

Schelling come precursore dell'antropologia filosofica del Novecento

Guido Cusinato

Università di Verona

Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia

guido.cusinato@univr.it

ABSTRACT

Searching for the origins of 20th century Philosophical Anthropology, it is quite common to follow the suggestions of A. Gehlen who points to Herder as such an origin. In this study, however, I propose a rather different, until now scarcely considered hypothesis: the origin of Philosophical Anthropology can be brought back to Schelling's reflections concerning Kant's *Critique of Judgement* and the problem of self-organization of nature. Starting from his critical observations on Kant, Schelling works out the concept of a succession of levels (*Stufenfolge*) in the organic, and that of the ex-centricity (*Excentricität*) that defines human beings. Exactly these two concepts will be discussed by Scheler in *The Human Place in the Cosmos* and by Plessner in *The Stages of the Organic and Man*. It is commonly assumed that Schelling did not exert any direct influence upon Philosophical Anthropology; one usually allows only for an indirect influence on Scheler, intermediated by Eduard von Hartmann. This paper shows, however, that a documentable, direct influence of Schelling on Scheler can be demonstrated, and that it was decisive for the birth of Philosophical Anthropology.

1. Alle origini dell'antropologia filosofica del Novecento

Quando si considerano le origini dell'antropologia filosofica del Novecento viene spesso in mente la tesi di A. Gehlen, secondo cui sarebbe stato Herder nel *Trattato sull'origine del linguaggio* del 1772 a scoprire lo schema fondamentale dell'antropologia filosofica: è «degnò d'ammirazione come qui Herder scorga nella loro intima connessione la sprovvedutezza biologica dell'uomo, la sua apertura al mondo e la "dispersione dei suoi appetiti"; come di poi giunga al problema del risarcimento e in tale contesto deduca da questo "carattere dell'umanità" che ha appena scoperto, il linguaggio (la ragione, la riflessione) intendendolo come un surrogato che scaturisce "dal centro di tale deficienza"». ¹ Così facendo Gehlen fa implicitamente capire di rifarsi direttamente a Herder, senza

¹ A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano 1983, 112.

bisogno di passare attraverso la mediazione di Scheler e Plessner, in quanto «l'antropologia filosofica dai tempi di Herder ad oggi non è progredita di un passo, e appunto questa concezione, che nello schema è la medesima, io intendo qui sviluppare con gli strumenti della scienza moderna».²

Più che un'indicazione sulle proprie fonti, questa di Gehlen assomiglia a una dichiarazione d'indipendenza nei confronti di Scheler e Plessner e come tale dovrebbe essere considerata, anche perché da un'analisi un po' più approfondita emerge che in realtà l'esistenza di tale "schema antropologico" in Herder non è poi così evidente come asseriva Gehlen. Né può essere trascurato il fatto che tale ipotesi sulle fonti dell'antropologia filosofica del Novecento assume necessariamente un significato profondamente diverso alla luce della successiva ammissione di Gehlen quando, in uno dei suoi ultimi scritti, riconoscerà che «tutti gli scritti d'antropologia filosofica contemporanea, di un certo livello, dipendono sostanzialmente da essi [gli scritti di Scheler] e così rimarrà anche per il futuro».³

Ancora oggi si registra una profonda divergenza di opinioni relativamente all'influsso di Scheler su Gehlen, a cominciare da K. S. Rehberg e L. Samson, i due maggiori interpreti di Gehlen, nonché curatori dell'edizione critica delle sue opere. Rehberg sostiene che *L'uomo* mantenga solo un rapporto rapsodico e critico nei confronti dell'antropologia filosofica di Scheler, invece Samson ritiene che senza *La Posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler, Gehlen non avrebbe potuto scrivere *L'uomo*, in quanto riprese non solo singoli risultati dell'opera di Scheler, come la tesi dell'apertura al mondo (*Weltoffenheit*), ma costruì lo stesso impianto di *L'uomo* sostituendo alla categoria scheleriana di spirito quella di azione. Proprio questa strutturale vicinanza avrebbe spinto Gehlen, sempre secondo Samson, a diffondere un'interpretazione eccessivamente riduttiva e caricaturale dell'opera di Scheler e a disconoscere deliberatamente il proprio debito nei suoi confronti, come dimostra anche l'increscioso episodio degli appunti di un allievo di Gehlen, Ludolf Müller, relativi ad alcune lezioni di un corso universitario del 1936, in cui Gehlen espose come proprie le tesi principali di *La Posizione dell'uomo nel cosmo*.⁴

² A. Gehlen, *L'uomo*, op. cit. 113.

³ A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, ora in: P. Good (Hg.), *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern und München 1975, 188. Cfr. anche G. Cusinato, *Guida alla lettura*, in: M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2000, 10.

⁴ Cfr. L. Samson, *Gehlen und Scheler*, in: H. Klages/H. Quaritsch (Hg.), *Zur*

Anche il problema dell'influsso di Scheler su Plessner fu al centro di ampie polemiche. Nello scritto *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923) l'influsso delle tesi di Scheler sul concetto di sensazione, ambiente, corpo-vivo, è piuttosto esteso. Poi nel 1927 si arrivò a una rottura, originata da un'accusa di plagio rivolta da Scheler nei confronti di Plessner. Accusa a cui Plessner reagì negando qualsiasi debito intellettuale. Se va senz'altro riconosciuta l'infondatezza di tale accusa, è però difficile negare che le tesi scheleriane della *Weltoffenheit*, dei livelli successivi (*Stufenfolge*) dell'essere organico e dell'indifferenza psico-fisica del corpo vivo (alla base della fenomenologia della corporeità) non abbiano dato un impulso decisivo all'opera di Plessner.

