza in seno allo Stato:

Non vi è sicurezza né pace se non nel diritto. Come la divisione della Polonia grava come una colpa sull'Europa, così finché al popolo württembergese non sarà resa giustizia, rimarrà sempre una coscienza inquieta ed insoddisfatta, e questa pace della coscienza è ciò che più conta, è la pace domestica nel senso più generale, tutto il resto è soltanto quiete illusoria¹⁹.

L'unico modo corretto di procedere sarebbe quello di seguire lo svolgimento naturale delle cose: convocare la Dieta dei territori dell'antico Württemberg e poi, eventualmente, apportare le necessarie modifiche all'antica costituzione gelosamente custodita dai sudditi dell'antico Württemberg « non perché rimanga tale, ma per servire da germe per il nuovo »:

Infatti questo è l'andamento della natura, contro il quale nessun potere umano può fare nulla. Nulla che sia passato cessa per questo del tutto di essere; esso continua a vivere nel presente al quale serve come terreno di sviluppo. Il tempo ha tolto alla antica costituzione württembergese la sua forza d'essere; ma prima che essa sia caduta nella tenebra, questa madre da tanti amata, deve concepire un bimbo, una nuova costituzione generata dalla *sua* carne e dal *suo* sangue²⁰.

Secondo Schelling « è contro natura » che i sudditi dei nuovi territori, i quali non posseggono una costituzione ben definita, votino con uguale diritto insieme ai sudditi dell'antico Württemberg i quali, invece, posseggono una carta costituzionale ben definita. Tale situazione porterebbe necessariamente al malcontento di questi ultimi che non ammetterebbero mai di poter essere messi in minoranza da nuovi venuti:

Che essi debbano essere separati o piuttosto che si debba avere a che fare coi sudditi dell'antico Württemberg, prima di sentire i sudditi dei nuovi territori,

¹⁹ *Plitt*, II, 402.

²⁰ *Plitt*, II, 402.

ai quali in ogni caso spetta soltanto un diritto di partecipazione alla costituzione dei sudditi dell'antico Württemberg, lo considero un assioma divenuto chiaro dopo le ultime esperienze²¹.

La soluzione di tale problema è soltanto quella di dividere i vecchi dai nuovi sudditi, di dare vita cioè a due organi rappresentativi. Da una parte si dovrebbe costituire una Dieta, secondo l'antica costituzione, alla quale i sudditi dei nuovi territori non potrebbero prendere parte, e tale Dieta dovrebbe essere convocata entro i confini dell'antico Württemberg; dall'altra un'assemblea degli Stände allargata anche ai nuovi sudditi, ai quali, in ogni caso, spetterebbe soltanto il diritto di partecipazione alla costituzione dell'antico Württemberg. Schelling propone dunque un sistema bicamerale in opposizione a quello unitario proposto dal re²². Soltanto questa struttura bicamerale, oltre a porre il Württemberg al livello di uno Stato veramente libero ed indipendente, permetterebbe a suo avviso, di limitare drasticamente l'arroganza e le tendenze anarchiche della nobiltà, evitando così anche il malcontento del popolo contro il governo.

A Schelling sta molto a cuore il problema della nobiltà²³ nella quale

²¹ *Plitt*, II, 403.

²² Anche in questo caso vi è il più ampio contrasto con Hegel che avversa il sistema bicamerale, nel quale vede una frantumazione della suprema unità dello Stato e considera, quindi, l'Assemblea unicamerale proposta dal re, come uno degli aspetti più positivi della nuova Costituzione.

²³ L'astio di Schelling verso l'aristocrazia è, come sappiamo, di vecchia data; egli giunge qui a considerarla responsabile della Rivoluzione francese: « È questo l'unico modo — egli scrive — per tenere la nobiltà mediatizzata, della quale si può esser certi che *impedirà ogni possibile costituzione*, perché soltanto la mancanza di una costituzione può portare alla crisi nella quale essa spera, — quella nobiltà, dico, che trama con non minori ambiziose passioni di quella francese all'inizio della rivoluzione, — distante dai dibattiti, e poi, all'unanimità con i rappresentanti del popolo, *per mezzo del popolo stesso*, di respingerla nei giusti limiti ed in questi mantenerla » (*Plitt*, II, 403). In questo caso Schelling ed Hegel si trovano d'accordo; ambedue, infatti, vogliono limitare il più possibile l'autonomia dell'aristocrazia; soltanto che Hegel, al contrario di Schelling, ritiene più proficuo a tal fine il sistema unicamerale: « Qui val la pena di mettere in evidenza, anzitutto, che nel testo costituzionale presentato dal re all'elemento aristocratico, riunito in una sola camera con i deputati eletti, sono stati attribuiti solo cinquanta seggi, mentre ai deputati elettivi settantatré — il che assicura a questi ultimi una preponderanza considerevole. In termini di potere politico questo equilibrio è assai differente da quello che si ha nel sistema bicamerale, il quale, per essere così largamente applicato, e per la sua antichità, gode di tanto prestigio » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VII, p. 166; trad. it., pp. 145-146). Questa ostilità verso la nobiltà ricorda la decisa presa di posizione di Kant che a questo proposito scriveva nei

vede una sovvertitrice potenziale dello Stato, appunto a causa delle sue tendenze centrifughe e ritiene necessaria ed urgente una soluzione del problema:

Questo mutamento riguardo alla nobiltà mi sembra *essenzialmente* necessario in *ogni caso*. La straordinaria preponderanza che è stata data nel progetto iniziale all'elemento aristocratico è del tutto contraria alla natura ed al carattere in senso generale borghese del Württemberg, con la distruzione del quale viene distrutta anche la forza propria di questa regione e con essa sarebbe ostacolata anche la forza politica dello stesso sovrano che avrebbe, ben presto, quel principio preponderante contro di sé²⁴.

È vero, afferma Schelling, che il Congresso di Vienna ha riconosciuto all'alta nobiltà il diritto di partecipare alle diete, ma non ha specificato i termini di questa partecipazione. La costituzione del Württemberg, del resto, pone dei precisi limiti ad essa. Per quanto riguarda dunque quei particolari diritti che i membri della più alta nobiltà credono di poter rivendicare, come ad es. totale o parziale esenzione da tasse, libero stato giuridico, ecc. non appartengono affatto alla costituzione württembergese. Questi sono diritti, continua Schelling, che hanno origine dalla costituzione generale della federazione tedesca o che sono stati approvati in seguito a trattative diplomatiche. Ci si deve dunque guardar bene dal considerarli come parte integrante dell'antica costituzione, giacché questo favorirebbe le mene della nobiltà mediatizzata.

La nobiltà dovrà accettare le disposizioni per la sua partecipazione alla dieta, stabilite dal sovrano e dal popolo tradizionali del Württemberg ai quali soltanto spetta il diritto di estendere la costituzione a tutto il territorio nazionale. Solamente così il legame tra il popolo ed il so-

Principi metafisici della dottrina del diritto (1797): « La nobiltà non è che una corporazione temporanea autorizzata dallo Stato; bisogna che essa si adatti alle circostanze del tempo, ed essa non deve recare offesa al diritto universale dell'uomo, che fu sì a lungo inoperante. Infatti il rango del nobile nello Stato non soltanto dipende dalla costituzione stessa, ma non è che un accidente che non può esistere altro che per questa (un nobiluomo non può concepirsi che nella società civile, e non nello stato di natura). Quando, dunque, lo stato cambia la sua costituzione, colui che perde in questo cambiamento il suo titolo e il suo rango non può dire che gli vien tolto il suo, perché egli non poteva chiamarli suoi se non sotto la condizione della durata della forma politica, e lo Stato ha bene il diritto di alterarla » (I. Kant, *Werke*, Bd. VI, Berlin 1914, p. 370; I. Kant, *Scritti politici*, a cura di G. Solari, Torino 1965, p. 564).

²⁴ *Plitt*, II, 404.

vrano sarà indissolubile e non avrà da temere pericoli né all'interno né all'esterno.

Per concludere Schelling osserva che se il punto di vista da lui esposto può sembrare strano ed inaccettabile, ciò è dovuto soltanto al fanatismo che aveva denunciato all'inizio; ma che se si considera la cosa con animo equo, si vedrà che non soltanto la soluzione da lui proposta non è così assurda come sembra a tutta prima, ma che, in realtà, è l'unica che garantisca qualche possibilità di dare vita ad uno Stato organico:

Sarà veramente difficile per qualcuno, dopo il così lungo e continuamente ripetuto predicare contro questo antico diritto württembergese, in cui in parte si combattevano dei fantasmi e si lasciava stare il vero nemico, adattarsi a questo punto di vista, a questo rovesciamento dei poli, giacché, invece di forzare il vecchio col nuovo Württemberg, lo si considera piuttosto come punto d'appoggio — il Πού στῶ — donde è mosso il nuovo Württemberg (la nobiltà compresa) e la calma riflessione — e non lo scellerato *divide et impera*, ma la verità d'esperienza che nel mondo esistente se ne può sviluppare uno nuovo e più altamente organico solo da uno già esistente²⁵.

La presa di posizione di Schelling in favore della vecchia dieta è stata spesso considerata un atteggiamento reazionario. È vero che Schelling prese posizione contro le iniziative del sovrano, ma va ricordato che l'odio contro il duro governo del re che sotto Napoleone aveva assunto i caratteri di una monarchia assolutistica, era largamente diffuso e che non si credeva nelle nuove istituzioni da lui proposte, mentre l'antico diritto appariva come il baluardo della libertà. È vero per altro che le rivendicazioni della dieta non si fondavano su argomenti democratici e costituzionali, ma anzi essa si arroccava su una ottusa restaurazione dell'antica costituzione, del « buon diritto antico ». D'altro canto il fatto che Schelling intrattenesse stretti rapporti con importanti esponenti del conservatorismo württembergese, come Neurath appunto, assai vicino al comune amico Georgii²⁶, uno tra i leaders dei vecchi württembergesi, non sembra giustificare l'affermazione di Sandkühler, secondo il quale Schelling si sarebbe messo consapevolmente dalla parte della reazione²⁷. In realtà Schelling, come abbiamo visto, pur non ac-

²⁵ *Plitt*, II, 405.

²⁶ Georgii è autore tra l'altro di un memoriale sulla questione della costituzione di aperta opposizione alla politica regia dal titolo: *Soll die alt-württembergische Verfassung die Basis der neuen Constitution werden?*

²⁷ Sandkuehler, op. cit., pp. 220-221.

cetando le imposizioni del sovrano, è lontano dalle posizioni dei sostenitori del « buon diritto antico » e non intendeva assolutamente farsi alfiere di una mera restaurazione del passato. Egli, come si desume dalla già ricordata lettera dell'8 ottobre 1813, era pienamente consapevole che i tempi erano mutati e che un semplice ritorno al passato non era più possibile e nemmeno auspicabile:

Uno spirito buono sembra fin da ora agire anche nei dibattiti politici. Potesse sempre essere così! La Germania ne ha gran bisogno; certo sarebbe desiderabile un legislatore che venisse dal cielo per dare la costituzione ai tedeschi (*giacché il vecchio non può certo tornare*), costituzione che è necessaria per la loro duratura felicità²⁸.

Sembra piuttosto che il suo atteggiamento sia dovuto in parte ad una certa sfiducia nella capacità degli uomini di intervenire attivamente e con successo sulla realtà, e dal convincimento che le cose andranno in porto necessariamente da sole. Schelling è convinto che un'evoluzione vi debba essere, ma è altrettanto convinto che essa si farà da sé, come la natura, attraverso un lento, graduale, ma inarrestabile sviluppo. Una interessante riprova di questa ipotesi si trova nella lettera che il filosofo scrisse a Cousin il 28 gennaio 1819 nella quale, replicando ai consigli del filosofo francese di presentarsi deputato per lo Stato della Baviera, egli scriveva:

Je présume, que c'est dans l'exaltation, qui Vous en est restée, et tout plein encore de cette tactique politique, que Vous Vous êtes avisé de me donner des règles et des conseils sur ma conduite politique; mais tout ceci est de fort peu d'application chez nous, ce n'est pas un lutte à mort, c'est une évolution lente, mais sûre, infaillible et surtout sans danger, par laquelle tout doit s'opérer chez nous, et quelques soient les vœux, que je puisse former pour la consolidation politique de l'Allemagne, non seulement mes idées, mais les circonstances mêmes sont de nature à n'imposer aucune nécessité de les cacher ou de voiler ses pensées²⁹.

Se lo sviluppo deve essere graduale, naturale, deve, per così dire, seguire il proprio corso, non è ammissibile scavalcare bruscamente la antica costituzione e proporre di punto in bianco una nuova. Questo significherebbe fare un salto nel buio con conseguenze probabilmente disastrose. A questo va aggiunto che Schelling, come abbiamo visto,

²⁸ *Plitt*, II, 339.

²⁹ *Plitt*, II, 425-426.

aveva sognato uno Stato organico in cui Stato e chiesa collaborassero strettamente tra loro, mentre, dopo la caduta di Napoleone, quasi tutti i governi tendevano a darsi una struttura accentrata di stampo napoleonico. Egli, come molti romantici, vedeva in questa forma statale accentrata e burocratica, il fallimento dei propri progetti ed il persistere della dilacerazione del mondo moderno; per questo motivo guardava con sospetto alla politica della corona e proponeva uno sviluppo graduale dall'antico al nuovo, nella speranza che questo favorisse uno organico sviluppo dello Stato.

2. - LA NUOVA UNIVERSITÀ.

L'universalismo e l'antitradizionalismo illuministici non potevano restare senza conseguenze nel campo della pedagogia. Non soltanto l'educazione si allargò, pur con certe differenze di grado, a tutte le classi, ma mutò profondamente i suoi programmi. Alla educazione retorica e letteraria che aveva la sua base nello studio delle lingue antiche, venne sostituita l'istanza di una cultura realistica che trovasse nello studio delle lingue moderne e delle discipline tecnico-scientifiche gli strumenti per un'educazione naturale che favorisse lo sviluppo libero ed armonico delle energie individuali.

Le tendenze riformatrici nel campo educativo trovarono spesso ampio appoggio tra i principi illuminati. La politica scolastica di questi sovrani, intesa a rafforzare il potere dello Stato, l'esigenza di riorganizzare la vita economica, di preparare una classe di abili tecnici, di formare una borghesia ed un'aristocrazia colta ed attiva, trovò nelle tendenze universalistiche e realistiche della pedagogia illuministica la sua formulazione teorica. Inoltre la necessità di consolidare lo Stato e di affermarne l'autonomia, spinse i principi a sottrarre l'educazione al clero ed impose loro il problema di riorganizzare su nuove basi l'ordinamento scolastico.

La Germania, dopo un lungo periodo di letargo seguito alla guerra dei trent'anni, si portò ben presto alla testa del movimento europeo di rinnovamento degli istituti universitari. In poco più di cinquant'anni la Prussia si costituì un solido organismo scolastico completamente rinnovato rispetto alle tendenze educative precedenti e che servirà da base alle seguenti e più profonde riforme. Il movimento di riordinamento tedesco ebbe le sue punte nell'Università di Halle e principalmente di Gottinga. Quest'ultima, fondata nel 1737, in aperta contrapposizione

alle vecchie università provinciali che soltanto l'inarrestabile forza d'urto di Napoleone riuscirà a spazzare via, godette fin dall'inizio, grazie forse alla sua collocazione geografica ed alla « dipendenza » dalla corona inglese, di una notevole libertà che le permise di raggiungere in pochi anni un predominio incontrastato sulla vita intellettuale tedesca. Essa, diversamente dalle altre università tedesche, era una istituzione statale e non una corporazione indipendente; disponeva di larghi mezzi, impartiva l'insegnamento in tedesco ed alla teologia ed alla filosofia scolastica aveva sostituito le nuove discipline: il diritto pubblico, la storia, le scienze naturali, la filologia ecc.³⁰

Verso la fine del XVIII secolo, comunque, le università in Germania erano ormai tutte istituzioni statali ed avevano perduto gran parte della loro struttura corporativa ed ecclesiastica; tuttavia esse continuavano a perseguire degli scopi eminentemente pratici, cioè a preparare i giovani agli impieghi ecclesiastici e all'amministrazione statale o comunque alla formazione di professionisti come giuristi, medici, ecc. I professori che vi insegnavano non erano altro che funzionari dello Stato che venivano assunti, pagati ed esonerati secondo le sue necessità; tutta l'attività didattica era sottoposta al controllo statale e destinata a quelle finalità che esso ritenesse più utili. Così ad es. nell'*Allgemeine Landrecht* del 1795 è affermato: « Le scuole e le università sono istituti dello Stato, le quali si propongono di fornire ai giovani una conoscenza ed un sapere pratici »; e così si esprimeva ad es. il pedagogismo filantropico di un J. H. Campe che affermava non essere possibile che « l'uomo possa essere formato per se stesso, perché egli deve essere sensibile alle esigenze dello Stato, realizzandosi come qualche cosa di utile »³¹.

Contro questa concezione utilitaristica dello studio e degli istituti scolastici che nel frattempo erano andati via via degenerando e perdendo il loro slancio innovatore, si scaglia la nuova élite intellettuale. L'opposizione al razionalismo illuministico, il richiamo a quelle facoltà ed intuizioni che l'illuminismo aveva ignorato ebbe naturalmente ampie ripercussioni nell'organizzazione del sapere che non viene più inteso come sapere enciclopedico, nel senso illuministico, ma come dottrina della scienza, come ricerca del principio primo, come intimo organo della

³⁰ Per l'importanza culturale dell'università di Gottinga nel XVIII e XIX secolo cfr. L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975.

³¹ Cfr. A. Banfi, *Sommario di storia della pedagogia*, Urbino 1964, pp. 259 e ss.; E. Codignola, *Il problema dell'educazione*, Firenze 1955, vol. II, pp. 255 e ss.

scienza. Il sapere viene ad assumere valore in se stesso, indipendentemente dal suo valore pratico. Convinta di essere portatrice di una cultura nuova che dovrebbe segnare il punto di partenza per un radicale rinnovamento dell'umanità, questa élite elabora una pedagogia completamente diversa da quella settecentesca. Viene affermato con calore il diritto dello spirito a correre tutte le avventure intellettuali ed all'interno di questa visione l'individuo occupa spesso un ruolo centrale, perché il soggetto è, più o meno consapevolmente, considerato portatore dell'universale³².

Non si deve tuttavia pensare che il tentativo di scalzare il vecchio razionalismo settecentesco sia avvenuto senza difficoltà e sia stato indolore. Abbiamo già visto, a proposito della chiamata di Schelling a Würzburg quale conflitto si fosse acceso tra i « razionalisti » ed i sostenitori della nuova filosofia idealistica. I razionalisti, approfittando delle posizioni occupate nelle università e nella burocrazia, si opponevano, in nome dei limiti della ragione umana e della necessità che la filosofia fosse utile per la vita, alla speculazione ed accusavano la nuova filosofia di misticismo ed oscurantismo, quando non addirittura di ateismo. Ma il conflitto tra « razionalisti » e « idealisti » non divampò soltanto in Baviera. Lo scontro era di proporzioni ben più ampie e dimostra come il ceto « colto » in Germania fosse proprio rappresentato da questo razionalismo e non da quell'élite di pensiero che sono gli idealisti, che con esso dovette, a volte dolorosamente, fare i conti. Quest'ultimo, però, alla fine, almeno nell'ambito ristretto delle università, risultò vincente. Ebbe così inizio quella riforma delle università tedesche che doveva estendere la sua influenza ben oltre i confini della Germania ed il cui influsso non cesserà di farsi sentire fino ai nostri giorni³³.

Così M.me de Staël, in una pagina della sua *De L'Allemagne* (1813) descrive l'impressione che le fecero le università tedesche:

Tout le nord de l'Allemagne est rempli d'universités les plus savantes de

³² Per rendersi conto dell'importanza attribuita alla riorganizzazione dell'università è sufficiente ricordare alcuni degli interventi più importanti sull'argomento: Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803); il *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, di Fichte (1807); *Die gelegentlichen Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn*, di Schleiermacher (1809) e le lezioni di Steffens, *Über die Universitäten* (1808-1809).

³³ Cfr. ad es. F. Anrich, *Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten*, Darmstadt 1960; P. Piovanì, *Morte (e trasfigurazione?) dell'Università*, Napoli 1969.

l'Europe. Dans aucun pays, pas même en Angleterre, il n'y a autant de moyens de s'instruire et de perfectionner ses facultés. [...] L'éducation intellectuelle est parfaite en Allemagne, mais tout s'y passe en théorie: l'éducation pratique dépend uniquement des affaires; c'est par l'action seule que le caractère acquiert la fermeté nécessaire pour se guider dans la conduite de la vie. [...] Celui qui ne s'occupe pas d'univers, en Allemagne, n'a vraiment rien à faire³⁴.

M.me de Staël, sensibile osservatrice dei movimenti spirituali europei, individua con precisione le due caratteristiche principali della nuova università tedesca. L'Università moderna si qualifica infatti come università nazionale e questo tanto più chiaramente in Germania. Il rifiuto del cosmopolitismo illuministico, la consapevolezza ormai raggiunta di possedere un'autentica tradizione culturale nazionale, la reazione alla occupazione straniera, rafforzarono il sentimento di avere una originalità spirituale che ben presto si trasformò nella convinzione di possedere una superiorità spirituale e culturale rispetto agli altri popoli. L'altro aspetto caratteristico è il rifiuto, come s'è detto, della finalità pratica della cultura ed il legame strettissimo che dai grandi idealisti viene istituito tra struttura teorica della scienza, il sistema, e l'organizzazione della cultura³⁵. Così ad esempio Schelling nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, aveva perentoriamente affermato:

All'educazione particolare ad una singola abilità, deve dunque precedere la conoscenza del tutto organico delle scienze. Colui il quale si dedica ad una determinata scienza, deve imparare a conoscere il posto che essa occupa in questo tutto ed il particolare spirito che la anima, così come il modo della organizzazione per la quale essa si eleva alla armonica costruzione del tutto, quindi anche il modo come egli stesso ha da prendere questa scienza, al fine di pensarla non come uno schiavo, bensì come un libero e nello spirito del tutto³⁶.

Il rinnovamento trovò realizzazione nella riorganizzazione e nella fondazione di nuovi istituti universitari, anche per coprire il vuoto causato dal fatto che dei territori su cui sorgevano alcune importanti università, erano passati sotto il dominio francese, privando in tal modo la cultura tedesca di alcuni dei suoi centri principali. Il fatto di maggiore

³⁴ M.me De Staël-Holstein, *De l'Allemagne*, in *Oeuvres Complètes*, vol. II, Paris 1871, pp. 35-36.

³⁵ Cfr. L. Ferry - A. Renaut, *Université et Système. Réflexions sur les théories de l'Université dans l'idéalisme allemand*, in « Archives de Philosophie », 42 (1979), pp. 59-90.

³⁶ V, 213.

importanza in questo senso fu la fondazione dell'università di Berlino³⁷; fatto che, secondo la definizione di Steffens, fu « uno degli avvenimenti piú importanti dei nostri giorni »³⁸.

Il progetto di fondare una Università a Berlino risale al 1802, ma il disastro del 1806 e la conseguente perdita dell'Università di Halle, rese ancor piú urgente la soluzione. Il re di Prussia, Federico Guglielmo III dichiarò significativamente ad una commissione guidata da Schmalz, rettore di quell'università, che « è necessario che lo Stato recuperi in forze spirituali ciò che ha perduto materialmente ». Il timore, però, che il trasferimento dell'università di Halle a Berlino potesse portare delle complicazioni con la Westfalia, consigliò di fondare a Berlino una università tutt'affatto nuova. Il compito dell'organizzazione fu affidato a Beyme, il quale si rivolse tra gli altri a Fichte per l'elaborazione di un piano per l'università. Nel settembre 1807 il filosofo inviò a Beyme la prima parte del suo progetto alla quale fecero immediatamente seguito le altre due.

Fichte inizia la sua memoria³⁹ con una critica dell'insegnamento generalmente impartito nelle università. In particolare egli critica l'abitudine di affidare i corsi alla lettura di un testo, abitudine questa, egli continua, che poteva essere giustificata quando furono fondate le università ed i libri erano molto cari, ma ora, con il progresso della stampa, non è piú giustificabile. In questo modo si disabitua gli studenti allo studio e si impigriscono di insegnanti. L'Università deve insegnare ad apprendere e rendere possibile l'applicazione della conoscenza alla vita; il fine dell'Università non deve essere, insomma, una mera accumulazione di conoscenze, bensì la capacità di servirsene attraverso l'esercizio del giudizio. La scuola deve fornire il metodo dello studio e l'essenza di questo metodo:

Non si studia per ripetere a parole, e per tutta la vita, quanto è stato appreso per l'esame, si studia invece per applicare questo ai possibili eventi della vita e trasformarlo in *opere*; non per ripeterlo meccanicamente, ma per fare di

³⁷ Cfr. X. Léon, *Fichte et son temps*, Paris 1972, t. II, 2ª parte, cap. III, *La fondation de l'Université de Berlin*, pp. 134 e ss.

³⁸ Cit. in X. Léon, op. cit., p. 137.

³⁹ J. G. Fichte, *Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*, 1807.

esso e con esso qualche cosa di diverso; anche qui lo scopo ultimo non è dunque assolutamente il sapere, ma piuttosto l'arte di far uso di questo sapere⁴⁰.

Il metodo che Fichte propone in contrapposizione a quello in uso, è quello socratico del dialogo. Il dialogo tra docente e discenti favorirebbe, a suo avviso, la collaborazione reciproca e la maturazione intellettuale degli allievi. Naturalmente la riforma dell'insegnamento universitario comporta anche quella dell'insegnamento nelle scuole di grado inferiore; in particolare essa richiede che coloro che intendono intraprendere la carriera scientifica vengano isolati dalla famiglia e dall'ambiente abituale affinché siano sottratti alle influenze che non hanno nulla a che vedere con la scienza e vengano accolti in appositi istituti ove possano dedicarsi ad essa senza altra preoccupazione. Quanto agli insegnanti, perché si dedichino completamente alla loro missione, Fichte propone che vengano accolti in seminari analoghi a quelli ecclesiastici. Il punto essenziale per mantenere viva l'università e vitale l'insegnamento è il frequente ricambio degli insegnanti con la sostituzione di quelli vecchi. Sulla base di questo progetto ideale, Fichte propone la riorganizzazione dei programmi di studio. Un posto privilegiato occupa in questo programma la filosofia; ad essa seguono in ordine gerarchico tutte le altre scienze: la filologia, la matematica, la storia ecc. L'insegnamento della filosofia deve essere affidato ad un maestro solo, al di sopra del quale non vi sia nessuno che possa esercitare una qualche influenza sulla formazione filosofica degli allievi. Né ha valore l'obiezione che in questo modo si offrirebbe un unico punto di vista e si favorirebbe così l'insorgere di una fede cieca. In vero, ammettere una pluralità di insegnanti, afferma Fichte, provocherebbe soltanto degli scontri tra le varie correnti che non permetterebbero lo studio disinteressato della filosofia⁴¹. Fichte propone anche una riorganizzazione di tutte le discipline interne delle università; propugna la completa libertà di frequentare i corsi,

⁴⁰ J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, p. 100.

⁴¹ « Nel primo periodo di vita dell'istituto deve insegnare soltanto uno di tali artisti della filosofia, ed oltre a lui assolutamente nessun altro deve esercitare la propria influenza sul progressivo cammino dell'alunno verso la filosofia. Chi intendesse obiettare che al fine di preservare i giovani dall'unilateralità e dalla cieca fede in un solo insegnante, sarebbe viceversa necessaria in un istituto di istruzione superiore, una molteplice varietà di opinioni e di sistemi, e perciò anche di insegnanti, verrebbe da ciò smascherato, perché avrebbe dato prova di non possedere un concetto né della filosofia in generale, né della filosofia come arte » (J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke*, Bd. VIII, p. 123).

di partecipare alle discussioni e di sottoporsi agli esami. Dopo il primo anno gli studenti, previo il superamento di un esame, passano da « irregolari » a « regolari ». Questi ultimi dovrebbero vivere in comune, completamente finanziati dallo Stato. Dalla nuova università scaturirà, secondo il filosofo, l'unità nazionale ed anzi essa potrà servire di base per la formazione di un'unità piú vasta, di una società di dotti che preparino la realizzazione della società degli spiriti.

Il piano di Fichte non trovò attuazione perché Beyme, il 3 settembre, prima ancora che il filosofo avesse terminato l'invio della sua memoria, fu costretto a dimettersi. Nonostante tutte le precauzioni di Fichte perché il suo progetto rimanesse rigorosamente segreto, esso venne conosciuto e violentemente attaccato. F. Schleiermacher, nei *Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinn, nebst einem Anhang über eine zu errichtende* (1808) scritti sotto l'influsso delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling⁴² alle quali aveva dedicato un'ampia recensione⁴³, prese apertamente posizione contro il progetto fichtiano.

Lo scritto di Schleiermacher inizia con un'appassionata rivendicazione della libertà delle università nei confronti dello Stato che cerca sempre di asservire la scienza a degli interessi specifici ed è sempre pronto a limitare la libertà di pensiero quando è nociva ai suoi interessi, sacrificando così la scienza che in sé è disinteressata. A differenza della scuola dove la scienza si apprende quasi meccanicamente e delle accademie dove si fa la scienza, le università sono il luogo ove essa si esplica; il punto di vista dell'università è quello della scienza come idea. L'università è il luogo della filosofia, nel senso schellinghiano, cioè di riflessione sulle scienze positive, piuttosto che fichtiano⁴⁴. Scuole, acca-

⁴² Cfr. H. Süskind, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909, pp. 93 e ss.

⁴³ F. Schleiermacher, *Rezension zu: Schelling, F. W. J., Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in « Jenaische allgemeine Literaturzeitung », 96 (1804), pp. 1-151.

