

Articoli/12

Estasi e «fame di essere»

La risposta di Schelling al «colpo di pistola» di Hegel

Guido Cusinato  0000-0002-4230-9474

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 20/12/2021. Accettato il 15/04/2022.

ECSTASY AND "HUNGER FOR BEING". SCHELLING'S RESPONSE TO HEGEL'S "SHOT FROM A GUN"

In this paper, I argue that the concept of ecstasy (*Ekstase*), which Schelling elaborates on starting from the *Erlanger Vorträge*, is his response to Hegel's famous «shot from a pistol». With this concept, Schelling overcomes the notion of «intellectual intuition», which was at the core of Hegel's critics, and can now conceive the preeminence of existence (in the sense of *Freudigkeit der Existenz*) over Being (*Sein*). Thus, the theory of ecstasy puts Schelling beyond German Idealism and, under some aspects, allows for a post-Heideggerian reading of his philosophy.

1. La vespa, l'intelligenza e le diverse forme di estasi

Secondo Bergson e Scheler, due pensatori profondamente influenzati da F. W. J. Schelling (1775-1854), l'intelligenza del soggetto rappresenta una sospensione o una caduta al di fuori di quella connessione con la vita entro cui vive invece immerso l'insetto. Per questo motivo l'intelligenza costringe il soggetto umano a procedere per tentativi ed errori, laddove l'insetto procede in modo infallibile. L'esempio che colpisce Bergson, ma anche Darwin, Simmel e Scheler, è quello della vespa che colpisce con una precisione chirurgica il bruco per paralizzarlo. Questa infallibilità deriva dal fatto che la vespa non agisce al di fuori di sé stessa, ma forma un tutt'uno con il bruco, cioè con la natura. Questa condizione d'identificazione con la natura è, per Bergson e Scheler, il punto di partenza, l'origine di ogni azione vitale.

Per esprimere questo concetto, Scheler conia addirittura un neologismo. All'origine non c'è l'*Ein-Fühlung* (em-patia), bensì l'*Eins-Fühlung* (Uno-patia). Pensare in termini di *Ein-Fühlung* è profondamente sbagliato: significa partire

ancora dal punto di vista 'separato' dell'intelligenza, come se un soggetto, in origine isolato e autosufficiente, potesse poi entrare in contatto con l'alterità semplicemente bussando alla sua porta. Nella parola tedesca *Ein-fühlung* il prefisso 'ein' significa 'entrare dentro' il 'pathos' dell'altro. Ma se il punto di partenza è quello di un soggetto isolato, allora non c'è alcuna em-patia, l'em-patia è semmai possibile solo successivamente, e cioè sulla base di una Uno-patia. In altri termini, il problema implicito nell'empatia va ripensato a partire da un contatto più originario. Per questo Scheler rovescia la prospettiva: all'inizio non c'è il soggetto, ma c'è l'Uno, o meglio c'è il «sentirsi Uno», c'è l'*Eins* (Uno)-*Fühlung* (sentirsi). L'individualità non è all'inizio del processo evolutivo, ma alla fine.

Nell'umano, con lo sviluppo del linguaggio e della civiltà, questa condizione unipatica originaria rimane sullo sfondo. Se ne conservano tracce esplicite solo nella prima infanzia, nell'erotismo e forse in condizioni indotte artificialmente da sostanze allucinogene come la psilocina. L'unipatia è invece la condizione predominante nel resto del mondo animale. Gli insetti ne rappresentano l'esempio perfetto. La vespa non colpisce il bruco come un organismo esterno a lei, ma *unipaticamente*. Noi pensiamo che la vespa veda il bruco dall'altra parte della concavità della piega, come se fosse un organismo estraneo. Ma questa, direbbe Bergson, è solo la prospettiva unilaterale dell'intelligenza, che vede l'altro lato della piega, ma non la concavità che la unisce. La vespa non è intelligente e vede il bruco come una parte di sé stessa. La sua azione è infallibile perché ciò che è dall'altra parte della concavità della piega della stoffa, il bruco, fa parte della sua stessa stoffa. Vespa e bruco formano unipaticamente un tutt'Uno: un unico super-organismo. Propriamente la vespa non si muove dall'Uno-patia. Di conseguenza, nel suo caso, sarebbe improprio parlare di estasi, nel senso di un movimento di fuoriuscita dall'Io, in quanto non è mai arrivata all'Io.

L'estasi si pone a partire dall'Io. Rispetto all'unipatia, l'intelligenza dell'Io rappresenta un accecamento parziale, il risultato di una sconnessione. Non essendo più un tutt'uno con la natura, l'individuo intelligente procede per tentativi ed errori. Il problema dell'intersoggettività è sempre stato quello di non spiegare come sia possibile, per un soggetto originariamente sconnesso, riconnettersi ed entrare in contatto con gli altri. Certe interpretazioni dell'empatia, invece di mettere in discussione la originaria autosufficienza del soggetto, promettono di superare miracolosamente il suo isolamento e di portarlo immediatamente, con la rapidità di un *colpo di pistola*, in contatto con l'alterità. Invece Bergson osserva che per ritrovare un contatto con l'alterità occorre risalire faticosamente la china dell'intelligenza e ricongiungersi con una qualche forma di simpatia, alla ricerca di una connessione originaria alla base del soggetto stesso. Una forma di connessione che comporta un superamento *estatico* del soggetto. Quello che rimane poco chiaro è se questo percorso di superamento del soggetto sia possibile solo in un'unica direzione.

In questo contributo argomente che il movimento estatico di superamento dell'Io può essere compiuto in diverse direzioni. C'è l'estasi dionisiaca che

trascende l'Io in direzione di una fusione con il momento impersonale e unipatico della natura. Vi è l'estasi mistica che porta a una fusione con l'assoluto. Qualcosa di simile avviene ad es. in Schopenhauer, quando identifica l'Io con il principio d'individuazione. Tuttavia, una volta compiuto questo passo, Schopenhauer è poi costretto a pensare l'estasi dall'Io come un annullamento di tutte le forme possibili d'individuazione¹. In tal modo l'estasi dall'Io si traduce in un annullamento non solo dell'Io, ma di ogni forma di singolarità.

L'estasi di Schelling è profondamente diversa: lungi dal comportare l'annullamento della singolarità personale, in Schelling l'estasi diventa il centro propulsivo del processo di formazione (*Bildung*) della singolarità personale². Nello schema antropologico di Schelling, l'umano, al contrario delle altre forme viventi non è rappresentato dal cerchio, ma dall'ellisse: è quindi un essere eccentrico che, come l'ellisse, è dotato di due fuochi. L'estasi è il passaggio dal primo fuoco – il soggetto isolato, o Io prometeico – in direzione del secondo, rappresentato da una singolarità personale nuovamente aperta al mondo nel senso della *Weltoffenheit*.

La grande semplificazione che si è affermata alla fine del Novecento è stata quella di pensare che il superamento dell'Io possa avvenire solo in direzione di una filosofia dell'impersonale. Qui di seguito, esploro il percorso tracciato da Schelling nel superare l'Io verso la singolarità personale.

2. Dall'intuizione intellettuale all'estasi: il depotenziamento dell'idea

Nell'*Idealismo trascendentale*, il giovane Schelling, tenterà inutilmente di raggiungere l'Assoluto attraverso la scorciatoia dell'*intuizione intellettuale*. Si tratta di una soluzione fallimentare: Schelling prende male le misure e sbaglia clamorosamente il bersaglio perché parte dal punto sbagliato, l'Io. Un errore che consente a Hegel di criticare la sua filosofia come «sapere immediato», paragonando il modo di arrivare all'Assoluto tramite l'intuizione intellettuale a un «colpo di pistola». In realtà l'errore è ancora più radicale in quanto ciò

¹ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una *Introduzione* di M. Frings, Napoli 1999, Napoli 1999, 179-180.