In definitiva Scheler s'impone inevitabilmente come il "discusso" punto di riferimento dell'antropologia filosofica del Novecento. Proprio questo carattere problematico sprona a scavare meglio sui presupposti dell'antropologia filosofica dello stesso Scheler. Per limitarsi ai più noti mi limito a ricordare l'influsso esercitato da Platone relativamente alla teoria dell'eros; da Agostino a proposito della interiorità, priva di certezze autoreferenziali, descritta nelle *Confessioni*, come del concetto di *ordo amoris*; da Nietzsche a proposito dell'eccedenza dionisiaca; da Alsberg con il concetto di evoluzione extraorganica conseguente al disimpegno organico (*Körperausschaltung*); dalle teorie ambientaliste di von Uexküll;⁵ e infine da Freud, quando mette in evidenza che le energie e le forze non appartengono originariamente allo spirito, ma derivano da un processo di sublimazione dal basso verso l'alto, anche se poi Scheler tenta di compensare la "psicologia del profondo" di Freud attraverso una "psicologia dell'altezza", capace di dar conto anche della dimensione di verticalità, implicita nell'eccedenza umana.

Qui di seguito vorrei però considerare un'ipotesi innovativa, che finora non è stata ancora presa in considerazione: l'origine dell'antropologia filosofica di Scheler andrebbe fatta risalire a Schelling, e in particolare alle riflessioni che Schelling sviluppa a proposito delle pagine della *Critica del giudizio* in cui Kant affronta il problema dell'auto-organizzazione della natura.⁶ È a partire da questa critica a Kant che Schelling elabora il concetto di una successione di livelli (*Stufenfolge*) dell'organico e di un'excentricità (*Excentricität*) costitutiva dell'essere umano. Si tratta di due

geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens, Berlin 1994.

⁵ Max Scheler si occupa di questi temi oltre che in una recensione del 1914 (ora ripresa in GW XIV, 394-396) nel *Formalismus* (1913-1917) e in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912). Sull'influsso di von Uexküll su Scheler cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano 2008, 179-182.

⁶ Ho già anticipato questa tesi in: G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 81-83.

concetti che ricompaiono non solo in *La Posizione dell'uomo nel cosmo* di Scheler, ma anche in *I gradi dell'organico e l'uomo* di Plessner.

2. Le prove dell'influsso di Schelling su Scheler

Fra gli interpreti di Scheler è ancora oggi dominante l'opinione secondo cui sarebbe improprio parlare di un influsso diretto di Schelling su Scheler: i pochi riferimenti di Scheler a Schelling sarebbero infatti frutto di una conoscenza di seconda mano, mediata da Eduard von Hartmann, autore di un fortunato testo, *La filosofia dell'inconscio* (1869), in cui venivano riprese e combinate le posizioni dello Schelling di Berlino con quelle di Schopenhauer. Questa opinione in realtà è contraddetta da una testimonianza diretta: Peter Wust ricorda, in uno scritto del 1928, che Scheler nel 1923 si dichiarava profondamente colpito dalla lettura di due libri: quello di Harnack su Marcione⁷ e la *Freiheitsschrift* di Schelling⁸.

Di certo fino al 1922 la conoscenza che Scheler aveva di Schelling era piuttosto approssimativa. Nelle lezioni del 1920 sulla filosofia tedesca dell'Ottocento l'interesse rivolto a Schelling risulta decisamente inferiore a quello dedicato a Hegel e soprattutto a Schopenhauer. Ma la situazione cambia radicalmente dopo il 1922. Il 1923 è l'anno in cui giungono a maturazione le riflessioni sull'esperienza della Prima guerra mondiale e la drammatica scissione fra cattolicesimo e nazionalismo tedesco, riflessioni che spinsero Scheler a sviluppare una visione più tragica del processo storico e dell'esperienza religiosa, estendendo agli stessi fattori spirituali quella tensione oscura e irrisolta, che nel periodo intermedio era rimasta circoscritta alla vita e alla biologia. Su queste basi è comprensibile l'improvviso entusiasmo che nel 1923 suscitò in Scheler la lettura dello *Scritto sulla libertà*, l'opera in cui Schelling da un lato inaugura un'ontologia della persona,⁹ tema a cui Scheler aveva dedicato gran parte delle energie del periodo intermedio, dall'altro individua in Dio stesso un principio oscuro, e quindi una tensione, ponendo le premesse per quella problematica di un Dio vivente e diveniente che costituirà uno dei temi centrali della filosofia dell'ultimo Scheler.

Ma Scheler si limitò a leggere solo la *Freiheitsschrift*? Personalmente mi è sempre sembrato indicativo che alcuni termini tipicamente

⁷ A. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, II Auf. 1924.