⁴⁴ « Lo spirito scientifico quale principio sommo, ovvero l'immediata unità di ogni conoscenza, non può di per sé venire soltanto indicato e collocato in una mera e spettrale filosofia trascendentale, come purtroppo alcuni hanno tentato, comportandosi da evocatori di fantasmi e di spiriti maligni. Non si può proprio pensare a niente di piú vuoto di una filosofia che si spoglia in modo così completo ed aspetta che il sapere reale, come di ordine inferiore, venga fornito ed accolto come se venisse chissà da dove » (F. Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, III Abt. Zur Philosophie, I Bd., Berlin 1846, p. 561).

demie ed università devono dunque rimanere separate. In modo particolare la scuola non deve pretendere l'unità filosofica che è caratteristica dell'università, perché questa non sarebbe un'unità viva, raggiunta attraverso la comprensione della scienza, ma qualche cosa di meramente ricevuto. Non meno grave sarebbe se l'università si accontentasse di essere una scuola o pretendesse di essere una accademia, perché così verrebbe meno il suo più alto fine: lo spirito filosofico. L'insegnamento universitario deve tendere alla spiegazione sistematica delle scienze e della loro unità; ma affinché l'università non diventi il luogo privilegiato di un'aristocrazia intellettuale, essa deve lasciare spazio a degli insegnamenti tecnici quali il diritto, la medicina, la filologia, ecc. in modo che non possa essere frequentata con profitto soltanto da spiriti superiori, ma anche da coloro che non sanno innalzarsi fino alla speculazione pura. Naturalmente anche gli insegnamenti devono essere visti nella loro connessione ed unità filosofica. Quanto all'organizzazione esteriore dell'università Schleiermacher accetta l'esistente divisione in facoltà. La facoltà di filosofia deve diventare il centro della sintesi di tutti gli insegnamenti. Comunque, in tutti i settori deve essere garantita la massima libertà di insegnamento nelle diverse discipline; la stessa libertà deve valere anche per gli studenti. Nonostante questo anch'egli propone la formazione di un corpo di studenti regolari per garantire una comunicazione continua tra insegnante ed allievi. In appendice a questo scritto Schleiermacher prende in esame l'opportunità della scelta di Berlino come sede di una nuova università e mette in guardia contro le numerose insidie che questa città presenterebbe agli studenti.

Ma il vero padre spirituale della università di Berlino, nonostante non dovesse diventare l'artefice materiale della sua fondazione, fu W. v. Humboldt. Il grande umanista ha affidato le sue idee sull'università ad un breve scritto dal titolo *Ueber die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* (1810) anch'esso influenzato dalle *Vorlesungen* schellinghiane, che Humboldt, in una lettera a K. G. Brinkmann del 31 marzo 1804, aveva definito il libro « più rigoroso e profondo che da lungo tempo mi sia capitato tra mano »⁴⁵. Il fine ultimo degli istituti scientifici deve essere la scienza. Condizione essenziale perché essi possano raggiungere il loro scopo sono la solitudine e la libertà; questo non significa però che al loro interno non debba esistere la cooperazione, che anzi essa è una condizione inderogabile per

⁴⁵ W. von Humboldt, *Briefe an K. G. Brinkmann*, cit., p. 167.

la loro vitalità. È essenziale che la scienza non sia mai considerata come qualche cosa di dato, ma sempre come problema; e per ottenere ciò, conformemente al carattere tedesco, è necessario porsi un ideale che sia connesso ad un principio originario; questo comporta un mutamento dei rapporti tra docenti e studenti; sia gli uni che gli altri debbono esistere soltanto in funzione della scienza. Lo Stato deve garantire l'esistenza di questi istituti senza però condizionarne la vita. Esso si deve limitare a provvedere alla scelta di uomini validi ed a soffocare eventuali prevaricazioni; si deve innanzi tutto guardare dal limitare in un qualsiasi modo la libertà degli istituti e dal confonderli con le scuole che invece devono essere strutturate in modo tale da preparare agli istituti superiori. Per quanto riguarda le accademie, Humboldt osserva che esse, almeno in Germania, sono state superate in vitalità dalle università che hanno dimostrato di saper dare sviluppo alla scienza ancor più di esse. Per mantenere vivi i due istituti è necessario collegarli strettamente, pur mantenendo la rispettiva autonomia; l'accademia deve diventare il santuario della scienza. Le nomine dei docenti universitari devono essere riservate in via assoluta allo Stato, mentre le elezioni dei membri dell'accademia debbono essere lasciate interamente ad essa. A queste due categorie se ne deve aggiungere una terza, quella dei liberi docenti. Così alle accademie ed alle università vanno aggiunti degli istituti ausiliari relativamente autonomi e su tutti lo stato deve esercitare, ma indirettamente, il suo concreto esercizio di sorveglianza.

Abbiamo più volte accennato a quale importanza venisse attribuita alle *Vorlesungen* di Schelling ed a quale influenza esse esercitarono sui suoi contemporanei. Schelling stesso, del resto, era ben consapevole del valore della sua opera che conobbe altre due edizioni durante la vita del filosofo, nel 1813 e nel 1830, e che egli utilizzò a più riprese per i suoi corsi universitari⁴⁶. Ma l'attenzione di Schelling per i problemi legati alle università non si limitano a questo scritto. L'interesse del filosofo per l'università non era mai venuto meno; anzi, egli era sempre più convinto che attorno ad esse ruotasse l'intera vita della Germania. Particolarmente interessante a questo riguardo è una lettera che egli scrisse a V. Cousin il 28 gennaio 1819.

Schelling rifiuta i consigli del filosofo francese sulla sua condotta politica; essi infatti gli sembrano del tutto inapplicabili alla situazione

⁴⁶ Così ad es. nei semestri estivi del 1821, 1822 e 1823. Cfr. *Schellingiana rariora*, cit., p. 446.

tedesca. In Germania non si tratta di sconvolgimenti violenti, ma di « Une évolution lente, mais sûre, infaillible et surtout sans danger, par laquelle tout doit s'operer chez nous »⁴⁷. In Germania, egli afferma, diversamente da quanto avviene in Francia, nessuno ha da temere nulla dalle autorità per le teorie che professa, a meno che non si allontani « de la ligne droite de la science »⁴⁸. In forma di scienza in Germania è ammesso tutto, e ciò che non ne porta l'impronta è destinato irrimediabilmente ad essere rigettato e disprezzato dall'opinione pubblica, senza che il governo abbia bisogno di intervenire. È questa la ragione per la quale le università hanno tanta influenza in Germania:

Voilà pourquoi le seul point, auquel presque l'entier de l'Allemagne est sensible, ce sont nos universités [...] Ce sont des corps vraiment représentatifs, plus anciens et plus réels que tout ceux qu'on va établir, parcequ'ils représentent l'opinion nationale par excellence, les idées dominantes, les idées fondamentales et régulatrices de toute la vie humaine⁴⁹.

Schelling dunque rifiuta il consiglio di Cousin di farsi eleggere deputato ed anzi applaude alla decisione del filosofo francese di ritirarsi, almeno momentaneamente, dalla attività politica, protestando che proprio attraverso le università, egli può esercitare un più profondo influsso politico:

Jugez après cela, si je pourrais être tenté de me faire élire député (quand même cela pourrait se faire), l'influence, que me donne la science aussitôt que je veux m'en servir, étant incomparablement plus vaste et allant bien plus au loin que toute influence, qu'on pourrait exercer dans un corps représentatif quelconque⁵⁰.

Le affermazioni di Schelling appaiono quanto meno ingenua se si pensa ai gravi avvenimenti che poco tempo dopo dovevano sconvolgere proprio quel mondo che al filosofo sembrava tanto solido ed ordinato. Il 23 marzo 1813, il drammaturgo A. von Kotzebue venne assassinato da K. Sand, membro delle organizzazioni studentesche delle *Burschenschaften*, perché sospettato di essere una spia zarista. Questo fatto offrì il pretesto per dare il via in tutta la Germania, ma soprattutto in Prus-

⁴⁷ *Plitt*, II, 426.

⁴⁸ *Plitt*, II, 426.

⁴⁹ *Plitt*, II, 426.

⁵⁰ *Plitt*, II, 426-427.

sia, ad un vasto movimento repressivo e poliziesco che culminò con la soppressione delle organizzazioni nazionalistiche delle *Burschenschaften* e dei *Turnvereine*⁵¹, nei quali i governi vedevano pericolosi focolai di rivoluzione o, come si esprime Gneisenau, « la guerra segreta del giacobinismo »⁵², e con la sottoscrizione, su pressione dell'Austria e della Prussia, delle risoluzioni di Karlsbad che divennero esecutive il 20 settembre 1819. Esse imponevano, tra l'altro, la censura preventiva su tutte le pubblicazioni di meno di venti pagine e stabilivano che tutto il materiale stampato dovesse portare il nome dell'editore, mentre i singoli stati erano tenuti ad informare il *Bundestag* sulle misure che avevano preso per fare rispettare tali decreti.

Schelling, pur riconoscendo la gravità della situazione, non condivideva la politica ciecamente repressiva attuata a Karlsbad che giudicava inutile e controproducente. Scriveva infatti il 16 marzo 1820 ad Atterbom:

Le risoluzioni di Karlsbad, così come la maggior parte dei provvedimenti prussiani, non possono certo essere approvate da nessun benpensante, giacché in gran parte sono inopportune ed attraverso la mescolanza dell'innocente col colpevole devono produrre l'effetto opposto, di legare tutto all'opposizione⁵³.

Questo non significa naturalmente che egli si schieri dalla parte dell'opposizione nella quale vedeva un rigurgito dell'antico spirito illuminista e giacobino:

Ma quella opposizione contro la quale tutto ciò originariamente è diretto, non si può veramente difendere; sarà ogni giorno più chiaro che non vi è niente altro che gli aridi punti di vista antico-giacobini e il più superficiale illuminismo che possa nello stesso tempo cancellare tutto ciò che di profondo vi è nella scienza, nella religione e nello Stato⁵⁴.

Non c'è da stupirsi, afferma Schelling, che questa opposizione abbia avuto tanta diffusione e che tanta fortuna abbia trovato presso il « benedetto filisteismo tedesco ». Tutto ciò è stato reso ancor più facile pro-

⁵¹ Per l'importanza che questi movimenti ebbero per lo sviluppo del sentimento nazionalistico tedesco, cfr. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1974, pp. 145 e ss.

⁵² Cit. in R. Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1975, p. 303.

⁵³ *Plitt*, II, 437.

⁵⁴ *Plitt*, II, 437.

prio dalla ottusa politica dei governi che tale spirito hanno difeso e favorito, tacciando invece di misticismo quei princípi piú alti che dovrebbero permeare di sé tutta la vita dell'uomo:

È triste certamente che i nostri grandi capiscano cosí poco dove si trova la ragione del male e che gran parte abbiano avuto nel dilagare di tale bassezza. Essi hanno favorito tutto ciò che è piatto ed alla portata di tutti; condannando e perseguitando come misticismo tutto ciò che è profondo e che si è elevato sulla comune capacità di comprensione, senza pensare che le idee principali sulle quali riposa la monarchia sono proprio di natura mistica⁵⁵.

Nemmeno questi avvenimenti riuscirono comunque a soffocare le speranze che Schelling affidava alle università ed alla scienza. La fondazione dell'Università di Monaco, gli offrì anzi l'opportunità di intervenire di nuovo direttamente nella vita concreta delle università.

Con la salita al trono, nel 1825, di Luigi di Baviera, aumentò considerevolmente il peso politico del « circolo di Landshut ». Il giurista Schenk divenne ministro del culto e dell'istruzione; Ringseis, medico personale del re, divenne suo consigliere nelle questioni riguardanti la scienza e la religione. Anche Sailer, ora canonico del duomo, coadiutore e vescovo a Regensburg, fu chiamato a Monaco e la sua influenza sull'ordinamento culturale ed in parte anche sulla politica culturale del governo, non fu indifferente. Dall'attività di questi uomini ebbe inizio la restaurazione cattolica della Baviera. Immediatamente furono tolte tutte le restrizioni poste da Montgelas al culto cattolico. Lo Stato che Montgelas aveva modellato secondo lo spirito della Lega renana e dell'illuminismo, ridiventò, nel suo ordinamento culturale ed amministrativo, uno Stato cattolico e « tedesco ». Luigi I, tuttavia, pur con i suoi sogni « imperiali », non era del tutto in accordo con la linea piú intransigente della restaurazione cattolica bavarese. Egli mantenne ad es. la subordinazione della chiesa allo Stato; la Baviera rimase vietata ai gesuiti e, riguardo alla spinosa questione dei matrimoni misti, che proprio in questi anni doveva provocare una delle crisi piú gravi dei rapporti tra Stato e chiesa in Prussia⁵⁶, nel 1830 fu pubblicata un'ordinanza reale che vietava ai preti di esigere dalla parte non cattolica la promessa firmata di educare i figli nella religione cattolica⁵⁷.

⁵⁵ *Plitt*, II, 438.

⁵⁶ Cfr. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'ottocento*, Brescia 1944, pp. 118 e ss.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 56 e ss.

La salita al trono di Luigi di Baviera rese possibile anche la realizzazione del progetto, da lungo tempo accarezzato, di trasportare l'università di Landshut a Monaco.

Le « Risoluzioni di Karlsbad » che nell'intenzione di Genz e Metternich dovevano condurre ad una restaurazione dell'università in senso religioso e conservatore, in Baviera ebbero l'effetto di rafforzare il sistema di studi illuministico. Il governo creò un « commissario ministeriale straordinario » con il compito di disperdere ogni tipo di opposizione alla burocrazia. Il commissario non si limitava a controllare le tendenze politiche di professori e studenti, ma attuava un controllo anche sull'attività didattica, esercitando in questo modo un'arbitraria ingerenza sulla condotta del Senato accademico e sulle organizzazioni degli studenti. Questi provvedimenti suscitarono le più vive proteste del corpo accademico che vedeva in questo modo gravemente limitata la sua libertà d'insegnamento e l'autonomia stessa dell'università. Il malcontento verso il governo autoritario e burocratico, favorì i gruppi religiosi contrari allo spirito illuministico che propugnavano la necessità di una completa riorganizzazione e restaurazione dell'università. Caratteristica a questo proposito la posizione di A. Röschlaub, rettore dell'università di Landshut, che, in nome dell'autonomia della scienza rispetto all'attività politica dello Stato, insisteva sulla necessità di educare alla virtù ed alla giustizia attraverso la religione.

La necessità di riorganizzare gli studi universitari e di appianare i contrasti che ben presto si erano venuti a creare tra i rappresentanti del « partito » illuminista e quelli della « rinascita » religiosa, favorirono l'idea di non limitarsi ad una riorganizzazione puramente amministrativa, ma di ristrutturare dalle fondamenta l'impianto e lo spirito degli studi, ed il modo più comodo per realizzare questo progetto pareva essere il trasferimento dell'università di Landshut a Monaco.

L'artefice di questo trasferimento fu Ringseis che fin dal 1817 attendeva questa opportunità. Ringseis, al pari di Röschlaub di cui era stato allievo, era convinto della necessità di una restaurazione religiosa della scienza e della vita, e riteneva che soltanto con il trasferimento dell'università nella capitale essa avrebbe potuto raggiungere il livello scientifico di altri atenei tedeschi e liberarsi finalmente dal grezzo e chiuso spirito illuministico che aveva condannato l'università di Landshut al provincialismo culturale. Soltanto dalla capitale poteva prendere il via l'elevazione spirituale del popolo bavarese.

L'iniziativa di Ringseis trovò l'appoggio anche dei ministri Armen-

sperg e Schenk che fecero pressione sul sovrano fino ad ottenere l'approvazione del piano. Il 20 agosto 1826, l'università di Lanshut venne chiusa ed il 30 ottobre dello stesso anno il trasferimento fu reso pubblico con decreto governativo. Il 5 novembre la nuova università di Monaco venne finalmente aperta.

Il compito di riorganizzare le facoltà e nominare i nuovi professori fu affidato a Schenk che si pose come principio direttivo quello di tenere innanzitutto conto di quegli accademici che fossero in grado di coprire una cattedra e dei migliori professori di Lanshut, e soltanto in casi particolari ricorrere ad insegnanti stranieri.

Il rinnovamento della facoltà di filosofia fu radicale; da Lanshut vennero chiamati i professori di maggior spicco che non appartenessero alle tendenze illuministiche: F. Ast, M. Stahl; invece i professori di filosofia F. Köppen e J. Salat che, come abbiamo visto, erano i rappresentanti tra i più importanti del partito « razionalista » e avevano esercitato una notevole influenza sulla organizzazione culturale sotto il governo Montgelas, non si videro rinnovare l'incarico. Dal Liceo di Monaco passarono all'università F. Meilinger, F. Tiersch, Thadd. Siber; furono nominati professori: J. Sendtner, Maffei e Gruithuisen. Per la fisica e le scienze naturali furono chiamati: Ph. Martius, H. A. Vogel, Nep. Fuchs, F. von Kobell, Zuccarini e Wagler. Nonostante questa nutrita schiera di ricercatori, Schenk sentì la necessità di chiamare a Monaco un dotto che « abbracciasse con spirito filosofico l'intero dominio delle scienze naturali »; a tale scopo fece venire da Erlangen G. H. Schubert, vecchio amico di Schelling.

La filosofia speculativa, contrariamente ad una filosofia meramente « intellettualistica » che instilla negli animi della gioventù soltanto il dubbio, doveva, secondo Schenk, mostrare la necessità e l'esigenza di una « religione rivelata ». Schelling e F. von Baader sembravano rispondere perfettamente a questa esigenza; inoltre Schenk si attendeva dalla loro presenza un sensibile aumento della frequenza all'università.

Il re, nel luglio 1826, durante un incontro personale, espresse a Schelling, che dal 1820, con il permesso del governo, risiedeva ad Erlangen, il desiderio di averlo a Monaco. Schelling, però, incerto sulla collocazione riservatagli dal governo e del possibile sviluppo delle nuove relazioni di Monaco, esitava a dare la sua piena adesione al progetto. Egli dunque in risposta al pressante invito del re, chiese di poter restare ad Erlangen fino all'autunno dell'anno seguente, avanzando la scusa di dover prima attendere alla pubblicazione dei risultati delle sue

ricerche. Il sovrano concesse il permesso fino al semestre invernale 1827-1828, ma lo nominò già (3 ottobre 1826) professore ordinario di filosofia all'università di Monaco.

Il 20 novembre 1826 ebbero inizio le lezioni. La cattedra di filosofia speculativa rimase vacante per tutto il primo anno, giacché il re non ritenne opportuno nominare un sostituto provvisorio. Schelling, da parte sua, continuava ad essere indeciso. Le relazioni di Monaco gli sembravano in gran parte « assai delicate e pericolose ». In particolare egli voleva assicurazioni sulla posizione del governo nei confronti di Baader che nelle sue lezioni aveva attaccato la filosofia della natura di Schelling come non religiosa, e soprattutto chiedeva chiarimenti sulla riorganizzazione dell'Accademia. Ben presto, però, la speranza di poter « contare, con l'aiuto di Dio, in un grande e significativo risultato »⁵⁸, lo spinse ad accettare. Così il 23 maggio 1827 scriveva a Schenk:

Ciò che non è possibile quando lo spirito buono si abbassa, i grandi compiti della nostra epoca, compenetrazione di religione e scienza, è affare del sovrano e degli uomini più influenti dello Stato⁵⁹.

Il trasferimento dell'università comportò anche la riorganizzazione dell'Accademia delle scienze. Essa perse il carattere di istituto statale, di collegio di dotti stipendiati dallo Stato, ed assunse la struttura di una libera società di dotti. Schelling fu nominato Conservatore generale delle collezioni scientifiche del regno di Baviera ed il 30 giugno 1827 fu eletto a grande maggioranza presidente dell'Accademia. Nel discorso inaugurale, tenuto il 25 agosto egli sottolineò l'importanza della riorganizzazione dell'Accademia e della stretta collaborazione che si doveva istituire con l'università.

La separazione delle collezioni dall'Accademia, la restaurazione del libero diritto di scelta, devono essere, afferma Schelling, il presupposto dell'indipendenza e dell'autonomia dell'Accademia che però, attraverso il rapporto con l'università deve trovare la sua vera fondazione e la vitale unione con la nazione. Innanzitutto il vivificante rapporto con gli studenti dà al dotto un importante stimolo e lo preserva dall'isolamento, mentre d'altra parte la libertà da indegne costrizioni burocrati-

⁵⁸ *Pitt*, III, 28.

⁵⁹ Lettera citata in M. Huber, *Ludwig von Bayern und die Ludwig-Maximilians Universität in München (1826-1832)*, Würzburg 1939, p. 51. Di quest'opera ci siamo ampiamente serviti nel corso del presente capitolo.

che innalza l'università a vero istituto scientifico. Necessariamente, però, alla nuova organizzazione dell'Accademia deve seguire una revisione delle disposizioni universitarie e dell'intera educazione. Il vero carattere tedesco, continua Schelling, della nuova organizzazione si trova nel fatto che all'Accademia sia stato restituito, attraverso l'impiego della filologia e della filosofia, l'autentico spirito della scienza universale. Presso l'Accademia devono però trovare posto soltanto coloro che trovano scandalosi quelli che « non sanno o non possono concepire come si avvicina sempre più quella conoscenza, nei quali il più puro e più alto pensiero appare allo stesso modo come questione dell'esperienza, ed al contrario il più evidente e più puro risultato della scienza empirica sembra in se stesso raggiungere i più arditi pensieri di una reale filosofia »⁶⁰. Lo « spirito storico » il cui ultimo prodotto dovrebbe essere proprio quella scienza superiore è una delle prerogative del popolo tedesco, tuttavia anche gli stranieri sembrano ormai conoscerlo e cercarlo.

Il loro vero significato, però, conclude Schelling la sua allocuzione, il trasferimento dell'università e la riorganizzazione dell'Accademia, lo raggiungono soltanto attraverso l'azione di un sovrano che non desideri soltanto la « mera apparenza della scienza », o il lustro transeunte che da essa può derivare, ma i reali frutti della vera scienza, cioè « un popolo interamente trasformato da una profonda educazione, condotto alla più alta coscienza di sé e perciò capace di affrontare ogni cosa »⁶¹. Il fine continuamente ricercato da un tale sovrano deve essere la elevazione del popolo bavarese a quel posto nel regno dello spirito che gli è stato assegnato da Dio e dalla natura.

Il grande numero di studenti che frequentavano la nuova università e l'intento del governo di fare dell'università di Monaco un punto di riferimento per la cultura tedesca, esigeva una profonda revisione della disciplina scolastica e dell'ordinamento degli studi: in particolare richiedeva un allentamento della rigida struttura costrittiva della vecchia università.

Il contributo di Schelling alla discussione sulla riorganizzazione interna dell'università è contenuto in alcune « Osservazioni generali » per l'elaborazione di uno statuto delle università che il filosofo redasse e presentò al governo bavarese il 2 novembre 1827.

Quando si elabora uno statuto, scrive Schelling, bisogna avere sem-

⁶⁰ IX, 397.

⁶¹ IX, 399.

pre dinnanzi a sé un obiettivo generale e cioè quello di fondare degli istituti superiori quanto piú possibile perfetti, e non limitarsi in modo miope ad affrontare esclusivamente i problemi degli studenti locali. Negli statuti generali delle università non possono esistere infatti delle prescrizioni che non siano vincolanti sia per gli studenti locali che per quelli stranieri; è assurdo fare una distinzione tra i due gruppi. In questo modo gli studenti locali e quelli stranieri rimarrebbero completamente estranei gli uni agli altri, quando addirittura non entrassero apertamente in conflitto, mentre lo scambio di opinioni che la mescolanza di giovani di regioni diverse favorisce, non può che risultare utile alla cultura in generale.

Lo studio non deve essere mai finalizzato all'immediato impiego. Lo studente deve sapere che studia a suo rischio e pericolo e che il suo impiego dipende esclusivamente dalla libera scelta del monarca. « Il giovane, scrive Schelling, non deve studiare per trovare un impiego, ma per raggiungere quanta piú cultura generale e profonda conoscenza e, grazie a questa, anche la speranza di potere ottenere un impiego »⁶². Non si deve pensare che questo studio assolutamente « disinteressato » possa essere dannoso allo Stato; potrebbe essergli di ostacolo soltanto nel caso in cui questo, con delle prescrizioni troppo specifiche prendesse degli impegni verso gli studenti; ma se rimane libero da tali legami, la tendenza naturale allo studio ed alla cultura non può che giovargli, accrescendo il numero degli studenti e favorendo la formazione di uomini veramente « spiritualmente e moralmente colti ». Soltanto così si crea quel ceto medio « nel quale si trova la vera forza dell'opinione pubblica ed il piú ricco sostegno per le buone intenzioni di un sovrano saggio e che pensa al futuro »⁶³; quello stesso ceto medio che fa ammirare il Württemberg anche oltre i confini della Germania:

Il Württemberg deve soltanto a questo numeroso ceto medio colto il favore che esso gode nell'opinione di popoli ben intenzionati, anche non tedeschi, in modo altrimenti inconcepibile⁶⁴.

Condizione per ottenere questa cultura superiore è la priorità degli studi filosofici e generali rispetto a quelli speciali. Schelling loda dunque caldamente lo « spirito del governo » bavarese per il « vigore

⁶² *Schellingiana rariora*, cit., p. 464.

⁶³ *Ivi*, p. 465.

⁶⁴ *Ibidem*.

e l'entusiasmo » con cui ha sottolineato la necessità degli studi generali. Ma se questo principio è innegabilmente valido, non deve essere ottenuto mediante prescrizioni ed ordinanze; meglio attendere questa scelta dagli studenti stessi, dalla natura stessa della cosa, perché non accada che ciò che viene fatto per inclinazione e con amore, venga preso ben presto in uggia o addirittura odiato a causa della costrizione. Imporre la priorità risulta dunque dannoso; bisognerebbe invece porsi come fine la compenetrazione delle materie generali, in particolare della filosofia e delle scienze positive. Questo non significa certo che, una volta giunti alla scienza positiva, ci si possa credere liberi una volta per sempre dalla filosofia come fosse qualche cosa di puramente negativo che può escludere da sé ogni positivo. Ben diversamente si comporta lo studente zelante che dal positivo rimanderà di nuovo alla filosofia e così essa acquisterà per lui un valore del tutto diverso ed un significato più reale.

Chi veramente desidera progredire non ha bisogno di nessun prescritto. Schelling mostra come nella realtà sia molto difficile controllare l'osservanza di un'ordinanza come quella di dedicarsi agli studi generali, ad esempio attraverso degli esami. Questi, infatti, per quanto riguarda le materie generali, come la filosofia, la matematica, la cultura storica ecc., possono essere richiesti soltanto a coloro che si sono dedicati espressamente a queste scienze e che intendono intraprenderne l'insegnamento. In generale, però gli esami possono attenersi soltanto a campi speciali, oppure a campi generali quando vengono considerati come speciali, come specifiche professioni; mentre la formazione delle scienze generali in quanto tali richiede soltanto esami indiretti. Questo vale anche per la fisica, la chimica, la storia naturale ecc. che sono scienze « relativamente speciali »; esami diretti in queste materie sono richiesti soltanto a coloro che intendono diventare fisici ecc.

In ogni specialità è necessario che ci sia una « autorità superiore » che conservi in sé in modo « ereditario o tradizionale » e trasmetta non una « cosiddetta conoscenza solamente materiale » ma una cultura generale, un'intelligenza, in una parola « lo spirito dal quale tutte le conoscenze sono animate, un acume giudicante e distinguente, educato attraverso l'esercizio »⁶⁵, e presso la quale tutti gli individui che si dedicano a queste specialità tengano i loro esami. Esigenza questa inderogabile per raggiungere l'unità della cultura:

⁶⁵ *Ivi*, p. 467.

Una tale autorità sarà il piú ricco e valido strumento per risvegliare quello spirito scientifico che il ministero si è sforzato di risvegliare con tanto lodevole fervore e per conservare ed in particolare produrre quella tanto desiderata unità della cultura che, benché in misura diversa, penetra tutti allo stesso modo e per prima imprime ad un popolo la particolare impronta nazionale; si annuncia lo spirito di un grande educatore che esso era felice di trovare nell'ambito dei suoi reggitori ⁶⁶.

Il 26 novembre 1827 Schelling tenne nell'auditorio piú grande della nuova università la sua prima lezione. Ebbe cosí inizio, davanti ad un pubblico vastissimo ed ansioso di sentire dalla sua stessa voce gli sviluppi della sua filosofia, la nuova attività accademica del filosofo.

Nella sua prima lezione Schelling parlò degli statuti e del loro rapporto con la libertà della filosofia. Essi sono un segno, egli affermava, che il nuovo governo anche nella scienza si collega allo sviluppo generale dello spirito tedesco. Il superamento della separazione tra scienze generali e particolari corrisponde esattamente alla natura della filosofia e delle scienze positive; ambedue hanno lo stesso oggetto. Per la filosofia tuttavia, la libertà è di vitale importanza, giacché il suo scopo non è « di dare alla gioventú una conoscenza o una notizia sicura delle domande contenute nella filosofia e delle risposte date o possibili » e neppure di ottenere una cultura meramente formale, ma « di fare acquisire quelle grandi convinzioni coesive senza le quali non vi è alcuna autonomia di sentimento ed alcuna dignità di vita ». La convinzione non si lascia però forzare; chi potrebbe garantire che « quello Stato che si interessasse di una filosofia o ne privilegiasse una in modo particolare, invece che sul giusto e sul vero che sdegnano questo sigillo, non imprima il sigillo della sua autorità sulla fantasticheria e sulla stupidità? » ⁶⁷.

La cattedra di Monaco segnava per Schelling un periodo nuovo della sua vita. Per il filosofo era un trionfo se si pensa che fino ad allora Monaco era stata il centro degli attacchi guidati da Weiller e Salat; ora egli era senza dubbio la piú alta e riconosciuta autorità del regno di Baviera nel campo della cultura, investito di notevoli responsabilità e dotato di grandissimo prestigio.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 467-468.

⁶⁷ IX, 360.

CAPITOLO V

LA SECONDA RIVOLUZIONE FILOSOFICA

1. - LA CHIAMATA DELLA PROVVIDENZA.

La filosofia hegeliana trovò a Berlino il terreno fertile per una rapida e quasi incontrastata diffusione, in parte per la sua struttura scientifica, nella quale ogni problema sembrava trovare sistemazione, in parte per l'accorta e decisa politica di organizzazione culturale operata dallo stesso Hegel. Attorno a lui si formò una solida e potente scuola che ebbe negli « *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* » (1827-1847), il suo organo ufficiale e sulle cui pagine trovarono posto le vivaci polemiche contro tutte le correnti « anti-hegeliane » dell'epoca, dalla filosofia di Herbart a quella di Schleiermacher; dal teismo speculativo di Weisse e di Fichte junior, ecc. alla filosofia schellinghiana¹.