² Sul concetto di estasi in Schelling mi limito a ricordare: H. Fuhrmans, *Erläuterung und Anmerkungen*, in: F. W. J. Schelling, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, Bonn 1969, 175-268; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 Voll., Paris 1970; Id., *Attualità di Schelling*, Milano 1974; C. Ciancio, *Reminescenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario Filosofico», II, 1986, 97-117; J. F. Courtine, *Extase de la raison*, Paris 1990; L. Hühn, *Ekstasis: Überlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens*, in *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, hg. v. H. M. Baumgartner u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, 441-454; T. Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, Münster 1998, 31-43; M. C. Challiol-Gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris 1998; G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012.

che è originariamente separato, l'Io, non potrà mai incontrare, per quanti sforzi compia, l'Assoluto' e neppure (come si è già visto a proposito dell'empatia) l'altro.

È solo ad anni di distanza, con gli *Erlanger Vorträge* (1820/1821), che Schelling riformula il problema in modo corretto e si rende conto che il problema non è quello di come raggiungere l'Assoluto partendo dall'Io, bensì di come uscire al di fuori della prospettiva autoreferenziale dell'Io, perché partendo dall'Io non è possibile recuperare una connessione con il Tutto.

In ambito tedesco per lungo tempo ha prevalso la tesi di Beierwaltes secondo cui «il termine 'estasi' compare in Schelling al posto di 'intuizione intellettuale' ma significa la stessa cosa»³. Schulz e Theunissen di fatto li considerano termini simili, ma è chiaro che così facendo si confina l'ultimo Schelling all'interno d'una prospettiva idealistica, in cui s'interpreta il percorso di Schelling nel senso di una *Vollendung* (Schulz) o al massimo di una *Aufhebung* (Theunissen) dell'idealismo.⁴ Relativamente a Schulz si può notare che casomai è solo la *Filosofia negativa* a rappresentare una *Vollendung* dell'idealismo, mentre la *Filosofia positiva* – con la radicalità implicita in un concetto d'esperienza intesa come «*Freudigkeit der Existenz*» – è già oltre, anticipando tutto il movimento post-idealistico, a cominciare da Kierkegaard e Schopenhauer. Theunissen invece ipotizza un «superamento interno dell'idealismo» attraverso il concetto di *intellektuelle Anschauung*. E questo avverrebbe addirittura attraverso la categoria hegeliana della *Aufhebung*.

Molti di questi interrogativi si risolvono non appena si abbia la pazienza di ripercorre con precisione il percorso che porta Schelling a prendere le distanze, e poi a sostituire, il termine «intuizione intellettuale», un termine che dopo il 1821 viene definitivamente abbandonato, con quello di «estasi». Già nelle *Münchener Vorlesungen* Schelling rimane distaccato nei confronti del concetto d'intuizione intellettuale, e anzi tenta di ridimensionarne l'importanza relativamente alla *Filosofia dell'identità*. Quando poi Schelling critica Hegel osservando che sarebbe rimasto sul piano della *Filosofia dell'identità* del 1801, limitandosi a sistematizzarla e ad assolutizzarla, stabilisce, lui stesso, una connessione fra *Filosofia dell'identità*, intuizione intellettuale e hegelismo, rendendo impraticabile l'interpretazione di Theunissen.

L'aspetto decisivo è che i destini dell'intuizione intellettuale sono irreversibilmente legati a quelli dell'«idea»: l'intuizione intellettuale ha infatti per proprio oggetto esclusivamente l'idea come identità dell'universale e del particolare⁶. Il *depotenziamento* dell'idea finisce così, inevitabilmente, per

³ W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M., 1973, 250.

⁴ W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1955; M. Theunissen, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIII, 1976, 174-189.

⁵ Cfr. *SWX*, 147. *SW* = F. W. J. Schelling, *Sämmlische Werke*, Hg. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-61.

⁶ Cfr. *SWV*, 131. Sul significato del concetto d'idea cfr. *SWVIII*, 288.

travolgere lo stesso concetto d'intuizione intellettuale⁷. Nel riconoscimento dell'*impotenza dell'idea*, l'estasi segna innanzitutto un allontanamento dall'idealismo, cioè da quella dottrina che assegna alla ragione e all'idea un potere *autofondativo*.

In questo processo di depotenziamento le idee cessano di rappresentare i paradigmi originari, tanto che lo stesso «mondo delle idee» non è più concepibile come «l'ultima parola della filosofia»⁸. Questo ridimensionamento emerge anche nella descrizione d'un Dio che si pone chiaramente al di là d'ogni ipotesi demiurgico-imitativa, e che anzi, a proposito della conciliazione di creazione e libertà, fa affermare a Schelling che «un'essenza in cui l'idea precede l'atto [...] è un'essenza che non può creare»⁹. A questa ipotesi se ne contrappone un'altra: «Consideriamo invece il ricorso alla facoltà creativa d'una Divinità da cui scaturiscano contemporaneamente gli oggetti reali e le loro idee. In questo caso è chiaro che il reale deve nascere contemporaneamente alla conformità allo scopo e la conformità allo scopo contemporaneamente al reale»¹⁰. Qui le idee non si trovano più sopra o al di fuori della natura, e neppure prima dell'atto creativo: esse compaiono *contemporaneamente* al reale, *cum rebus*. Tale natura dinamica viene approfondita nei *Weltalter*, dove gli stessi *Urbilder* non possono più esser intesi «come forme per così dire presenti [*vorhandene*] in modo compiuto, esistenti senza movimento e stabili, dal momento che sono idee proprio in quanto sono in un eterno divenire, in un movimento e in una generazione incessante»¹¹.

L'altro aspetto del depotenziamento riguarda la scissione fra idea e realtà. A questo proposito si può notare una trasformazione ancora più pronunciata. Se nel *System der gesammten Philosophie* del 1804, in contrasto con l'uso puramente regolativo di Kant, si affermava ancora che le idee non sarebbero *meri oggetti del pensiero* ma avrebbero realtà e «la filosofia come scienza della cosa in sé [diventa allora] necessariamente scienza delle idee»¹², nel 1842 si afferma risolutamente che «ciò che esiste è al di fuori dell'idea»¹³, tanto che «ciò che è partito dal puro pensiero prosegue solo nel puro pensiero e non può mai andare oltre le idee, mentre ciò che raggiunge il reale deve anche esser partito dal reale»¹⁴.

La sostituzione del concetto d'intuizione intellettuale con quello d'estasi non è allora una semplice sostituzione terminologica. Essa dà nuova sintesi e slancio ad una precisa direzione di pensiero: quella relativa ad una limitazione del potere oggettivante dell'Io. Tale direzione emerge già negli *Scritti giovanili*, dove

⁷G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale. Estasi e ragion pura nell'ultimo Schelling*, «Filosofia e Teologia», III, 2000, 554-570; *Die Ekstase des Ichs und der Begriff der Idee im späten Schelling*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 521-545.

⁸SWXI, 418. Tale processualità dell'idea non può però esser concepita sullo stesso piano della processualità del reale.

⁹SWII, 44.

¹⁰SWII, 45.

¹¹SWVIII, 290.

¹²SWVI, 185.

¹³SWXI, 571.

¹⁴SWXIII, 162.

ad es. l'«immediatezza dell'intuizione» è posta sì alla base della nostra conoscenza, ma questa non mira tanto a chiarire, quanto ad esserne illuminata, «come da una rivelazione»¹⁵. Ed è rintracciabile pure nella tesi della *Filosofia dell'identità* secondo cui la rappresentazione del sapere originario nell'intuizione intellettuale si rivela un compito infinito, che non compete al singolo individuo¹⁶.

3. Il colpo di pistola di Hegel

Secondo Hegel il sé, per trovare un confine e quindi per diventare reale, ha necessariamente bisogno di un riconoscimento¹⁷. Ma il motore della lotta per il riconoscimento sociale non è il desiderio della singolarità a cui pensa Schelling. Tale desiderio infatti in Schelling comporta il riconoscimento della non autosufficienza del sé, cioè il suo disconoscimento ontologico. Lo stesso rovesciamento implicito nella dialettica hegeliana del servo-padrone non corrisponde ancora a un effettivo superamento della logica del rafforzamento del soggetto in direzione del desiderio: il servo si rafforza fino a diventare padrone, ma non diventa singolarità desiderante. La dialettica del riconoscimento sociale non è infatti alimentata dal desiderio della singolarità.