⁸ Cfr. P. Wust, *Schellers Lehre vom Menschen*, in: *Das Neue Reich*, XI, 1928-1929, 138.

⁹ Cfr. G. Cusinato, *La Freiheitsschrift e gli inizi di una nuova filosofia della persona*, in: F. Forlin/M. Dalla Valle, *L'essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di F.W.J. Schelling*, Milano-Udine 2010, 15-32.

schellinghiani – *Stufenfolge*, *Selbstsein*, *Excentricität*, *Durchdringung*, *Umkehrung* – abbiano una posizione assolutamente centrale in *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Tutto questo mi ha fatto presumere che la conoscenza di Schelling si sia estesa ben oltre la *Freiheitsschrift*. Ma non esistendo prove si trattava di una mera ipotesi. Tuttavia da un'attenta analisi dei testi di Scheler è possibile ricavare un elemento decisivo: Scheler in *Idealismus-Realismus* fa il nome di Schelling varie volte. Il fatto è che, al contrario del solito, non si limita a citarne il nome, bensì riporta anche alcuni passi. La cosa è passata inosservata perché Scheler non indica le fonti. Da quali testi schellinghiani sono riprese quelle citazioni? Ebbene da una ricerca che ho condotto sulle opere di Schelling si può verificare che si tratta di tre citazioni che, con qualche leggera modifica, riprendono testi del periodo di Berlino. La prima citazione riportata da Scheler a pag. 209 del volume IX dei *Gesammelte Werke* è ripresa da *Philosophie der Offenbarung* (Schelling *SW* XIII, 206);¹⁰ quella successiva riportata a pagina 209-210 è ripresa da *Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* (Schelling *SW* XI, 584); infine quella riportata da Scheler a pagina 210 è ripresa da *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Schelling *SW* XIII, 156).

Se P. Wust testimonia la conoscenza diretta della *Freiheitsschrift*, queste tre citazioni dimostrano la conoscenza diretta dei testi dell'ultimo Schelling. E si capisce anche l'interesse di Scheler per passi in cui Schelling fa emergere, in modo dirimpente rispetto allo stesso idealismo, una teoria della realtà basata sul concetto di resistenza (*Widerstand*), contestando contemporaneamente la possibilità stessa di dedurre idealisticamente l'esistenza di Dio dal suo concetto.

3. *Antropologia filosofica e filosofia della natura*

Né è da trascurare l'assonanza fra l'ontologia della persona come *Umkehrung* (rovesciamento, *con-versione*), sviluppata da Schelling nella *Filosofia positiva*, e la *Umkehrung* come cifra dell'antropologia filosofica di Scheler. L'origine di questa ontologia della persona è rintracciabile nella *Freiheitsschrift*, il memorabile scritto in cui Schelling esplicita la tesi della "duplicità originaria". Tesi che suscitò enorme scandalo in quanto presuppone audacemente una natura in Dio stesso. Ebbene è qui che Scheler trova la teorizzazione di cui aveva disperatamente bisogno per una rivalutazione della natura e dei fattori reali e con essa,

¹⁰ *SW* = Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, XIV Bde., Stuttgart und Augsburg 1856-1861.

probabilmente, la spinta all'origine della svolta del 1923. Svolta che tuttavia era intuibile anche nelle pagine su San Francesco, aggiunte frettolosamente all'edizione del *Sympathiebuch* del 1923. In quelle pagine Scheler vede compiersi in San Francesco una vera e propria rivoluzione all'interno del cristianesimo, rivoluzione capace d'inaugurare un nuovo atteggiamento dell'uomo verso la natura: non quello dell'*homo faber* che domina sulla natura, ma dell'uomo che si pone in *solidarietà* con la natura.

Per Scheler l'opera e la vita di San Francesco incarnano una violenta riconciliazione fra sacralità della natura e trascendenza di Dio: è la prima volta che il cristianesimo riesce a unificare natura e sacro presentando un'alternativa efficace al paganesimo sul suo stesso terreno, tenendo presente che il paganesimo, proprio relativamente alla concezione della natura, aveva continuato a mantenere in Europa una profonda egemonia culturale sui ceti contadini e popolari, come dimostra l'ampia diffusione dei riti pagani. Si tratta secondo Scheler di un cambiamento epocale, destinato a incidere sulle sorti della cultura occidentale, mutamento a cui non rimase insensibile la stessa arte di Giotto. Ed è solo in San Francesco, come esemplarità vivente della compenetrazione fra *eros* e *agape*, che Scheler individua la definitiva sconfitta di Marcione e di un amore unilateralmente "acosmico", che avrebbe portato la Chiesa a una sicura sconfitta.¹¹