Hegel con la sua accorta politica era riuscito a trovare nel ministro del culto Altenstein un potente alleato, e spesso si servì di lui contro i sempre più numerosi avversari. Gli stessi « *Berliner Jahrbücher* », dopo un tentativo fallito del filosofo di farsi finanziare la rivista dal ministero, ebbero il tacito avallo del ministro, rappresentato dalla collaborazione alla rivista di J. Schulz, filosofo hegeliano e consigliere segreto del ministro. Grazie all'appoggio di Altenstein, Hegel poté attuare una vera e propria egemonia culturale, esercitando un dominio incontrastato nella facoltà di filosofia e garantendosi una pesante presenza in quelle teologica e giuridica; facendo, insomma, di Berlino la roccaforte della sua filosofia.

¹ Cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., pp. 406 e ss.; M. Rossi, *Da Hegel a Marx. La scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Milano 1974, pp. 19 e ss.

Egli, preoccupato della sopravvivenza della scuola anche dopo la sua morte, si era premurato di designare il proprio successore in G. A. Gabler. Henning, redattore degli « Jahrbücher », subito dopo la scomparsa del filosofo, avvenuta il 14 novembre 1831, in seguito ad un'epidemia di colera, iniziò le trattative con Gabler e con il ministro e già nel gennaio del 1832, Altenstein si era formalmente impegnato a chiamare Gabler a Berlino. Nel 1832, però, il Kronprinz Federico Guglielmo IV, spinto da Hengstenberg, Savigny e dai fratelli Gerlach, irriducibili avversari di Hegel, riuscì ad imporre la chiamata a Berlino di Steffens e già allora si ventilò la possibilità di una chiamata di Schelling oltre che di Herbart. Altenstein, tuttavia, resistette e nel 1834 Gabler arrivò a Berlino; ma ben presto dimostrò di non essere all'altezza della situazione ed i contrasti si fecero sempre più aperti².

La morte di Hegel portò alla luce forti tensioni nell'ambito della scuola; tensioni che, seppur già latenti, erano rimaste senza conseguenze finché Hegel fu in vita, grazie alla presenza carismatica del maestro, ma che, venendo a mancare il centro unificatore, divamparono ben presto e segnarono l'inizio della dissoluzione della Scuola.

Il processo di divisione della scuola hegeliana iniziò attorno al 1832-1833 con una controversia di carattere teologico, cioè proprio in quell'ambito in cui Hegel era stato maggiormente ambiguo; il tema in discussione era quello del rapporto tra filosofia e religione. Ma l'evento che segnò veramente l'inizio della dissoluzione della scuola hegeliana ed il suo differenziarsi in diverse tendenze, fu la pubblicazione nel 1835 da parte di F. Strauss, un giovane teologo seguace della filosofia hegeliana, dello scritto *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, seguito dopo pochi mesi, da un secondo volume. In quest'opera Strauss affermava che, nonostante razionalisti e soprannaturalisti si trovassero d'accordo nel negare la presenza dei miti nei Vangeli, essa è incontestabile. Nessuno dei Vangeli infatti è opera di testimoni oculari dei fatti che vengono narrati; i miti evangelici, del resto, non sono opera di singoli autori, ma il risultato di un'attività collettiva e non intenzionale di tutta la comunità cristiana originaria. Tali miti, però, non sono del tutto privi di verità; il contenuto di verità della religione e quello della filosofia sono identici. Filosofia e religione differiscono, semmai, per la forma che nella prima è il concetto e nella seconda è la rappresentazione sensibile ed il sentimento. Nei miti evangelici la verità è ammantata da

² Cfr. E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1969, pp. 1 e ss.

una forma rappresentativa per cui, anche se gli avvenimenti narrati non sono in sé veri, è però vero il senso che esprimono. La verità espressa dai vangeli e dalla filosofia speculativa è la stessa: la sostanza è un'unità e Cristo è il simbolo di quest'unità che può realizzarsi completamente soltanto nello spirito dell'intera umanità.

Le reazioni alla pubblicazione di questo scritto furono immediate e violentissime, sia da parte dell'autorità che meno di due mesi dopo la pubblicazione del libro esonerarono l'autore dall'ufficio di *Repetent* allo Stift di Tubinga e lo trasferirono al Liceo della sua città natale; sia da parte dell'ambiente culturale in seno al quale si accese un violento dibattito sui problemi teologici che lo scritto sollevava. Immediatamente si formarono due fronti, pro e contro l'opera di Strauss e ben presto la discussione si spostò dai problemi strettamente teologici dalla quale era partita, alla critica di alcuni aspetti della filosofia hegeliana contro la quale scesero apertamente in campo anche gli « anti-hegeliani », dai teisti speculativi a Trendelenburg, a Bachmann ecc.³

Strauss, comunque, rispose agli attacchi contro il suo libro con una opera difensiva dal titolo *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* (1837). In questi saggi egli, tra l'altro, proponeva una distinzione della scuola hegeliana secondo il modello del parlamento francese in destra, centro e sinistra, che doveva rimanere definitiva. La destra, vicina all'ortodossia protestante, tendeva ad accettare come razionale lo stato di cose garantito dalla fede, dalla tradizione e dalla storia. Gli hegeliani di centro erano, invece, preoccupati principalmente dei compiti scientifici della filosofia; mentre la sinistra si poneva in aperta opposizione alle due precedenti correnti⁴. Gli hegeliani di sinistra insistevano sulla scissione tra filosofia e religione, concetto e rappresentazione ecc.: la ragione si stacca dall'esistente, diventa libertà, sviluppo, storia, in contrapposizione a ciò che è diventato mera positività. Il problema di fondo diventava quello di distruggere il positivo, di non accettare il reale, di eliminare tutte quelle strutture religiose e giuridiche superate. La sinistra hegeliana assumeva dunque il ruolo di cultura di opposizione.

La morte, avvenuta quasi contemporaneamente, nella primavera del 1840, di Federico Guglielmo III e di Altenstein, e la successione

³ Cfr. M. Rossi, op. cit., pp. 40 e ss.

⁴ Cfr. E. Rambaldi, op. cit., pp. 116 e ss.; M. Rossi, op. cit., pp. 30 e ss.; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1971, pp. 89 e ss.

al trono di Federico Guglielmo IV fecero precipitare rapidamente la situazione. Il nuovo re, deludendo le speranze che per un certo tempo erano state riposte in lui, imprese una decisa svolta reazionaria alla Prussia, sognando di dare vita, nutrito come era di una cultura romantica e conservatrice, ad uno Stato cristiano patriarcale, riunito sotto la guida di un sovrano cristiano regnante per grazia divina. Egli, dunque, tentò di introdurre anche nel complesso della vita pubblica le forme religiose del movimento neopietistico del *risveglio*, onde ricondurre lo spirito tedesco sulla via del cristianesimo. Il pericolo maggiore per la Chiesa evangelica e per la religione era rappresentato, a suo parere, dal radicalismo culturale e soprattutto dalla filosofia hegeliana. Egli dunque si prodigò in tutti i modi per ostacolare la crescente miscredenza ed affidò l'esecuzione dei suoi piani di organizzazione culturale al nuovo ministro del culto Eichhorn che da tempo era in rapporto molto stretto con i circoli devoti. Col preciso scopo di combattere la filosofia hegeliana furono chiamati all'università di Berlino: Stahl, Huber, Schelling ecc. Berlino cessava di essere la roccaforte della filosofia hegeliana. La politica culturale di Federico Guglielmo IV segnava la definitiva fine dell'influsso hegeliano, anche della destra hegeliana, in quella città⁵.

Questa era la situazione quando, nell'autunno del 1841, Schelling giunse a Berlino per occupare quella cattedra che fino a dieci anni prima era stata di Hegel. Come osserva E. Rambaldi, « la chiamata di Schelling da Monaco e Berlino fu una vera e propria grande manovra della reazione romantica, sia politica che culturale, attuata da Federico Guglielmo IV e dal suo nuovo ministro per il culto e l'istruzione Eichhorn »⁶, Bisogna però ricordare che Schelling non condivideva gli entusiasmi del re per quel romanticismo dal quale, in una lettera del 1834 al filosofo francese V. Cousin, prendeva decisamente le distanze, protestando contro coloro che lo identificavano con gli esponenti del romanticismo politico. Così egli scriveva:

Il a eu la maladresse de m'envoyer son *Prospectus* de l'ouvrage de Mr. Molitor, où il est dit, que cet ouvrage appartient à cette école religieuse — Ecole des Baader, des Goerres, pour laquelle Schelling ne dissimule pas de nobles sympathies. J'en dois le juger ou tout-à-fait imbecille ou de la plus mauvaise foi du monde.

⁵ Cfr. F. Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'ottocento*, Brescia 1944, pp. 510 e ss.

⁶ E. Rambaldi, *Schelling a Berlino*, in appendice a *Le origini della sinistra hegeliana*, cit., p. 317.

Ces seuls mots suffisent à me montrer qu'il est profondément entré dans les intrigues de nos fanatiques de la congrégation de Munich⁷.

Inoltre i rapporti tra Schelling e F. J. Stahl, anch'egli chiamato a Berlino, insieme ai fratelli Grimm, per combattere l'hegelismo erano tutt'altro che amichevoli. Stahl, di origine ebraica, ma convertitosi al protestantesimo, può essere considerato il teorico dello « Stato cristiano » immaginato da Federico Guglielmo IV, ed uno dei rappresentanti di maggior spicco del partito conservatore. Egli elaborò nella sua *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, che cominciò ad uscire nel 1830, un sistema del diritto che attingeva sia dal mondo cattolico che da quello luterano ed accoglieva nel suo ambito anche quegli aspetti dello Stato organizzato per classi e persino di quello costituzionale, che in un qualche modo si potessero conciliare con la supremazia del monarca, onde garantire una valida organizzazione politica e sociale da contrapporre alla disgregazione del mondo moderno. Il problema per il quale egli intendeva trovare una soluzione era quello di come si potessero conservare nel molteplice variarsi delle forme storiche, i valori assoluti della tradizione. La soluzione più adeguata gli parve il concetto di personalità. Solo se il principio del mondo è un essere personale si può dare ragione della realtà. Da questa concezione del mondo egli deriva una teoria personalistica dello Stato; come il Dio personale imprime l'unità nella molteplicità del mondo, così il sovrano è quella potenza unificatrice e dominatrice che garantisce l'unità della compagine statale. Stahl, però, rifiuta la concezione organica dello Stato perché l'organismo gli appare una imperfetta imitazione della personalità. Nell'organismo le singole membra convergono naturalmente e spontaneamente ad unità, ma è impossibile che questo accada anche nella società. Solo un'unità che non derivi dalla volontà del popolo e che non abbia un'origine terrena, può garantire veramente l'ordine ed essere al sicuro da qualsiasi rivoluzione. Al popolo la sovranità deve essere imposta; è una forza anteriore e superiore a lui. Il sovrano dunque non è tenuto a rispondere dinnanzi al popolo; un tale obbligo distruggerebbe il concetto stesso di sovranità. Lo Stato non è un organismo e neppure una creazione umana; esso è una sorta di rapporto personale istituito da Dio tra il principe ed il popolo. Nonostante questo, però lo « Stato cristiano » per Stahl non deve essere sottomesso al governo spirituale; neppure

⁷ *Plitt*, III, 97.

può tuttavia dominare la chiesa; esso accoglie in sé la chiesa e si impegna ad assisterla ed aiutarla. Quindi, sebbene il sovrano sia responsabile delle sue azioni dinnanzi a Dio, i decreti dello Stato, anche se sembrano contrari ai comandamenti divini, non per questo perdono di legittimità. Stahl si rendeva tuttavia ben conto che le richieste costituzionali del tempo non potevano essere più a lungo disattese e si preoccupò di innestarle nei poteri consacrati dalla storia, rendendole così innocue. Governo costituzionale non doveva significare contrapposizione tra parlamento e corona, ma subordinazione di entrambi all'idea divina dello Stato. Stahl forniva, insomma, al principio monarchico il suo fondamento teoretico ed i vecchi conservatori e la burocrazia prussiana videro nel suo sistema statale, la teoria dello Stato « tedesco », contrapposto all'ideologia dell'Europa occidentale⁸. Nel supplemento straordinario della « Allgemeine Zeitung » del 31 ottobre 1833 apparve l'annuncio della pubblicazione della seconda parte della *Philosophie des Rechts* nel quale tra l'altro si leggeva che in essa « si sviluppa l'ultima dottrina di Schelling, applicata al diritto ed allo Stato »⁹. In realtà Stahl offriva un'immagine distorta dell'ultima filosofia di Schelling che però doveva diventare per lungo tempo l'immagine ufficiale del suo pensiero. Stahl presenta lo Schelling di Monaco come il sostenitore di una filosofia della libertà, di una filosofia « storica » in aperta opposizione con i « sistemi del razionalismo » ed in particolare con Hegel. Schelling avrebbe respinto ogni deduzione di tipo aprioristico riguardo all'origine ed al costituirsi del mondo creato da Dio. Egli perciò, secondo Stahl, avrebbe negato ogni valore alla filosofia razionale di tipo idealistico. « In ciò, egli scrive, consiste l'oggettività del sistema di Schelling, con la quale ha cessato di esistere il razionalismo, né avrà più valore, finché essa sarà il principio delle ricerche filosofiche »¹⁰. Così Schelling approdrebbe ad una concezione filosofica secondo la quale l'attività creatrice di Dio è del tutto sottratta ad ogni necessità, anche quella di produrre il mondo secondo schemi dedotti idealisticamente.

Schelling, che già alla pubblicazione della prima parte dell'opera

⁸ Cfr. F. Schnabel, op. cit., pp. 519 e ss.; cfr. anche F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, a cura di A. Oberdorfer, Firenze 1975, vol. I, pp. 212 e ss.

⁹ *Schellingiana rariora*, cit., p. 561.

¹⁰ F. J. Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, a cura di P. Torre, Torino 1853, p. 435.

era rimasto perplesso per la pretesa utilizzazione della sua filosofia¹¹, decise finalmente di prendere pubblicamente posizione nei confronti di Stahl. Egli dunque inviò all'editore Cotta un breve « avviso » perché venisse pubblicato al più presto nella « Allgemeine Zeitung », per correggere l'immagine « completamente falsa » della sua filosofia che l'opera di Stahl offriva. L'avviso apparve effettivamente su alcune riviste tra il novembre ed il dicembre dello stesso anno. Tra l'altro Schelling scriveva:

Soltanto, è forse doveroso avvertire il pubblico, quando come noi ci si può avvicinare alla miglior fonte, che dello sviluppo schellinghiano in questi scritti non se ne trova neppure una traccia e, considerato anche solo materialmente, sarebbero ingannati quelli che volessero prendere la maggior parte delle massime filosofiche, teologiche, ecc. di tali scritti, come proposizioni schellinghiane¹².

Schelling prese nuovamente posizione contro Stahl nel 1841. Sempre sulle colonne della « Allgemeine Zeitung », nel numero 294 del 21 ottobre, apparve un altro breve avviso assai polemico dal titolo *Der Streit der Weltweisen*. Egli, ancora una volta, attacca Stahl per le sue pretese utilizzazioni della sua filosofia e sottolinea la sua distanza da tali « anticipazioni ». Lo scritto termina con le seguenti sarcastiche parole:

Il sig. Prof. Stahl è un uomo di grande talento; possiamo quindi soltanto desiderare che l'attuale presenza di Schelling a Berlino gli possa essere più utile del suo antico soggiorno a Monaco e che da Schelling possa imparare di più di alcune semplici proposizioni introduttive¹³.

Particolarmente interessante è il rifiuto della concezione religiosa di Stahl che Schelling espresse in una lettera a Bunsen del 12 agosto 1840 ove egli dichiara con decisione il suo distacco dal modo di intendere il protestantesimo come un sistema dottrinale chiuso, già del tutto costituito e quindi sfociante in una rigida ortodossia:

¹¹ Nella *Prefazione* alla *Philosophie des Rechts*, datata dicembre 1829, tra l'altro si leggeva: « Arroge finalmente come ultima cagione della mia risoluzione l'influenza di Schelling, il quale nello stesso semestre apriva le sue lezioni nella nostra università. [...] Soprattutto, ciò che mi aiutava in tutte le mie ricerche scientifiche fin da allora, era una delle idee fondamentali della sua nuova forma di filosofia. Con questa idea, cioè il concetto di *principio storico*, la quale veniva esposta da Schelling sin dalle prime sue lezioni con una chiarezza, energia e profondità meravigliosa, comincia una novella era della filosofia » (F. J. Stahl, op. cit., pp. II-IV).

¹² *Schellingiana rariora*, cit., p. 563; cfr. anche *Plitt*, III, 99, 157, 161.

¹³ *Ivi*, p. 626.

Con Stahl non potrei proprio incontrarmi. Egli si è arreso, come lei stesso potrà vedere, ad una ortodossia del tutto ristretta, alla quale sono conformi anche i suoi punti di vista sul diritto canonico. Per la costituzione della nostra chiesa, le prime disposizioni della riforma sono e devono certo rimanere come norma, soltanto mitigate nel senso di Spener. Egli si avvide che il protestantesimo, in quanto è qualche cosa che scorre, per poter superare ciò che gli si oppone, deve, a poco a poco, al suo interno e senza mezzi esterni, trasfigurarsi con sé in qualche cosa di più alto (la chiesa futura). Il protestantesimo per sé è tanto poco la chiesa quanto il cattolicesimo per sé¹⁴.

Accusare Schelling di essere soltanto un docile strumento per la politica di Federico Guglielmo IV è troppo facile ed in fondo inesatto. Egli mantenne sempre una certa autonomia di giudizio che a volte può persino sorprendere. In una lettera a Cousin, ad esempio, egli aveva dimostrato di nutrire una certa simpatia per Luigi Filippo e per Guizot¹⁵, ed ancora nel 1851 prenderà le distanze sia dagli ultra liberali che dalle correnti ultramontane¹⁶. Nel 1843 in occasione di un incontro con Metternich a Karlsbad, egli scriveva all'amico Dorf Müller (lettera del 28 settembre):

Se fosse accaduto *qui*, il ciarlare di ciò avrebbe riempito tutti i giornali ed il mio rapporto con i capi delle tendenze reazionarie, per tutti i pettegoli sarebbe fondato senza alcun dubbio¹⁷.

Con queste osservazioni non si vuole contrapporre all'immagine di uno Schelling conservatore quella di uno Schelling progressista, ma soltanto problematizzare una troppo facile identificazione dell'attività del filosofo con la politica reazionaria del governo prussiano. Ci pare che la situazione sia stata colta correttamente da Kierkegaard che, come è noto, fu tra gli uditori di Schelling a Berlino. Egli, in una lettera al pastore Spang dell'8 gennaio 1842, scriveva:

La posizione di Schelling non è comoda; è venuto nell'interesse della corte

¹⁴ *Plitt*, III, 157.

¹⁵ « Mais pourquoi parler de moi, petit homme que je suis. Voyez comment certains articles par exemple de la Gazette d'Augsbourg traitent le caractère de Mr. Guizot; cela n'empêche pas, que tout ce qu'il y a d'hommes vraiment intelligens en Allemagne ne le regarde comme le seul homme supérieur et capable de commander aux affaires, parcequ'en politique aujourd'hui tout est usé, la science seule exceptée » (*Plitt*, III, 97).

¹⁶ Cfr. *Plitt*, III, 234.

¹⁷ *Plitt*, III, 181.

e questo rende un po' odiosa la sua venuta e, come ogni motivazione esteriore, naturalmente lo danneggia¹⁸.

Come si vedrà presto, Schelling era convinto di essere stato scelto dalla provvidenza per dare vita ad una seconda rivoluzione filosofica, alla fondazione di una nuova filosofia ed al risanamento di un'epoca contrassegnata dalla disgregazione. Ciò non toglie, naturalmente, che la sua chiamata a Berlino avesse un ben preciso significato politico del quale, del resto, i contemporanei erano ben consapevoli¹⁹. Federico Guglielmo IV, infatti, lo aveva invitato in Prussia con il preciso scopo di estirpare i « semi di drago » della filosofia hegeliana, esaltandolo come genio filosofico antihegeliano. Così Bunsen, in una lettera del 1 agosto 1840, notificava a Schelling il desiderio del re di averlo all'università di Berlino:

Il re sente ancor piú profondamente e fortemente di quanto non facesse da principe ereditario, la miseria in cui il ristagno, la depravazione di ogni vita reale nello Stato e nella chiesa, e la petulanza ed il fanatismo della scuola del vuoto concetto, ha precipitato la cara patria. Egli lo sa e lo sente da lungo tempo come queste condizioni unite hanno sviluppato in una parte della generazione piú giovane una forza disgregante e distruttiva ed un'insolenza che ricordano tempi e pericoli considerati ormai superati. Egli pensava, per servirmi delle sue stesse parole che aveva usato pochi mesi fa per lettera: « il seme di drago del panteismo hegeliano, della falsa sapienza e del legale scioglimento della educazione patria, la cui mietitura deve cadere in quei giorni » [...] Egli la desidera alla sua università come maestro del tempo [...] Egli la chiama dunque non ad un posto scelto da lui o da lei stesso, ma la invita, la prega, di accettare quel posto che Dio le ha dato nel suo tempo per tutta la sua grande patria²⁰.

¹⁸ *Schelling im Spiegel*, cit., p. 450.

¹⁹ Basti per tutte la seguente testimonianza di F. Engels, anch'egli uditore di Schelling a Berlino: « Se ora, qui a Berlino, domandaste a chiunque abbia anche solo una vaga idea del potere dello spirito sul mondo, quale sia il campo di battaglia su cui si combatte per il dominio sull'opinione pubblica della Germania in politica e in religione, dunque sulla stessa Germania, vi si risponderà che questo campo di battaglia è all'Università, e precisamente è l'aula n. 6 dove Schelling tiene le sue lezioni sulla filosofia della rivelazione » (F. Engels, *Schelling su Hegel*, 1842, in Marx - Engels, *Opere*, Roma 1976, vol. III, p. 182).

²⁰ *Plitt*, III, 36-37. Le condizioni offerte a Schelling dal governo prussiano erano veramente eccezionali; oltre ad essere esonerato dall'obbligatorietà di tutti gli impegni accademici, gli fu corrisposto uno stipendio di 5.000 talleri, la qualifica di consigliere di I classe con il mantenimento del suo titolo precedente, 1.000 talleri di indennità di viaggio; gli fu garantita infine una illimitata libertà dalla censura per i suoi scritti e le sue lezioni. Cfr. M. Lenz, *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Bd. 2, 1, Halle a. d. S. 1910, p. 474.

Schelling fu certamente lusingato di essere considerato il supremo rimedio contro la filosofia di Hegel, di colui che, a parer suo, lo aveva tradito e soppiantato e che, diversamente da lui, aveva avuto tanto successo. Doveva essere con una segreta soddisfazione che egli si accingeva a combattere il suo antico amico-nemico proprio da quella cattedra dalla quale egli aveva insegnato.

I rapporti tra Schelling ed Hegel si erano improvvisamente interrotti, senza ragioni apparenti, nel 1804 per riprendere, come già era avvenuto nel 1796, altrettanto improvvisamente, quasi tre anni dopo. Nel dicembre 1806 Schelling gli inviò, accompagnata da una lettera amichevole, una copia del suo libro contro Fichte. A sua volta Hegel, in una lettera del 3 gennaio 1807 ringraziò cordialmente per l'opera e per il lusinghiero giudizio che vi era contenuto del suo scritto del 1801 *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, scusandosi del lungo silenzio. Hegel, inoltre, in quella stessa lettera chiedeva a Schelling se non fosse possibile ottenere una chiamata in una qualche università della Baviera, e gli annunciò l'imminente pubblicazione della *Phänomenologie des Geistes*: « Ho sperato a lungo, scrive Hegel, di poterti inviare qualche cosa del mio lavoro [...] ora attendo finalmente la fine della stampa e potrò mandartelo [...] per la prossima Pasqua. Sarà particolarmente interessante se tu non dovessi disapprovare i miei pensieri e la mia maniera »²¹. Il 9 gennaio Hegel invia a Göbhardt il manoscritto della famosa *Vorrede* per la stampa. Nel frattempo Schelling gli rispose con una lettera dell'11 gennaio 1807, prospettandogli la possibilità di una chiamata a Monaco e rallegrandosi di poter così riallacciare l'antica amicizia. Schelling si mostra vivamente interessato all'opera di Hegel; scrive infatti:

Attendo con grande interesse che finalmente appaia il tuo lavoro. Che cosa non ne verrà quando la tua maturità si deciderà a dare i suoi frutti! Ti auguro il luogo piú quieto ed il massimo agio per il compimento di un lavoro così solido e, per così dire, eterno²².

All'inizio di aprile uscì finalmente la *Phänomenologie* ed Hegel ne distribuì subito alcuni esemplari agli amici; non ne mandò però subito una copia a Schelling, ma gli scrisse una amichevole lettera in data 1 maggio 1807, annunciandone la pubblicazione e scusandosi di non poter-

²¹ *Fuhrmans*, III, 394.

²² *Plitt*, II, 112.

gliene mandare una copia poiché ne era sprovvisto. Hegel giunge a chiedere a Schelling di scrivere una recensione dell'opera, « giacché, egli afferma, non conosco nessuno dal quale più volentieri vedrei introdurre questo scritto tra il pubblico e darne un giudizio »²³. A proposito della *Vorrede* Hegel scrive:

Nella Prefazione non troverai che io abbia calcato troppo la mano contro la piatezza che specialmente abusa delle tue forme e riduce la tua scienza a nudo formalismo. Del resto non ho bisogno di dirti che se tu approvi alcune parti del tutto questo per me vale di più che se altri fossero contenti o scontenti del tutto²⁴.

Benché le lettere di Hegel fossero sempre molto amichevoli e, ai nostri occhi persino un poco ingenuie, quanto Hegel gli aveva scritto in relazione alla Prefazione della *Phänomenologie*, non poteva non incuriosire Schelling; tanto più che egli era già stato informato dell'opera dell'amico da una lettera di C. M. Klein del 12 aprile 1807 che doveva certo aver alimentato la sua curiosità e la sua ansia. Scriveva infatti Klein:

Da alcuni giorni è apparso qui il sistema della scienza di Hegel; ho letto per prima cosa la Prefazione; sono già numerosi qui quelli che dubitano di lui e che credono che egli sia sceso in campo come avversario contro di lei; io però non ho trovato nulla di ciò nella Prefazione²⁵.

Non si sa esattamente quando Hegel fece pervenire la sua opera a Schelling; comunque questi, forse troppo impegnato per prenderne immediatamente visione, non rispose che nel novembre del 1807. Egli inviò a Hegel una copia del suo discorso inaugurale alla Accademia di Monaco, appena pubblicato col titolo *Ueber das Verhältnis der bildenen Künste zu der Natur*²⁶, accompagnato da una lettera che, benché lasci trasparire un vago risentimento, è di tono amichevole e, considerata la

²³ *Fuhrmans*, III, 432. La prima recensione della *Phänomenologie des Geistes* non apparve però che nel 1809 sulla « *Jenaer Literatur Zeitung* », 31 e ss., ad opera di Windischman.

²⁴ *Fuhrmans*, III, 432.

²⁵ *Fuhrmans*, I, 527.

²⁶ Nell'inviargli il testo del discorso Schelling scriveva a Hegel: « tu la giudicherai come si devono giudicare tali discorsi di circostanza destinati ad un pubblico piuttosto vasto » (*Plitt*, II, 123). Hegel, pochi giorni dopo scriveva a Niethammer: « A che cosa ci tocca assistere! Il mare produce frumento, il deserto d'Arabia vino, il Gottardo aranci ed a Monaco prosperano pentametri ed esametri e discorsi estetico-filosofici » (*Schelling im Spiegel*, cit., p. 187).

natura irritabile e permalosa di Schelling, non può certo essere considerata una lettera di rottura. Così Schelling scrive:

Perciò, per ora, ho letto soltanto la Prefazione. Come tu stesso affermi della sua parte polemica io dovrei, considerata la giusta misura della opinione su me stesso, avere ben poca stima di me per pensare riferita a me questa polemica. Essa può, perciò, come tu mi assicuri nella tua lettera, colpire soltanto i fraintenditori ed i ciarlatani, benché nello scritto stesso non sia fatta questa distinzione. Puoi facilmente immaginarti come sarei contento di levarmeli una buona volta di torno. [...] Ciò su cui potremmo veramente essere di diverso punto di vista e di diversa convinzione si potrebbe trovare e decidere tra noi una volta per tutte senza conciliazione; giacché si lascia conciliare tutto fuorché una cosa. Fino ad ora non sono riuscito a capire il senso nel quale tu opponi il *concetto* all'intuizione. Con esso non puoi intendere certamente altro da ciò che tu ed io abbiamo chiamato *idea*, la cui natura è appunto di avere un lato per la quale è *concetto* ed un altro per cui è *intuizione*²⁷.

Questa lettera non ebbe risposta. Hegel non rispose mai e d'altro canto neppure Schelling prese mai l'iniziativa di riallacciare i contatti e questa rimase l'ultima lettera scambiata tra i due filosofi. Perché i rapporti si interruppero così bruscamente? Perché la Prefazione della *Phänomenologie* che, pur così polemica, per usare un'espressione di Fuhrmans, aveva fatto un tonfo nel vuoto²⁸, ebbe come unica conseguenza immediata la rottura con Schelling che pure non vi era chiamato direttamente in causa? Come suggerisce Fuhrmans, probabilmente nessuno dei due desiderava la rottura. Forse Hegel aspettava una seconda lettera di Schelling in cui questi esprimesse un giudizio sulla sua opera, o forse attendeva una recensione da parte di Schelling che gli potesse aprire la strada alla pubblicità, perché, come s'è detto, l'opera era caduta nel silenzio. Da parte sua, però, probabilmente anche Schelling attendeva una risposta da parte di Hegel. Non gli aveva forse chiesto di chiarire quale differenza egli intendesse istituire tra intuizione e concetto? Perché Hegel non aveva scritto nulla del suo discorso inaugurale all'Accademia di Monaco? Schelling, dunque, non vedendo giungere risposta alcuna, deve aver pensato che Hegel facesse di proposito. Inoltre Paulus, acerrimo nemico di Schelling, può aver giocato un ruolo non secondario nella faccenda, fomentando il disaccordo; Schelling doveva essere irritato nel vedere Hegel così legato alla famiglia Paulus. I due

²⁷ *Plitt*, II, 124.

