

Dio non è Persona, all'uomo non resta che negarsi come persona: questa è la lezione che Spinoza con la sua filosofia ha lasciato al pensiero umano; lezione che, del resto, aveva perfettamente compreso lo spinoziano Schelling se in una lettera a Hegel, riguardante la natura dell'Assoluto, scriveva: "Per il fatto che non vi è un Dio personale, oggetto dei nostri sforzi deve essere distruggere la nostra personalità e passare nella sfera assoluta dell'essere" » (p. 185).

Il sogno spinoziano non è che la radicalizzazione più completa della tentazione, di biblica memoria, dell'*eritis sicut Dei*, a causa della quale l'uomo è, da sempre, caduto nell'illusione e nell'angoscia. La grande libertà di cui l'uomo dispone è proprio quella di non avere libertà. È quella di chinare il capo impotenti, coscienti di appartenere ad un ordine impersonale che ci sovrasta e ci domina. Le lucide parole del filosofo olandese, a tal proposito, non lasciano alternativa: « l'unica perfezione e il fine supremo di uno schiavo e di uno strumento — scrive infatti nel *Breve Trattato*, riferendosi appunto all'uomo — sono quelli di adempiere alla funzione loro assegnata ».

L'uomo di Spinoza non esce da sé e non fa che esorcizzare a parole la propria disperazione, poiché essa è la sola maniera che egli ha di vivere. Se l'umanità perciò di per sé, e a detta dello stesso Spinoza, è priva di un valore definitivo, e quindi di un senso, non può certo darselo dopo essersi convinta che accettare di non avere senso è l'unico modo per averne uno.

ROBERTO ROSSI

MIKLOS VETÖ, *Le fondement selon Schelling*, Beauchesne, Paris 1977, Un volume di pp. 654.

Sin dal primo suo costituirsi, la filosofia schellinghiana aveva strappato l'interesse della vicina Francia, di solito solidamente autoctona sul piano culturale. Se ne subiva il fascino nel « salon de Coppet » di M.me de Staël e nelle austere aule della Sorbona, dove insegnava Victor Cousin. Storici del pensiero quali Borchou de Penhoën e Joseph Willm, Pierre Leroux e Jacques Matter vi dedicavano la propria fatica, lodandone, con Saint René-Taillander, l'« effort imposant d'un esprit supérieur ». Ravaisson e Charles Secrétan ne traevano continua ispirazione, e tale fedeltà creatrice era feconda di novità per il pensiero francese.

Nel nostro secolo la fortuna del filosofo di Leomberg veniva confermata, più ancora che dai convenzionali studi di Victor Delbos ed Émile Bréhier, dall'attenzione rivoltale dalle teste della filosofia regnante, Gabriel Marcel e Merleau-Ponty, Jean Wahl e Vladimir Jankélévitch. Né è stato poi dimenticato l'« exaltant compagnon ». Se il saggio di Judith Schlanger, dedicato alla filosofia dell'identità, riprende negli anni '60 un filo che sembrava interrompersi, Xavier Tilliette e Jean-Francois Marquet hanno, in seguito, saputo dare avvio ad un vero e proprio rinnovamento degli studi. La presente opera di Miklos Vetö, di nascita ungherese, rifugiatosi in Francia nel 1957, dopo la rivoluzione, ne è un esempio.

Non ignoto nel campo della *Schellingforschung* — a lui si deve, accanto a numerose pubblicazioni, l'edizione del *Nachschrift Georgii* delle *Stuttgarter Privatvorlesungen* —, Vetö dimostra una erudizione precisa, tanto storica che bibliografica, e ci offre un lavoro informatissimo, indipendente e perentorio.

Piegando la propria lettura a verifica d'una chiara opzione interpretativa — « Schelling n'est pas l'auteur de plusieurs philosophies différentes... a plutôt ébauché le projet d'un système qui pourrait être considéré comme la culmination de la philosophie kantienne, médiatisée par Fichte, et qui aurait intégré dans son sein les richesses de la métaphysique classique » (p. 15) —, il Nostro propone una prospettiva originale e feconda.