Ma uno spirito attraversato da tensioni irrisolte, e una natura che, nella sua sacralità, non può più essere confusa con una mera risorsa a disposizione dell'uomo, mettono necessariamente in crisi il difficile equilibrio che era stato raggiunto da Scheler nel periodo intermedio relativamente al concetto di persona. Nella fase precedente la riscoperta della *Freiheitsschrift*, Scheler aveva sviluppato una fenomenologia della persona come espressione di uno spirito che non ricava le proprie energie dalla vita; dopo l'incontro con Schelling del 1923 Scheler descrive la persona come la compenetrazione (*Durchdringung*) di *Geist* e *Drang* al livello più elevato. Il termine *Durchdringung* indica molto bene la correzione di rotta: all'origine della persona vi è, proprio come ipotizza Schelling nella *Freiheitschrift*, una duplicità originaria di principi che si realizzano solo compenetrandosi fra loro lungo tutta la *Stufenfolge* della centricità della natura. In *La posizione dell'uomo nel cosmo* la dualità originaria è quella fra *Geist* e *Drang* i quali, per realizzarsi, sono obbligati a compenetrarsi (*sich durchdringen*) a livelli successivi (*Stufenfolge*) di centricità. Qui il quadro di riferimento non è né Descartes né Klages, bensì Schelling. Altrettanto lo Schelling di Berlino risulta il quadro di

¹¹ Sull'interpretazione di San Francesco offerta da Scheler cfr. G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, Padova 2002, 137-157.

riferimento per lo sviluppo di un'ontologia della persona basata sul concetto di *Umkehrung*, *Bildung* ed *ex-centricità*.

È in questo contesto che l'antropologia filosofica avanza la pretesa di ripensare il concetto di natura in modo non riduttivo, imperniandolo principalmente sulle categorie di individualità, auto-organizzazione e interazione ambientale.

Non si tratta, come sovente si è sostenuto, di contrapporsi all'avanzata vittoriosa delle scienze ottocentesche, che anzi all'inizio del Novecento era già entrata in crisi relativamente ai propri fondamenti positivistici, ma piuttosto di stare ai passi con la rivoluzione della fisica quantistica. L'antropologia filosofica nasce cioè come tentativo di trovare un confronto fra una scienza dell'organismo non più riduttivistica (e questo dimostra lo straordinario interesse di Scheler per il biologo Jacob von Uexküll) e una filosofia non più astrattamente contrapposta all'esperienza.

4. *Schelling critico di Kant: l'organismo come «schema della libertà»*

È il problema successivamente posto da Prigogine con il concetto di una “nuova alleanza”. Ma all'origine di questo movimento c'è la *filosofia dell'organismo* di Schelling.¹² È lui a sottolineare con maggior forza

¹² Nel tentativo d'individuare un'alleanza fra scienza e filosofia, Prigogine manifesta la sua predilezione per la filosofia della natura di Lucrezio, Bergson e Whitehead, senza citare Schelling, tuttavia la sua concezione di fondo, volta a superare il dualismo fra necessità della natura e libertà dell'uomo, richiama implicitamente proprio il concetto schellinghiano di vita come “schema della libertà”. Così negli anni Ottanta, la studiosa tedesca Heuser-Keßler, partendo dal concetto di produttività della natura, cercò dapprima di mettere in evidenza l'originalità del concetto schellinghiano di auto-organizzazione nei confronti di Kant, e successivamente confrontò le posizioni di Schelling con quelle di Prigogine, mettendo in luce alcune rilevanti convergenze. Si accese subito un ampio dibattito volto a verificare la possibilità di ricondurre a Schelling alcuni concetti basilari della fisica e della nuova teoria dei sistemi, come quello di complessità e di auto-organizzazione. Cfr: L. Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Stuttgart 1981; M.-L. Heuser-Keßler, *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*, Berlin 1986; Id., *Schellings Organismusbegriff und seine Kritik des Mechanismus und Vitalismus*, in: «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 14, Heft 2,17 1989; W. Schmied-Kowarzik, *Schelling*, in: *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989; W. Hogrebe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings Weltalter*, 1989; Heuser-Keßler/Jacobs (Hrsg.), *Schelling und die Selbstorganisation. Neue Forschungsperspektiven*, Berlin 1994; E. Zimmermann, *Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie: moderne Implikationen Schellingscher Naturphilosophie*, Frankfurt

nell'Ottocento la necessità di ripensare la natura in termini non meramente quantitativi.¹³ A sua volta il punto di riferimento di Schelling è senz'altro la *Critica del giudizio* di Kant, e in particolare il concetto di auto-organizzazione.¹⁴ Kant, com'è noto, non usa il termine organismo anche perché una teoria dell'organismo incontrerebbe nel suo sistema dei limiti oggettivi: quelli per cui i contorni del reale corrono lungo il confine fra *nexus effectivus et finalis*; pure la promettente distinzione fra *Kunstprodukt* e *Naturprodukt* rimane all'interno di un'ipotesi squisitamente euristica. È vero: il *Naturprodukt* si autoproduce autonomamente senza riferirsi a un'idea esterna, tuttavia tale produzione non è reale ma pensata: è solo un *Erkenntnißgrund* o meglio un esperimento del pensiero in cui la connessione delle parti viene prodotta da una *Idee des Ganzen* che è pensata come immanente al *Naturprodukt* al contrario dell'orologio, dove invece l'idea è posta fisicamente nella mente dell'orologiaio. Il risultato finale è che la *Idee des Ganzen* è solo *virtualmente* nel *Naturprodukt* perché in realtà non si è mai mossa dalla mente euristica di chi osserva il fenomeno. Se il meccanismo, il *Kunstwerk*, è prodotto *concretamente* in base a un'idea esterna presente nella mente dell'artigiano, l'organismo è pensato come se si autoproducesse in base a un'idea immanente, ma la sua organizzazione, struttura e forma non sono *dati*, bensì ricondotti di nuovo a un'attività dell'intelletto. Per quanto si girino e rigirino le pagine del testo kantiano, la conclusione è sempre la stessa: il meccanicismo esiste, l'organismo no, di conseguenza la totalità autoorganizzantesi è concetto euristico che non può esistere al di fuori della mente dell'osservatore.