²⁸ Cfr. *Fuhrmans*, I, 517.

filosofi continuarono però per un certo tempo a chiedere notizie l'un dell'altro attraverso i reciproci amici. Soltanto attorno al 1810-11 incominciano a farsi sentire degli accenni polemici attraverso la corrispondenza dei conoscenti. Tuttavia i rapporti rimasero esteriormente cordiali. Schelling durante il suo secondo viaggio a Norimberga, nell'ottobre del 1812 fece visita a Hegel che così ne riferisce a Niethammer: « Schelling mi ha fatto gentilmente visita; non abbiamo sollevato questioni filosofiche »²⁹. Schelling ed Hegel ebbero occasione di incontrarsi altre due volte. Nel 1815 quest'ultimo si recò a Monaco e restituì la visita. Così in una lettera a Frommann dell'aprile dell'anno seguente ci dà notizia dell'incontro: « L'autunno scorso rimasi finalmente là quattordici giorni; quattordici giorni molto piacevoli e gioiosi tra i miei amici di costà: Niethammer, il vecchio Jacobi che mi è molto caro, [...] Roth, Schelling ecc. »³⁰. Infine si incontreranno nel 1829 a Karlsbad. Così Hegel in una lettera alla moglie del 4 settembre descrive l'inatteso incontro con il vecchio amico:

Ieri sera ho avuto un incontro con un vecchio conoscente, Schelling, che è anche lui qui, solo, come me, ma che diversamente da quel che faccio io è venuto qui per una cura di acque termali. È molto sano e forte e l'uso delle acque gli serve solo come cura preventiva. Ci siamo entrambi rallegrati molto dell'accaduto come vecchi e cordiali amici. Questo pomeriggio abbiamo fatto una passeggiata insieme, poi siamo andati al caffè dove abbiamo letto sull'« Österreichischer Beobachter », il comunicato ufficiale della presa di Adrianopoli ed abbiamo passato la serata insieme³¹.

Di tono ben diverso è la relazione che dell'incontro fa Schelling il quale in una lettera alla moglie dell'agosto 1829, scrive:

Dopo pranzo egli [Hegel] venne per la seconda volta, molto complimentoso e straordinariamente cortese come se non ci fosse stato nulla tra di noi, nel frattempo; giacché però per ora non c'è stato un colloquio scientifico, nel quale io certo non mi getterò, ed egli per il resto è un uomo molto intelligente, ho passato piacevolmente con lui un paio d'ore serali³².

I rapporti tra Hegel e Schelling, infatti erano notevolmente mutati tra il 1821 e il 1827. In una lettera del 28 maggio 1821, Hinrichs scri-

²⁹ *Schelling im Spiegel*, cit., p. 221.

³⁰ Hoffmeister, op. cit., II, p. 72.

³¹ *Schelling im Spiegel*, cit., p. 326.

³² *Plitt*, III, 47.

veva a Hegel: « Da una lettera da Erlangen, vengo a sapere che Schelling è molto polemico nei nostri confronti. Peggio per lui! »³³. Finché Hegel fu in vita, però, Schelling si astenne quasi dal prendere pubblicamente posizione contro di lui³⁴. In una lettera a Cousin del 22 novembre 1828 tuttavia si legge:

Vous n'avez commencé à connaître le système dérivant de moi que dans le sens, que lui donnaient quelques personnes, mal endoctrinées ou faibles de jugement, et dans la forme, qu'il avait reçue en passant dans la tête étroite d'un homme, qu'il a cru s'emparer de mes idées, comme l'insecte rampant peut croire s'approprier la feuille d'une plante, qu'il a entortillé de son filage³⁵.

Schelling insiste sull'idea che né Hegel né gli hegeliani sarebbero mai esistiti se non ci fosse stato lui e che Hegel, appropriandosi proditoriamente delle sue idee, le aveva grossolanamente fraintese, dando vita ad un sistema, ad un platonismo ormai superato dopo i chiarimenti e gli sviluppi che lui, Schelling, aveva dato a questo problema. Nella stessa lettera, infatti, si legge:

[...] c'est depuis lorsque mon livre contre *Jacobi* (1812) et mon traité sur *la liberté de l'homme* (1809) aient paru, que pour des personnes sensées et intelligentes il ne pouvait plus être question du jargon néoplatonique de mon prétendu réformateur, c'est alors déjà qu'on devait deviner un tout autre développement de mes premiers principes³⁶.

Ma come s'è detto, è soltanto dopo la morte di Hegel che Schelling prese apertamente posizione contro di lui, giungendo a volte a toni di violenta acrimonia come dimostra la seguente lettera a Dorfmüller del 10 settembre 1841:

Non capisco che cosa vi sia di incomprensibile nelle parole: « quelli che mangiano la mia minestra ». Prima di ogni altro è inteso, naturalmente, Hegel che veramente parla in tutta questa gente. Ora, forse, Lei non sa bene come lo so io

³³ *Schelling im Spiegel*, cit., p. 268.

³⁴ Schelling in verità tenne dei corsi polemici contro la filosofia hegeliana fin dal 1822. Cfr. *Schellingiana rariora*, cit., pp. 458 e ss.

³⁵ *Plitt*, III, 40. Nella stessa lettera si legge anche: « Pour moi je veux seulement, qu'on ne fasse pas un alliage, un mélange, une fusion de systèmes absolument incompatibles, si l'on raconte aux vrais principes. Qu'on me laisse à moi mes idées, sans y attacher, comme Vous semblez faire, le nom d'un homme, qui tout en pensant me les escamoter s'est montré aussi peu capable de les conduire à leur vraie perfection, qu'il était capable de les inventer » (*Plitt*, III, pp. 41-42).

³⁶ *Plitt*, III, 41.

che l'ho conosciuto fin dalla giovinezza, di che cosa sarebbe stato capace da solo, senza di me, quantunque la sua logica possa mostrare a cosa egli stesso, lasciato da solo, sarebbe riuscito. Io posso perciò ben dire di lui e dei suoi successori che mangiano la mia minestra; è di per sé chiaro. Senza di me non ci sarebbe stato nessun Hegel e nessun hegeliano quali sono. Questa non è altezzosa presunzione, dalla quale io sono ben lontano, ma è la verità³⁷.

L'essenziale della polemica e della critica di Schelling contro Hegel è contenuta, in un capitolo delle sue *Münchener Vorlesungen*, una serie di lezioni da lui tenute a Monaco, negli anni '30; nelle quali egli tenta di ricostruire lo sviluppo storico della filosofia che, a suo avviso, dovrebbe trovare il proprio compimento nella sua nuova filosofia, la filosofia positiva.

L'evoluzione della filosofia moderna deve condurre, secondo Schelling, al suo nuovo sistema che, originandosi dalla filosofia della natura, è il contrapposto positivo della scienza negativa. L'opera di Hegel rappresenta dunque un episodio infelice nella storia della filosofia perché ne ha provvisoriamente bloccato il progresso, ritardando l'avvento della filosofia positiva. Così Schelling si esprime in una lettera a Weisse del 6 settembre 1832:

La cosiddetta filosofia hegeliana, in ciò che le è proprio, non posso considerarla che un episodio della storia della filosofia e a dire il vero un episodio ben triste. Non la si deve continuare ma si deve rompere completamente con essa; la si deve considerare come non esistente se si vuole veramente pervenire sulla linea del progresso³⁸.

La colpa principale di Hegel è quella di non aver dichiarato apertamente che la sua era soltanto una filosofia negativa avendo posto come esigenza primaria quella di « ritrarsi nel puro pensiero e di avere come unico oggetto il concetto puro ». È certamente un merito di Hegel quello di aver capito la natura puramente logica di tale filosofia e se

³⁷ *Plitt*, III, 165-166. L'insistenza di Schelling sul motivo del « furto » è stato messo in parodia da H. Heine che scrive: « Là [a Monaco] lo incontrai una volta, e mi sarei quasi messo a piangere alla vista pietosa. Quel che diceva, poi, eran le cose più miserevoli di questo mondo, una invidiosa derisione di Hegel, che lo aveva soppiantato. Come un calzolaio parla di un altro calzolaio, accusandolo di avergli rubato il suo cuoio e di averne fatto stivali, così — incontrandolo una volta per caso — udii parlare il signor Schelling di Hegel, che gli aveva “preso le sue idee”; e “mie sono le idee che si è preso” e ancora “le mie idee” era il continuo ritornello del pover'uomo » (H. Heine, *Werke und Briefe*, Bd. V, pp. 89-90; H. Heine, *La Germania*, a cura di P. Chiarini, Bari 1972, pp. 95-96).

³⁸ *Plitt*, III, 63; cfr. anche X, 213.

si fosse attenuto a questo risultato avrebbe favorito egli stesso il passaggio alla filosofia positiva; ma egli ha voluto far valere la propria filosofia come un tutto, come la conoscenza del tutto e si è così preclusa questa possibilità. Hegel, insomma, ha creduto di poter raggiungere il positivo con i soli mezzi della filosofia razionale, dando così vita soltanto ad una abnorme mescolanza di tutte e due; in questo modo egli ha tradito la filosofia precedente, la filosofia di Schelling.

Il grande merito della filosofia dopo Fichte era stato quello di aver superato la soggettività del principio fichtiano e di avere capito che il soggetto era anche oggetto, cioè che vi è un'indifferenza di soggettivo e di oggettivo; Hegel, invece, pone a principio della sua filosofia un concetto meramente oggettivo: il puro essere. Per poter uscire da questo elemento meramente negativo è però costretto ad introdurre surrettiziamente il pensiero che, secondo Schelling, « non è una necessità esistente nel concetto vuoto, ma una necessità esistente nel filosofo ». Hegel, insomma, ha eliminato il vero movente del divenire, il *terminus ad quem*, cioè, il mondo reale; inoltre, sostituendo il concetto al pensiero, ha soppresso irrimediabilmente colui che pensa, senza il quale non vi sarebbe pensiero e quindi nemmeno concetto.

[...] quella supposta necessità di pensare *l'essere in generale* e nell'essere, ogni essere, è una semplice pretesa, poiché è impossibile pensare *l'essere in generale*; non esiste, infatti, alcun essere *in generale*, nessun essere è senza soggetto, l'essere è piuttosto necessariamente e sempre un essere determinato, cioè, o semplicemente nello stato di essenza, ridotto all'essenza, identico con essa, o essere oggettivo — distinzione che Hegel ignora completamente³⁹.

Da tale errore fondamentale, dall'egemonia esclusiva del concetto, segue che il movimento della filosofia hegeliana non è un vero movimento; esso si svolge senza conflitti, senza resistenza. Anche in questo caso Hegel si è appropriato del metodo della filosofia trascendentale per peggiorarla⁴⁰. Ai concetti hegeliani manca la vita, la realtà.

³⁹ X, 132-133; Schelling, *Lezioni monachesi*, cit., pp. 156-157.

⁴⁰ « La filosofia dell'identità era, sin dai suoi primi passi, nella natura, e quindi nella sfera della realtà empirica e perciò anche dell'intuizione, Hegel ha voluto costruire la sua logica sopra la filosofia della natura. Sennonché ha portato insieme colà il metodo della filosofia della natura. È facile giudicare la violenza che doveva nascere col volere elevare sino alla sfera *puramente* logica il metodo che aveva assolutamente la natura per contenuto, e l'intuizione per compagna » (X, 138; trad. it., p. 163).

Il trasporto del concetto di *processo* al movimento dialettico, in cui non è possibile alcuna lotta, ma solo un progredire monotono e quasi sonnecchiante, appartiene dunque a quell'abuso di parole che indubbiamente è in Hegel uno dei mezzi maggiori per nascondere la mancanza della *vera vita*⁴¹.

Hegel ha ridato così vita alla vecchia ontologia wolffiana⁴², servendosi di un metodo che era stato scoperto per uno scopo ben diverso, per delle potenze reali e non per dei concetti astratti. Egli, insomma, ha capovolto l'ordine naturale, ponendo come principio il concetto che non può però essere principio, in quanto presuppone la coscienza:

I concetti in quanto tali in realtà non esistono ancora che nella coscienza, essi, in senso oggettivo, *esistono* quindi *dopo* la natura, non già prima di essa. Hegel, col porli all'inizio della filosofia, li strappò dal loro luogo naturale⁴³.

I concetti, nella filosofia hegeliana, non hanno per contenuto gli oggetti, ma il concetto stesso. La filosofia hegeliana si riduce così ad un mero pensare il pensiero, il non veramente reale, perché oggetto di tali, pensieri è soltanto il concetto. Non meno assurda ed infondata è la pretesa di Hegel di dare vita ad una filosofia del tutto priva di presupposti; essa, infatti, secondo Schelling, pur senza saperlo, presuppone in realtà « tutti i concetti di cui ci serviamo nella vita comune ».

Se la logica è la scienza per la quale l'idea si compie nel puro pensiero, la filosofia dovrebbe concludersi con la logica; Hegel invece, pretende che la logica sia soltanto una parte della filosofia. È questo, secondo Schelling, il secondo grande difetto della filosofia hegeliana: il tentativo di elaborare un sistema universale partendo dalle premesse che abbiamo esaminato. Tale difetto è particolarmente evidente nel tentativo hegeliano di dedurre la natura dalla logica. Hegel, infatti, considerando la logica semplicemente come una parte della filosofia, ne prospettava il superamento per poter recuperare la filosofia della natura; così la natura è, per lui, del tutto fuori della realtà.

La natura incomincia per lui, dove il mondo logico *cessa*. Quindi la natura *in generale* è per lui soltanto l'agonia del concetto⁴⁴.

⁴¹ X, 137; trad. it., p. 162.

⁴² Cfr. X, 139; *Plitt*, III, 18.

⁴³ X, 140; trad. it., p. 166.

⁴⁴ X, 152; trad. it., p. 179.

La filosofia hegeliana non sa dare ragione di questo movimento; esso, infatti, non può risiedere nell'idea. « Nella logica non c'è nulla che si debba cambiare in mondo », ciò nonostante, Hegel è costretto a giungere alla realtà. La filosofia hegeliana è dunque del tutto impotente su questo punto; « è un cattivo punto quello al quale qui è arrivata la filosofia hegeliana, un punto che all'inizio della logica non era stato previsto, un abisso orrido e immane ». La realtà si vendica della pretesa di fondare la filosofia su un vuoto concetto astratto.

Anche su un terzo punto importante, la filosofia hegeliana ha conseguito un grave insuccesso: è il problema della definizione di Dio. Dio, secondo Schelling, sebbene assoluto, non va inteso soltanto come causa finale, ma anche come causa efficiente. Sebbene, naturalmente il problema di Dio non possa considerarsi risolto con la semplice sostituzione della causa efficiente alla causa finale; il fatto importante è, per Schelling, la concezione di Dio come libertà. Soltanto in questo modo si può salvaguardare anche la libertà umana. La filosofia hegeliana, invece, si riduce ad un rozzo immanentismo, al peggiore panteismo.

Giacché lo spirito assoluto *stesso* si esteriorizza nel mondo, egli stesso soffre nella natura, egli stesso si implica in un processo dal quale non può più liberarsi, di fronte al quale non ha alcuna libertà, nel quale, per dir così, è impigliato irrimediabilmente. Dio non è libero dal mondo, ma è carico del suo peso⁴⁵.

La concezione hegeliana spiega anche, secondo Schelling, la sua fortuna e l'enorme diffusione che essa ha avuto presso il pubblico incolto:

Così è pur facile capire come questa nuova religione, derivata dalla filosofia hegeliana, abbia trovato i suoi principali seguaci nel cosiddetto *grande* pubblico, tra industriali, giovani di negozio ed altri membri di questa classe della società, per altri riguardi del resto assai rispettabile. Tra questo pubblico, avido di lumi (*Aufklärung*), essa finirà poi anche di vivere i suoi ultimi stadi⁴⁶.

Un importante complemento a queste pagine schellinghiane ci viene offerto dal testo dei corsi universitari tenuti a Monaco nel semestre invernale 1832-1833, tramandatoci nella redazione di un attento editore del filosofo, certo G. Helmes, probabilmente quello stesso che

⁴⁵ X, 159; trad. it., p. 188.

⁴⁶ X, 161; trad. it., p. 190.

nel 1874 darà alle stampe un piccolo scritto di ispirazione schellinghiana dal titolo *Der Zeitgeist, mit besonderer Rücksicht auf die Weltanschauung Schelling's in dessen letztem System*, e recentemente pubblicato, insieme agli appunti relativi al semestre estivo 1823 dello stesso Helmes, a cura di H. Fuhrmans, con il titolo complessivo di *Grundlegung der positiven Philosophie*⁴⁷.

La logica hegeliana, ribadisce Schelling in conclusione della sua trentunesima lezione, è fondata su una astrazione, giacché separa il divenire logico da quello reale. Essa è dunque fin dall'inizio inevitabilmente votata al fallimento in quanto questa separazione è di per sé falsa. Tale falso punto di partenza conduce Hegel a postulare un passaggio dalla logica al mondo reale; ma per rimanere coerenti col suo sistema, per concepire il mondo, noi dobbiamo come prima cosa risalire a quel mondo meramente logico. Non vi è in Hegel reale successione, noi possediamo soltanto l'idea logica e dobbiamo supporre che la logica stessa si estranei da sé. Tutto si riduce così in sostanza ad una necessitazione soggettiva del pensiero. Insomma non ci si è mossi dal punto in cui si trovava Spinoza. L'intero sistema hegeliano, afferma Schelling, non è altro che « uno spinozismo trasferito nell'ideale »⁴⁸. Ci troviamo così rinchiusi nel grigio ambito dell'apparenza; tutto ciò che accade si riduce ad apparenza e l'intero mondo reale a mera necessità. Il sistema hegeliano costringe dunque ogni cosa in un angusto e monotono confine intellettualistico e non sa assolutamente dare ragione della realtà « vivente ».

Anche la storia si riduce a puro pensiero che diventa il suo unico strumento. Un sistema come questo preclude necessariamente ogni avvenire, sia al mondo che all'individuo umano. Anche entro questo mondo il fine è soltanto la pura « beatificazione » del concetto logico. Per questo concetto, afferma sarcasticamente Schelling, gli eroi dell'umanità hanno lottato e versato il proprio sangue.

Nonostante i suoi sforzi, nonostante il suo violento rifiuto, per Schelling, Hegel rimane schiavo del razionalismo ed il suo tentativo di recuperare la religione rivelata all'interno del suo sistema filosofico è « ridicolo » e « contraddittorio » e ne mostra l'intima debolezza. A non meno assurdi risultati conduce il sistema quando si occupa della

⁴⁷ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, hrsg. von H. Fuhrmans, Torino 1972.

⁴⁸ *Ivi*, p. 234.

arte. Essa infatti ha significato per Hegel soltanto finché lo spirito non raggiunge un più alto livello di coscienza e quindi non può più « abbassarsi all'arte »⁴⁹. Così, scrive Schelling, Hegel pretende pure di dire la parola fine anche all'arte; « dopo di lui non vi sarà più né poesia né arte »⁵⁰.

Ma il punto in cui il sistema hegeliano mostra al massimo grado la sua assurdità ed insieme lo stretto legame che esiste tra la sua filosofia e la concezione dell'epoca, è la sua teoria statale. Invece delle meraviglie della storia e dell'arte Hegel ci offre un « surrogato »; la sua filosofia « termina con la divinizzazione dello Stato »⁵¹. Certamente, afferma Schelling, le accuse di servilismo nei confronti del potere politico che gli sono state mosse sono ingiuste ed infondate, ma è proprio nella divinizzazione dello Stato che questa filosofia mostra il suo errore di fondo:

Ma proprio nella divinizzazione dello Stato questa filosofia mostra di essere completamente immersa nel grande errore della nostra epoca. Lo Stato, per quanto di positivo contenga in sé, pure va collocato dalla parte di ciò che è più negativo, perché è volto contro tutto ciò che è positivo, contro tutte le manifestazioni della vita più alta, sia spirituale che etica. Esso è soltanto ciò che sostiene una vita più alta. Lo Stato è l'organismo destinato a sorreggere la vita più alta, spirituale, etica e religiosa⁵².

Il compito della filosofia, in quanto espressione delle vere esigenze dell'epoca è esattamente il contrario. È necessario porre dei precisi limiti alle pretese dello Stato; guai a farne il fine delle nostre azioni e dei nostri sforzi. Esso è soltanto un organismo esteriore e come tale non può garantire nessuna unione positiva ed il suo unico scopo è quello di preparare un'unità più alta:

Il vero compito, tanto spesso frainteso, del nostro tempo è quello di porre dei limiti allo Stato e di porre dei limiti allo Stato in generale, in ognuna delle sue forme, e non per esempio solo in quella monarchica [...]. Insomma, il sistema di chi fa dello Stato l'assolutamente supremo è essenzialmente illiberale già per il fatto che sottomette allo Stato tutte quelle entità più alte⁵³.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 235.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

Non interessa stabilire qui fino a che punto le critiche di Schelling a Hegel siano fondate e fino a quanto invece, siano mosse da pregiudizi, risentimenti personali e consapevoli alterazioni nella esposizione del suo pensiero⁵⁴; importante è invece sottolineare il fatto che Schelling considera Hegel il prevaricatore della propria filosofia, colui che se ne è impossessato senza capirne a fondo lo spirito, dando così vita ad un mostro che non è né filosofia positiva né filosofia negativa, ma una cosa peggiore di ambedue⁵⁵. Schelling, dunque, ritiene necessario combattere e sconfiggere l'hegelismo per ridare vita alla scienza che, a causa di questo, ha subito un momentaneo arresto.

2. - LA SECONDA RIVOLUZIONE FILOSOFICA.

Generalmente, afferma Schelling nella parte introduttiva delle *Lezioni* del semestre invernale 1832-3 che abbiamo testé ricordato, chi si occupa di filosofia si pone il problema preliminare di rispondere alla seguente domanda: che cosa è la filosofia? Ma rispondere a questo quesito è impossibile, ed infatti il disaccordo su questo punto non potrebbe essere più generale. Inutilmente si cerca di risolvere la questione secondo il proprio punto di vista senza domandarsi prima se per caso anche esso non appartenga alla filosofia. Questa, infatti, non ricava, come invece accade per le altre scienze, il suo concetto da una scienza più alta; è la filosofia stessa che si dà il suo proprio concetto. Il concetto della filosofia presuppone che si sia già filosofato; è dunque impossibile trovare una risposta a quella domanda che va perciò sostituita con quest'altra: che cosa ci si attende dalla scienza detta filosofia?

La caratteristica principale della filosofia è quella di essere una scienza che non ha di mira alcuno scopo legato in qualche modo alla vita; attraverso di essa si acquista una « facoltà formativa universale che in tutte le occasioni rende capaci e perciò innalza l'uomo a uomo

⁵⁴ Di questo problema si sono occupati tra gli altri: X. Tilliette, *Schelling critico di Hegel*, in appendice a X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, cit.; G. Semerari, *Le critiche di Schelling a Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, cit., pp. 453-496, che, sebbene da diversi punti di vista, tendono a sottolineare la validità di fondo della critica schellinghiana. Cfr. anche M. Rossi, op. cit., pp. 42 e ss.; M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt 1975.

⁵⁵ Cfr. *Plitt*, III, 98-99.

veramente libero »⁵⁶. Dalla filosofia ci si deve dunque attendere che a chi vi si dedica ed in principal modo al giovane, « verrà strappato il velo che gli nascondeva questa totalità inconcepibile »⁵⁷. Essa libererà dunque tutte quelle solide convinzioni che danno uno scopo alla vita. Insomma dalla filosofia ci si deve attendere una scienza che sia all'altezza della vita e che proprio perciò è ben lontana dall'arrestarsi di fronte all'infinita varietà della vita; essa è l'unica salvezza contro la rovina del tempo presente:

Proprio questa scienza è la prima necessità, soprattutto in un'epoca spiritualmente assolutamente confusa come quella presente. Infatti dove vi è in questo mondo ancora qualche cosa di solido al quale ci si possa attaccare e tenere? Inutilmente si aspetterebbero da essa quelle convinzioni a cui una volta si attevano anche le guide dei popoli. [...] Ciò che altrimenti teneva ancora uniti gli uomini, lo Stato, è scosso da tanti elementi conflittuali che anche qui si deve trovare prima il vero principio riconciliante⁵⁸.

Non più l'arte né la poesia sono per Schelling gli strumenti adeguati a ricomporre le contrastanti tensioni dell'epoca. L'opera del tempo porta alla distruzione di tutto ciò che non è pura verità. Ogni illusione è distrutta ed è inutile quindi sperare che l'arte e la poesia possano conciliare le disarmonie del mondo moderno. Al contrario, come la storia ci insegna, l'arte era semmai « l'istitutrice » di un'epoca felice, non certo la risanatrice di un'epoca strappata dai suoi fondamenti. « Anche l'arte, esclama Schelling, è per un'epoca felice »⁵⁹. Il tempo presente non chiede altro che verità; non vi sono però verità singole o isolate. Non vi è nessun oggetto e quindi anche nessuna scienza separata dalla totalità; nessuna scienza presa isolatamente può essere depositaria della verità. La filosofia è « tensione verso la conoscenza del vero universale »⁶⁰, perciò essa ha come fine il sistema e più precisamente il sistema universale che supera e insieme contiene i risultati parziali. Soltanto una visione organica della realtà, consapevole dei diritti del sapere particolare, ma anche della loro parzialità e sostanziale impotenza, può garantire la restaurazione dell'unità perduta e la rinascita del mondo. È questo il compito della filosofia:

⁵⁶ *Grundlegung*, cit., p. 68.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 69.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ivi*, p. 70.

Ora la filosofia è necessariamente sistema e si distingue dalle altre scienze proprio perché essa cerca il sistema *par excellence*, perciò la filosofia può riferirsi soltanto al sistema in questo senso e se la grande esigenza della nostra epoca è la verità, la verità è però soltanto nel nesso universale, quando in particolare il tempo ci ha ammaestrato con sufficiente dolore sulla inefficacia dei sistemi di conoscenza solamente parziali; se perciò vi è un tale urgente bisogno di giungere ai nessi universali, credo di poter dire che il vero bisogno della nostra epoca è la conoscenza del nesso universale e perciò il sistema nel senso più alto⁶¹.

La filosofia tende dunque al sistema inteso come necessità di scoprire il vero non nelle singole parti, bensì nella totalità. Ma paradossalmente, osserva Schelling, l'esperienza ci mostra che se effettivamente è la caratteristica propria della filosofia quella di essere inevitabilmente sistematica, la caratteristica dei sistemi è la transitorietà. Questo fatto si può spiegare soltanto con la parzialità dei sistemi presenti. È vero per altro che nessun sistema veramente filosofico può essere completamente falso. La falsità sta appunto nella direzione esclusiva e quindi parziale di ogni sistema e non nell'intrinseca natura del sistema stesso. Il vero sistema deve dunque comprendere sotto di sé, ma proprio perciò mostrandone i loro precisi limiti, tutti i punti di vista parziali. Il vero sistema non può perciò escludere nulla. « È vero sistema, afferma Schelling, soltanto quello in cui tutti i precedenti sistemi trovano la loro collocazione e la loro verità »⁶². Ciò non deve assolutamente significare che esso sia eclettico, ma semplicemente che soltanto chi possiede il vero sistema, possiede anche quel punto « mediano » dal quale si mostra la regolarità di tutti gli altri. « Vi è un punto medio prospettico in cui tutti i diversi sistemi che si oppongono escludendosi, si completano »⁶³. Se dunque l'ultimo sistema, che comprende tutti gli altri può sembrare eclettico per il suo risultato, non lo è nella sua stessa origine.

Il carattere comune di tutti i sistemi filosofici da Descartes in poi, ma in fondo questo errore per Schelling è riscontrabile lungo tutta la storia della filosofia, è il loro carattere meramente logico, cioè avere cercato soltanto la connessione logica. Così, egli continua, quando il geometra dimostra che la somma degli angoli del triangolo è uguale a 180°, questa proprietà del triangolo deriva soltanto dalla natura del

⁶¹ *Ivi*, pp. 70-71.

⁶² *Ivi*, p. 84.

⁶³ *Ibidem*.

triangolo stesso; il pensiero si viene a trovare nel nesso tra l'oggetto e la sua proprietà, in una sorta di limbo. Come è posto il triangolo, così è posta la sua proprietà, e quand'anche sembri che si abbia un qualche movimento spirituale, esso è in realtà soltanto un movimento del mio pensiero. Si ha qui ancora una volta soltanto un passaggio logico, ma il vero sapere è un altro.

Ogni vera filosofia è metafisica in quanto si volge al mondo ultrasensibile; ma anche la religione è metafisica in questo senso. L'anima, la libertà, la sopravvivenza dopo la morte, ecc. sono i grandi problemi della metafisica; filosofia e religione hanno dunque in comune gli ultimi e più alti problemi. Come osserva H. Fuhrmans, diversamente da Hegel che aveva costruito faticosamente il suo poderoso sistema, arricchendolo ogni volta di sempre nuovi elementi: diritto, storia, arte, religione, ecc., Schelling si è stretto nell'ambito limitato della religione, ripetendo e rielaborando tormentosamente a Monaco come a Berlino sempre la stessa tematica. La filosofia deve farsi religione e dalla religione Schelling ha ereditato molti dei suoi temi filosofici: la caduta, la creazione ecc. Filosofia e religione devono sempre più essere legate e devono sfociare in una sorta di dottrina sacra o filosofia superiore⁶⁴. Ciò non significa che Schelling voglia negare alla filosofia la sua natura peculiare e la sua indipendenza rispetto alla religione. Non è accettabile, egli scrive, l'affermazione di chi sostiene, trovandosi nella più profonda ignoranza della vera unione, che ci si deve semplicemente attenere alla rivelazione divina. In questo modo si soffocherebbe ogni autonomia della filosofia. Il cristianesimo è un'autorità per la filosofia solo nel senso in cui anche ogni altro oggetto è un'autorità per la scienza relativa; il cristianesimo non è dunque fonte, ma oggetto della filosofia. È vero per altro che soltanto grazie ad esso vi è una misura per il concetto della filosofia ed un ampliamento della coscienza filosofica. Soltanto la filosofia storica può instaurare un legame vitale col cristianesimo; « La filosofia storica è quella che rappresenta il nesso universale nel quale il cristianesimo è un membro, ma anche soltanto un membro »⁶⁵. Esso, viceversa, non si può legare con una filosofia non storica. Se il fine della filosofia è, come s'è visto, il nesso universale, questo non può essere che un nesso universale con Dio. La natura di questa unione è storica, causale. Per filosofia storica Schelling intende

⁶⁴ *Ivi*, p. 49.