Tuttavia va riconosciuto che la dialettica servo-padrone non è l'ultima parola di Hegel. In Hegel il desiderio entra in scena con la «coscienza infelice»¹⁸. Ed è qui che l'umano diventa cosciente della propria condizione. La fenomenologia della «coscienza infelice» rappresenta sicuramente un vittorioso superamento della staticità del sistema dell'Idealismo trascendentale del giovane Schelling: qui non c'è più l'illusione di raggiungere la libertà rapportandosi direttamente all'«Assoluto» con l'intuizione intellettuale, ma si riconosce lo sdoppiamento della coscienza umana di fronte all'infinito, e quindi la scissione irrisolvibile fra la mutevolezza e caducità della propria condizione finita e la speranza, irrealizzabile e senza compimento, di unirsi al trascendente. Scissione drammatica che porta appunto a configurare la coscienza umana in termini d'infelicità.

A ben guardare, la «coscienza infelice» rappresenta l'inevitabile punto di partenza, al pari dell'*inquietas cordis* di Agostino, per ogni analisi sulla condizione umana. Ma una volta arrivati all'autocoscienza, che cosa rappresenta

¹⁵ Cfr. SWI, 376.

¹⁶ Cfr. SWV, 280.

¹⁷ Per un approfondimento sul tema dell'*Anerkennung* in Hegel cfr. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1979; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992; R. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, «European Journal of Philosophy», 8, 2 (2000), 155-172; I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano-Trieste, 2010.

¹⁸ Su riconoscimento e desiderio nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel cfr. F. Neuhauser, *Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit*, «Journal of the History of Philosophy», XXIV, 2, 1986, 243-62.

tale desiderio d'infinito per la coscienza finita o mutevole? Come si sviluppa la «fenomenologia del desiderio»? Per rispondere a tale domanda è utile estendere lo sguardo oltre le pagine della *Fenomenologia dello spirito*, fino a prendere in considerazione anche la risposta di Schelling alla famosa metafora del «colpo di pistola». Colpo micidiale, che infatti ammutolì Schelling per anni. Schelling si rianima solo rinunciando al concetto di «intuizione intellettuale» e sostituendolo con quello di «estasi». L'estasi è infatti la risposta di Schelling al colpo di pistola di Hegel.

4. «Fame di essere» come desiderio della singolarità

L'estasi, al contrario dell'intuizione intellettuale, non si sviluppa con la rapidità e la facilità di un colpo di pistola, ma segue un percorso tormentato simile a quello della «coscienza infelice», e nei fatti ne è l'esito più riuscito: tale infelicità, tale insoddisfazione spinge l'umano a prendere le distanze da sé stesso, a esistere nel trascendersi. È Schelling stesso a insistere su questa coincidenza fra «estasi» ed «esistenza»: l'estasi è una nuova forma dell'esistenza, un esistere nel venir posti fuori dal sé: «è un esser-posti-fuori, un esser-esposti, uno stare fuori, come espresso dal latino *exstare*»¹⁹. E quando questa possibilità di trascendersi viene meno, allora è tutta l'esistenza della singolarità a entrare in crisi e a implodere su sé stessa. Confrontarsi con il problema posto dalla scissione della coscienza infelice di Hegel significa, per Schelling, uscire dalla coscienza vana del sé che ha usurpato il punto di partenza e ripartire dal problema del desiderio della singolarità. In tal modo, Schelling reinterpreta il tema hegeliano della coscienza infelice nel senso d'una inquietudine del desiderio che porta all'atto dell'estasi dall'Io. In tal modo l'estasi riprende il tema posto da Hegel con la «coscienza infelice».

Il terreno era già stato preparato dallo *Scritto sulla libertà*, ma è solo negli anni successivi, a partire dalle *Conferenze di Erlangen*, che Schelling arriva a descrivere concretamente il processo che porta dalla lotta per il riconoscimento alla coscienza infelice e da qui all'atto estatico che inaugura la persona: il processo d'individuazione della persona prende forma solo nell'esercizio dell'*exstasis*, cioè solo nel porsi al di fuori della prospettiva autoreferenziale del soggetto erettivo e passando a quella del desiderio della singolarità. Attraverso il movimento estatico viene trasformato anche il senso dell'alterità: questa non è più funzionale al proprio riconoscimento, cioè al puntellamento del sé, ma all'essere sradicati dal sé per originare qualcosa oltre sé stessi. In tal modo, l'alterità, che agisce nell'estasi, non è più l'alterità da cui ottenere il riconoscimento di ciò che si è, ma quella che aiuta a uscire dalla propria intrascendenza.

Lo sforzo che sorregge questa estasi non è la *volontà* del soggetto: è piuttosto quella originaria *Sehnsucht* che spinge la personalità al di fuori dell'abisso senza fondamento (*Ungrund*). Ma affinché essa sorga, deve essere già data l'esperienza

¹⁹ Cfr. *SW*XII, 56.

di un «vuoto interiore» (*innere Leere*)²⁰. Un movimento propulsivo che scardina la «fenomenologia dello spirito» di Hegel, trasformandola in una «fenomenologia del desiderio». In Schelling, lo spirito non è più infatti idea che ritorna a sé stessa, ma il desiderio stesso che Hegel aveva colto nella «coscienza infelice»: «l'essenza più profonda dello spirito è perciò mania, brama, piacere». Lo spirito non fa più parte delle metafisiche del *nous poietikos*, ma diventa desiderio inteso come «fame di essere» (*Hunger nach Sein*). Una fame diversa da quella dello stomaco, in quanto «ogni soddisfacimento gli dà solo nuova forza, cioè una fame ancora più acuta»²¹. In tal modo, l'appetito spirituale dimostra di seguire una logica opposta dall'appetito organico proprio perché non si riempie, ma al contrario si rivela insaziabile.

La catastrofe antropologica, «l'inizio del peccato» di cui parla Schelling, consiste nel sostituire la «fame di essere» – cioè il desiderio della singolarità – con la «fame dell'egoismo» (*Hunger der Selbstsucht*). Questa nutre «l'umano che passa dal vero essere al non essere» e vuole porre sé stesso al centro di tutto «per diventare egli stesso fondamento creatore». Anche la «fame dell'egoismo» diventerà sempre più acuta – assumendo su di sé la caratteristica antropologica dell'insaziabilità – ma fino a distruggersi: «di qui sorge la fame dell'egoismo, che quanto più si separa dal tutto e dall'unità, tanto più si fa bisognosa, povera, ma appunto per questo più avida, famelica e velenosa»²².

L'estasi per Schelling è quindi il movimento che salva dall'*usurpazione egotica*, cioè da quello sviluppo abnorme e adiposo con cui l'Io occlude l'esistenza umana. Dove con «egotismo» intendo una forma eccessiva e violenta di amore verso sé stessi, quindi non il legittimo e positivo amore verso sé stessi, ma quella sua forma degenerata che Platone identifica con «il maggiore di tutti i mali e l'origine di tutti gli errori»²³. È l'Io, chiuso nella propria autoreferenzialità, il macigno che va rimosso dal centro dell'esistenza umana perché, con la propria adiposità, ne occlude la fonte generativa.

5. Estasi come *Selbstaufgegebenheit*

Introducendo il concetto di estasi, la prospettiva di Schelling muta radicalmente. Negli *Erlanger Vorträge* viene sì ripetuta la problematica dei *Weltalter*, ma quando viene posta la domanda: «come possiamo accorgerci di quell'eterna libertà, come possiamo sapere quel movimento?»²⁴, si delinea una nuova direzione. Il problema non è più quello di recuperare un rapporto immediato dell'Io con l'Assoluto nel presente (intuizione intellettuale) o nel

²⁰ SW VIII, 233.

²¹ SW VII, 466.

²² SW VII, 390.

²³ Su questo passo di Platone cfr. G. Cusinato, *Periagoge*, Verona 2017, 330-331.