È qui che Schelling determina un brusco mutamento di prospettive introducendo la tesi profondamente antikantiana secondo cui la natura è idonea a darsi un ordine e un'organizzazione ontologica perché autonoma dalla legislazione dell'intelletto. Vi è dunque il riconoscimento di una

a.M. 1998. In senso critico si sono invece espressi: H.-D. Mutschler, *Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings*, Stuttgart 1990; B. O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, 1992 Frankfurt a.M.

¹³ Fino a qualche decennio fa la *Naturphilosophie* di Schelling godeva di una pessima reputazione. Del resto nel 1844 il biologo Matthias Jakob Schleiden (fondatore assieme a Theodor Schwann e Rudolf Virchow della teoria cellulare) l'aveva criticata senza mezzi termini come esempio icastico di aberrazione filosofica. M. J. Schleiden, *Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844. Per uno sguardo d'insieme cfr. Breidbach/Hoßfeld/Schmidt (Hrsg.), *Matthias Jacob Schleiden (1804 - 1881). Schriften und Vorlesungen zur Anthropologie*, Stuttgart 2004.

¹⁴ Per un approfondimento di queste problematiche cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 68-76.

legislazione *materiale* indipendente da quella intellettuale: solo in questo modo l'organismo può diventare un fenomeno concreto, una struttura *data* che può essere fenomenologicamente descritta e non meramente *pensata*. Kant raggiunge genialmente l'intuizione di un'auto-organizzazione della natura («*als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen*»), ma poi nella parte finale della *Critica del giudizio* la neutralizza all'interno di una concezione moral-teleologica della natura. Contrariamente a quanto si è solitamente supposto la direzione verso cui muove Schelling non è il recupero del teleologismo in biologia, ma piuttosto il suo progressivo superamento. Non è recuperando una prospettiva teleologica che Schelling concepisce l'organismo in termini ontologici.

Ma affermando che l'organismo, oltre a essere pensabile, è anche esistente, assegnando un valore *autonomo* alla natura, la domanda a fondamento dell'antropologia kantiana – «che cos'è l'uomo?» – assume necessariamente un senso diverso: di fronte al nuovo peso della natura e della vita il problema dell'uomo va posto a partire dalla posizione dell'uomo *nella* natura. In Schelling la natura organica è pienamente autonoma dal meccanicismo, un'*autonomia* che in un passo dei *Weltalter* arriva a postulare una dimensione etica e sacra della natura: «noi osiamo mettere in relazione una cosa esposta alla massima profanazione [gli impulsi naturali] con una condizione elevata e sacra; ma neanche la più terribile degenerazione di un'istituzione naturale può impedirci di riconoscere il suo significato originario, al contrario rifiutandosi di riconoscere qualcosa di sacro anche nell'azione degli impulsi naturali, che l'etica sottomette a una legge più alta, essa fallirà sempre nel suo scopo. Infatti di fronte a quel che in sé non ha nulla di sacro [...] i più rimarranno indifferenti» (Schelling *SW* VIII, 291). Posizionando l'uomo all'interno della natura, Schelling estende alla natura quella sacralità che l'uomo aveva riservato solo a se stesso, ma il riconoscimento di questa estensione richiede una giustificazione che può avvenire solo mettendo in gioco il problema di un'*espressione fisica della libertà*, di una causalità ideale atta a esprimersi materialmente nella natura: senza questo legame la natura ricadrebbe inevitabilmente nel non etico.

Non è un caso dunque se per Fichte il riferimento a Kant sul problema della libertà rimane la *Critica della ragion pratica*, mentre per Schelling diventa la *Critica del giudizio*: se Fichte pensa la libertà a partire dall'attività dell'Io, il problema di Schelling è piuttosto quello di estendere la libertà oltre l'Io fino alla natura. Ed è proprio nel tentativo di coniugare libertà e natura che Schelling rivolge il proprio interesse alle analisi sul concetto di auto-organizzazione sviluppate nella *Critica del*

giudizio. Certo il punto di partenza fichtiano era quello più immediato, e in un certo senso era un passo necessario, ma una volta compiuto era necessario portare a compimento l'impresa e dopo aver ontologizzato la libertà tirarci dentro non solo l'Io, ma pure la natura.

Il problema della filosofia della natura è d'individuare una nuova causalità idonea a riflettere e incarnare una forma primitiva di libertà e di diventare così lo "schema della libertà" nella natura. In chiaro contrasto con Fichte si tratta di ripercorrere la preistoria della libertà dell'Io fino alla natura stessa e d'individuare nella natura vivente un processo ascendente in cui s'esplicita sempre di più l'effettualità della libertà. Il processo dello spirito si materializza nella natura: è in essa che lo spirito diventa visibile e vede riflessa la propria attività.