⁶⁵ *Ivi*, p. 84.

quella che spiega il mondo nella sua totalità, compresa la natura partendo da un principio reale. La filosofia storica è quella che spiega il mondo attraverso la libertà, la volontà e l'agire e quindi non soltanto mediante la mera connessione logica dei principi. Nella maggior parte dei sistemi filosofici Dio è soltanto la fine della filosofia; invece egli deve essere la causa liberamente generante le cose. Il processo della vera filosofia è esattamente l'opposto: « La vera tendenza, egli scrive, e la scienza vera e propria sono quelle che sorgono dalla piú alta causa »⁶⁶. Questa scienza che ha la sua origine in Dio è la scienza progressiva. Anche quando si è posto Dio a principio della filosofia i risultati non sono stati migliori. Tutte le filosofie fino ad ora, afferma Schelling, sia quelle che hanno posto Dio alla fine del loro svolgimento puramente soggettivo, sia quelle che si sono sviluppate da una causa originaria, come ad esempio quella spinoziana, hanno come caratteristica comune un nesso puramente logico tra causa prima e mondo. Esse si distinguono soltanto perché i sistemi filosofici puramente regressivi hanno il carattere di un nesso meramente logico-soggettivo, mentre il carattere degli altri è logico-oggettivo:

Tutti i sistemi fino ad ora sono stati meramente logici, non storici, sia quelli in cui Dio è soltanto la fine, il risultato, sia quelli in cui Dio è invero inizio, ma che gli assegnano un rapporto meramente logico col mondo. Il sistema diverso da ambedue questi tipi che hanno in comune il non-storico, sarà dunque quello storico e la vera riforma della filosofia sarà innanzitutto quella che collocherà al posto del sistema non-storico, quello veramente storico⁶⁷.

L'unica direzione possibile della scienza è quella che porta dalla sua prima filosofia, la filosofia della natura, ad una nuova, la filosofia positiva che inaugurerà una seconda rivoluzione nel campo della filosofia e che soltanto lui, Schelling, era in grado di portare a compimento. Scriveva infatti a V. Cousin il 25 aprile 1838:

Vous l'auriez peut-être fait de Vous-même, si Vous aviez ajouté un peu de foi à ce que je Vous ai dit plus d'une fois, c'est que la philosophie allemande est en point et même dans la nécessité de subir encore une dernière crise et qu'on ne peut juger ni du commencement, ni du milieu, ni même du *commencement de la fin* avant qu'un mouvement scientifique tel que celui de la philosophie allemande soit entièrement terminé et arrivé à sa véritable fin. Maintenant Vous semblez prévoir, dans les travaux dont Vous allez juger. — Mes idées, telles quelles

⁶⁶ *Ivi*, p. 77.

⁶⁷ *Ivi*, p. 80.

sont aujourd'hui (et je n'ai jamais discontinué d'y travailler) ne sont pas faites pour être présentées par un de mes disciples, il n'y a que moi-même qui puisse les développer⁶⁸.

E in una lettera ad A. Ruge del 4 novembre dello stesso anno si legge:

Dovrebbe ricordarsi che io già una volta ho aperto una strada alla quale nessuno aveva pensato e potrebbe perciò, considerare per ora almeno possibile che mi potrebbe riuscire anche una seconda volta di mostrare un mondo del quale i miei predecessori non sapevano nulla⁶⁹.

Schelling si attendeva quindi grandi cose dalla sua venuta a Berlino e considerava la chiamata in quell'università quasi un segno della provvidenza⁷⁰. L'atmosfera che si era formata nella sua attesa e l'interesse che questo fatto inizialmente aveva suscitato, sembravano confermare le sue speranze. Così Schelling ci descrive la tensione che precedette la sua prima lezione in una lettera a Dorf Müller del 9 novembre 1841:

La tensione è incredibile e già ora da parte dei responsabili dell'università è tutto in movimento per impedire che il sempre maggiore affollamento nell'aula più grande, ma piccola se ad esso proporzionata, non provochi scandalo. Io leggerò con tutta franchezza, senza nascondere nulla e temo soltanto l'affollamento, giacché gli studenti hanno già fatto sapere che se non potranno entrare dalla porta, entreranno dalle finestre. Tra gli uditori iscritti si trovano anche gli stessi *proceres universitatis* come i figli di Savigny, Lichtenstein, Steffens ecc., è commovente che questi due che mi hanno ascoltato a Jena mi ascoltino anche ora, da vecchio⁷¹.

Schelling veramente non esagera. Le attese che il suo arrivo a Berlino suscitavano erano grandi; in parte per l'importanza del personaggio, in parte per l'aria di mistero che avvolgeva la sua nuova filosofia, della quale in Prussia si era sentito parlare soltanto in termini vaghi, perché il filosofo non aveva più pubblicato nulla di impor-

⁶⁸ *Plitt*, III, 136-137.

⁶⁹ M. Sass, *Schelling und die Junghegelianer. Ein unbekannter Brief Schelling's*, in « *Zeitschrift für Religions- und Geistes-Geschichte* », XIV (1962), p. 285.

⁷⁰ « Non disconosco di certo il vantaggio della mia posizione qui, ma che in un posto come Berlino si possa dare il più alto significato per il mondo ai pochi anni che restano ancora da vivere, è certamente ben degno di un sacrificio » (*Plitt*, III, 162). Cfr. anche *Max.*, 24, 32, 68.

⁷¹ *Plitt*, III, 173.

tante se si esclude la prefazione alla traduzione tedesca della parte introduttiva della seconda edizione dei *Fragments philosophiques* di V. Cousin, dal titolo *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834), rielaborazione della recensione dello scritto del filosofo francese apparsa sul numero 135 dei « Bayrische Annalen » del 7 novembre 1833. Schelling aveva ricevuto la nuova edizione dei *Fragments*, che attendeva con un certo interesse⁷², nell'agosto nel 1833 e subito pensò di scriverne la recensione come risulta dalla seguente lettera a Cousin del 25 agosto 1833:

J'ai reçu avec un vrai plaisir et j'ai lu avec un haut intérêt la 2^{de} édition de Vos Fragments philosophiques, preuve bien évidente, par laquelle Vous faites voir, que la carrière politique ne Vous a pas dérobé à la science. Votre amitié pour moi ne s'est pas démentie dans la préface; je pense en donner un extrait et une critique de la partie scientifique dans un journal littéraire, qui se publie ici; je ne manquerai pas de Vous l'envoyer aussitôt qu'elle sera imprimée⁷³.

La traduzione dell'opera fu affidata ad un certo Beckers, professore al Liceo di Dillingen, e Schelling si prese personalmente cura di rivederla e talvolta correggerla⁷⁴ e di scriverne la prefazione⁷⁵. La faccenda si protrasse per un certo tempo proprio per l'indecisione di Schelling; la traduzione era già pronta, ma egli non ne aveva ancora scritto la prefazione. Egli, infatti, non riteneva fosse il caso di riprendere così come era la sua recensione di cui, tra l'altro, non era pienamente soddisfatto⁷⁶ e si accinse quindi a rielaborarla senza decidersi a

⁷² « Je serais très-charmé de recevoir Vos nouveaux *Fragments philosophiques*, et j'avoue d'être bien curieux de voir, comment Vous avez parlé de ma philosophie, dont la première connaissance Vous semblait n'être venue que par l'organe de ceux, qui pensaient se mettre à ma place. C'est pourquoi ne supposant pas, que depuis ce temps d'autres Vous aient donné une idée juste et exacte de ce que j'ai voulu et de ce que je veux, j'aurais pu souhaiter, que Vous eussiez pu attendre mes propres explications, prêtes à paraître et qui ne laisseront rien à désirer » (*Plitt*, III, 71).

⁷³ *Plitt*, III, 72.

⁷⁴ *Plitt*, III, 94.

⁷⁵ « Voilà pourquoi j'ai été si long-temps sans Vous écrire, je puis au reste Vous annoncer qu'une traduction allemande de Votre préface paraîtra chez Cotta sous le titre: *V. Cousins über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französ. von Becker (Professor am Lyceum in Dillingen), mit einer Vorrede von Schelling* » (*Plitt*, III, 75).

⁷⁶ « Je suis on ne peut plus content de la satisfaction que Vous me témoignez sur mon article relatif à Votre Préface; il est sec, fort peu animé, enfin tel quel je l'ai pu faire sous les circonstances, où je me trouvais alors » (*Plitt*, III, 74).

pubblicarla. Così, in una lettera al filosofo francese del 27 maggio 1834 confessa le sue incertezze:

La traduction de Votre préface est imprimée depuis 2 mois; il n'y manque que ma préface; je ne voulais pas faire réimprimer mon article sans y ajouter quelque chose; mais le temps m'a manqué, il faudra couper court et me borner à quelques petites additions ⁷⁷.

Se si confrontano i due testi, quello della recensione, del novembre 1833, e quello della prefazione dell'agosto dell'anno seguente, la ragione dell'incertezza di Schelling risulta evidente e facilmente comprensibile. Le « petites additions » di cui parla nella lettera che abbiamo appena citato, comprendono infatti anche la parte riguardante la polemica contro Hegel al quale invece nella recensione non si faceva assolutamente cenno. Schelling dunque era restio a prendere pubblicamente posizione sulla filosofia contemporanea dopo così lungo silenzio. Egli stesso in una lettera a Cousin del 27 agosto 1834 in cui, tra l'altro, gli annuncia l'avvenuta pubblicazione della traduzione della sua opera e l'invio di qualche copia della stessa, manifesta chiaramente le ragioni della sua incertezza.

[...] je désire vivement, que Vous soyez également content de ma préface, qui peut-être se resent un peu de la répugnance que j'avais de m'expliquer ainsi occasionnellement sur plusieurs points très-importants de la philosophie après avoir gardé un si long silence. C'est la même cause, qui m'a fait différer si long-temps la publication ⁷⁸.

Per quale ragione Schelling, a pochi mesi di distanza dalla recensione dei « Bayerische Annalen », scende apertamente e risolutamente in campo contro Hegel, quando in quella sede non l'aveva neppure nominato? Probabilmente la ragione è puramente esteriore. Schelling infatti non poteva certo pensare dopo tanti anni di quasi totale silenzio, di gettarsi nuovamente nel mezzo dell'agone filosofico attraverso le colonne di una rivista ed in una recensione. Abbiamo d'altro canto già visto che la critica della filosofia hegeliana era venuta assumendo un posto centrale nei lineamenti di storia della filosofia che il filosofo, a partire almeno dal 1827, permetteva sempre ai suoi corsi di filosofia positiva; si può anzi dire che Hegel, a partire da questi anni, diventa

⁷⁷ *Plitt*, III, 88.

⁷⁸ *Plitt*, III, 94.

l'interlocutore privilegiato di Schelling, o piuttosto il bersaglio principale dei suoi attacchi. La prefazione ad un'opera filosofica come quella di V. Cousin gli offriva il destro per pronunciarsi pubblicamente e correggere così le « false » esposizioni del suo pensiero come quella di F. J. Stahl; ed insieme, per così dire, di saggiare il terreno in vista della pubblicazione delle sue opere che egli ancora una volta annunciava come imminente⁷⁹, e che continuava a promettere, senza realizzarla mai.

I rapporti di Schelling con i giovani hegeliani, in un primo tempo erano tutt'altro che negativi; per un certo tempo, anzi, sembrò che si potesse stabilire un'alleanza tra di loro contro il « morto sistema hegeliano » per un libero movimento della scienza⁸⁰. A. Ruge, infatti, pochi anni prima aveva proposto a Schelling di collaborare agli « Hal-lische Jahrbücher » e di pubblicare per conto dell'editore della rivista, Otto Wigand, un'edizione completa delle sue opere apparse sino ad allora⁸¹; proposta che, del resto, Schelling rifiutò⁸². A ragione Sass scrive che l'illusione di poter stabilire un'alleanza tra la sinistra hegeliana ed il vecchio filosofo era fondata su un malinteso. I giovani hegeliani, infatti, basandosi sull'unico testo importante disponibile nel quale il filosofo avesse esposto alcuni punti della sua nuova dottrina, cioè nella prefazione ricordata, credettero di poter individuare nella filosofia positiva di Schelling uno sviluppo della filosofia in senso più concreto. In tale opera, egli, ripetendo l'accusa rivolta ad Hegel di avere rinnovato la vecchia ontologia wolffiana, indicava come compito specifico della sua nuova filosofia, quello di avviare un progresso della scienza attraverso una filosofia che tenesse conto della vita, del reale. La logica di Hegel, egli scrive, implica l'assurda tesi dell'automovimento dei concetti. Egli, « al posto del *vivente*, del *reale* [...] ha collocato il concetto logico, al quale con la più curiosa finzione o ipostatizzazione ha assegnato un simile necessario moto o movimento »⁸³. La dialettica

⁷⁹ Cfr. *Plitt*, III, 76.

⁸⁰ « Come si potrebbe ritenere anche soltanto possibile che io non sia favorevole ad una ricerca che, in opposizione alla servilità filosofica che vi è stata fino ad ora, voglia nuovamente un libero movimento della scienza? » (M. Sass, op. cit., p. 284).

⁸¹ Cfr. la lettera di A. Ruge a Schelling del 14 febbraio 1838 che si trova in appendice al volume di J. Sandkuehler, *Freiheit ecc.*, cit., pp. 236-237.

⁸² Cfr. M. Sass, op. cit., p. 284.

⁸³ X, 212.

che è la legge di tale movimento è considerata da Schelling come un'arbitraria estensione alla scienza dei concetti, del metodo del processo scoperto dallo stesso Scelling per le potenze reali della natura:

Poiché dunque egli chiamava questo [il concetto logico], che si pretendeva muoversi, il movimento dialettico e poiché nel precedente sistema il processo non era certamente dialettico in questo senso, questo sistema al quale egli era unicamente debitore del principio del metodo, ossia della possibilità di costruire alla sua maniera un sistema, secondo lui non aveva alcun metodo; la più semplicistica maniera questa di usurpare la scoperta più propria di questo⁸⁴.

Il grave torto di Hegel è stato quello di aver capovolto l'ordine naturale, mettendo come principio il concetto che però non può essere principio, giacché il suo presupposto è la coscienza. Non meno impotente risultava, secondo Schelling, la filosofia di Hegel, quando pretendeva di spiegare il passaggio dalla logica alla natura. Per poter attuare questo passo verso la realtà, Hegel è costretto ad uscire dal concetto logico e ad abbandonare lo stesso sviluppo dialettico. Il concetto non può prendere il posto del pensiero attivo e muoversi da sé; esso, di per sé, rimarrebbe del tutto immobile se non fosse il concetto di un soggetto pensante ed è una pura illusione che il pensiero sia mosso da una necessità oggettiva ad esso intrinseca, mentre esso ha uno scopo a cui tendere. È il filosofo stesso che influisce sul processo del filosofare. In conclusione, il solo merito che si possa riconoscere alla filosofia hegeliana è di avere almeno dimostrato a chiare lettere che « è impossibile avvicinarsi alla realtà con il puramente razionale »⁸⁵. Come afferma K. Löwith: « che all'ontologia di Hegel mancasse il riferimento immediato all'esistente reale ed all'intuizione, non era opinione soltanto di Schelling, ma anche quella dei giovani hegeliani »⁸⁶. È dunque comprensibile che essi guardassero con un certo interesse a Schelling che non avevano mai smesso di onorare in quanto « precursore » di Hegel e che ora sembrava poter essere anche il critico ed il prosecutore della filosofia hegeliana. Nella stessa Prefazione allo scritto di Cousin, infatti, egli accenna anche al superamento dell'attuale situazione filosofica. In aperta opposizione a Hegel egli afferma programmaticamente: « Io non voglio il *mero* essere; io *voglio* l'essere *che è o*

⁸⁴ X, 212.

⁸⁵ X, 213.

⁸⁶ K. Löwith, op. cit., p. 186.

esiste »⁸⁷. Il contrasto tra razionalismo ed empirismo che ha caratterizzato la filosofia moderna è giunto ormai alla conclusione ed è vicina la risoluzione di quest'opposizione. La filosofia è sul punto di realizzare un'ultima trasformazione che « da una parte garantirà la esplicazione positiva della *Realtà* senza che, d'altra parte, sia tolto alla *ragione* il grande diritto di essere in possesso dell'assoluto *Prius*, quello della stessa divinità »⁸⁸. È questo passo che, seppure acquisito tardivamente, ha permesso alla ragione di emanciparsi da tutte le relazioni reali e personali e le ha dato la libertà indispensabile per possedere essa stessa la scienza positiva come scienza. L'opposizione tra empirismo e razionalismo viene così superata dando vita ad un empirismo superiore che non nega però l'universalità e la necessità; un empirismo superiore perché si può dire che in esso il vero Dio è il puro essere universale, ma nello stesso tempo un essere particolare ed empirico; un empirismo che segnerà veramente il sorgere di una nuova filosofia:

Vi sarà dunque l'unione di ambedue [empirismo e razionalismo] che si instaurerà in un senso fino ad ora impensabile, in un solo e medesimo concetto, dal quale, come da una sorgente comune, deriveranno la legge suprema del pensiero, tutte le leggi noetiche secondarie ed i principi di tutte le scienze razionali negative che chiamiamo pure, come anche, d'altra parte, il contenuto *positivo* della scienza suprema, la sola che *autenticamente* (*sensu proprio*) è da chiamare così⁸⁹.

Fatto sta che i giovani hegeliani e Schelling richiamandosi a questo sviluppo della scienza intendevano due cose completamente diverse, e ben presto l'equivoco fu chiarito.

Schelling, comunque, cercò di guadagnare alla propria causa i giovani hegeliani e di averli come alleati nella sua lotta contro la filosofia di Hegel. Non pare però del tutto soddisfacente l'ipotesi che Sass sembra avanzare, di un consapevole tentativo di strumentalizzazione della sinistra hegeliana da parte di Schelling. Più plausibile ci sembra, invece, che egli pensasse veramente di poter trovare in loro degli alleati; è probabile, infatti, come scrive Sass⁹⁰, che Schelling nel 1838 fosse già consapevole, diversamente dai giovani hegeliani, delle differenze che lo dividevano da loro; anzi la seguente lettera a Dorf Müller del 30 luglio 1837, lo dimostra chiaramente:

⁸⁷ X, 215.

⁸⁸ X, 216.

⁸⁹ X, 216.

⁹⁰ M. Sass, op. cit., p. 284.

Questi signori pensano che io abbia interamente ripudiata la filosofia negativa (la mia precedente filosofia) e ritengono possibile poter arrivare dalla negativa alla filosofia positiva in una linea progressiva, cosicché, per es. ciò che essi chiamano personalità ecc. sarebbe il risultato della scienza logica di Hegel. Essi non sospettavano che qui deve avere luogo un completo rovesciamento anche del metodo⁹¹.

Schelling però, vedeva in loro degli oppositori della filosofia hegeliana e come tali li considerava virtuali alleati per il suo progetto di lotta contro di essa, e quindi per la fondazione di una nuova scienza capace di rigenerare il mondo.

Schelling lesse la prolusione il 15 novembre 1841, dalla cattedra che era stata di Hegel di fronte ad un enorme ed assai vario pubblico (tra gli altri vi erano Engels, Bakunin, Kierkegaard) che attendeva interessato ed incuriosito di conoscere finalmente dalla viva voce dell'autore la sua tanto decantata nuova filosofia. Così Kierkegaard in una lettera al pastore Spang del 18 novembre 1841 descrive l'atmosfera in cui si svolse la prima lezione:

Schelling ha cominciato, ma con tanto frastuono e baccano, fumo di pipe, picchiare alle finestre di quelli che non sono potuti entrare dalla porta, davanti ad un uditorio così pigiato che si è quasi tentati di rinunciare ad ascoltarlo, se continua così. Mi sono trovato seduto tra pezzi grossi: il prof. Werder ed il dr. Gruppe. Lui, Schelling, a vederlo, pare un uomo assolutamente insignificante, un esattore delle tasse; ma ha promesso che farà fiorire la scienza e noi con essa, cosa che egli ha meritato da tanto tempo, e sua massima aspirazione [...] Intanto, io ho posto in Schelling la mia fiducia e, anche col rischio della mia vita, voglio provare ancora ad ascoltarlo⁹².

⁹¹ *Plitt*, III, 131. Così più tardi scriverà Schelling: gli hegeliani che prendevano le parti di Hegel contro di lui « facevano ciò, almeno in parte, non già per opporsi alla filosofia positiva, dal momento che essi stessi volevano parimenti qualcosa del genere; costoro erano semplicemente dell'opinione che questa filosofia positiva dovesse essere costruita sulla base del sistema hegeliano e non si potesse fondare su nessun altro sistema, ritenendo che al sistema hegeliano non mancasse se non di continuare in senso positivo tale filosofia. Ciò può avvenire, pensavano essi, in un processo continuo, senza interruzione e senza alcun rovesciamento » (XIII, 90-91).

⁹² *Schelling im Spiegel*, cit., p. 449. Un'altra testimonianza interessante di come si svolse la prima lezione di Schelling ci viene da F. Engels, benché la descrizione sia appesantita da un forte accento polemico: « Per essere testimone di questa lotta — scrive Engels — si è presentato un uditorio notevole, variamente composito. In testa i notabili della università, i corifei della scienza, uomini dei quali ognuno ha creato un proprio indirizzo; ad essi sono lasciati i posti più vicini intorno alla cattedra, e dietro di essi, disposti alla rinfusa come il caso li ha riu-

La prima lezione sembrò in un qualche modo giustificare queste speranze. In essa, infatti, Schelling, smorzando i toni piú aspri della sua polemica anti-hegeliana, prometteva che egli, che già quaranta anni prima aveva fatto subire una svolta alla filosofia, ne avrebbe inaugurata una seconda. Certamente, egli affermava, i problemi che si presentano oggi sono diversi da quelli d'allora, soprattutto perché la filosofia ha « cessato di essere una semplice cosa di scuola ed è diventata una cosa della nazione »⁹³. Il primo elemento che risulta evidente è che la filosofia si trova in gravi difficoltà ora che contro di essa si è levata una « reazione tanto potente da parte della vita »⁹⁴; ciò dimostra, aggiunge Schelling che « la filosofia è giunta a quei problemi vitali nei confronti dei quali a nessuno è dato, anzi per nessuno è possibile, restare indifferente »⁹⁵. Schelling dunque si fa garante non di una polemica contro gli scolari « fedeli o infedeli » di Hegel che sono giunti all'irreligione e all'anarchia, ma di una nuova scienza costruita sulla precedente, una nuova filosofia « mai tentata fino ad ora » che partendo dalla filosofia precedente e non sostituendosi ad essa, apra nuovi orizzonti e sollevi le sorti della Germania poiché « nella scienza sta la salvezza dei tedeschi »⁹⁶. Queste parole riuscirono, per un certo tempo, a catalizzare l'interesse del pubblico, anche degli hegeliani, come dimostra la testimonianza di Hinrichs⁹⁷. Ma chi si aspettava che

niti, rappresentanti di tutte le posizioni sociali, nazioni e confessioni religiose. Nel bel mezzo della spavalda gioventú siede qua e là un ufficiale superiore dalla barba grigia ed accanto a lui senza soggezione, un volontario che in un altro ambiente sarebbe fuori di sé per la devozione verso l'alto superiore. Vecchi dottori e religiosi, che presto possono festeggiare il giubileo della loro immatricolazione, sentono agitarsi di nuovo per la testa l'ombra del ragazzo da lungo tempo dimenticato e vanno a lezione; giudaismo e islam vogliono vedere come stanno le cose nella rivelazione cristiana; si sente parlare alla rinfusa tedesco, francese, inglese, ungherese, polacco, russo, greco moderno e turco » (Marx-Engels, *Opere*, cit., pp. 182-183).

⁹³ XIV, 366; Schelling, *Prima lezione di Berlino*, in appendice a *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, 2 voll., Bologna 1972, vol. II, p. 443.

⁹⁴ XIV, 363; trad. it., p. 440.

⁹⁵ XIV, 362; trad. it., p. 440.

⁹⁶ XIV, 367; trad. it., p. 443.

⁹⁷ Così H. F. W. Hinrichs scriverà nel 1843 nelle sue *Politische Vorlesungen*: « Nessuno certo dubitava che Schelling dopo aver profferito pubblicamente queste parole e aver dato questa assicurazione alla nazione, le avrebbe anche provate coi fatti. La notizia che egli teneva a Berlino un corso di filosofia della politica non poteva che rafforzare in tutti una tale convinzione. Io, almeno, pensavo che ciò avrebbe conferito un'altra piega alle lezioni nelle università tedesche: che accanto

Schelling facesse oggetto della conoscenza scientifica le questioni vitali del presente: Stato, chiesa ecc. fu profondamente deluso nell'ascoltare delle lezioni sulla filosofia della Rivelazione. Dall'attesa e dall'interesse si passò, ben presto, alla delusione e al disinganno⁹⁸. Schelling fu fatto segno di numerosi scritti polemici⁹⁹ e, dopo aver perso il processo

alle ordinarie discipline filosofiche si sarebbe tenuta presente per la formazione colta anche la scienza come " faccenda nazionale ". La filosofia avrebbe finalmente cessato di essere mera teoria il cui compito sarebbe stato ora, insieme, quello di portare la nazione alla coscienza di sé. [...] Ci si doveva perciò aspettare che, " per riconciliare il mondo dilacerato in ogni senso ", egli fermasse l'attenzione sulla situazione politica, religiosa e scientifica del presente, prendesse accuratamente in esame i punti controversi riguardo allo Stato, alla chiesa ed alla filosofia, e cercasse di spiegarli [...] Ma in luogo di ciò Schelling parlò del " pensiero redentore " che passerebbe oltre l' " angoscioso presente " e assicurerebbe il futuro, cioè del pensiero che deve non smuovere il presente ma ciononostante apportare il futuro » (H. F. W. Hinrichs, *Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen mit besonderem Bezuge auf Deutschland und namentlich Preussen*, 2 voll., Halle 1843, vol. I, pp. IV-V-VI; *Gli hegeliani liberali*, a cura di C. Cesa, Bari 1974, pp. 120-121-122).

⁹⁸ Particolarmente interessante è, a questo proposito, l'evoluzione dei giudizi di Kierkegaard su Schelling che, da un vivo entusiasmo passa rapidamente ad una profonda delusione ed insofferenza. Così ad es. si legge nelle sue note di diario: « Io sono così contento di aver sentito la seconda lezione di Schelling, indicibilmente contento. Tanto tempo lo sospirammo io e i miei pensieri in me. Appena egli, parlando del rapporto tra filosofia e realtà nominò la parola realtà, il frutto del mio pensiero trasalí di gioia [...] Ricordo quasi parola per parola quel che egli disse da quel momento. Da qui, forse, può venire un po' di luce. Questa sola parola mi ha fatto venire in mente tutte le mie sofferenze e pene filosofiche. [...] Ora ho messo tutte le mie speranze in Schelling » (S. Kierkegaard, *Diario*, Brescia 1948, vol. I, p. 151). Ma già il 16 gennaio del 1842 scriveva a Emil Boesen: « Le ultime lezioni di Schelling, purtroppo non dicono gran che ». Infine la delusione lascia il posto ad una profonda insofferenza; nel febbraio del 1842 scrive infatti ancora a Boesen: « ... Schelling ciancia in modo assolutamente insopportabile [...] Io sono troppo vecchio per ascoltare lezioni, ma Schelling è troppo vecchio per tenerle: tutta la sua dottrina tradisce la piú alta impotenza [...] Credo proprio che se fossi rimasto ad ascoltare Schelling, avrei potuto rimbecillirmi [...] » (*Schelling im Spiegel*, cit., pp. 451-452).

⁹⁹ Così ad es. scriveva K. Michelet nella *Prefazione* al secondo volume della *Encyclopädie* di Hegel nel 1842: « Ma egli [Schelling] crede di aver la missione di far uscire la filosofia dalla " situazione innegabilmente difficile nella quale essa si trova " e di " salvarla da un grave naufragio e dalla distruzione di tutte le piú alte convinzioni per portarla veramente nella amata regione della filosofia " [...] Ripete ora anche qui in " questa metropoli della filosofia tedesca dove in ogni caso devono essere risolti ", soltanto le sue promesse quarantennali, tutto il mondo deve sempre fraintenderlo ed hanno fornito soltanto la sua prima filosofia " soltanto ciò che non è da non pensare ", mentre la sua seconda filosofia vuole inclu-

da lui intentato a Paulus che a sua insaputa aveva pubblicato il testo delle sue lezioni berlinesi, per plagio, anche il suo prestigio personale fu messo a dura prova¹⁰⁰. Rapidamente gli studenti delusi incominciarono a disertare le lezioni. Già il 2 dicembre del 1841 Varnhagen von Ense scriveva nel suo diario: « Schelling continua assiduamente le sue conferenze, ma gli uditori diminuiscono già »¹⁰¹ e l'11 dicembre annotava: « Alle lezioni di Schelling gli studenti danno non di rado segni di scontento »¹⁰². Gli studenti che frequentavano i suoi corsi diminuirono tanto che egli fu costretto, nel 1846, ad abbandonare l'insegnamento col pretesto di attendere più liberamente ai suoi studi, valendosi del diritto che il governo prussiano gli aveva riconosciuto di essere esonerato dall'obbligatorietà di tutti gli impegni accademici. Schelling, deluso ed amareggiato, vide così naufragare miseramente tutte le sue speranze.

dere tutto il positivo all'infuori del razionale » (*Schelling im Spiegel*, cit., pp. 452-453).

¹⁰⁰ Così ad es. H. Heine scriveva nella poesia *Kirchenrat Prometheus*: « Ritter Paulus, edler Räuber, / Mit gerunzelt düstren Stirnen / Schaun die Götter auf dich nieder, / Dich bedroht das höchste Zürnen, / Ob dem Raube, ob dem Diebstahl, / Den du im Olymp begangen — / Fürchte des Prometheus Schicksal, / Wenn dich Jovis Häscher fangen! / Freilich, jener stahl noch Schlimmres, / Stahl das Licht, die Flammenkräfte, / Um die Menschheit zu erleuchten — / Du, du stahlest Schellings Hefte. / Just das Gegenteil des Lichtes, / Finsternis, die man betastet, / Die man greifen kann wie jene, / Die Aegypten einst belastet » (Cavaliere Paulus, nobile masnadiero, / Con le fosche ciglia aggrottate / Guardan in giù verso di te gli dei, / Ti minaccia la più gran collera / Per il furto, per la rapina / Che tu nell'Olimpo hai compiuto — / Temi il destino di Prometeo / Se gli sgherri di Giove ti acchiappano! / Certo, quello rubò ben di peggio, / Rubò la luce, la potenza delle fiamme / Per illuminare l'umanità — / Tu, tu hai rubato i quaderni di Schelling. / Proprio il contrario della luce, / Tenebra che si tocca, / Che si può afferrare come quella / Che pesava una volta sull'Egitto) (H. Heine, *Werke und Briefe*, Bd. I, p. 334).