²⁴ SW IX, 221; tr. it. 206. Per gli *Erlanger Vorträge* indico anche la pag. della traduzione italiana a cura di L. Pareyson (F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Torino 1990) anche se la traduzione verrà talvolta parzialmente modificata.

passato (prevalenza dell'*anamnesis* e mito del ritorno all'unità originaria, come avveniva ancora nei *Weltalter*), ma di smentire le infatuazioni di un Io che si crede ancora soggetto sovrano e autosufficiente, e di partire piuttosto dalla «fame di essere» della singolarità.

Non si tratta di ricercare l'apertura al divino nella mediatezza del passato o del futuro, piuttosto che nell'immediatezza del presente, quanto di uscire dalla filosofia del soggetto attraverso il desiderio, cioè la fame di essere della singolarità. Se i *Weltalter* giravano attorno a una reminiscenza originaria, sbiaditasi e riposante nel profondo dell'anima umana, negli *Erlanger Vorträge* questa tesi è solo il punto di partenza dell'argomentazione, non quello di arrivo. Il fatto che l'uomo cerchi l'*eterna libertà* spinge Schelling a supporre che nell'uomo ci sia un qualche *Wissen* dell'assoluto, ma ora la domanda basilare diviene: perché c'è solo una «mera imitazione ideale» e non piuttosto un vero atto creativo? Certo, nell'uomo agisce anche un principio egoistico-inibitore in base al quale il *Wissen* si limita «alla mera ripetizione ideale del processo»²⁵, eppure questo non può essere tutto, e il *Wissen* non può risolversi in una ipotetica contemplazione originaria del *kosmos noetos*. Come può cioè l'*eterna libertà*, che in quanto tale non è mai oggettivabile, diventare *oggetto* del sapere umano?

A causa di queste difficoltà, negli *Erlanger Vorträge* si profilano in tutta la loro drammaticità i limiti del pensiero oggettivante. Qual è il sapere che può rapportarsi alla libertà? Non di certo il sapere che si risolve nella semplice ripetizione ideale della *Wissenschaft* originaria, quel sapere che nei *Weltalter* veniva ancora designato col termine di «*Mitwissenschaft*». Si tratta piuttosto d'un sapere che è generazione e creazione al tempo stesso, e che negli *Erlanger Vorträge* viene per questo chiamato platonicamente «*Weisheit*»: «sapienza è ancor più che sapere, è il sapere efficiente, è il sapere attivo e vivente»²⁶.

Se negli *Scritti giovanili* l'obiettivo di Schelling era quello di superare la *ursprüngliche Trennung* con l'intuizione²⁷, ora il problema diventa quello di determinare una nuova *Trennung* nei confronti di tutte le *false unità*, dal momento che dopo la *falsa estasi* l'unità originaria è andata irrimediabilmente persa²⁸. Ora è chiaro che il pensiero oggettivante «vuol sapere e percepire l'eterna libertà, in quanto libertà ma, nell'atto stesso che ne fa un oggetto, essa gli si trasforma sotto le sue mani in illibertà»²⁹. Di conseguenza, è necessaria una *Trennung* dall'Io egotico³⁰, che viene a configurarsi come un vero e proprio atto *morale* nel senso della nescienza socratica, l'unica in grado di far spazio all'assoluto, perché l'assoluto «c'è solo nella misura in cui non ne faccio un oggetto, cioè nella misura in cui non so, mi spoglio del sapere»³¹. Cercando d'oggettivare l'eterna realtà, l'uomo cade in contraddizione, in un circolo vizioso: sorge nell'interiorità umana

²⁵ SWIX, 225; tr. it. 209.

²⁶ SWIX, 223; tr. it. 208.

²⁷ Cfr. SWII, 14.

²⁸ Cfr. SWX, 186.

²⁹ SWIX, 230; tr. it. 213.

³⁰ Cfr. Fuhrmanns, cit., 212.

³¹ SWIX, 229; tr. it. 212.

un tormento (*Umtrieb*), un moto rotatorio, «stato dell'incertezza più atroce, dell'eterna inquietudine»³². Qui si descrive la *Krisis* della volontà di sapere, la sua *acme*³³, ma questa crisi è, negli *Erlanger Vorträge*, solo l'inizio del processo, è da intendere come la rottura della *falsa unità* fra l'Io e l'assoluto.

È a questo punto nevralgico che Schelling introduce per la prima volta il concetto d'estasi³⁴, mettendo definitivamente da parte il termine ormai obsoleto di «intuizione intellettuale». A proposito dell'atto di apertura all'assoluto, Schelling osserva che venne chiamato

intuizione perché si riteneva che nell'intuire [*Anschau*en] o meglio (dal momento che questa parola si è logorata) nel contemplare [*Schau*en] il soggetto si perda, sia posto fuori di sé: intuizione *intellettuale* per chiarire che qui il soggetto non è perso nell'intuizione sensibile, in un oggetto reale, ma che sospendendo sé stesso è perso in ciò che non può essere in alcun modo oggetto. Già per il fatto che questa espressione necessita un chiarimento è meglio metterla completamente da parte. Piuttosto per designare quella situazione, si potrebbe usare il termine d'estasi³⁵.

L'*intuizione intellettuale* risulta un'espressione duplicemente inappropriata. Una prima volta in quanto designa con l'*intuizione* l'atto di porsi al di fuori del soggetto, mentre è proprio con l'intuizione cartesiana che si ha il massimo rafforzamento del soggetto e della capacità di oggettivare la realtà in atomi chiari e distinti. Una seconda volta in quanto indica con *intellettuale* l'ambito del sovrasensibile, quando è stata proprio la fede in un sovrasensibile intellettuale che ha fatto perdere alla metafisica ogni contatto con l'empirismo. L'intuizione intellettuale rischia in tal modo d'essere essa stessa l'artefice della falsa unità, in quanto di fatto essa rimane imprigionata nei confini dell'oggettivabile, dell'universale, del necessario.

È interessante notare come l'estasi sia ad un contempo un *essere posti* e un *autoporsi* al di fuori di sé, una *Unterwerfung* e una *Selbstaufgegebenheit*. L'Io può trattare l'altro da sé solo come oggetto, e quindi non riesce mai a incontrarlo: «il suo posto è quello d'essere soggetto. Ma rispetto al soggetto assoluto non può essere soggetto, giacché quel soggetto assoluto non può comportarsi come oggetto. Deve dunque abbandonare il proprio *luogo*, *dev'essere posto fuori di sé*»³⁶. L'Io dev'essere sottomesso per far emergere in questa sottomissione un 'Io' che rinuncia ad essere soggetto e che nell'estasi si pone al di fuori di sé. «Solo in questa autosospensione [*Selbstaufgegebenheit*], autosospensione che troviamo anche nella *meraviglia*, il soggetto assoluto può sorgere [*aufgehen*] in lui»³⁷.

³² SWIX, 231; tr. it. 214.

³³ Cfr. SWIX, 231; tr. it. 214.

³⁴ All'inizio degli *Erlanger Vorträge* Schelling utilizza il termine *Ekstase*, alla fine quello di *Ekstasis*. Prima il termine non compare con questo significato, anche se la tematica che sottende era già stata in vario modo preparata.

³⁵ SWIX, 229; tr. it. 212. Cfr. anche Schelling, *Initia*, cit., 39.

³⁶ Corsivo mio. SWIX, 229; tr. it. 213.

³⁷ SWIX, 229; tr. it. 213.

Il tema della «*Unterwerfung des Ich*»³⁸ fa parte della 'preistoria' dell'estasi, di quel processo di limitazione dell'Io che aveva condotto Schelling ad una esplicita contrapposizione a Fichte: «proprio questa *Unterwerfung* è secondo la dottrina fichtiana la cosa peggiore»³⁹. Eppure, ignorando il problema d'una sottomissione dell'ego, si rischia di considerare la natura una semplice terra di conquista da parte della volontà umana, quasi che «le forze naturali esistessero solo per essere sottomesse ai fini umani»⁴⁰.