Ora la preistoria della libertà si origina proprio con il mondo organico. È qui che inizia il "sovra-sensibile" nel senso di "sovra-meccanico": un mondo caratterizzato da una serie crescente di livelli di libertà culminante nella coscienza umana. A differenza di Fichte la libertà non si manifesta unicamente nella *Tathandlung* del soggetto morale, ma si materializza anche in una causalità fisica non meccanica che agisce nella natura. L'esistenza di una causalità a-meccanica si estende così oltre i confini dell'agire morale per penetrare in profondità nelle vene della natura.

Tuttavia non va dimenticato che «la libertà si può annunciare solo attraverso un'autonomia originaria, il che vuol dire che questa causalità fisica, pur risultando relativamente all'oggetto eteronoma e quindi determinabile solo secondo leggi di natura, deve tuttavia rimanere autonoma relativamente al suo principio e non può essere raggiunta dalle leggi di natura. Essa deve unificare in sé autonomia ed eteronomia» (*Schelling SW I*, 248). Ma qual è la causalità fisica che unifica in sé autonomia ed eteronomia, che segue leggi generali, ma applicandole autonomamente all'individuale e alla situazione particolare? Qual è la causalità fisica in grado d'incarnare la libertà nella natura? «Questa causalità si chiama vita: la vita è l'autonomia che si manifesta, è lo schema della libertà, nella misura in cui questa si rivela nella natura» (*Schelling SW I*, 249). Ben prima di Hans Jonas,¹⁵ in Schelling la vita stessa assurge a "schema della libertà" o a libertà incarnata.

L'organismo diventa, contro Kant, non solo un dato di fatto, un fenomeno concreto, ma addirittura lo *schema fisico della libertà* ai suoi inizi. Ma può diventare lo "schema della libertà" solo nella misura in cui è portatore di un'effettualità che eccede il meccanicismo e denota una autonomia nei confronti dell'ambiente: nell'organismo ha luogo una ritorsione temporale del rapporto causa-effetto, per cui i processi non si

¹⁵ Cfr. Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino 1999.

svolgono più nella forma di mera successione, ma producendo un effetto retroattivo sullo stesso soggetto agente. La libertà, che s'esprime nella causalità organica, è possibile solo spezzando il legame della causa con l'effetto in termini di prima e dopo: qui Schelling va oltre la riflessione kantiana – che prevedeva già una reversibilità elementare fra causa ed effetto (come nel famoso esempio della casa e dell'affitto) – per delineare un processo in cui causa ed effetto coincidono e vengono a formare un'identità originaria che non è più successione, bensì *simultaneità*. Il tempo in cui vive l'organismo è un tempo biologico, altro dal tempo in cui si muove la macchina: in esso si riflettono le differenze fra organico e inorganico, innanzitutto l'autoreferenzialità e le relazioni del tutto con le parti. Nell'organismo i periodi passati e presenti non si relazionano solo fra loro, ma anche al *tempo organico* nella forma di un tutto, esattamente così come le varie parti di un organismo si relazionano all'organismo complessivo. *La relazione causa-effetto va allora sostituita da quella intero-parti, e il concetto di causalità ripensato quale causalità di un sistema, perché è solo all'interno di un sistema che è possibile una causalità retroattiva.*

È l'idea della *simultaneità* che fa la differenza con il meccanicismo: il meccanicismo è una serie lineare di cause ed effetti, quando invece «unifichiamo questi due estremi sorge in noi l'idea di una finalità del tutto, e la natura diventa una linea circolare, che si ripiega su se stessa, la natura diventa un sistema in sé chiuso» (*Schelling SW II*, 54).

Il concetto di “sistema chiuso” implica non solo la possibilità di vivere un tempo autonomo, ma anche la capacità dell'organismo di differenziarsi dall'ambiente circostante e di mapparlo in termini sotto-sopra, vicino-lontano, ecc. In questo senso l'organismo si caratterizza nei confronti della materia inorganica attraverso la capacità di orientarsi nell'ambiente attraverso proprie categorie spazio-temporali.

5. La linea e il cerchio

Schelling si rende conto che la geniale intuizione di Kant sull'auto-organizzazione (al centro del celeberrimo § 65) era stata soffocata nelle pagine successive dal tentativo d'individuare euristicamente un “principio teleologico nella spiegazione della natura”, una volta divenuto evidente a Kant che «il meccanicismo della natura non può bastare a farci pensare la possibilità di un essere organizzato» (§ 81). Il fatto che l'interpretazione della natura come «sistema teleologico» (§§ 82-83) abbia in Kant solo un significato euristico, che rimane quindi irriducibile ai tentativi di considerare l'organismo come l'incarnazione ontologica del finalismo in biologia, non è tuttavia per Schelling sufficiente: si tratta pur sempre di

un'indebita proiezione sull'organismo di una cattiva finalità, che finisce con l'oscurare la specificità autoregolativa dell'organismo.