¹⁰¹ *Schelling im Spiegel*, cit., p. 436.

¹⁰² *Ivi*, p. 437.

CAPITOLO VI

IL VICARIO DELL'ORDINE INTELLIGIBILE

1. - LA RIGENERAZIONE.

Schelling fu l'unico dei grandi idealisti tedeschi che, grazie alla sua longevità, poté assistere alla rivoluzione del 1848. L'ondata rivoluzionaria che aveva attraversato tutta l'Europa gli sembrò un segno premonitore della Provvidenza, una promessa di rinnovamento. Egli dunque si attendeva una profonda e definitiva rigenerazione della Germania.

Sappiamo come fosse viva in Schelling ed in tutta la generazione intellettuale che assistette alla grande rivoluzione del 1789 la speranza che finalmente il mondo fosse di fronte ad un profondo sconvolgimento che ai loro occhi doveva portare all'avvento dell'agognato regno di Dio. Tale speranza fu però ben presto delusa, in parte per il fallimento dei tentativi di instaurare in Germania delle repubbliche democratiche, in parte per l'assunzione della corona imperiale da parte di Napoleone che, come abbiamo visto, fu sentita come un tradimento della rivoluzione e come la ricaduta della Francia, che aveva preteso di liberare il mondo, sotto il giogo di un nuovo tiranno¹.

Schelling dunque si richiama a queste speranze di rigenerazione che non lo avevano abbandonato mai, anche se, a causa dello scontro con la dura realtà, era stato spinto ad interiorizzarle sempre di più ed a relegarle in una visione escatologica, rimandata in un mondo a venire. Ora, invece, gli pareva che il rinnovamento fosse alle porte e dun-

¹ Cfr. ad es. J. Droz, *L'Allemagne et la révolution française*, Paris 1949; N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca*, Bari 1977.

que, almeno in un primo tempo, accolse con entusiasmo i moti rivoluzionari del 1848. Scriveva infatti a Dorf Müller il 30 marzo:

In una parola, respiro piú liberamente: non potevo sentirmi a mio agio in un'atmosfera caratterizzata da tentativi di riportare la nostra epoca, soprattutto per ciò che concerne il cristianesimo, alla cieca fede nell'autorità [...], tentativi che facevano di gran lunga piú male che bene².

Ed il 2 aprile dello stesso anno scriverà al suo regale allievo Massimiliano II di Baviera:

Una grande rigenerazione della Germania, e perciò del mondo, doveva essere nei piani di Dio, perché potesse accadere tutto ciò. Essa, questa rinascita, si compirà dunque non senza dolorose doglie e con difficoltà che dai piú non sono ora nemmeno sospettate. Ma da questa strada non si può piú tornare indietro, la si può soltanto proseguire per rimanere padroni del movimento³.

Le ripercussioni dei moti parigini del febbraio 1848 furono enormi in tutta Europa e, dopo le notizie dell'insurrezione di Vienna (13 Marzo) e della caduta di Metternich, la rivoluzione divampò anche in Germania. Le notizie dei fatti di Vienna giunsero a Berlino il 16 marzo, producendo una forte agitazione popolare che i tentativi del governo di reprimere *manu militari*, non fecero che accrescere. Il 18 dello stesso mese l'agitazione si trasformò in aperta insurrezione ed ebbe un carattere spontaneo e violento. Il re fu costretto a concedere la libertà di stampa e la convocazione del *Landtag* al quale riconobbe anche il diritto di elaborare una legge elettorale.

Schelling, ricordando quei disordini dei quali, del resto, non ebbe personalmente a soffrire nessun danno, essendosi svolti lontano dalla sua abitazione, loda il buon senso dei cittadini di Berlino che hanno saputo tenere a freno la grande massa degli operai esasperati dalla fame, evitando, così, piú gravi conseguenze⁴. L'unica cosa che lo aveva veramente preoccupato era il vuoto di potere venutosi a creare in quei giorni e non tanto per la caduta del ministero, per il quale egli afferma di non avere mai nutrito eccessive simpatie, se si esclude la stima per Eichhorn⁵, quanto piuttosto per le gravi conseguenze che una tale situazione avrebbe potuto generare se, appunto, non si fosse riusciti a

² *Plitt*, III, 211-212.

³ *Max.*, 150.

⁴ Cfr. *Plitt*, III, 213.

⁵ Cfr. *Plitt*, III, 211.

frenare le masse eccitate. L'unico dolore che l'insurrezione del marzo '48 gli ha causato, egli continua, è un dolore puramente morale; in parte per la perdita della quiete necessaria per attendere serenamente agli studi, ma soprattutto per la debolezza esterna ed interna nella quale si è venuta a trovare la Prussia, nazione che egli riteneva indispensabile per il futuro della Germania:

Il dolore era puramente morale, vedere la Prussia che per la Germania sarebbe così necessaria ed importante, così internamente spezzata, dissolta ed impigliata in difficoltà di cui non si vede la fine, ma le cui prossime conseguenze si possono prevedere: orribile debolezza all'esterno ed umiliazione di fronte ai peggiori nemici della Germania. L'unica soluzione è la lontana prospettiva che questa volta — dopo i passati anni di disgrazia — la grande miseria della Germania divenuta radicale sotto i suoi numerosi e, per la maggior parte, cattivi governi, sia guarita, ma tu ed io non lo vedremo ⁶.

Sull'onda del momentaneo entusiasmo e nella rinnovata speranza che si sia all'alba di un'epoca nuova, Schelling abbraccia, per un certo tempo, l'idea dell'unificazione nazionale della Germania. Nella ricordata lettera a Massimiliano infatti si legge:

Che cosa sarebbe più necessario per rendere più sicura questa unione [di libertà e legalità] che un governo forte sopra i singoli Stati tedeschi, fornito di tutte le prerogative della forza per gli affari generali, un capo degno del più profondo rispetto, con a fianco un parlamento che rappresenti veramente la coscienza generale! ⁷.

Le precedenti affermazioni di Schelling non devono far pensare però che egli sostenesse la politica della cosiddetta « Piccola Germania ». È noto che l'opinione pubblica tedesca si era divisa in due partiti; da una parte i « Piccoli tedeschi », cioè i sostenitori dell'unità nazionale con il solo apporto della Prussia e con l'esclusione dell'Austria, dall'altra i « Grandi tedeschi » che auspicavano un'unificazione nazionale sotto la corona d'Asburgo. Schelling riteneva impossibile la riunificazione della Germania con l'esclusione dell'Austria e giunse persino a proporre che il suo pupillo, il re Massimiliano II di Baviera, si offrisse come mediatore tra le due potenze. Così gli scriveva il 2 aprile 1848:

⁶ *Plitt*, III, 213; cfr. anche *Max.*, 151.

⁷ *Max.*, 150.

E certo le condizioni sono tali che mai, così sembra, maggior divisione ed un più grande dissidio ha sovrastato come nel momento in cui maggiormente si parla dell'unità tedesca! Chi potrebbe immaginarsi una felice soluzione della inevitabile rivalità tra Austria e Prussia? Ma con la salita al trono della Maestà Vostra, risplende nel cielo nuvoloso e temporalesco una nuova, pura, raggiante luce in un più alto splendore, non intorbidito da alcun passato! Non dovrebbero i tedeschi rivolgersi ad essa? Sono felice di conoscere a sufficienza la maestà vostra da non trovare necessario aggiungere: giovi la Maestà Vostra per quanto le è possibile all'unità ed alla grandezza tedesche, consacri a queste, se il caso si presenta, anche ciò che di più prezioso può dare ad esse: se stesso!⁸.

Egli, del resto, si rendeva ben conto che mai l'Austria avrebbe accettato di sottomettersi alla Prussia né questa a quella; ma stimava ugualmente impossibile fare a meno dell'una o dell'altra, e non tanto, come tiene a sottolineare, per ragioni di tradizione, quanto piuttosto per precise necessità politiche. Ciò che con la fusione delle due potenze andasse perduto, cioè principalmente l'inalienabile libertà di scelta, sarebbe, a parer suo, recuperabile grazie ad un terzo elemento: questo terzo elemento è il vero imperatore, scelto nella cerchia dei sovrani, lo *Erkorn* della nazione. Solo egli permetterebbe una reale fusione organica delle due potenze.

Col precipitare degli eventi, anche l'entusiasmo di Schelling si trasformò, però, in delusione e in opposizione. Era ormai chiaro che non soltanto sarebbe risultato impossibile riunire Prussia ed Austria, ma anche che l'unificazione nazionale era ben lungi dall'essere attuabile. Infatti il 7 marzo del 1849, il diciottenne Francesco Giuseppe succeduto al padre sul trono austriaco, soppresse il parlamento, imponendo una costituzione che proibiva l'ingresso in uno Stato confederale tedesco alle regioni tedesche dell'Austria. Non rimaneva altro che sperare nella Prussia. Il 28 marzo dello stesso anno il parlamento di Francoforte elesse il re di Prussia Federico Guglielmo IV, imperatore della Germania; egli, però, rifiutò sdegnosamente di accettare quella corona di « latta », (3 aprile). L'unificazione nazionale era dunque ancora una volta rimandata.

L'insolito entusiasmo di Schelling per un'unificazione politica della

⁸ *Max.*, 150-151; e nella lettera del 20 luglio 1848 gli scriveva: « Finché ci si poteva ancora rallegrare che l'idea naturale di servirsi delle forze esistenti dell'Austria, della Prussia e della Baviera ed attraverso la loro unione — nella quale da parte sua alla Baviera toccava il ruolo di mediatrice e di rappresentante di tutte le restanti [...] — di creare un forte potere centrale e grazie a questo di risollevar la forza e l'unità del tutto, ci si poteva ancora rallegrare » (*Max.*, 156-157).

Germania venne così abbandonato ed egli tornò al suo antico convincimento che essa fosse impossibile e che il popolo tedesco fosse chiamato a ben altri fini. Già nel febbraio 1849 scriveva infatti al genero G. Waitz:

Non ho mai potuto accettare l'idea che della Germania si debba fare una monarchia centralizzata e che si faccia di noi tedeschi un popolo nel senso chiuso ed esclusivo che il termine ha, per esempio, presso i francesi; se questa fosse stata la nostra destinazione, io avrei dovuto abbandonare da un pezzo ogni sentimento di rispetto per la mia nazione; i tedeschi mi sono sembrati chiamati, piuttosto, ad essere un popolo di popoli ed a rappresentare, così, l'*umanità* rispetto agli altri popoli i quali, sotto l'aspetto nazionale, devono quindi esserci superiori; soltanto così ho potuto intendere l'enigmatico corso della storia che ci ha costretto ad attirare a noi razze e nazionalità a noi del tutto estranee, a tollerare che esse si insediassero in una parte del nostro territorio⁹.

Per scongiurare il pericolo che le organizzazioni popolari in continuo aumento in Germania potessero realizzare il loro progetto di dare vita ad una repubblica democratica, conservatori e moderati si allearono e le agitazioni popolari furono stroncate ovunque, a Berlino, nella Slesia, a Francoforte. Alla fine del 1848 la rivoluzione era stata ormai ovunque arrestata, i democratici erano stati sconfitti e l'ordine pubblico ristabilito.

Ben presto anche l'entusiasmo che all'inizio la rivoluzione aveva suscitato in Schelling, si trasformò in delusione ed in opposizione. La speranza in quella rigenerazione che egli ancora una volta aveva atteso per la Germania si era dimostrata illusoria. Quella rivoluzione che all'inizio gli era sembrata l'aurora di un nuovo mondo, quel rivolgimento che egli aveva interpretato come un segno della provvidenza si trasforma ora ai suoi occhi in una sommossa¹⁰, causata anche dal fatto che il popolo, ignaro del ruolo che è destinato a giocare negli avvenimenti mondiali, privo di ideali ai quali richiamarsi e convinto di essere inutile, è spinto dalla « noia pubblica » a cercare sfogo nella rivoluzione¹¹. La rivoluzione era stata tradita e l'occasione irrimediabilmente perduta, per colpa sia dei governanti che del popolo. Non restava altro che auspicare una restaurazione dell'ordine e dell'autorità.

⁹ *Plitt*, III, 214-215.

¹⁰ Cfr. *Plitt*, III, 220.

¹¹ *Max.*, 179.

Schelling si rallegra, dunque, che i principi tedeschi riprendano in mano la situazione e si augura che essi instaurino la necessaria dittatura:

Tuttavia per troncane tutte quelle lungaggini sarebbe desiderabile che, anche in questo arresto dello stato futuro, la triarchia si ponesse in pratica al lavoro e le tre forze maggiori si mettessero d'accordo ed assumessero subito *l'indispensabile* dittatura. Questi sono i *miei* desideri ¹².

E conclude con un'intonazione che non può non ricordare Hegel:

La prima cosa è riconoscere ciò che è razionale, in secondo luogo bisogna essere convinti che il razionale è destinato a vincere, sempre ed in ogni situazione e che alla fine anche il popolo può volere soltanto il razionale. Questo è il vero coraggio, il coraggio della ragione. Purtroppo noi tedeschi abbiamo troppo poca fiducia nella nostra propria ragione e copiamo anche le costituzioni straniere ¹³.

Egli invita, dunque, anche il re di Baviera a seguire l'esempio della Prussia ed a prendere provvedimenti severi contro i rivoluzionari e gli agitatori del popolo in modo da troncane sul nascere qualsiasi nuovo tentativo di eversione.

Coraggio, coraggio e volontà ferma ed incrollabile è tutto ciò che necessita per condurre ancora la cosa ad una fine accettabile. Qui [a Berlino] i provvedimenti presi con conseguenza contro l'affluire di mestatori stranieri e le espulsioni degli intrusi dalle idee simili hanno fatto miracoli e tutte le minacce di nuove insurrezioni mi sembrano almeno vuote fantasmagorie. Se, come nel marzo dell'anno scorso, gli *Enterprenneurs* rivoluzionari si spostano di capitale in capitale, Monaco questa volta risparmiata, a quanto pare, sino alla fine, non si lascerà sorprendere indifesa ¹⁴.

Soltanto questi provvedimenti potrebbero, forse, arginare la minaccia di una nuova e più grave ondata rivoluzionaria che Schelling vedeva con timore e rassegnazione profilarsi all'orizzonte.

Egli così scriveva al fratello il 24 luglio 1849:

Non sono tanto gli avvenimenti in sé che mi hanno così profondamente addolorato, giacché essendo previsti da lungo tempo, non potevano che essere i benvenuti, perché la meschinità della nostra situazione, la profonda bassezza morale dei sentimenti (*Gesinnungen*) di una gran parte dei tedeschi che i più non si erano immaginati così malvagi, attraverso di essi è venuta alla luce del giorno; è

¹² *Max.*, 168-169.

¹³ *Max.*, 169.

¹⁴ *Max.*, 176-177.

la persistenza di questi cattivi sentimenti nella maggior parte dei consiglieri e dei popoli, l'impossibilità di una diversa soluzione di questa situazione se non attraverso una nuova, ancor piú terribile e profondamente energica rivoluzione che è da prevedere; è questo che rende così spiacevole il presente che fa ritornare infine completamente nel mondo interiore e in un eremitico isolamento¹⁵.

Non può certamente stupire chi abbia seguito fin qui lo svolgersi del pensiero politico di Schelling il richiamo ad un rinnovamento interiore ed il giudizio estremamente negativo sulla politica. Se mai per un momento egli ha creduto possibile un rinnovamento della Germania attraverso l'attività politica, le nuove delusioni lo hanno risospinto all'interno di quel processo di interiorizzazione che, come abbiamo già detto altre volte, aveva già cominciato a manifestarsi attorno al 1798 in seguito alla delusione per l'altra rivoluzione, quella del 1789.

Egli, del resto, proprio alla vigilia del 1848, aveva espresso non poche preoccupazioni per il progressivo politicizzarsi delle università tedesche. Gli sembrava un inquietante segno premonitore che proprio quegli istituti che in una lettera a Cousin del 1819 aveva definito come dei « corpi veramente rappresentativi », i luoghi in cui nascono le idee dominanti, le idee fondamentali e la cui influenza è incomparabilmente superiore a quella di una qualsiasi carica politica, si politicizzassero¹⁶.

La cosa gli sarebbe sembrata certamente meno grave se ad occuparsi di politica fossero stati soltanto gli eletti; ma quando tutti se ne vogliono occupare ci si devono aspettare le peggiori conseguenze:

Non lo nego, mi rende inquieto ed è un sinistro segno premonitore, il fatto che nell'ambito quieto delle università tedesche abbia trovato posto l'agitazione politica di qualunque tipo sia e per quanti giusti motivi abbia; in certe circostanze può essere inevitabile, ma non ho mai potuto convincermi che fosse desiderabile e che ci si debba rallegrare di questo. Potrebbe andare bene se un tale movimento rimanesse nelle mani degli eletti; ma ciò non è proprio da aspettarsi in Germania, dove negli ultimi tempi tante cose meravigliosamente iniziate terminarono miserabilmente per la pressione di partecipanti incompetenti¹⁷.

Egli dunque aborrisce il diletterismo politico e in questa accusa di diletterismo coinvolge anche i « politici di Francoforte » che, pur vedendo avvicinarsi la catastrofe, cercavano di accentrare nelle loro mani tutto il potere:

¹⁵ *Plitt*, III, 219-220.

¹⁶ Cfr. *Plitt*, II, 426-427.

¹⁷ *Plitt*, III, 208.

I nostri legislatori o come li ha chiamati molto eufemisticamente il signor Humboldt, i nostri politici dilettanti di Francoforte, che fino ad ora hanno viaggiato del tutto allegramente sulle lisce rotaie dei principi generali, si accorgono finalmente che alla fine della strada si trova un muro impenetrabile. In attesa della catastrofe devono ancora essere fatti passare in fretta i cosiddetti diritti costituzionali e all'occasione essere gettate a terra in fretta le costituzioni dei singoli paesi, sanzionate dalla legge e giurate da principi e da sudditi¹⁸.

In verità il parlamento di Francoforte si era chiuso, dopo soltanto un anno, con un nulla di fatto ed anche se fu certamente un'esperienza importante, i suoi risultati furono assai deludenti.

Di fronte alla ripresa ed al rafforzarsi della reazione, il Parlamento si sgretolò. Esso si vuotò rapidamente; prima se ne andarono i deputati austriaci, poi quelli prussiani, richiamati dai rispettivi governi ed anche molti liberali, scoraggiati, abbandonarono l'aula. Dopo la repressione delle insurrezioni della Sassonia, del Palatinato e del Baden, il Parlamento, che nel frattempo si era trasferito a Stoccarda, si sciolse ed in Prussia venne reintrodotta la divisione in ceti nelle elezioni che era stata soppressa all'inizio della rivoluzione¹⁹.

La deludente prova del Parlamento di Francoforte contribuì certamente ad accrescere l'aristocraticismo di Schelling ed a consolidare in lui la convinzione che soltanto pochi possano degnamente occuparsi di Politica. Soltanto chi è dotato di senso metafisico, soltanto quegli eletti che si sono innalzati alle più alte vette della filosofia possono farlo. Questo atteggiamento aristocratico non è certamente nuovo in Schelling, l'abbiamo infatti documentato già nei capitoli precedenti, soltanto che, se nel 1803 essere dotato di senso metafisico significava comprendere il valore assoluto dell'organismo statale, ora invece significa comprenderne la negatività. Ogni legame esteriore è un legame meramente negativo. Del resto, l'attività politica è pur sempre impotente a cogliere la vera essenza della realtà ed il senso profondo della vita. Così si legge in una lettera a Waitz del 23 febbraio 1850:

Mi è del tutto comprensibile, del resto, che lei ponga la storia *sopra* la politica. Mentre in questa si tratta in gran parte dell'impotente *che cosa* (*Was*), la storia si occupa del reale compimento, dell'onnidisponente *Che* (*Dass*). Potessimo noi tedeschi innalzarci a questo anche praticamente²⁰.

¹⁸ *Max.*, 168-169.

¹⁹ Cfr. E. Passerin d'Entreves, *L'idea e i moti delle nazionalità*, in AA. VV., *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. V, Torino 1977.

²⁰ *Plitt*, III, 223.

I veri valori della vita sono ben altri; soltanto la filosofia, soltanto un rinnovamento di carattere spirituale può portare ad un miglioramento del mondo. Nella prima delle sue lezioni sulla filosofia della Rivelazione Schelling scriverà che soltanto la filosofia, una filosofia forte certamente, potrà portare ad un reale superamento della dilacerazione del mondo moderno. Nel 1846 gli sembrava, anzi, di poter individuare in questo anelito alla filosofia una precisa tendenza dell'epoca. Così scriveva al fratello il 4 giugno di quell'anno:

Questi giorni ho sentito da fonti attendibili di uno scritto privato del principe Metternich, nel quale questi parla con commovente dolore della sua nausea per gli affari di Stato ed il vecchio, potente uomo, incanutito nelle più alte attività di Stato, non desidera altro che di poter vivere tutto per la *filosofia*. Chi lo avrebbe mai detto? Ma è l'epoca che spinge da sola in questa direzione e la decisione estrema, quella che ci porterà fuori dall'attuale crisi, dalla mediocrità e dalla miseria, potrà essere solo di carattere spirituale²¹.

Ancora una volta di fronte all'incapacità di dominare la realtà ed alla profonda disillusione seguita ai primitivi entusiasmi, non resta a Schelling che una fuga dalla realtà in una visione escatologica di un mondo proiettato oltre questa vita, in cui tutte le divisioni e le dilacerazioni dell'epoca presente saranno superate in un'unità organica ed armonica. Egli scrive, infatti, al fratello il 30 marzo 1850:

Pensa, oltre a ciò, cosa alla quale del resto non c'è bisogno che ti esorti e che tu hai compreso da lungo tempo più profondamente e vivamente di me, che questo mondo è soltanto una forma che passa e che il vero mondo è quello che ci sovrasta, nel quale non ci sarà né morte né scissione e al confronto della sua intima e reale durata, quella fugace e passeggera, della situazione presente è da considerarsi soltanto un istante, pensa che, quale ultimo sacrificio, è preteso da noi questo, di vincere anche un'irresistibile nostalgia dell'altra vita; finché ci spetta un dovere in questa, si deve portare a compimento una vocazione²².

L'esperienza negativa della rivoluzione del 1848 non fu, dunque senza conseguenze per le concezioni politiche di Schelling; non soltanto perché rafforzò in lui la convinzione che l'unica vera rivoluzione sia possibile solamente all'interno dell'uomo e non nel mondo esteriore, ove esteriorità e interiorità appaiono inconciliabili, ma anche perché

²¹ *Plitt*, III, 197.

²² *Plitt*, III, 224-225.

il timore che potessero esserci nuove sommosse popolari e nuovi disordini lo spinsero a rivedere il suo precedente giudizio sullo Stato che, come abbiamo visto, era fondamentalmente negativo ed a guardare con maggiore interesse all'organizzazione esteriore della vita umana.

Non è dunque un caso che, quarant'anni dopo l'ultima formulazione politica di una certa rilevanza, Schelling si occupi nuovamente e diffusamente di questo tema nelle sue opere teoriche, quasi ad esorcizzare i giorni di *Gog* e di *Magog* che egli vedeva profilarsi all'orizzonte²³.

2. - IL VICARIO DELL'ORDINE INTELLIGIBILE.

L'ultima filosofia di Schelling è fondata sulla distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva. Il compito della scienza razionale è quello di ricercare il principio del sapere nel suo puro essere in sé, privo dell'esistenza. Ma, dopo aver liberato e messo in evidenza il principio, la prima filosofia ha esaurito il proprio compito; essa, infatti, può soltanto metterlo in luce, ma non realizzarlo. Per questa ragione Schelling la definisce filosofia negativa, perché nonostante la sua importanza, anzi, nonostante sia fondamentale, in quanto eleva la filosofia al di sopra delle scienze particolari e ne fa la scienza per eccellenza, la scienza delle scienze, essa non sa nulla di ciò che soltanto è veramente degno di essere conosciuto. Essa, infatti, pone il principio, ma solo per eliminazione e quindi in modo meramente negativo; tratta della realtà, ma soltanto nel concetto, in quanto idea pura. L'esempio più caratteristico di tale filosofia è, secondo Schelling, il criticismo kantiano. Nella filosofia negativa la ragione si realizza da sé e per sé, in essa anche Dio è incluso nella ragione; la filosofia negativa è, insomma, la scienza del mero possibile:

²³ *Max.*, 266. E in una lettera del 25 novembre 1851 si legge: « Quanto alla situazione pubblica, il futuro è buio ed indeterminato come non mai; sembra che in Europa, pressappoco dappertutto, siamo giunti ad un punto dal quale non si può più uscire, e dopo il lungo, sacrilego gioco che col nome di libertà e con le forme di pretese disposizioni popolari è stato sostenuto in Francia, anche gli esperti sobillatori costituzionali sono perplessi e completamente *au bout de leur latin*. È quasi uno stato come quello che ci è stato descritto precedere la fine del mondo, in cui gli uomini, per timore ed attesa delle cose che devono venire, non osano più respirare » (*Max.*, 209).

Infatti quella è negativa perché ha a che fare soltanto con la possibilità (col *Che cosa*), essa conosce tutto come se fosse indipendente da ogni esistenza, nel puro pensiero; certo, in essa sono dedotte le cose esistenti, [...] ma questo non è dedotto in essa, che le cose esistono; quella è negativa perché anche l'ultimo termine, l'*actus in sé* (il supraesistente rispetto alle cose esistenti), lo ha soltanto nel concetto²⁴.

Al contrario, la filosofia positiva mette da parte la sistematica dei concetti e muove dall'esistente come dato di fatto e da esso deriva il principio capace di giustificare nella sua realtà l'esistente.

Questa invece è positiva, perché parte dall'esistenza, dall'esistenza cioè dell'Essere *actu actus* del quale l'altra scienza aveva scoperto l'esistenza necessaria nel concetto (in quanto *natura actus*). Essa la conosce solo come puro *Che* ("Ev τὴ"), dal quale procede perso il *Che cosa*, (l'essente) per condurre l'esistente fino al punto in cui Dio si mostra come signore reale (esistente) dell'essere (del mondo), come personale e reale Dio, donde si trova spiegato per quel che riguarda la sua esistenza come tutt'altro essere, in quanto deriva dal primo *Che*, ed è costruito dunque un sistema positivo, cioè un sistema esplicativo della realtà²⁵.

Il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva, è dovuto al fatto che la filosofia negativa si spinge inevitabilmente fino ad un punto che non può più essere spiegato con il suo solo metodo. Essa ha, così, terminato il suo cammino e trasmette ciò che ha lasciato inspiegato e che coi suoi soli mezzi è inspiegabile, alla seconda scienza. Ma se la filosofia positiva è una filosofia distinta e separata dalla negativa, non bisogna dimenticare che per Schelling, la filosofia è una sola; la filosofia positiva è già contenuta, in germe, nella negativa.

La filosofia è una soltanto, è la filosofia che nello stesso tempo *cerca* il suo oggetto e *possiede* il suo oggetto e lo porta a conoscenza. La positiva è propriamente già nella negativa, non ancora reale, ma soltanto come auto-cercantesi²⁶.

Una volta divenuto il cominciamento di una nuova scienza il principio cerca di essere un ideale puro e semplice. Il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva, però, non ha la propria causa nel pensiero; esso è anzi un'istanza eminentemente pratica, un atto di volontà dell'io che vuole raggiungere il Dio supremo, il Dio personale, perché « la persona cerca la persona »; è il bisogno dell'io, ormai fattosi po-

²⁴ XI, 745.

²⁵ XI, 563-564.

²⁶ XI, 564-565.

tente, della religione vera; infatti al termine della filosofia negativa si raggiunge soltanto la religione possibile, non quella reale. La ragione, scrive Schelling, con un probabile riferimento alla filosofia hegeliana, non conduce alla religione; ogni autentico razionalismo ammette apertamente che non sappiamo nulla di Dio; a questo risultato era già arrivato Kant.

È soltanto col passaggio alla filosofia positiva che si entra nel dominio della religione²⁷, ma lo Stato, in quanto mera struttura esterna della vita degli uomini, appartiene ancora alla filosofia negativa, ed infatti Schelling non ne tratta nella *Philosophie der Offenbarung* che si occupa della filosofia positiva, bensì nella *Einleitung in der Philosophie der Mythologie* che si occupa della filosofia negativa e del passaggio a quella positiva.

La deduzione della sfera politica prende le mosse dall'Io. Lo scopo ultimo dell'Io è quello di realizzare completamente la propria libertà per mezzo della volontà, cioè di conservarsi « nel benessere, nel godimento del pieno ed intero essere ». Ma in tale tentativo esso urta inevitabilmente contro degli ostacoli; tali limiti non possono certamente essere le cose esteriori dalle quali esso si è reso libero grazie alla conoscenza e nemmeno può essere Dio, perché l'Io è separato da Dio. L'Io si accorge di essere limitato da altri Io; si accorge di non essere solo, e che quindi la sua libertà è limitata da altri esseri come lui.

Non si deve però pensare che questa impostazione del problema giuridico che ricorda le formulazioni del diritto naturale ed anche i tentativi di deduzione dell'ordine sociale del giovane Schelling (ad es. nella *Neue Deduktion*²⁸), lo conducano ad una concezione contrattua-

²⁷ L' « ultima » filosofia di Schelling è stata per lungo tempo pressocché ignorata o considerata soltanto come una degenerazione. Negli ultimi decenni, però, l'attenzione degli storici si è rivolta anche ad essa. Particolarmente indicativa di questo nuovo interesse è la tesi sostenuta da W. Schulz nel volume *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955. Egli infatti sostiene che l'ultima filosofia di Schelling non soltanto non è fuori dalla storia dell'idealismo, ma ne segna anzi il compimento. Oltre a questo volume dello Schulz sono da ricordare almeno le seguenti opere sull'argomento: H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*, Berlin 1940; A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano 1965; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, cit., vol. II.

²⁸ A questo proposito si possono vedere anche i seguenti articoli di A. Bausola: *La deduzione della molteplicità dei soggetti e le sue implicazioni etico-giuridiche nel primo Schelling*, ora in A. Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Milano 1969; e *Riflessioni sul pensiero del giovane Schelling in tema di dovere e Stato*, in « Archivio di filosofia », Padova 1976.

listica della società. L'opposizione e la limitazione reciproca dei singoli Io, non è di carattere empirico e manifesta soltanto l'appartenenza dell'uomo ad un ordine intelligibile superiore a questo mondo; soltanto esso, infatti, permette di attuare tutte quelle possibilità ideali che l'individuo, da solo, sarebbe incapace di realizzare.