Un primo aspetto di essa riguarda il metodo. Di contro ad una analisi fondata sul susseguirsi cronologico delle opere, incapace di mostrare la continuità del pensiero di Schelling, Vetö adotta una cronologia di maturazione, di crescita, di approfondimento di singoli ambiti tematici. Nascoste linee di evoluzione, mutamenti all'interno d'una complessiva omogeneità di significato vengono posti in rilievo attraverso l'esposizione di temi che, ad avviso dell'autore, manifestano nel modo migliore la problematica centrale di Schelling.

« En effet la pensée de Schelling présente une évolution constante et conséquente, qui se traduit par des changements dans la prépondérance de certains thèmes; si est central à un moment donné de la spéculation schellingienne, cela ne signifie aucunement qu'il ne revienne pas plus tard ou qu'il n'a pas été présent bien avant » (p. 21).

Mostrarne le anticipazioni o le riprese, i cambiamenti nella continuità, sembra dunque l'unico modo possibile per rendere ragione ad una filosofia che appare « facendosi », in costruzione. E Vetö divide tale scelta con illustri predecessori, decisi assertori dell'unità del pensiero schellinghiano. Come K. Rosenkranz e de Rémusat, i quali ritenevano che l'intero sviluppo fosse precontenuto nei primi scritti, *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* e *Vom Ich*, o come Troxler, o come Beckers, il quale indicava nel concetto di libertà ed autonomia dell'Io l'elemento dominante sopra ogni altro. O ancora, un secolo dopo, come W. Schulz, che insiste sulla continuità « in linea diretta ». Come Heidegger, per il quale rari sono i pensatori che al pari di Schelling hanno perseguito con identica passione e tenacia la lotta per difendere la medesima concezione.

La stessa suddivisione del volume è fedele specchio del metodo adottato. Un breve capitolo sulla *Freiheitschrift* introduce l'opera, anticipandone la funzione di spartiacque. Ad esso segue una ricerca dedicata ai concetti decisivi negli scritti precedenti il 1809: Io, natura, finitezza, materia ecc... Con tecnica identica vengono presi in esame, nel capitolo VII e seguenti, i concetti che sono espressamente trattati nelle opere dopo il 1809: tempo, caduta, libertà e creazione, Non-essere/inferno, persona, ecc. ...

Vetö ha inteso, attraverso tale schema, descrivere le tappe fondamentali dell'evoluzione schellinghiana. E noto che Schelling, nei suoi anni monacensi, ha parlato di « empirismo filosofico », ma il problema dell'empirico, così afferma Vetö, è già presente agli inizi del suo pensiero, come eredità fichtiana. « C'est parce que l'empirique n'est pas seulement l'indéterminé gisant dans les limbes d'une extériorité périphérique, mais une réalité qui concerne le moi dans ce qu'il a de plus profond en lui-même que Fichte et Schelling décrivent le non-moi dans un style passionné comme un opposant, un adversaire, voire comme un ennemi, qu'ils ne le traitent jamais avec la neutralité qui semblerait pourtant convenir à l'amorphe » (p. 68). Guadagnatosi una posizione auto-sufficiente, Schelling non riesce, legato ad una sterile ontologia, ad aprirsi ad una metafisica della trascendenza, cioè alla libertà. Sarà l'influenza delle idee di Böhme e Oetinger a rendere possibile una decisiva svolta. « L'imagerie théosophique a sans doute une forte affinité avec la philosophie de la nature, mais elle surtout est déterminée par l'idée centrale d'une chute primordiale qui, ayant écarté le monde de sa trajectoire originale, établit en conséquence un nouveau régime métaphysico-épistémologique » (p. 164). Se la dottrina della caduta ha permesso a Schelling di liberarsi dall'immanentismo, le diverse redazioni delle *Weltalter* testimoniano del lungo cammino percorso per giungere al concetto di libertà: non bastava contrapporre libertà e necessità, la libertà doveva precedere la necessità. Nella *Spätphilosophie* il ruolo della natura non-umana verrà assunto dalla mitologia, mentre la filosofia della rivelazione viene mutata in una dottrina dell'« agir de Dieu dans le Christ ».

Un movimento binario è chiaramente sotteso a questo schema interpretativo: io/non-io, libertà/necessità, positivo/negativo; e Vetö lo ammette sicuro: « Nous pensons qu'à travers toute son évolution la spéculation schellingienne — malgré une fascination évidente pour le modèle ternaire, éloquentement illustrée par la persistance de la doctrine des trois *Potenzen*, est restée une philosophie dualiste » (p. 86).