Nella *Darstellung des Naturprocesses* Schelling cerca di andare oltre il teleologismo euristico kantiano e di fondare una filosofia dell'organismo attraverso la teoria di una successione di livelli (*Stufenfolge*) di complessità dell'auto-organizzazione sempre più elevata, e che quindi permette una risposta sempre più elaborata allo stimolo. L'auto-organizzazione kantiana va ripensata *contro* il teleologismo euristico e risolta nel concetto di *Stufenfolge*, che fin dall'inizio è l'incarnazione delle diverse tappe auto-organizzative in cui opera la «natura produttiva inconscia». Un processo che arriva fino all'unificazione suprema della libertà e della necessità nell'arte. Lo «spirito» diventa *principio organizzativo*, che agisce dando *struttura e forma* alla materia: «lo spirito non è la materia vivente, ma intuisce se stesso nella materia vivente» (Schelling *SW* I, 389). Produce organizzando la materia in una successione di livelli di complessità sempre maggiore: dall'organismo più semplice fino alla coscienza umana. La teoria dell'auto-organizzazione si rivela così una teoria della *Selbstreproduktion* della materia organica.

Ma come nasce l'auto-organizzazione con cui lo spirito si rende visibile nella natura? La *Stufenfolge* dell'auto-organizzazione e il passaggio dalla natura inorganica a quella organica implica «una forza produttiva che solo gradualmente si sviluppa in libertà compiuta» (Schelling *SW* I, 387). L'organizzazione nasce nella contrapposizione e nella lotta fra due principi: in *Von der Weltseele* Schelling scrive che «l'organizzazione non è nient'altro che la corrente trattenuta delle cause e degli effetti. Soltanto là dove la natura non ha ostacolato tale corrente di cause ed effetti essa può scorrere in avanti, cioè in linea retta. Dove però la natura la ostacola essa è costretta a ripiegarsi su se stessa, in una linea circolare» (Schelling *SW* II, 349)¹⁶. La successione di cause ed effetti procederebbe *inerzialmente* lungo una linea retta, ma dove viene ostacolata è costretta a una deviazione laterale (*cioè a una temporalizzazione nella contemporaneità*), di modo che ogni relazione successiva di causa-effetto si configura come un ulteriore segmento della curvatura progressiva di una linea retta in una circolare, e tale figura chiusa, in grado di distinguere un interno da un esterno, è appunto un sistema organico, un sistema che diventa in grado d'interagire con il proprio ambiente.¹⁷

Non è un risultato da sottovalutare: formando una figura chiusa, l'organismo guadagna uno spazio interno su cui esercitare la propria *autonomia* e in esso esprimere un certo grado di *libertà*. Chiudendo la linea e

¹⁶ Cfr. W. Hoguebe, *Prädikation und Genesis*, Frankfurt a. M. 1989, 93-99.

¹⁷ Cfr. G. Cusinato. *La Totalità incompiuta*, op. cit., 73.

producendo una distinzione fra interno ed esterno sarà possibile agire sulle relazioni del tutto con le parti ed esprimere la propria libertà e autonomia nel modo di riorganizzare tali relazioni. È solo questa nuova legatura ontologica che consente una causalità capace d'interagire con l'ambiente: qui l'effetto rimbalza sulla causa e produce un contro-effetto.

Tuttavia in questo esempio c'è qualcosa che non quadra in quanto l'organismo sembra descritto nei termini dell'evoluzione di una linea retta (la materia inorganica) in una circolarità, mentre da altri passi si deduce che il problema di Schelling non è quello di stabilire se esista prima la retta o il cerchio. La questione è piuttosto che la linea retta rappresenta geometricamente l'idea di un deperimento della referenzialità, di un movimento sfuggito all'attrazione centripeta dello spirituale che annulla la simultaneità nella successione della causa-effetto. La retta o materia inorganica è il prodotto della "caduta originaria" dal cerchio: è l'antitesi del processo referenziale, la direzione impressa, con la forza centrifuga, a un oggetto che ruota circolarmente e che improvvisamente perde il contatto con il centro, là dove il processo referenziale, attraverso il continuo riferimento e quindi riavvolgimento al centro grazie a una forza centripeta, piega progressivamente la retta, rende infinitesimali i suoi segmenti cambiando, a ogni punto, direzione e costruendo così una circonferenza.

È il punto di vista meccanicistico che astrae la linea retta dai singoli segmenti infinitesimali dell'originaria figura circolare, e che quindi vede la materia, ma non l'organismo, mentre da un punto di vista più alto tali segmenti infinitesimali si ricompongono fino a manifestarsi quali circolarità del sistema organico.¹⁸ Schelling rovescia così l'impostazione kantiana: quello che esiste è l'organismo, mentre il meccanicismo è solo un'astrazione.

La linea circolare diventa l'incarnazione di quello *schema della libertà* che per Schelling coincide con la vita, e che rappresenta la coincidenza di infinito e finito in cui si manifesta la produttività dell'attimo nel tempo finito. La «linea circolare è la sintesi originaria di finito e infinito, in cui anche la linea retta deve risolversi. La successione avviene solo apparentemente in linea retta e ritorna invece continuamente su se stessa» (Schelling *SW* III, 490). La differenza fra la linea retta e circolare risiede in quel «ritornare su se stessa» che fa coincidere esistenza e referenzialità,

¹⁸ Tesi che Schelling aveva enunciato già nella *Prefazione* alla prima edizione di *Von der Weltseele*: «Da questa altezza le singole successioni di causa ed effetto (che ci ingannano con l'apparenza di un meccanismo) scompaiono come segmenti infinitesimi nella linea circolare complessiva dell'organismo, in cui il mondo stesso scorre» (Schelling *SW* II, 350).

infatti «*alles, was ist, ist nur durch die Richtung auf sich selbst*» (Schelling *SW* I, 369).