Tuttavia, l'*Unterwerfung* con cui dovrà fare infine i conti l'estasi nei confronti del puro esistente è cosa ben diversa dalla *Unterwerfung* che esercita l'estasi stessa nei confronti dell'egocentrismo. Quest'ultima implica un subire l'azione, una costrizione esterna, una *Herabsetzung* laddove il termine degli *Erlanger Vorträge*, la *Selbstaufgegebenheit*, esprime un senso attivo. Questa duplicità (anche in questo senso l'estasi è una *vox anceps*) sottintende una differenza di punti di vista: ciò che risulta una imposizione all'ego appare all'io un atto liberatorio e attivo. *In realtà, è l'Io che si autospende ma per far questo deve sottomettere un ego che da solo non può arrivare al ritegno.* L'estasi implica un atto di ritegno, d'umiltà, di rinuncia alla volontà di potenza, è *Selbstaufgegebenheit*, cioè l'atto con cui l'Io abbandona volontariamente l'ego, come centro del pensiero oggettivante, attratto da un nuovo *luogo*. Qui Schelling compie un passo che anticipa il concetto di *Demut* in Scheler e di *Gelassenheit* in Heidegger⁴¹.

È a questo punto che il tentativo di correggere l'intuizione intellettuale nel presente con la rammemorazione collassa esplicitamente su sé stessa: non si tratta più di ripetere – nel ricordo (quindi nel passato piuttosto che nel presente) – un atto originario partendo dall'Io, quanto, al contrario, di spezzare senza reticenze il legame fra ricordo, intuizione e oggettivazione. Non c'è alcun passaggio dall'Io all'assoluto: né nel presente, né nel passato, né nel futuro.

6. Estasi ed usurpazione dell'Io

Senza l'estasi ci si riferisce all'assoluto attraverso una *falsa unità*: l'Io occupa il «luogo» stesso eletto a manifestazione dell'assoluto e troneggiando su di esso si rapporta al resto del mondo come il soggetto all'oggetto, ma poi non riuscendo a cogliere nessun accenno di vita in direzione dell'assoluto diventava lo spettatore passivo, anzi il *müßige Zuschauer* dei luoghi comuni sull'assoluto: quelli generati dalla psiche d'un inconscio collettivo bisognoso di certezze e rassicurazioni pagane, poi abilmente ammantate dalla parvenza d'oggettività delle idee astratte. Con l'estasi si passa dalla contemplazione egocentrica all'azione d'un Io che

³⁸ Cfr. SWV, 113.

³⁹ SWVII, 109.

⁴⁰ Cfr. SWVII, 110.

⁴¹ Sulla tematica schellinghiana della *Demuth* e della *Gelassenheit* cfr. SWVIII, 286. Sul rapporto fra Schelling e Scheler, e in particolare sulla relazione fra estasi e umiltà, cfr. G. Cusinato, *Katharsis, cit.*; su Schelling e Heidegger, relativamente all'estasi, cfr. R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975.

si fa persona. Negli *Erlanger Vorträge* il *Wissen* diventa *wirkendes Wissen*, così come la *Mitwissenschaft* – che nei *Weltalter* rimaneva ancora legata all'idea della rammemorazione, del *Wiederbewußtwerden*⁴² – diventa *conscientia*⁴³.

Quest'aspirazione si rivela una lotta impari, o per lo meno molto ardua, in quanto osteggiata dalla potenza dell'Io che preme in continuazione per riappropriarsi di quel luogo centrale da cui viene scacciato dall'estasi, e da cui poteva dominare e isolare tutta la coscienza. La *falsa unità* era stata ottenuta cercando di ricordare l'assoluto dall'esterno, dall'Io. Grazie all'estasi, il centro della coscienza umana viene liberato dall'Io usurpatore. Il sapere si svela come un'attività non più necessariamente soggettiva in quanto «non già il mio sapere si trasforma [da solo], bensì viene formato; la sua forma non è, di volta in volta, che il riflesso (il *capovolgimento*, e quindi la riflessione) della forma presente nell'eterna libertà»⁴⁴, il che significa che io appercepisco una «forma» grazie al suo riflesso in me, cioè alla trasformazione del mio *Wissen* a contatto con quello assoluto; in altre parole: «Noi non siamo meri spettatori inattivi, bensì noi stessi siamo compresi in una continua trasformazione fino a raggiungere la forma della conoscenza adeguata»⁴⁵.

Dal punto di vista dell'Io ci sono solo idee, eterne e immutabili, visioni intellettuali da ripetere, esso nella sua «vita contemplativa» non ha accesso ad una qualche forma di «partecipazione» e deve invece ingegnarsi a ripetere qualcosa che non ha mai esperito direttamente: gira attorno all'ambito inoggettivabile senza potervi entrare dentro; tutta la «scienza contemplativa» parte da un'insufficienza, da una debolezza: dalla mancanza d'un contatto originario. Tutta la «filosofia negativa» è perfettamente coerente dal punto di vista dell'Io: è l'ossessiva riproduzione di qualcosa che s'è avuta e che ora non si ha più, o addirittura che non s'è mai stati in grado di raggiungere. Fino a quando il centro rimane usurpato e occupato dall'Io, esso è incapace di riflettere l'assoluto, e si limita invece a diffonderne una *oscura reminiscenza*. Il vero problema non è quello di far riaffiorare una contemplazione originaria, celata nell'anamnesi, quanto piuttosto di liberare il centro dell'uomo dalla presenza usurpatrice dell'Io, affinché tale «luogo» possa farsi nuovamente terreno per la manifestazione dell'assoluto. Si tratta d'invertire i ruoli: il sapere umano, più che trovare, si lascia trovare affidandosi ad una libera decisione divina, ad un'azione salvifica che sfugge completamente al suo potere e che non ha più nulla di stabile e di necessario.

Finalmente attraverso l'*Ekstase* l'Io viene messo fra parentesi e il luogo centrale, liberato dal suo dominio, si rivela l'apertura in cui l'assoluto può manifestarsi. Qui si descrive l'atto catartico che segna il superamento della *Filosofia negativa* e contemporaneamente la nascita della *Filosofia positiva*. Ma tale manifestazione ammutolisce la ragione e infatti la *Filosofia positiva* deve

⁴² Cfr. *SW* VIII, 200-201.

⁴³ Cfr. *SW* IX, 221; tr. it. 206.

⁴⁴ *SW* IX, 234; tr. it. 216.

⁴⁵ *SW* IX, 234; tr. it. 216.

lasciar ogni speranza e distinguersi dalla teosofia, in quanto ora non è più possibile, attraverso un'estasi contraria, ritornare nuovamente al *Centrum*⁴⁶. Nei confronti di questa ipotesi teosofica, Schelling obietta decisamente: «Se loro fossero realmente nel Centro, allora dovrebbero tacere, e invece in pari tempo vogliono parlare, esternarsi e pronunciarsi per quelli che sono fuori dal Centro. In questo consiste la contraddizione del teosofismo»⁴⁷. Lo stupore della ragione non è quindi il via libera al misticismo e alla teosofia, ma al contrario il riconoscimento che questa strada risulta impercorribile.

Vi è tuttavia un aspetto che rimane irrisolto. Negli *Erlanger Vorträge* il passaggio verso l'assoluto come libertà è ancora concepito attraverso un ponimento 'indiretto' dell'Io: «Io *pongo* il soggetto assoluto attraverso il mio *Nichtwissen*»⁴⁸. Ora se il *Wissen* non può porre il soggetto assoluto il corto circuito di un sapere autofondativo non può certo essere ingenuamente eluso sostituendolo semplicemente con un *Nichtwissen*. Tuttavia, qualche dubbio deve pur esser stato presente anche in Schelling se, nella pagina successiva, sente la necessità di sottolineare che in ogni caso tale soggetto assoluto non è creato dall'Io: questo «è posto» non può essere inteso «come se il pensiero precedesse e ponesse il soggetto assoluto, ma compaiono nello stesso identico atto, nella stessa decisione»⁴⁹.