Vi è dunque un ordine intelligibile più antico degli uomini e che non proviene dalla realtà ma si prolunga in essa e si impone come una legge alla volontà divenuta autonoma, non permettendo a nessuno di superare la misura dei diritti che gli sono assegnati e dando a ciascuno la possibilità di *volere* ²⁹.

Questo non significa per Schelling che ciascuno abbia lo stesso diritto all'essere ed al benessere; non si dà ordine, egli scrive, senza differenza e senza ineguaglianza:

Perciò il diritto all'essere ed al benessere sono uguali; ma dove sarebbe l'*ordine*, e come le potenzialità potrebbero completarsi a vicenda se non ci fossero più distinzioni ed ineguaglianza? ³⁰.

La necessità delle differenze tra gli uomini si fonda sul fatto che gli elementi con i quali essi sono stati creati non appartengono ad un solo genere di cose; tra di esse ve ne sono delle migliori e delle peggiori. Esiste dunque una gerarchia già in natura. Soltanto l'umanità nel suo insieme è omogenea, ma gli individui non possono avere lo stesso valore; essi, infatti, hanno maggior o minore valore a seconda che si allontanino o si avvicinino alla comunità, cioè che vivano egoisticamente per se stessi e per il loro utile personale, oppure per un più alto fine: per la comunità, appunto.

Si sente in queste dichiarazioni l'eco dell'antica polemica di Schelling contro l'egoismo e l'utilitarismo borghese ed il ritorno di tutti quei temi caratteristici della teoria organica dello Stato, quali la divisione gerarchica della società; soltanto che ora essa assume l'aspetto di una aperta giustificazione dell'immobilismo sociale, dello *status quo*. Così ad esempio si esprime nella seconda delle sue lezioni sulla filosofia della rivelazione:

Se si potesse togliere via dallo Stato e dalla vita pubblica tutto ciò che c'è di metafisico, essi crollerebbero insieme in ugual modo. *Vera metafisica* è l'onore,

²⁹ XI, 528.

³⁰ XI, 528.

è la virtù, vera metafisica non è soltanto la religione, ma anche la venerazione per la legge e l'amore per la patria³¹.

L'elevazione e la nobilitazione di ciascuno sono in proporzione del servizio che egli rende alla comunità. È assurdo pretendere l'eguaglianza tra gli uomini; le differenze tra di loro sono infatti già stabilite e fondate nell'ordine intelligibile. È là che è stabilito che alcuni sono destinati a comandare e gli altri a obbedire ed è indicato a ciascuno il posto che deve occupare nella società per diritto innato. Non dipende, quindi, dalla buona volontà degli uomini di mutare questo stato di ineguaglianza; così, quando nella società si è attribuito a ciascuno il suo ruolo e si è realizzato l'ordine, è compiuta la giustizia. L'organismo esterno in cui tale ordine si deve realizzare è lo Stato:

Questo ordinamento razionale dotato di una forza costrittiva è lo *Stato* che considerato materialmente è soltanto un semplice fatto e ha anche soltanto un'esistenza di fatto, ma che è santificato dalla legge che lo anima, che non è di questo mondo, né opera degli uomini, ma scaturisce immediatamente dal mondo intelligibile³².

Lo Stato, infatti, è la manifestazione, il depositario della legge oggettiva, il vicario sulla terra dell'ordine intelligibile. L'Io, dunque, spogliato per forza della legge, per la quale non può provare che « ripugnanza ed avversione », del suo essere per sé, del suo carattere assoluto e libero, è costretto a sottomettersi ad una potenza esteriore, cioè allo Stato. Soltanto esso è in grado di limitare le fughe dalla legalità a cui tende l'Io, proprio per la sua natura libera, anche se, però, è incapace di impedirle per sempre. Anche ora, come nel 1803, Schelling ritiene che la forma più perfetta, anzi, a dire il vero, l'unica forma possibile di organizzazione statale sia la monarchia che egli cerca di dedurre appellandosi ad una pretesa natura paternalistica di questa istituzione. Egli, infatti, scrive:

Il dominio esercitato da uno solo nella famiglia prima, e poi sull'intera tribù e quindi su più tribù, donde ha origine un popolo, è la prima, più antica e più naturale monarchia³³.

Soltanto l'organizzazione monarchica dello Stato permette, secon-

³¹ XIII, 27 (J. W. F. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., vol. I, p. 121).

³² XI, 533.

³³ XI, 540.

do Schelling, di garantire che la legge abbia veramente valore universale e non sia utilizzata soltanto al servizio di alcuni individui.

Ma come è possibile conciliare una così rigida organizzazione gerarchica della società con la libertà dell'individuo? In verità, scrive Schelling, se la legge fosse considerata illimitata o se ogni limitazione fosse possibile soltanto attraverso un volontario accordo degli uomini tra di loro, essa sarebbe la distruzione della libertà; ma la comunità esiste indipendentemente dalla volontà del singolo e la precede. Solo quest'indipendenza della comunità dalla volontà individuale e dalla legge positiva è la vera garanzia della libertà dell'individuo ed insieme la garanzia che esso sarà disposto a soggiacere alla potenza statale ed a rispettare i valori fondamentali della società, come, ad esempio, la proprietà privata.

Prima dello Stato vi erano solo individui, vi era, scrive Schelling, richiamandosi ad Hobbes, uno stato di guerra di tutti contro tutti; soltanto lo Stato fa degli individui delle persone. « Il primo effetto dell'organizzazione positiva razionale, cioè dello Stato, consiste nell'elevare un individuo al rango di *persona* »³⁴.

È dunque soltanto all'interno dello Stato che l'uomo è veramente libero.

L'individuo diventa moralmente libero ed una persona solo attraverso lo Stato [...] « l'uomo, entrando nello Stato, sacrifica la propria libertà naturale », dicono; ma è semmai vero il contrario, soltanto nello Stato esso trova ed ottiene la reale libertà³⁵.

Su tali basi teoriche, ovviamente, è assolutamente impossibile una concezione contrattualistica dello Stato. Essa, infatti, presuppone una libertà originaria dell'individuo prima di esso; il che, secondo Schelling, è assurdo. Lo Stato è al di sopra dell'arbitrio degli individui e non può essere costruito con la debole ragione degli uomini. È questa pretesa di fondare il diritto sulla ragione puramente razionale che ha condotto, secondo Schelling, a tutti i vari tentativi inutili di dare vita a degli Stati costituzionali:

³⁴ Così Hegel: « L'*Universalità* di questa volontà libera per sé è il formale, autocosciente, peraltro senza contenuto, semplice riferimento a sé nella propria individualità; il soggetto, per questo è *persona* » (G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VI, p. 48; G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 51).

³⁵ XI, 536-537.

Che essi deducano lo Stato da questa ragione umana e soggettiva, si vede già dal fatto che credono di poter fare Stati e costituzioni e a questo stesso fine convocano persino delle assemblee costituenti. Naturalmente i tentativi fatti sono andati piuttosto male³⁶.

Tutti questi tentativi sono falliti appunto perché non si è capito che lo Stato non può essere « costruito » e che le costituzioni sono irrealizzabili; infatti, là dove esistono, come in Inghilterra, non hanno portato a nulla di buono. Così in una lettera a Massimiliano II di Baviera del 15 febbraio 1851, consigliandolo di indire un concorso su un tema di filosofia politica al quale se non fosse stato per la sua avanzata età avrebbe preso parte egli stesso³⁷, scriveva:

Se premi e sovvenzioni potessero aiutare, io consiglierei di stanziarle per un lavoro critico *sulla politica* che estirpi alla radice il pregiudizio della necessità ed applicabilità universale di certe forme costituzionali che non soltanto è diventato un articolo di fede di certe classi della società, ma che è penetrato anche nelle più alte regioni³⁸.

Partendo da questi errori si è giunti, scrive Schelling, con un esplicito riferimento alle teorie socialiste, a voler sopprimere tutte le differenze tra gli uomini e tutti quei principi fondamentali che hanno permesso all'uomo di uscire da una mera vita materiale e di innalzarsi al di sopra di essa, che sono, appunto, la divisione gerarchica della società tra chi comanda e chi obbedisce e la proprietà privata; di questo passo si giungerebbe soltanto all'anarchia che eleva a massimo valore la nuda individualità. Lo Stato è quello che è e non può essere cambiato; « non è possibile far discendere il cielo sulla terra »:

Esso stesso è ciò che è stabile (compiuto), ciò che deve essere in quiete; ciò che ammette soltanto riforma (non rivoluzione), come la natura che può essere abbellita, ma che non può essere resa diversa da come è e che deve rimanere così finché dura il mondo³⁹.

Ed in una lettera a Massimiliano II, scriveva:

Non è un caso se queste aspirazioni a realizzare su questa terra un ideale di società umana trovino sbocco in utopie fanatiche come il comunismo i cui seguaci

³⁶ XI, 537.

³⁷ *Max.*, 202-203.

³⁸ *Max.*, 202.

³⁹ XI, 551.

hanno tutte le ragioni di disprezzare e di beffeggiare per la loro mancanza di consequenzialità i cosiddetti costituzionali ⁴⁰.

Lo Stato ha, per Schelling, anche il compito di inculcare nell'individuo le opinioni e i modi di pensare. Esso, come si esprime altrove, non può restare indifferente nei confronti del pensiero ed in particolare della filosofia. Infatti se dovesse diffondersi eccessivamente una dottrina « secondo la quale la cosa migliore e più saggia per gli uomini non sarebbe che quella di mangiare, bere e fare altre cose della stessa specie » ⁴¹, ed ogni convinzione veramente metafisica fosse abbandonata, lo Stato assisterebbe impotente al proprio inevitabile tramonto. Di qui Schelling giunge ad una concezione restrittiva della libertà di pensiero e di insegnamento, soprattutto là dove non si tratta di cose veramente scientifiche:

Indubbiamente si deve anche infiammare la gioventù per l'inestimabile bene guadagnato a così caro prezzo dalla Germania — vogliamo il cielo ed il buon senso del nostro Principe concederci che questo bene non vada perduto attraverso un uso inetto! — Ma certo lo si deve fare soltanto affinché essa si sforzi con impegno a guadagnare quella attitudine spirituale e scientifica che è necessaria per fare un uso degno di questa libertà, e per produrre ciò per il quale era valsa la pena di guadagnare quella libertà; perché per ciò che è quotidiano e triviale non c'è bisogno di alcuna libertà di pensiero ⁴².

Se, come s'è detto, lo Stato deve esercitare un'azione educativa sull'individuo ed inculcare in lui le opinioni ed i modi di pensare non li deve però esigere; in quanto giustizia meramente esteriore, esso deve lasciare all'individuo la libertà di esercitare liberamente le proprie virtù, cercando soltanto di non far prevalere i diritti di uno a detrimento dell'altro. Soltanto quando lo Stato permetta la libera esplicazione del proprio atteggiamento morale, si passa veramente da una comunità solamente tollerata ad una società liberamente accolta. Lo Stato è dunque il portatore della società; esso però può anche ostacolare e fermare questo sviluppo verso la società come, d'altra parte, la società può tentare di sottomettere a sé lo Stato. Ma quell'ordinamento che non lasciasse spazio alla libera e spontanea espressione della virtù, bloccando così ogni possibilità di sviluppo, sarebbe il più terribile di-

⁴⁰ *Max.*, 278.

⁴¹ XIII, 26; trad. it., p. 120.

⁴² XIII, 25-26; trad. it., p. 120.

spotismo. Nonostante lo Stato renda possibile la libertà individuale, esso è sempre sentito dall'individuo come un peso; è quindi comprensibile che egli cerchi dei mezzi, purché legittimi, per liberarsi di tale peso. Il piú efficace di essi è l'organizzazione corporativa, all'interno della quale, appunto, l'individuo si libera dal prepotere dello Stato:

[...] e la saggezza dei nostri predecessori ha saputo formare all'interno dello Stato, dei singoli circoli autonomi *entro* i quali l'individuo si sapeva libero dallo Stato e la dignità che la corporazione garantiva a ciascuno (anche al contadino e all'artigiano) lo innalzava al di sopra dell'umiliazione della totale soggezione allo Stato⁴³.

Ben diversamente stanno le cose, invece, per chi cerca di sottrarsi al potere dello Stato con azioni pratiche, paragonate da Schelling al parricidio, o teoricamente, per mezzo di dottrine che vorrebbero ridurre lo Stato ad una semplice difesa dell'individuo ed introdurre cosí nel mondo il predominio della mediocrità e della volgarità. In questo caso esso ha il dovere di intervenire duramente e di reprimere con decisione. Compito dello Stato, infatti, non è di ricompensare o di adulare l'individuo, ma di permettergli di raggiungere i piú alti fini. Il tentativo di liberarsi dalla schiacciante autorità dello Stato è, come s'è detto giustificato, ma la liberazione deve essere soltanto interiore; solamente cosí si è veramente liberi dalle inutili discussioni politiche che è meglio lasciare agli uomini di stato, i quali si sobbarcano, da soli, il peso di questa fatica, lasciando liberi gli altri di dedicarsi alle cose piú importanti.

Come è noto anche Hegel nelle sue *Grundlinien der Philosophie des Rechts* aveva indicato nelle corporazioni i mediatori tra individuo e società. Potrebbe dunque sembrare che la posizione di Schelling sia, a questo proposito assai prossima a quella di Hegel. Anche per lui, infatti le corporazioni devono difendere gli interessi dei loro membri, provvedere alla loro istruzione, « in generale intervenire, per loro, come una seconda *famiglia* »⁴⁴. Uno degli obiettivi principali della corporazione è quello di proteggere l'individuo contro le contingenze e le vicissitudini della società civile:

Nella corporazione, l'aiuto che la povertà riceve, perde la sua accidentalità, cosí come il suo carattere unilaterale a torto; e la ricchezza, nel proprio obbligo

⁴³ XI, 547.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. VI, p. 192; trad. it., p. 208.

verso la propria corporazione, perde l'orgoglio e l'invidia che essa, cioè quello nel suo possessore, questa negli altri, può suscitare⁴⁵.

Soltanto all'interno della corporazione a ciascun membro della società può veramente essere riconosciuta la sua dignità:

Così anche è riconosciuto che egli appartiene ad una totalità, la quale è, essa stessa, una componente della società in generale e ha interesse e premure per il fine più disinteressato di questa totalità; — egli ha, così, la sua *dignità* nella *propria classe*⁴⁶.

Ma per Hegel le corporazioni non sono le antiche gilde, ma organizzazioni volontarie in cui ci si riunisce in base alla professione, al mestiere ed a determinati interessi. Ancora una volta Hegel si oppone alla tradizione liberale; egli teme che l'individuo abbandonato a se stesso si atomizzi e si alieni. Queste organizzazioni volontarie hanno dunque, tra l'altro, il compito di incanalare gli obiettivi egoistici dei membri della società civile entro una struttura universale. Hegel tiene a precisare che lo Stato deve esigere una qualche forma di « vigilanza superiore », di controllo dell'attività e della struttura stessa delle corporazioni, « perché essa altrimenti intristirebbe, si chiuderebbe in sé e si degraderebbe a misero regime di casta »⁴⁷. Le corporazioni dunque per Hegel non sono completamente autonome, come sembra intendere Schelling che pare qui ancora legato alla idealizzazione romantica delle corporazioni quale quella, ad esempio, di un Novalis; né hanno lo specifico compito di difendere l'individuo dallo strapotere dello Stato, ma anzi devono educarlo al senso dello Stato perché solo in questo esse trovano la loro piena realizzazione:

Il fine della corporazione, in quanto limitato e finito, ha la sua verità [...] nel *fine universale* in sé e per sé, e nella realtà assoluta di esse; la sfera della società civile trapassa, quindi, nello Stato⁴⁸.

Alla base di questa differenza vi è una concezione fondamentale diversa dello Stato, anche se qui Schelling pare utilizzare alcuni temi della filosofia del diritto di Hegel. Per Schelling Stato e società civile sembrano essere concetti intercambiabili e lo Stato ha quindi

⁴⁵ *Ivi*, p. 192; trad. it., p. 209.

⁴⁶ *Ibidem*; trad. it., p. 209.

⁴⁷ *Ivi*, p. 349; trad. it., p. 372.

⁴⁸ *Ivi*, p. 194; trad. it., p. 210.

in fondo sempre una connotazione negativa; esso è una sorta di scala che, una volta utilizzata, va abbandonata.

Il timore che si profilassero all'orizzonte nuovi sussulti rivoluzionari e che le teorie socialiste ed « anarchiche » si diffondessero, ha spinto, come si vede, Schelling a teorizzare uno Stato forte ed immobile, a giustificare un quietismo che lasciasse intatto lo *status quo*, anche col rischio di limitare, almeno in parte, la libertà dell'individuo. Egli, tuttavia, è ben lontano da una concezione statolatrica della società. La monarchia si deve assumere il compito di garantire la libertà degli individui di fronte al potere preponderante ed oppressivo dello Stato. Se in tempi recenti il potere reale è stato combattuto perché « superfluo, dannoso ed opprimente », è possibile, secondo Schelling, individuare una inversione di tendenza che porterà a riconoscere, come già riteneva Aristotele, che la monarchia è la migliore forma di governo⁴⁹. Il re è la forza che va oltre lo Stato; è colui in virtù del quale ciò che, grazie allo Stato da solo, sarebbe impossibile, diventa possibile. Egli non è il mero esecutore della legge, quasi la legge stessa; il suo più alto significato sta proprio nel fatto che egli non è un universale, ma una « personalità ». Il re non deve essere il « conservatore di una obbedienza servile, ma deve rendere di nuovo liberi coloro che sono stati sottomessi dallo Stato »⁵⁰. Egli deve generare un'obbedienza spontanea, una spontanea attuazione della legge. Così scriveva nella lettera a Massimiliano II, il 15 febbraio 1851:

Lo Stato è una specie di ordine naturale che, con leggi immutabili, senza occuparsi del singolo, deve percorrere la sua grande strada. [...] — così è inventata la monarchia, o piuttosto — se non fosse per volere di Dio, essa dovrebbe essere inventata affinché « sopra lo spietato Stato vi sia una *personalità* », che perdoni e grazi dove la legge può soltanto condannare ;aiuti, dove l'inesorabile meccanismo statale che agisce nell'universale e nell'intero non può bastare; che veramente e realmente sia in luogo suo, « nel quale nessuna cosa è impossibile »⁵¹.

Lo Stato è, dunque, pur sempre una realtà negativa; il compito principale che si presenta al filosofo è proprio quello di rendere nuovamente chiaro il vero significato dello Stato che negli ultimi tempi è stato perduto, e cioè che esso « in nessun senso è un fine, ma solo una pre-

⁴⁹ *Max.*, 244.

⁵⁰ *Max.*, 245.

⁵¹ *Max.*, 199-200.

nessa, mezzo e *conditio sine qua non* di piú alti beni »⁵²; come la natura non è un fine in sé, ma ha valore in quanto è portatrice di una vita piú alta che è oltre la natura, così lo Stato non ha valore in sé. « Da ciò consegue che noi dobbiamo considerare lo Stato come mera potenza piú alta della natura, ma proprio perciò anche nei suoi fondamenti come una sorta di mistero »⁵³.

Sono altri i valori della vita. Certamente lo Stato, in quanto modello dell'ordine intelligibile, deve essere considerato anche un fine e deve quindi essere fatto il possibile per difenderlo e conservarlo; però, in quanto organizzazione esterna, deve essere considerato solamente come mezzo, come punto di partenza del cammino che deve portare alla suprema vita spirituale:

Posso conformemente supporre che la *fine dell'attuale* crisi mondiale sarà data dal ritorno dello Stato al suo vero posto, come *condizione, presupposto, non come oggetto e scopo* della libertà individuale; la conseguenza naturale sarà che il posto usurpato dallo Stato sarà preso da ciò cui solo è dato *essere scopo*, e ciò diremo che è il regno di Dio, così come ci vien fatto di pregare: *venga il tuo regno*⁵⁴.

Lo Stato, insomma, è condizione, ma non oggetto del progresso. Questo non significa che esso non partecipi di tale sviluppo, ma soltanto che ne è il principio, appunto perché rimane pur sempre un'organizzazione esteriore. La perfettibilità dello Stato è in relazione soltanto all'adempimento del suo compito di permettere all'individuo di dedicarsi completamente al raggiungimento del fine supremo.

Rendersi insensibile come è insensibile la natura, procurare all'individuo quiete ed agio, essergli mezzo e impulso per il raggiungimento del fine supremo, questo deve fare lo Stato; soltanto qui si trova la sua possibilità di perfettibilità. Il compito è perciò: procurare la massima libertà (autarchia) possibile all'individuo, — libertà al di sopra dello Stato e, per così dire, al di là dello Stato, ma non reagendo sullo Stato e nello Stato⁵⁵.

Vi è stato un tempo in cui si pensava che il fine ultimo della storia fosse la realizzazione di uno Stato perfetto nel quale regnasse la perfetta giustizia; ma un tale Stato non esiste e non potrà mai esistere. Lo Stato

⁵² *Max.*, 279.

⁵³ *Max.*, 279.

⁵⁴ *Max.*, 243.

⁵⁵ XI, 551.

non può essere il fine ultimo della storia⁵⁶. Anche la monarchia temperata che è, secondo Schelling, il migliore regime possibile, non costituisce l'organizzazione politica perfetta⁵⁷. Lo Stato ideale di ragione non potrà mai esistere ed ogni tentativo di realizzarlo in questo mondo non può portare che a risultati apocalittici e chimerici.

La vera conclusione della storia è l'aldilà, è il mondo a venire; esso non può dunque essere trasferito nel presente, il cui vero fine e la fine può essere soltanto di venir superato e di fare posto ad un altro mondo nel quale, come dice un terzo apostolo, regnerà la giustizia⁵⁸.

Nonostante i continui richiami al regno di Dio, Schelling è ben lungi dal fare propria la tesi di molti romantici che in attesa che si compia il fine ultimo della storia si debba restaurare il potere mondano della chiesa con la pretesa che essa potrebbe garantire la pace⁵⁹. Ancora una volta egli ripete con decisione che la chiesa non deve assolutamente assumere forme statali e per mezzo di queste dominare. Soltanto l'interiorità e la spontaneità garantiscono all'individuo di lavorare per il fine ultimo; certamente, però, interiorità e spontaneità non vanno disgiunte dalla ragione e dalla conoscenza; « la spontaneità non si trova nella conoscenza insufficiente o non pienamente concepita, giacché soltanto entro il perfettamente concepito si unisce ogni conflitto »⁶⁰.

Se il nostro tempo, scrive Schelling nelle lezioni sulla *Philosophie der Offenbarung*, con chiaro riferimento alle teorie politiche dell'epoca, « soffre di grandi mali », i veri mezzi di salvezza per esso non si trovano « in quei concetti astratti superanti ogni concreto »⁶¹, ma soltanto nella ripresa e nel rinnovamento e ringiovanimento di ciò che è tradizionale e che « è divenuto un fattore di rallentamento per il fatto che non viene più capito in alcun senso »⁶². È necessaria dunque una filosofia che faccia presa sulla realtà; « in un tempo come il nostro, egli scrive, del resto, non potrebbe certamente avere efficacia una filosofia che non aderisse alla realtà »⁶³. Per non perdere il contatto col mondo, la filosofia

⁵⁶ Cfr. *Max.*, 277-278.

⁵⁷ Cfr. *Max.*, 277.

⁵⁸ *Max.*, 278.

⁵⁹ *Max.*, 243.

⁶⁰ *Max.*, 244.

⁶¹ XIII, 178; trad. it., vol. I, p. 266.

⁶² XIII, 179; trad. it., vol. I, p. 266.

⁶³ XIII, 179; trad. it., vol. I, p. 266.

deve penetrare nella realtà, immergervisi, non per distruggerla, ma per trovare la forza e la potenza che risiedono nella « vera realtà ».

La realtà dell'uomo si può racchiudere in due ambiti che sono i poli attorno ai quali soltanto la vita umana si muove: lo Stato e la religione. Bisogna guardarsi però da quella maniera « apparentemente filosofica » di considerare questi due aspetti della vita umana che è « altrettanto dannosa quanto ignorarli completamente », e cioè credere che la cosa migliore sia « fare » una religione o uno Stato, « invece di comprenderli entrambi nella loro realtà storica »⁶⁴. Stato e religione sono inscindibilmente uniti e nessuno può avere efficacia senza l'altro. « Lo Stato, continua Schelling, è soltanto l'essoterico, che senza un esoterico non può sussistere »⁶⁵, e questo esoterico è la religione « concettualizzata e compresa ». Nella religione, egli afferma, riprendendo un'immagine che aveva fatto propria ad es. già nel saggio *Philosophie und Religion* del 1804, il cittadino deve trovare quella consacrazione che « nel più libero stato della storia », quello ateniese, trovava nei misteri eleusini. Soltanto il Cristianesimo potrà salvare nuovamente il mondo:

Esso libererà per la seconda volta il mondo e garantirà a tutte le esigenze giuste e divinamente valide una forza irresistibile, ben diversa da quella dei meri postulati di ragione⁶⁶.

Questa esigenza, ammette Schelling, sembra sentita per la verità da molti. Molti sentono che « l'antico è passato » e che il passato, appunto perché passato, non può più risorgere. Essi tendono invero a qualche cosa come il cristianesimo, ma ad un cristianesimo nuovo, che dovrebbe subentrare al posto di quello ormai superato. Secondo Schelling, però, queste teorie sono basate su una assoluta incomprendimento del cristianesimo, che viene visto come una forza meramente esterna e quindi non « colto concettualmente ». Questa visione ha un concetto limitato del cristianesimo; esso così diventa soltanto « qualche cosa accanto ad altro », ma esso non può semplicemente essere accanto ad altro perché « è nella sua natura di essere di più che ciò che soltanto sorge accanto ad un altro »⁶⁷. Se l'altro, poi, è ad es. la filosofia, allora esso non può veramente starle semplicemente accanto. Essa infatti ha ricevuto una for-

⁶⁴ XIII, 179; trad. it., vol. I, p. 267.

⁶⁵ XIII, 179; trad. it., vol. I, p. 267.

⁶⁶ XIII, 180; trad. it., vol. I, p. 267.

⁶⁷ XIII, 180; trad. it., vol. I, p. 268.

za ed uno sviluppo troppo grande perché il cristianesimo possa stare semplicemente accanto, fuori di essa. Filosofia e cristianesimo devono compenetrarsi vicendevolmente ed il cristianesimo deve diventare « tutto », dunque deve anche « spiegare il mondo, e non lasciare questo compito solo alla filosofia; esso deve diventare, in questo senso interiore, un universale, invece di sforzarsi semplicemente di essere tale in senso estrinseco »⁶⁸.

La fede è coraggio, è ciò che spinge ad agire per la realizzazione del regno di Dio. Soltanto nella visione escatologica che ci è aperta dalla filosofia positiva è il vero progresso.

⁶⁸ XIII, 180; trad. it., vol. I, p. 268.

CENNI CONCLUSIVI

Se, alla fine di questo lavoro, si volesse tentare una valutazione d'insieme della filosofia politica di Schelling, non potremmo che ripetere il giudizio di R. Haym secondo il quale egli non fu un filosofo politico¹. Non soltanto infatti nelle sue opere teoriche si occupò relativamente poco dei problemi legati alla sfera sociale, non elaborando comunque mai una dottrina dello Stato sistematica e completa, ma è evidente il suo parziale disinteresse e la sua ignoranza dei rapporti reali che legano gli uomini nella società.

Ciò nonostante, il pensiero politico di Schelling non è così frammentario, occasionale e contraddittorio come sembra a tutta prima. Le diverse soluzioni che egli diede dei problemi dello Stato e della sfera giuridica non sono tra loro impermeabili e non comunicanti; è possibile individuare, al di là della diversità e dell'apparente contraddittorietà delle sue formulazioni, alcuni temi fondamentali che rimasero sostanzialmente immutati nel corso di tutto il pensiero politico del filosofo.

Per chiarire meglio questo punto non è forse inutile ricordare brevemente i risultati ai quali questo lavoro ci ha condotti.

Tra il 1802 ed il 1804, stimolato dai suoi stessi studi di filosofia della natura, dalla polemica anti-illuministica e dalla vicinanza di Hegel che stava egli stesso maturando una simile problematica, Schelling elaborò una teoria dello Stato come organismo, portando così a compimento alcuni temi ed alcune indicazioni già presenti nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Lo Stato, non certo lo Stato del benessere, illuminato e burocratico, al quale Schelling fu sempre fortemente ostile, ma quello fondato sull'Idea, è l'unica struttura portante della vita

¹ R. Haym, op. cit., p. 616.

esterna degli uomini. Questo non significa però che Schelling giunga ad una divinizzazione dello Stato che, come abbiamo ricordato più volte, mette accanto alle scienze, alle arti ed alla religione come manifestazione della civiltà umana. Lo Stato ha come compito principale quello di permettere all'individuo, al genio, di esplicitare liberamente se stesso, di essere, per la nuova filosofia della quale Schelling si riteneva il solo vero interprete, l'unico strumento possibile per permetterle di sviluppare liberamente la sua forza creatrice. È questo ruolo dello Stato al servizio dell'individuo che caratterizza l'organicismo di Schelling. Non può quindi stupire che egli, vedendo crollare la speranza di trovare in esso questa base, sostituisca ad una concezione sostanzialmente positiva dell'organizzazione statale, una negativa.

Tra il 1804 ed il 1810, a causa delle delusioni provocate dal tentativo fallito di dare vita in Baviera a quel rinnovamento spirituale che si attendeva dalla filosofia, e dalla disillusione per l'inefficienza e la impotenza degli Stati tedeschi, Schelling giunse ad una concezione del tutto negativa di qualsiasi forma esteriore della vita e quindi anche dello Stato, considerato ora come un'inevitabile maledizione pendente sull'umanità. Nonostante questo ribaltamento della valutazione dello Stato, l'atteggiamento di fondo non cambia. La concezione organica dello Stato, nonostante tutto, rimane pur sempre preferibile ad ogni altra; tuttavia egli insiste sulla vanità di ogni organizzazione esteriore.

Anche l'opposizione contro l'organizzazione burocratica dello Stato rimane ferma; nel 1815-1818, egli, come molti romantici, si oppone alle tendenze degli Stati tedeschi di darsi una struttura accentrata e burocratica di stampo napoleonico, nella quale vedeva una pericolosa limitazione della libertà.