Un secondo aspetto riguarda la particolare attenzione, sopra evidenziata, rivolta ad un gruppo di opere. Nei precedenti decenni il primo e l'ultimo periodo della filosofia

schellinghiana avevano catalizzato lo sguardo degli studiosi, di modo che ne era stata tacitamente accentuata la cesura. Volgendo la ricerca verso le opere scritte tra il 1804 ed il 1820, da *Philosophie und Religion* a *Die Weltalter*, Vetö ne mostra il carattere dinamico, la continuità con la filosofia della natura e le premesse della *Spätphilosophie*. Il presente volume può essere paradossalmente definito un enorme commentario dell'opera che rappresenta il nucleo di quegli anni, le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Certamente non si tratta d'un commentario illustrativo, quale ci ha offerto Fuhrmans nelle fondamentali ma concise annotazioni nell'appendice della sua edizione di quest'opera, e altrettanto poco di un commentario teoretico, quale ci hanno dato le lezioni tenute nel semestre estivo 1936 da Heidegger, ma, in modo simile, benché con ben altro apporto di materiale, al lavoro di Theunissen, di una analisi dei concetti usati nella *Freiheitschrift* e determinanti per l'intero cammino di Schelling.

Se W. Schulz non ha quasi tenuto conto di essa e H. Fuhrmans, dedicando una importante ricerca proprio al periodo nel quale si colloca, ne pone in rilievo la frattura con i lavori successivi, più volte Vetö richiama la sua disposizione contraria. « L'écrit qui se trouve pratiquement au milieu mathématique de l'édition Cotta, annonce la continuité avec la philosophie de la nature, renvoie pour sa doctrine centrale, le fondement, à l'un des deux textes 'canoniques' du Système de l'identité, la *Darstellung*, et promet une série de traités de philosophie idéale, promesses que rempliront amplement les fragments et les cours prodigués par quarantecinq années de silence prolifique » (p. 32), e poco dopo: « nous allons ... reconstruire ce qu'avec un peu plus de courage on devrait appeler le système de Schelling autour et à partir des idées et des intuitions de la *Freiheitschrift* » (p. 58).

Da essa Vetö trae il motivo conduttore della sua ricerca: il concetto di fondamento — *Grund* —, i cui 'glissements' attraverso tutte le categorie del reale sono la prova che si tratta d'una categoria funzionale, « c'est-à-dire ... une notion métaphysique et non pas seulement ontologique » (ibid.), e aprono la breccia verso la « primauté du pratique ». « Elle a été redécouverte par la notion du fondement et si, en fait, elle est le but vers lequel se meut le schellingisme, ce mouvement ne se comprend qu'à travers la catégorie du fondement » (p. 20).

L'arco teso tra fondamento e primato pratico rappresenta dunque, agli occhi del Nostro, l'orizzonte del pensiero schellinghiano, ma esso è anche il segno rivelatore della sua appartenenza alla filosofia classica tedesca. La chiave di volta dell'idealismo tedesco è il primato dell'interesse pratico, la dottrina che l'io è cosciente per sé, dunque che il reale è riflesso.

Se è possibile notare un eccessivo spirito conciliatore, soprattutto riguardo alla metastasi del fondamento in filosofia razionale, si deve comunque riconoscere che la ricerca di Miklos Vetö dimostra una grande forza di comprensione e ci dona uno dei migliori risultati della *Schellingforschung*.

SALVATORE SAINI

GIOVANNI MORETTO, *Etica e storia in Schleiermacher*, Bibliopolis, Napoli 1979. Un volume di pp. 562.

Accanto a Schleiermacher « filosofo dell'interpretazione » ed al « padre della scolastica protestante », il volume di Giovanni Moretto ripropone — si tratta infatti di una ripresa, se pur ispirata alle categorie di un esistenzialismo « positivo » o storico, ed in particolare alla temporalità esistenziale del primo Heidegger — l'anima storicistica dell'opera del teologo di Breslavia, che da semplice 'coscienza storica' della *Goethezeit* diviene intuizione profetica di quanto sarà sviluppato, nella ricerca dell'adeguata fonda-