7. L'Estasi nello Schelling di Berlino

Se a Erlangen il concetto di *Selbstgegebenheit* ha ancora la velleità di catturare Dio attraverso il *Nichtwissen*, a Berlino questa possibilità viene esplicitamente negata. L'errore di Erlangen fu quello di pensare che questa tappa invece di essere il punto di passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella *positiva*, esaurisse il problema e permettesse di raggiungere già Dio come libertà, sebbene in negativo, senza accorgersi di riproporre invece solo la preistoria spinoziana del divino: il Dio come necessità, *il Dio nel concetto*.

Il percorso non è però del tutto rettilineo. Nella XXIV Lezione della *Darstellung der reinrationalen Philosophie* Schelling, descrivendo la crisi della vita contemplativa, parla di un cercare «*im Aufgeben der Selbstheit*»⁵⁰, un concetto che sembra ricordare la *Selbstaufgegebenheit* dell'Io degli *Erlanger Vorträge*. Questa crisi deriva dal fatto che il processo di purificazione non ha funzionato correttamente: l'Io invece di liberarsi dalla «vanità dell'esistenza»⁵¹, espressione della volontà soggettiva, rovescia l'annichilazione su tutto ciò che circonda il soggetto, per giungere infine a Dio stesso. Inoltre, nel passo nevralgico in cui Schelling annuncia il passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella positiva, si sostiene

⁴⁶ Cfr. SWX, 186.

⁴⁷ SWX, 187.

⁴⁸ SWIX, 233.

⁴⁹ SWIX, 237.

⁵⁰ SWXI, 556.

⁵¹ SWXI, 566.

che deve essere proprio un *Wille* a dare il segnale dell'*Umkehrung* e quindi del passaggio alla *Filosofia positiva*⁵². Perché Schelling in questo momento decisivo dell'ultima crisi sente il bisogno di chiamare in causa proprio la volontà? È dunque vero che Schelling rimane, nonostante tutto, all'interno della metafisica del soggetto?

Se si tenta di ricondurre l'elaborazione di Berlino entro i limiti degli *Erlanger Vorträge* questa impressione risulta ulteriormente rafforzata. Ma il risultato cambia radicalmente se si tenta all'opposto di comprendere gli *Erlanger Vorträge* dal punto di vista guadagnato a Berlino. L'estasi della ragione a Berlino urta contro un qualcosa di positivo che, proprio in quanto non è posto e previsto dal soggetto, lo colpisce suscitando stupore. La connessione al *Nichtwissen* autoreferenziale e all'anamnesi viene qui completamente messa in ombra dallo stupore nei confronti *des Unvordenklichen*⁵³.

A Berlino il grandioso tema dell'estasi della ragione viene ripensato su scala cosmica come *imitazione* di una rivoluzione precedente l'uomo stesso. Per descrivere tale evento, Schelling è costretto a uscire al di fuori di quella che ho proposto di chiamare *ontologia del possibile*⁵⁴: è il rovesciamento del rapporto fra il possibile e il reale a delineare il nuovo contesto dell'estasi di Berlino nei confronti dell'estasi di Erlangen. Un atto libero non può avere dietro di sé una potenza che lo predetermina: Dio come atto libero non è la conseguenza di una potenza o di una possibilità già prestabilita; non è la logica conseguenza di un inizio, di un fondamento o di una essenza: nella misura in cui lo fosse, tornerebbe ad essere automaticamente il Dio circoscritto nel concetto. Proprio per questo, alla fine dell'ultima crisi della ragione il *Grund* si svela per quello che è: non un *Grund*, ma per l'appunto un *Abgrund*.

L'*Abgrund* va ripensato in modo più radicale: Dio non s'innalza dal proprio *Abgrund* come sua realizzazione e compimento, in tal caso l'abisso ritornerebbe ad essere solidamente *Grund*. Dio s'innalza dall'abisso ma innalzandosi dimostra di non poggiare su di esso. Così facendo, si separa e smaschera il *Grund* come *Abgrund*. In tale rovesciamento è al contrario l'*Abgrund* che scopre di avere un *Grund* in Dio, nella misura in cui nella seconda creazione diventa il terreno per la realizzazione della volontà dello *Herr des Seyns*.

Il processo di *Reinigung*, la *Unterwerfung*, lo *Aufgeben der Selbstheit*, non si rovescia in una doppia negazione dialettica, in un *Nichtwissen* capace di porre surrettiziamente l'eterna libertà, ma rimane correttamente nel contesto dell'ultima crisi: quella che, caratterizzando l'apice della *Filosofia negativa*, pone la ragione di fronte ai limiti del possibile e dell'idea. In tal modo, la *Filosofia negativa* «mira alla distruzione dell'idea (così come la critica di Kant all'umiliazione della ragione) ovvero al risultato secondo cui il vero essente è solo quello che si trova al di fuori dell'idea, non è l'idea ma è più dell'idea»⁵⁵. Nella *Filosofia della*

⁵² Cfr. SWII, 1, 566.

⁵³ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995, 399.

⁵⁴ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., 361-365.

⁵⁵ SWXI, 566.

rivelazione la ragione non fonda, come a Erlangen, il positivo, ma *verstummt* di fronte ad esso, viene colpita, colta da vertigine, perché si rende conto che il positivo è oltre l'idea⁵⁶. Il problema dell'estasi diventa quello del «rovesciamento di un principio rovescio»: l'uomo, ponendosi al posto di Dio, ha risvegliato quel principio rovescio, ha posto il mondo fuori di Dio, «*extra Deum gesetzzt*» e lo ha nominato suo mondo⁵⁷. Ma questo principio che porta l'uomo ad assolutizzare sé stesso, a diventare *Herr des Seyns* «è il vero principio della morte»⁵⁸ che ha come conseguenza l'annullamento di tutto.

8. Prometeo e l'«*Eitelkeit des Daseyns*»

Alla domanda: «chi è che dà il segnale di avvio dell'*Umkehrung*?», posta nel momento decisivo del passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella *positiva*, Schelling risponde affermando che deve essere dunque un *Wille*⁵⁹. Come interpretare questo *Wille* nelle cui mani è rimesso il destino dell'ultima crisi?

Il primo tentativo dell'Adamo rinato è senza dubbio quello di ritornare al paradiso terrestre attraverso un'autoredenzione resa possibile dalla scienza, ma questo *Wille* per Schelling è destinato al naufragio. La scienza è un dono di Prometeo, ma tale dono ha in sé una volontà di potenza originaria di dominio che spinge l'uomo a diventare *Herr der Welt*. Ma divenendo *Herr der Welt*, l'uomo non potrà mai cercare Dio come *Herr des Seyns*. La scienza che Prometeo ha regalato all'uomo, il progetto della modernità, può liberare l'uomo dal bisogno materiale, può consentirgli di vincere nella lotta per la sopravvivenza, ma non può liberare l'uomo da sé stesso. Al contrario, gli infonde la pericolosa illusione di una *Selbsterlösung*.

Nelle lezioni XXII e XXIII della *Darstellung*, Schelling descrive il processo di disillusione dell'uomo di fronte ai risultati di quest'opera: l'uomo si illude di ritornare al paradiso terrestre attraverso le istituzioni, lo stato, la legge, ma poi si rende conto che questi non bastano a renderlo felice e a dare un senso alla propria vita perché sono rappresentanti *des Allgemeinen e des Unpersönlichen*. I toni sono chiaramente antihegeliani. Proprio facendo l'esperienza che la cosa per lui più insopportabile è «l'essere sottoposto ad una forza impersonale»⁶⁰, «si rende conto che la legge si trasforma per lui in morte», che essa «è incapace di dargli un cuore»⁶¹. Ed è proprio questa «serietà della legge che impedisce di raggiungere la *gioiosità* dell'esistenza»⁶².

Il risultato è che l'Io «inizia a comprendere il nulla, il disvalore» dell'operare della propria *Eitelkeit*, scopre che l'agire prometeico non può renderlo veramente

⁵⁶ Cfr. SW XIII, 161.

⁵⁷ Cfr. SW XIII, 352.

⁵⁸ SW XIII, 351.