Anche dopo il 1848, nonostante che il timore di nuovi disordini e del dilagare delle tendenze egualitarie lo spingessero a proporre alcune limitazioni alla libertà individuale ed a rinforzare l'organismo statale, rivendica la libertà degli intellettuali contro il potere statale e contro il volgo. Così nella *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* si legge:

Lasciate al contrario che vi si accusi di essere un popolo impolitico, perché la maggioranza di voi preferisce piuttosto che governare, *essere governata* (anche se spesso non lo siete o lo siete piuttosto male), che voi considerate maggior fortuna che vi si lasci l'ozio (σχολή), lo spirito e l'anima per le cose che non siano l'alterco politico che si ripete tutti gli anni e che porta soltanto alla divisione in fazioni e la cui peggior conseguenza è che dà fama ed influenza anche ai più inca-

pacì; lasciate che vi si neghi spirito politico, voi che, come Aristotele, ritenete che la prima funzione dello Stato sia di garantire l'ozio ai migliori e di far sí che non solo quelli che comandano, ma anche quelli che vivono fuori della sfera politica, non si trovino in condizioni indegne. Ed infine sia il maestro di Alessandro Magno a dirvi: anche quelli che non imperano sulla terra e sul mare possono compiere opere belle ed eccellenti².

Come si vede è possibile individuare una sostanziale continuità nel pensiero politico di Schelling che ha come punto fermo la strenua difesa dell'individuo, del genio, da ogni limitazione esteriore. A Schelling sembra si possano applicare le parole che F. Meinecke riferisce a Novalis e cioè che: « nonostante tutta la sua devozione per i nessi che collegano il Tutto, si vede ancora balenare la sovranità dell'individuo, che fu l'idea per la quale il primo Romanticismo si riconnetté all'idealismo classico »³. È questa continua preoccupazione per l'individuo che in fondo differenzia Schelling dai pensatori della restaurazione⁴.

Sembra dunque inaccettabile la tesi J. Habermas⁵ secondo la quale il carattere piú evidente delle diverse formulazioni schellinghiane di una filosofia politica sarebbe la loro reciproca incompatibilità e contraddittorietà. Certamente lo sviluppo della filosofia di Schelling non è lineare; eppure è rintracciabile in essa una continuità. La difficoltà maggiore dello studio del pensiero di Schelling sta proprio nel continuo gioco tra continuità e discontinuità, sviluppo e rottura, per cui sembra altrettanto ingiustificato accusarlo, come s'è fatto, di essere il « Proteo dell'idealismo tedesco », che negare la mutevolezza dei temi e delle prospettive della sua filosofia e considerarla un semplice sviluppo lineare. La vera svolta, il vero salto qualitativo nelle concezioni politiche del filosofo fu quella che si ebbe attorno al 1798 con l'abbandono dei suoi precedenti entusiasmi per la rivoluzione francese e della speranza di poter cambiare il mondo attraverso l'azione. Egli abbandonò gradualmente tutte le sue « utopie egualitarie » e si rifugiò sempre piú in un ristretto ed esclusivo aristocraticismo, demandando alla metafisica, che sola può garantire

² XI, 549-550.

³ F. Meinecke, *Cosmopolitismo e stato nazionale*, cit., vol. I, p. 134.

⁴ Sembra dunque inaccettabile presentare Schelling come uno dei rappresentanti di maggior spicco della restaurazione, come fa L. Marino che pare sottolineare eccessivamente l'autoritarismo dello Schelling berlinese, lasciando in ombra la difesa dell'individuo. Cfr. L. Marino, *La filosofia della restaurazione*, Torino 1978, pp. 31 e ss.

⁵ J. Habermas, op. cit., p. 108.

la vera libertà dell'uomo, il compito di cambiare il mondo. Così, sempre nella *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* egli scrive con tono sprezzante:

La mia occupazione non è di voler piacere in qualche modo ad un partito del giorno; io percorro qui una via solitaria e che deve diventare sempre più solitaria quanto più vicino conduce a cose tali come lo Stato e la costituzione sulle quali oggigiorno ciascuno crede di poter giudicare e di poter metterci bocca ⁶.

Sembra dunque che a Schelling si possano applicare quei giudizi che N. Merker estende a tutta la filosofia classica tedesca. Egli, ricordando gli effetti della delusione seguita al « fallimento » della rivoluzione francese, scrive:

Qui — ma siamo già sul terreno di nascita di quella che diventerà la cosiddetta filosofia classica tedesca — si passò per contraccolpo dal disimpegno rinunciatario nella prassi, o dalla sconfitta, a una metafisica speculativa come dimensione volutamente cercata, come rifugio teoretico che doveva compensare i fallimenti pratici. Qui via via, con una serie di potenziamenti ideali, quella dimensione si mutò nell'unico settore di libertà ancora usufruibile e intatto, quello di una libertà assiologicamente interiore, e quindi ritenuto poi normativo anche per tutti gli altri campi ⁷.

In verità Schelling si ritira sempre più in un mondo interiore, rifiutandosi di occuparsi dei problemi politici ed invitando anche gli altri a seguirlo. Ma, come ha sottolineato J. Sandkuehler, questo volontario rifiuto di Schelling, per altro non del tutto disinteressato alle vicende politiche, di occuparsi, nelle sue opere teoriche, della sfera giuridica, non è privo di significato politico. Egli vi vede il rifiuto della rivoluzione francese e della « ragione » rivoluzionaria che da essa era nata; negare, come fa Schelling, dignità di oggetto specifico della filosofia alla politica, predicare il ritiro del filosofo nella pura speculazione sull'Eterno e sul rapporto del tempo con esso, significa, secondo Sandkuehler, tentare di bloccare la nuova ragione che vuole farsi realtà e cercare di collaborare alla chiusura del ciclo rivoluzionario ⁸.

Proprio questa interiorizzazione, questa progressiva fuga nella metafisica, in una visione escatologica rimandata ad un'altra vita, è il se-

⁶ XI, 539.

⁷ N. Merker, *Alle origini dell'ideologia tedesca*, cit., p. 136.

⁸ J. Sandkuehler, op. cit., pp. 38 e ss.

condo tema caratteristico del pensiero politico di Schelling che si viene precisando dopo il 1798.

La parabola del pensiero di Schelling non è molto dissimile da quella di molti di quei romantici coi quali egli, pure, non voleva essere confuso. Dalla giovanile esaltazione « anarchica » dell'individuo egli giunge gradatamente alla difesa dell'immobilismo e dello *status quo* sotto l'incubo di un egualitarismo livellatore che, a parer suo, sopprimerebbe le forze migliori dell'uomo. Schelling, come i romantici, era convinto di essere portatore di una cultura nuova, ma anch'egli, al pari di essi, si è dovuto rendere conto sempre più che il mondo andava in una direzione profondamente diversa da quella che aveva vagheggiato e rimanda ad un mondo futuro ciò che a causa della « mondanità » di questa vita è irrealizzabile su questa terra.

BIBLIOGRAFIA

I. - OPERE

1. - EDIZIONI DELLE OPERE.

In attesa della edizione critica annunciata dalla Accademia delle scienze di Monaco, manca un'edizione veramente completa delle opere di Schelling. L'edizione curata dal figlio del filosofo: F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856-1861, suddivisa in una prima sezione di dieci voll. ed in una seconda in quattro voll., pur essendo nel complesso buona, è incompleta, essendo stati esclusi alcuni scritti « minori » già editi, ed i manoscritti del *Nachlass*.

Esiste una seconda edizione delle opere complete di Schelling a cura di M. Schröder che si è però limitato a riprodurre l'edizione precedente adottando tuttavia una diversa disposizione delle opere: F. W. J. Schelling, *Werke*, nach Originalausgabe in neuer Anordnung, hrsg. von M. Schröder, München 1927-1959; suddivisa in sei *Hauptbände* ed in sei *Ergänzungsbände*.

A queste due edizioni delle opere vanno aggiunti due volumi che sono delle vere e proprie edizioni supplementari: F. W. J. Schelling, *Die Weltalter: Fragmente, in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröder, München 1946; *Schellingiana Rariora*, hrsg. und eingeleitet von L. Pareyson, Torino 1975.

Le principali e più recenti edizioni separate di opere del filosofo sono: F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, mit einer Einleitung von W. Schulz, hrsg. von Ruth-Eva Schulz, Hamburg 1962; F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, auf der Grundlage des Textes der Ausgabe von O. Weiss mit Einleitung und Anmerkungen neu hrsg. von W. E. Ehrhardt, Hamburg 1974; W. F. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Einleitung und Anmerkungen von H. Fuhrmans, Stuttgart 1968.

Di particolare interesse è la pubblicazione di alcune *Nachschriften* che intendono colmare, almeno parzialmente, il vuoto creatosi con la perdita del *Nachlass* di Monaco, distrutto da un bombardamento aereo nel 1944: F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae: Erlanger Vorlesungen. W. S. 1820-1821*, hrsg. und kommentiert von H. Fuhrmans, Bonn 1969; F. W. J. Schelling, *Grundlegung der*

positiven Philosophie: Münchener Vorlesung W. S. 1832-33 und S. S. 1833, hrsg. und kommentiert von H. Fuhrmans, Torino 1972; F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, version inédite publiée, introduite et annotée par M. Vetö, Torino 1973; F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung, 1841-1842* (si tratta del testo della redazione Paulus corredato da varie appendici), hrsg. und eingeleitet von M. Frank, Frankfurt a. M. 1977; è annunciata inoltre la pubblicazione de *La philosophie de la mythologie de Schelling d'après Charles Secrétan* (Munich 1835-36) et *Henri-Frédéric Amiel* (Berlin 1845-46), publiée par L. Pareyson.

2. - L'EPISTOLARIO.

Manca un epistolario completo; ancora fondamentale rimane la raccolta iniziata dal figlio del filosofo Karl Friedrich e conclusa da G. L. Plitt, nonostante sia incompleta: *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869-1870, in 3 voll.

Le principali edizioni di carteggi parziali sono: König Maximilian II von Bayern und Schelling, *Briefwechsel*, hrsg. von L. Trost und F. Leist, Stuttgart 1890; Schelling und Cotta, *Briefwechsel. 1803-1859*, unter Mitwirkung des Cotta-Archiv im Schiller-Nationalmuseum Marbach, hrsg. von H. Fuhrmans und L. Lohrer, Stuttgart 1965.

Fondamentale è ora l'edizione di F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bd. I (1775-1809), Bonn 1962; Bd. II (1775-1803), Bonn 1873; Bd. III (1803-1809), Bonn 1975.

3. - TRADUZIONI ITALIANE.

Il seguente elenco delle opere di Schelling tradotte in italiano è dato secondo l'ordine cronologico in cui sono stati scritti o pubblicati gli originali.

Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo, a cura di G. Semerari, Firenze 1958; *Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di V. Marchi, Terni 1914; *Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, in F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche*, cit.; *Il più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, a cura di A. Massolo, in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze 1967; *Introduzione alla Idee per una filosofia della natura (1797)*, in F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico ed altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze 1967; *Introduzione all'Abbozzo d'un sistema di filosofia della natura: Sul concetto della fisica speculativa e sull'organizzazione interna di un sistema di questa scienza (1799)*, in Schelling (antologia, corredata da una ricchissima bibliografia), a cura di L. Pareyson, Torino 1975²; *Ultime parole del curato di Drotting-a-mare e Professione di fede epicurea di Heinz Widerpost*, a cura di R. Assunto, in appendice a R. Assunto, *Estetica dell'identità: lettura della "Filosofia dell'arte" di Schelling*, Urbino 1962; *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, Bari 1908 (ediz. rived. da G. Semerari, 1965); *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri, Bari 1923 (ediz. rived. da G. Semerari, 1969); *Carteggio Fichte-Schelling (1800-1802)*, a cura di A. Massolo, in appendice a A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze 1953; *Bruno, ossia un discorso sul principio divino e*

naturale delle cose, a cura della marchesa Florenzi Waddington, Milano 1844 e Firenze 1859²; *Bruno, o il divino e il naturale principio delle cose*, a cura di A. Valori, Torino 1906; *Canzonetta, Animale e pianta, Arte di vivere, A Dante*, a cura di R. Assunto, in appendice a R. Assunto, *Estetica dell'identità*, cit.; *Aggiunta all'introduzione alle Idee per una filosofia della natura; Esposizione dell'idea generale di filosofia e in particolare di filosofia della natura come parte necessaria ed integrante della prima*, a cura di G. Preti, in *L'empirismo filosofico*, cit.; ed a cura di A. Massolo, in *La storia della filosofia come problema*, cit.; *Quattordici lezioni su l'insegnamento accademico*, a cura di L. Visconti, Milano - Palermo 1914; *Considerazioni filosofiche di F. G. G. Schelling sopra Dante*, a cura di G. Morelli, Firenze 1844; *Dante considerato sotto l'aspetto filosofico*, a cura di G. Battelli, Firenze 1905; *Considerazioni filosofiche su Dante*, a cura di G. Vattimo, in « Rivista di estetica » (1966); *Filosofia e religione*, a cura di V. Verra, in F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1974; *Saggio sui rapporti del reale e dell'ideale nella natura*, a cura di G. Preti, in *L'empirismo filosofico*, cit.; *Sulla relazione tra l'arte e la natura*, a cura di G. Morelli, Milano 1845; *Le arti figurative e la natura*, a cura di G. Preti, Milano 1945; *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e di oggetti che vi si collegano*, a cura di M. Losacco, Lanciano 1910; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di S. Drago Del Boca, Milano 1947 (ediz. rived. da L. Pareyson 1974 e da G. Semerari 1975); *Lezioni di Stoccarda*, a cura di G. Preti, in *L'empirismo filosofico*, cit., ed a cura di L. Pareyson, in *Scritti sulla filosofia*, cit.; *Lezioni di Erlangen*, a cura di L. Pareyson, in *Scritti sulla filosofia*, cit.; *Lezioni Monachesi sulla storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Durante, Firenze 1950; *Esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Preti, in *L'empirismo filosofico*, cit.; *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bologna 1972.

II. - STUDI

1. - OPERE BIBLIOGRAFICHE.

J. Jost, *F. W. J. von Schelling: Bibliografie der Schriften von ihm und über ihn*, Bonn 1927 (fino al 1925 compreso); G. Schneeberger, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: eine Bibliografie*, Bern 1954 (fino al 1953 compreso); H. J. Sandkuehler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart 1970 (fino al 1969 compreso, ordinata alfabeticamente).

2. - STUDI DI CARATTERE GENERALE.

Si dà qui indicazione soltanto di alcuni dei principali studi di carattere generale, rimandando per quelli particolari ai vari repertori bibliografici.

W. Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, Heidelberg 1911; Michele Losacco, *Schelling*, Milano - Palermo 1915; H. Knittermeier, *Schelling und die romantische Schule*, München 1929; H. Zeltner, *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*, Heidelberg 1930; V. Jankélévitch,

L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris 1932; H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie: die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940; S. Drago Del Boca, *La filosofia di Schelling*, Firenze 1943; E. Nobile, *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling*, Napoli 1945; A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze 1953; H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Düsseldorf 1954; J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: von der Zweispaltigkeit in Schelling Denken*, Bonn 1954; G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954; K. Jaspers, *Schelling: Grösse und Verhängnis*, München 1955; A. Massolo, *Schelling e l'idealismo tedesco (1954) e Schelling in "Filosofia e religione" (1955)*, ora in A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze 1967; W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955; W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg 1956; G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958; A. Bausola, *Saggi sulla filosofia di Schelling*, Milano 1960, ora in A. Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Milano 1969; A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano 1965; H. J. Sandkuehler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart 1970; X. Tilliette, *Schelling: une philosophie en devenir: I. Le système vivant: 1794-1821; II. La dernière philosophie: 1821-1854*, Paris 1970; L. Pareyson, *Federico Guglielmo Giuseppe Schelling*, in *Grande Antologia Filosofica*, vol. XVIII, Milano 1971, ora apparso come volume indipendente, *Schelling*, a cura di L. Pareyson (antologia), Torino 1975; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Bari 1971; M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971; X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974.

3. - STUDI SUL PENSIERO POLITICO E GIURIDICO.

F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Heidelberg 1830-1833 (trad. it. *Storia della filosofia del diritto*, a cura di P. Torre, Torino 1853); I. H. Fichte, *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zum Gegenwart*, Leipzig 1850; G. D'Aguzzo, *Appunti di lezioni di filosofia del diritto: I sistemi idealistici tedeschi posteriori ad E. Kant (Fichte, Schelling, Hegel)*, Palermo 1897; G. Falter, *Staatsideale unserer Klassiker*, Leipzig 1911; A. Friedrichs, *Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft*, Gotha 1913; E. von Sydow, *Der Gedanke des Ideal-Reichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel*, Leipzig 1914; W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1917; G. Klau, *Fr. W. J. von Schellings Staatslehre*, Leipzig 1923; F. Rümelin, *Schellings Naturphilosophie in ihrer Wirkung auf die liberale Staatslehre*, Giessen 1925; E. Ferber, *Die Sozialphilosophie Schellings*, in « Ständisches Leben. Blätter für organische Gesellschaft- und Wirtschaftslehre » (1932); V. Mazzei, *Il pensiero etico politico di Federico Schelling*, Roma 1937; G. Jaeger, *Schellings politische Anschauungen*, Heidelberg 1939; W. Schönfeld, *Die Geschichte der Rechtswissenschaft in Spiegel der Metaphysik*, Stuttgart - Berlin 1942; A. Meyer, *Der Staatsgedanke bei Schelling*, Köln 1946;

R. Braun, *Das Problem der Praxis in frühen Werke Schellings*, Freiburg 1951; P. Honigsheim, *Schelling als Sozialphilosoph und seine Auswirkungen in Deutschland*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie» (1953-54); A. Hollerbach, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1957; W. Hellebrand, *Zum metaphysischen Voluntarismus bei Schelling, G. F. Puchta und in der römischen Jurisprudenz*, in «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLIV; A. Hollerbach, *Diritto e Stato nella tarda filosofia di Schelling*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» (1961); A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova 1962; H. J. Sandkuehler, *Freiheit und Wirklichkeit, zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt a. M. 1968; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Bari 1969; A. Bausola, *La deduzione della molteplicità dei soggetti e le sue implicazioni etico-giuridiche nel primo Schelling*, in A. Bausola, *Lo svolgimento del pensiero di Schelling*, Milano 1969; C. Cesa, *Alle origini della concezione "organica" dello Stato*, in «Rivista critica di storia della filosofia» (1969); G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. III, Bologna 1970; C. Cesa, *Le idee politiche dell'ultimo Schelling*, in «Archivio di filosofia» (1976); A. Bausola, *Riflessioni sul pensiero del giovane Schelling in tema di dovere e di Stato*, in «Archivio di filosofia» (1976).

INDICE DEI NOMI

- ABT F., 22.
ALESSANDRO MAGNO, 213.
ALFIERI V. E., 35.
ALLASON B., 17.
ALTENSTEIN, 152-154.
ANRICH F., 135.
ARISTOTELE, 26, 33, 51, 53, 206, 213.
ARMENSPERG J. L., 145.
ARNAUD E., 5.
AST F., 12, 146.
ATTERBOM, 143.
- BAADER F., 90, 146-147, 155.
BACHMANN J., 154.
BAKUNIN M., 183.
BANFI A., 134.
BAUSOLA A., 134, 184, 198.
BECKERS H., 178.
BEYME K. F., 137, 139.
BODEI R., 64.
BOEHME J., 82.
BOESEN E., 185.
BOUTERWEK F. L., 56.
BREYER W., 22.
BRINKMANN K. G., 55, 140.
BRUTO Marco Junio, 78.
BUNSEN C. K. J., 158, 160.
- CAMPE J. H., 134.
CAMPETTI F., 90.
CARLO TEODORO DI BAVIERA, 11.
- CARTESIO R., v. DESCARTES R.
CESA C., 2, 7-8, 15-16, 18, 20, 37, 43,
92, 124-125, 127, 185.
CHIARINI P., 166.
CODIGNOLA E., 87, 134.
COTTA, 13, 113, 158, 178.
COUSIN V., 15, 132, 141-142, 155, 159,
165, 176, 178-181, 193.
CRISTO, 102, 111.
CROCE B., 3.
- DAL PRA M., 10.
DE NEGRI E., 104.
DESCARTES R., 14, 16, 26, 94, 174.
DIDEROT D., 15.
DÖDERLIN L., 119.
DÖLLINGER I., 12.
DORFMÜLLER K. F., 159, 165, 177, 182,
188.
DROZ J., 15, 118, 187.
DURANTE G., 14.
- EICHHORN J. G., 155, 188.
EICHSTÄDT H. K. A., 77-78, 91-92.
ENGELS F., 160, 183-184.
ERODOTO, 38, 84.
ESCHENMAYER K. A., 61-62, 70, 116.
ESENBECK NEES von, 33.
EUCLIDE, 32.

- FEDERICO GUGLIELMO III re di Prussia, 137, 154.
 FEDERICO GUGLIELMO IV re di Prussia, 153, 155-156, 159-160, 190.
 FERDINANDO DI TOSCANA, 93.
 FERRY L., 136.
 FEUERBACH J. P. A., 12.
 FEUERBACH L., 92.
 FICHTE J. G., 3, 7, 16, 17, 19, 25, 34-35, 37, 43, 47, 51, 64, 65, 67, 73-77, 91, 94, 111, 113, 114-115, 120, 135, 137-139, 161, 167.
 FICHTE J. H., 17, 152.
 FIRPO L., 50.
 FLEISCHMANN M. E., 33.
 FORSTER J. G. A., 7.
 FRANCESCO GIUSEPPE imperatore d'Austria, 190.
 FRANK M., 172.
 FRIES J. F., 56.
 FROMMANN F., 164.
 FUCHS N., 146.
 FUHRMANS H., 2, 10, 80, 90, 115, 163, 170, 175, 198.
 GABLER G. A., 153.
 GALILEI G., 26.
 GARIN E., 74.
 GATZER, 21.
 GAUSS K. F., 33.
 GENZ F., 145.
 GEORGI E. F., 94, 107, 109, 111, 118, 119, 131.
 GERLACH, 153.
 GEYMONAT L., 33.
 GIBBON E., 39.
 GIUDA, 102.
 GNEISENAU A. W. N., 143.
 GÖBHARDT J. A., 161.
 GOETHE J. W., 8, 15, 54, 118.
 GÖNNER N. Th., 22.
 GÖRRES J., 40, 53, 155.
 GRIMM, 156.
 GRUITHUISEN F., 146.
 GRUPPE O. F., 183.
 GUGLIELMO I re del Württemberg, 123.
 GUGLIELMO I d'ORANGE, 78.
 GUIZOT F., 159.
 HABERMAS J., 5, 213.
 HAYM R., 1, 211.
 HAYNER P. C., 43.
 HEGEL G. W. F., 2-8, 14-15, 18, 22, 33-34, 38, 45-46, 50-54, 59-60, 63-64, 73, 76-77, 85, 87, 102-105, 110, 118-119, 123-129, 152-153, 155, 157, 161-172, 175, 179-183, 185, 192, 201, 204-205, 211.
 HEINE H., 49, 166, 186.
 HELMES G., 169-170.
 HENGSTENBERG E. W., 153.
 HENNING L., 153.
 HERBART J. F., 152-153.
 HERDER J. G., 39-40.
 HINRICHS H. F. W., 164, 184-185.
 HITLER A., 6.
 HOBBS T., 201.
 HOFEN, 12.
 HOFFMEISTER J., 18, 119, 164.
 HÖLDERLIN F., 14-15, 17, 115.
 HOLLERBACH A., 6, 39, 49-50, 90.
 HÖLTY L., 17.
 HUBENSTEINER B., 12.
 HUBER E. R., 122-123.
 HUBER M., 147, 155.
 HUFELAND G., 12.
 HUMBOLDT W., 55, 140-141, 194.
 JACOBI F. H., 12, 56, 64, 77, 80, 85, 126, 164-165.
 JÄHNIG D., 43.
 JEAN PAUL, v. RICHTER J. P.
 KANT I., 7, 16, 18, 26, 30-33, 40-48, 50-51, 64, 82, 96, 98, 102, 129-130, 198.
 KATHEN C., 54.
 KEPLER J., 26, 82.
 KIERKEGAARD S., 159, 183, 185.
 KLEIN C. M., 162.
 KOBELL F., 146.
 KÖPPEN F., 146.

- KÖRNER T., 17.
 KOSELLECK R., 143.
 KOTZEBUE A., 142.
- LASSON G., 18.
 LEIST F., 10.
 LEITZMAN A., 55.
 LENZ M., 160.
 LÉON X., 137.
 LICETI F., 26.
 LICHTENSTEIN M. H. K., 177.
 LIVIO Tito, 78.
 LOCKE J., 16.
 LOSACCO M., 18.
 LÖWITH K., 154, 181.
 LUDEN H., 118.
 LUIGI I re di Baviera, 144-145.
 LUIGI FILIPPO re di Francia, 159.
 LUKÁCS G., 5-7, 20, 61-62.
- MACHIAVELLI N., 39, 47.
 MAFFEI G., 146.
 MANGANARO G., 119.
 MARCUS A. F., 56.
 MARINO L., 134, 213.
 MARTIUS P., 146.
 MARX K., 6, 160, 184.
 MASSIMILIANO II re di Baviera, 10, 188-189, 202, 206.
 MASSIMILIANO GIUSEPPE I re di Baviera, 56.
 MASSOLO A., 61-62, 65.
 MATHIEU V., 50.
 MEILINGER F., 146.
 MEINECKE F., 157, 213.
 MERKER N., 187, 214.
 MESSINEO F., 53.
 METTERNICH, 145, 159, 188, 195.
 MICHELET K., 185.
 MITTNER L., 114.
 MOLITOR F. J., 77, 155.
 MONDELLA F., 33.
 MONTGELAS M. J., 11-12, 22, 144, 146.
 MOSÉ, 84.
 MOSSE L., 143.
 MÜLLER J., 39, 77-79, 84.
- NAPOLEONE, 91, 117-120, 122-123, 131, 133-134, 187.
 NEGRI A., 34.
 NEURATH C., 126, 131.
 NIETHAMMER F. I., 12, 119, 126, 162, 164.
 NIETZSCHE F., 6.
 NOVALIS, 17, 40, 49, 52-53, 59, 68, 104, 205, 213.
- OBERDORFER A., 157.
- PARAYSON L., 15, 89.
 PASSERIN D'ENTREVES E., 194.
 PAULUS H. E. G., 12, 24-25, 56, 91, 93, 109, 123, 163, 186.
 PETRY N. J., 33.
 PFISTER J. C., 114.
 PIOVANI P., 135.
 PLATONE, 33, 48, 51, 53, 110-111.
 PLEBE A., 53.
 PLITT G. L., 10, 127.
 POCAR E., 1, 49.
 POLIBIO, 78.
 PRETI G., 99.
- RAMBALDI E., 10, 153-155.
 RENAUT A., 136.
 RICHTER J. P., 94.
 RIEDESEL, 21.
 RINGSEIS J. N., 144-145.
 RITTER J., 7, 90.
 RÖSCHLAUB A., 145.
 ROSENKRANZ K., 15, 152.
 ROSSI M., 152, 154, 172.
 ROTH K. J. F., 126, 164.
 RUGE A., 177, 180.
- SAILER J. M., 22, 144.
 SALAT G., 22-24, 146, 151.
 SAND K., 142.
 SANDKUEHLER H. J., 3, 6-7, 16, 20, 68, 77, 98, 101, 131, 180, 214.
 SANNA G., 87.
 SASS M., 177, 180, 182.
 SAVIGNY F. K., 12, 153, 177.

- SBISÀ A., 50.
 SCHELLING (Caroline, nata MICHAELIS), 80, 106.
 SCHELLING K. F. A., 10.
 SCHELLING (Pauline, nata GOTTER), 110.
 SCHENK E., 144, 146, 147.
 SCHILLER F., 14, 18, 50.
 SCHLEGEL A. W., 90, 93, 113.
 SCHLEGEL F., 4, 16, 40, 53, 90, 95, 105, 112-113.
 SCHLEIERMACHER F., 49, 54, 91, 135, 139-140, 152.
 SCHMALZ, 137.
 SCHNABEL F., 144, 155, 157.
 SCHOPENHAUER A., 6.
 SCHRAG J. L., 112.
 SCHREIBER W., 12.
 SCHUBERT G. H., 90, 93, 95, 105, 116, 146.
 SCHULZ J., 152.
 SCHULZ W., 198.
 SCHUMACHER H. C., 33.
 SCIPIONE l'Africano, 78.
 SEMERARI G., 18, 54, 87, 103, 172.
 SENDTNER J., 146.
 SENECA, 58.
 SIEBER T., 146.
 SOCHER J., 22.
 SOLARI G., 50, 130.
 SOLONE, 25.
 SPANG P. J., 159, 183.
 SPENER Ph. J., 159.
 SPINOZA B., 82, 95-98, 170.
 STÄEL-HOLSTEIN M.me de, 135-136.
 STAHL F. J., 156-159, 180.
 STAHL M., 146.
 STEFFENS H., 135, 137, 153, 177.
 STEIN H. F. K., 120.
 STRAUSS F., 153-154.
 SÜSKIND H., 139.
 TACITO, 78.
 TELL G., 78.
 TESSITORE F., 55.
 THÜRHEIM F. K., 23, 56.
 TIECK L., 55.
 TIERSCH F., 146.
 TILLIETTE X., 5, 56, 61, 75, 87, 172, 198.
 TORRE P., 157.
 TREDELENBURG F. A., 154.
 TROST L., 10.
 TUCIDIDE, 38, 77.
 VARNHAGEN von ENSE K. A., 186.
 VETÖ M., 63, 106, 107.
 VILLERS Ch. de, 30.
 VOGEL H. A., 146.
 VOGT K., 92.
 WAGLER J., 146.
 WANGENHEIM K. A. F., 126.
 WAITZ G., 191, 195.
 WEBER J., 22.
 WEILLER K., 23, 24, 57, 151.
 WEISSE C. H., 152, 166.
 WERDER K. F., 183.
 WIGAND O., 180.
 WIEDEMANN L., 80.
 WINDISCHMANN K. J. W., 20, 23, 28, 47, 75-78, 84, 88, 91-94, 106, 113, 162.
 WOLFF C., 33.
 ZELTNER H., 38.
 ZIMMER P., 22.
 ZUCCARINI J. G., 146.

**Stampato presso la Tipografia
Edit. Vittore Gualandi di Vicenza.**