⁵⁹ Cfr. SW XI, 565.

⁶⁰ SW XI, 554.

⁶¹ SW XI, 555.

⁶² SW XI, 555-556.

libero e felice. È un punto di svolta in cui l'Io ha la possibilità «di rinunciare [*aufzugeben*] a sé come soggetto attivo»⁶³. Pertanto, la liberazione consiste in un atto di ritegno, nella *Selbstaufgegebenheit* da questa forma di attivismo scandita dai tre famosi stadi della mistica, dell'arte e della scienza contemplativa, fino a quella che viene descritta come l'ultima crisi e il punto di passaggio alla *Filosofia positiva*.

9. Persona come *Umkehrung* dell'*Unwille*

Già nello *Scritto sulla libertà* e in quello su *Samotraccia*, Schelling fa sorgere l'impressione che con il termine *Wille* intenda cose fra loro diverse. Gradualmente emerge un progressivo ripensamento della volontà del soggetto: dal *Wille* alla *Sehnsucht* per arrivare infine alla *Liebe*. Ma qual è il 'soggetto' che compie il percorso di questa *Umkehrung* del *Wille*?

Proviamo a seguire un passaggio centrale della XXIV lezione della *Darstellung*: in poche pagine vengono descritti i vari momenti che portano a rovesciare e annichilire l'egocentrismo per poter far spazio al centro personale: *a*) l'ultima crisi abbandona l'Io della vita contemplativa, pone l'Io usurpatore fuori dal centro, dimostra che questo Io egocentrico non è *Grund* dell'essere umano, ma solo *Abgrund*; *b*) solo ora l'uomo si rende conto della rottura consumata nei confronti di Dio e cerca affannosamente una riconciliazione, riconosce l'ostacolo che lo separa da Dio e rimane vittima del tormento fino a che non riesce a riconciliarsi; *c*) in preda a questa crisi, l'uomo vuole Dio stesso, ma ora non è più l'Io che può attribuirsi il compito prometeico di raggiungerlo: vuole Dio, ma da solo non può ottenerlo. La novità è che non può più ottenerlo nemmeno in 'negativo', attraverso una semplice *Selbstaufgegebenheit* della propria volontà (come a Erlangen): si determina allora una *Umkehrung* in quanto è solo Dio stesso che può venirci liberamente incontro; *d*) tale Dio che viene incontro non è il Dio come causa finale, ma il Dio come *Herr des Seyns*; *e*) infine l'ultimo passaggio: il Dio che viene incontro non può essere trovato dall'Io, ma solo da un centro che abbia già compiuto in se stesso questa *Umkehrung*. Il Dio che viene incontro è Dio come persona e può essere cercato nella giusta maniera solo da una persona – è il passo decisivo: solo «*Person sucht Person*» – mentre l'Io può arrivare a cercare solo il Dio che è nel concetto, il Dio come causa finale. È dunque questo il senso di tutta la vita contemplativa: l'*Umkehrung* che porta dal generale al personale⁶⁴. Se si considerano nel complesso i passaggi di questa *Umkehrung*, ne deriva che il superamento dell'Io è solo il primo momento kathartico negativo a cui deve seguire però la comparsa positiva della persona, e questo in parallelo al passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella *positiva*.

Il fraintendimento da evitare è allora innanzitutto proprio la lettura schopenhaueriana che rimane completamente assorbita nella prima fase

⁶³ SW XI, 556.

⁶⁴ Cfr. SW XI, 566.

kathartica: in Schelling, l'estasi non termina nel nulla ma, andando oltre le tre catarsi, è un porsi fuori dall'Io per imitare l'*Umkehrung* già compiuta per sempre da Dio stesso; è un porsi al di fuori dell'egocentrismo per raggiungere la libertà come *centro personale*. Il processo di purificazione estatico, non poggiando sull'Io, non viene assolutizzato, non ha un esito autodistruttivo, ma rappresenta solo la condizione negativa per un accrescimento esistenziale che ha come riferimento positivo l'emergere del centro personale.

Il senso della *Selbstaufgegebenheit* dell'Io è quello di annullare sé stesso come egotismo, ma appunto per diventare persona. E mentre l'Io di Erlangen, sebbene a partire dal *Nichtwissen*, vuole ancora Dio, nel senso di ricondurlo a sé, di oggettivarlo, con il risultato di purificarlo nel senso di nientificarlo, la persona, al contrario, purifica e annulla il proprio egocentrismo. Solo questo consente di trasformare radicalmente l'atteggiamento, passando dal *volere* Dio al *cercare* Dio. Ciò che dà il segnale è pertanto il «ritegno della volontà», proprio della singolarità personale, e non la volontà dell'uomo prometeico.

Tutto viene a ruotare attorno al concetto di persona. Che cos'è dunque per Schelling la personalità? Si tratta di una questione decisiva per capire quella frase centrale della lezione XXIV della *Darstellung*, in cui si dice che solo la persona può cercare la persona. La grandezza di Schelling consiste nell'aver intuito che la persona è l'*Umkehrung* stessa. La fenomenologia concreta della persona ruota in Schelling attorno al concetto di «*Charakter*» come apriori dinamico, come «*Schicksal*» dell'uomo, eppure in Schelling la personalità implica in primo luogo un riferimento a Dio: è l'estensione all'uomo di quella *Umkehrung* compiuta da Dio per realizzarsi come *Herr des Seyns*. Lo smascheramento in Dio e poi nell'uomo del *Grund* come *Abgrund* e il suo rovesciamento da *Herr* a *Untergeordnetes* rinvia al problema centrale del rapporto fra *Unwille* e personalità: Dio nel mondo che è caduto non agisce come *Wille* bensì, a ben vedere, solo come *Unwille*, il che significa che, per ritornare ad essere *Herr des Seyns* nel mondo, Dio come Padre ha bisogno di una figura intermedia: il Figlio.

Ma non è intenzione di Schelling sostituire la filosofia con la fede: tali termini vanno compresi in senso filosofico. Il Figlio rappresenta il rovesciamento dell'*Unwille* che è nel mondo, il *non non fiat*, e in tal modo diventa la fonte dell'essere personale. L'essenza della persona è quella d'incarnare in sé e negli altri l'*esempio* di tale *Umkehrung*: la persona è un *umgekehrtes Ich* come la volontà della persona è un *umgekehrter Wille*.

Anche in questo caso per seguire Schelling è necessario porsi al di fuori degli orizzonti dell'ontologia del possibile. Il volere dell'Io soggettivo deve necessariamente partire da una *Potenz* che non è ancora *Actus*, ma mancanza: un *Seynkönnendes* che pretende di realizzarsi, riempiendo la propria insufficienza attraverso l'assimilazione a sé del diverso da sé, che si espande ma per togliere, non per dare, fino a ridurre il mondo al sé stesso. In questo non essere ancora, in questa 'mancanza', in *diesem Seynkönnenden* si trova ancora «la radice di

un desiderio»⁶⁵ di un volere egocentrico. Al contrario, la persona nella sua eccedenza agapica di forze non ha più a proprio fondamento *das Seynkönnende*: la persona vuole infatti Dio come persona, ma questo Dio reale è l'«*umgekehrte Seynkönnende*»⁶⁶, è *Actus* che non è preceduto da *Potenz*. In tal modo Schelling coniuga il motivo del ritiro di Dio con quello della personalità come *Umkehrung* di tale ritiro.

Nel tempo del Padre l'uomo era al centro della divinità, ma appena la creazione fu conclusa, l'uomo, volendo essere come Dio, ha causato la propria caduta: da quel momento, il mondo è stato posto al di fuori di Dio, nel senso che ciò che muove il mondo non è più la volontà di Dio: la volontà «attraverso cui il mondo continua a sussistere è una volontà eccitata, mossa e accesa solo dall'uomo, non più quella originaria»⁶⁷. La volontà di Dio come Padre si è infatti ritirata e continua a operare solo come *Unwille*⁶⁸. Ebbene tale età, che coincide con la storia del mondo, è detta il tempo del Figlio perché solo la 'volontà' del Figlio è capace di riconciliare l'ira di Dio e di rovesciare l'*Unwille* in azione.

La personalità è l'individualità che conquista autonomia e libertà nei confronti di Dio, ma che, una volta posta al di fuori di Dio, non utilizza questa autonomia per sé stessa, come fa l'*homo faber* di Prometeo, bensì se ne avvale «per trasformare nuovamente il divino non-volere [*Unwille*] in un'inclinazione benevola, attraverso la libera sottomissione [*Unterwerfung*] di se stessa»⁶⁹. È la Prima persona che ha aperto questa strada rovesciando l'*Unwille* di Dio nell'operare alla base della seconda creazione: l'essenza della personalità consiste allora nell'*imitare* la seconda creazione, rinascendo e trasformando la propria esistenza. La personalità è ciò che rovescia il processo che aveva portato al *Dio assente* in quello della *seconda creazione*. Per questo, «il Cristianesimo non è una dottrina ma piuttosto un fatto»⁷⁰, e questo fatto è la persona.

L'*Umkehrung* dell'*Unwille* è un *non non fiat*, cioè un *fiat* alla seconda creazione che non è una necessità bensì, un'opportunità, un esempio da imitare: la rinascita a vita nuova; ma questo è anche il contesto entro cui si sviluppa la libertà della persona umana: l'*Umkehrung* dell'*Unwille* rimane una persuasione⁷¹ non verso un Bene preconcepito, ma verso un meglio aperto, persuasione che, al contrario del concetto di onnipotenza come fabbricazione, non s'impone direttamente attraverso un comando apodittico. Lo spazio della libertà della persona si distende allora proprio in questa differenza fra una morale imposta dalla legge impersonale come comando e un'etica basata sull'esempio.

⁶⁵ SW XIII, 213.

⁶⁶ SW XIII, 156.

⁶⁷ SW XIII, 373.

⁶⁸ Cfr. SW XIII, 372.

⁶⁹ SW XIV, 228.

⁷⁰ SW XIV, 228.

⁷¹ Significativo il riferimento di Schelling al noto passo 48 a del *Timeo* dove Platone «afferma del *Nus* che esso orienta la necessità verso il meglio attraverso la persuasione» (SW XI, 394).

10. L'estasi come accesso alla priorità dell'esistenza sull'essere

Nell'ultimo Schelling, l'estasi della ragione fa l'esperienza di un'eccedenza dell'essere sul pensiero. Questo non significa che non esista una loro unità ma «in questa unità la priorità non è sul lato del pensiero; l'essere è il primo mentre il pensiero il secondo o la conseguenza»⁷². Il puro esistente assurge a *prius* assoluto che precede il pensiero, ma «di questo essere la filosofia hegeliana non sa nulla»⁷³. Hegel non conosce infatti un esistente *puro* e dal momento che non è possibile concepire la sensibilità stessa come tale *prius*, senza ricadere nel mero sensualismo, è poi costretto ad affermare che il *prius*, cioè la *Grundlage*, è «il concetto, l'universale, che è il pensiero stesso»⁷⁴.

Di fronte a questo primato schellinghiano del *puro* esistente la ragione deve sottomettersi, porsi al di fuori di sé e delle proprie pretese autofondative, deve cioè *purificarsi*. Solo nella rinuncia e nel riconoscimento di questi limiti la ragione diventa *ragion pura*. «Purificazione», dunque, e non «autodistruzione» della ragione. Come nota Pareyson, non si tratta d'un esito mistico o irrazionale, quanto piuttosto d'una ragione che dopo l'esperienza dell'estasi risulta in grado di riproporre «il problema dell'unità di essere e pensiero, questa volta non più sul versante della mera razionalità, ma su quello della realtà attuale [...]. Il discorso razionale, nella sua ripresa dopo l'estasi, è dunque un processo di concettualizzazione»⁷⁵. È il movimento dell'idea che ora deve cercare di adeguarsi e seguire il movimento del reale, infatti sarebbe un'illusione scambiare, come fa Hegel, il «puro processo logico» col «divenire reale»⁷⁶. Ed è in tali critiche che Manfred Frank ha prefigurato un'anticipazione del rovesciamento della dialettica hegeliana⁷⁷.

L'atto che consente alla ragione di purificarsi e di entrare in contatto con l'esistente puro è l'atto dell'estasi. Lo squarcio prodotto dal concetto di *esistenza* nell'idealismo, dall'interno, permette allo Schelling di Berlino un ripensamento della filosofia dell'essere e con essa un definitivo congedo da Hegel e dall'idealismo. Il percorso precedente, quello che con l'intuizione intellettuale aveva cercato inutilmente di far leva sull'eccedenza dell'essere sul pensiero, è definitivamente abbandonato.

⁷² SW XI, 587.

⁷³ SW XIII, 164.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bd.*, Frankfurt. a.M. 1986, vol. V, 26-27; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari 1978, vol. I, 20.

⁷⁵ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., 431.

⁷⁶ Cfr. SW XIII, 65.

⁷⁷ M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 1975. È noto che Marx conoscesse l'opinione di Leroux secondo cui Schelling sarebbe stato «l'uomo che ha posto il realismo razionale al posto dell'idealismo trascendentale» (Dalla lettera di Marx a Feuerbach dell'ottobre 1843, ora in *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, a cura di X. Tilliette, Torino 1947, 484). Sul rapporto fra lo Schelling maturo e Hegel cfr. anche T. Buchheim, *Zwischen Phänomenologie des Geistes und Vermögen zum Bösen: Schellings Reaktion auf das Debüt von Hegels System*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», (2003) 85; T. Leinkauf, *Sein-können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, «Perspektiven der Philosophie», (2004) 30.

Nella connessione fra filosofia della persona ed estasi, si profila il primato dell'esistenza sull'essere impersonale. L'estasi per Schelling è infatti apertura all'esistenza. Il vero compito della filosofia non è l'*essere* ma l'*esistenza*: «l'essere non ha importanza, è solo un accessorio [...]; ciò che viene propriamente ricercato in filosofia non è l'essere, ma ciò che È»⁷⁸. L'È', indice di un'esistenza singolare e concreta, è superiore all'essere, che invece rimane generale e astratto e potenzialmente omologabile al concetto. Per questo, «cominciare la filosofia dall'essere significa capovolgerla, condannarla a non giungere mai alla libertà»⁷⁹, in quanto l'impersonalità dell'essere cancella la libertà e l'individualità, annientando quello che nell'umano è la cosa più importante: la «*Freudigkeit der Existenz*»⁸⁰. Di fronte a questo È', che irrompe come esistenza, la ragione ammutolisce e rimane quasi attonita e stupita. In tale primato della «*Freudigkeit der Existenz*» sulla filosofia dell'essere si può ravvisare uno Schelling addirittura 'post-heideggeriano'⁸¹. Infatti se «l'angoscia di vivere» sbalza l'umano dal suo vero centro, quello in cui è stato originariamente creato⁸², e lo conduce alla falsa unità dell'Io prometeico, ora la *Freudigkeit der Existenz* permette di invertire la direzione e di ricondurre l'umano, attraverso l'estasi, al centro personale. In questa prospettiva, la filosofia dell'essere impersonale diventa una filosofia dell'oblio della libertà, che si avventura verso i sentieri di una «*falsche Ekstasis*» o «*umgekehrte Ekstase*». Tutto sommato un percorso illusorio. A questo punto, due rimangono le strade percorribili per superare l'Io prometeico: quella in direzione della falda impersonale, propria della dimensione unipatica, e quella in direzione dell'esistenza concreta. L'È, cioè la *positività*: l'esistenza individuale che si apre alla *Weltoffenheit* grazie all'estasi.

Guido Cusinato
Università di Verona
✉ guido.cusinato@univr.it

⁷⁸ SW XII, 34.

⁷⁹ SW XII, 34.

⁸⁰ SW XI, 556.

⁸¹ Una lettura in chiave post-heideggeriana di Schelling è già presente in L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova 1985, 263.

⁸² SW, VII, 381-382.