Il processo di centricità è descritto nei termini di una progressiva interiorizzazione (*Verinnerlichung*) che attraversa tutto il mondo organico fino a raggiungere la coscienza quale forma della completa «*Zurückwendung in sich selbst*». La vita diventa schema della libertà in quanto progressivo ripiegamento verso se stessa, un «*in sich selbst zurückkehren*» che rimane invece assente nell'inorganico, che per definizione è *Selbstlosigkeit*. La *Stufenfolge* della natura è quindi «una *Stufenfolge* della centricità» (Schelling *SW* VII, 236), da intendere quale progressivo processo d'individualizzazione.

Qui autoreferenzialità del sistema, retroattività causale e chiusura del sistema risultano, già nello scritto *Von der Weltseele* (1798), strettamente intrecciate fra loro: la «vita consiste in una connessione circolare, in una serie successiva di processi, che ritornano continuamente su se stessi [*in sich selbst zurückkehren*], così che è impossibile stabilire quale processo accende la vita, quale sia il primo e quale il successivo.

6. *La duplicità originaria come caratteristica del vivente*

Per Schelling ogni organismo è un sistema in sé chiuso, in cui tutto avviene contemporaneamente, e in cui il modo di spiegazione meccanico decade, in quanto in un tale sistema non c'è un prima e un dopo. La spiegazione meccanica s'annulla nel momento in cui la distinzione fra prima (causa) e dopo (effetto) viene contemporaneizzata e sostituita da quella fra interno ed esterno, cioè *sistema* e *ambiente*. La contemporaneità sistemica di causa ed effetto è espressione di una capacità di chiusura del sistema relativamente al proprio ambiente esterno, e tale capacità di produrre una distinzione fra un dentro e un fuori, tale «duplicità originaria» diventa nello *Erster Entwurf* (1799) il carattere distintivo di tutti gli esseri organici: «la materia morta non ha un mondo esterno, essa rimane assolutamente identica e omogenea al tutto di cui è parte. La sua esistenza si perde completamente nell'esistenza di questo tutto. Solo l'organismo ha un mondo esterno, in quanto possiede una duplicità originaria» (Schelling *SW* III, 154). La “duplicità originaria” diventa “duplicità organica” in quanto la produzione della distinzione interno-esterno è il modo in cui l'organismo esiste sottraendosi all'indistinzione con l'ambiente che lo circonda: l'organismo «si autocostruisce (come oggetto) solo facendo pressione sul mondo esterno, conservando così quella duplicità che rende impossibile la ricaduta nell'identità o

indifferenza [con il mondo esterno]» (Schelling *SW* III, 145). Tale duplicità originaria, che trattiene l'organismo dal ricadere nell'indifferenza inorganica, deriva dal fatto che l'organismo appartiene contemporaneamente a due mondi: al mondo interno e al mondo esterno. L'attività dell'organismo è finalizzata a produrre e conservare questa duplicità, pena il sopraggiungere della morte.

La stessa *irritabilità* e *sensibilità* (concetti con cui Schelling cerca di ampliare quello di eccitabilità proposto da J. Brown) sono espressioni della duplicità originaria: come modi dell'interazione con l'ambiente diventano una causa che è contemporaneamente effetto e un effetto che è contemporaneamente causa. In tal modo l'organico si pone oltre non solo la categoria causa-effetto, ma anche la distinzione attività-recettività: «attività e recettività sorgono contemporaneamente in uno stesso momento e solo attraverso questa simultaneità di attività e recettività si costituisce la vita. Un'attività organica non è attività se non ha un impulso esterno. Però la pressione esterna verso l'attività interna ha un effetto di ritorno, cioè diminuisce la recettività, aumentando l'attività» (Schelling *SW* III, 85-86).

Il concetto di “duplicità organica” consente a Schelling di superare una rappresentazione ingenua del rapporto fra sistema organico e ambiente: il mondo esterno non agisce direttamente nell'organismo, ma attraverso la duplicità, infatti la duplicità sarà la fonte di ogni attività organica. Schelling intuisce che l'attività dell'organismo non è diretta immediatamente verso il mondo esterno, ma verso la *riproduzione e conservazione di un equilibrio interno*, opera cioè neutralizzando le irritazioni indotte nell'equilibrio organico interno dall'influenza dell'ambiente: «l'organismo per essere eccitabile deve trovarsi in una situazione di equilibrio con se stesso [...]. Se l'organismo non si trovasse in un equilibrio con se stesso, tale equilibrio non potrebbe venir disturbato, e non ci sarebbe nell'organismo nessuna fonte di attività dinamica, non ci sarebbe in esso nessuna sensibilità. Ma proprio perché la sensibilità è solo disturbo dell'equilibrio organico, essa diventa riconoscibile unicamente nel continuo ristabilimento dell'equilibrio, e tale ristabilimento si manifesta attraverso i fenomeni dell'irritabilità; i fattori più originari dell'eccitabilità sono dunque la sensibilità e l'irritabilità, che coesistono necessariamente» (Schelling *SW* III, 205-206). La capacità di ristabilire l'equilibrio nei confronti della variabilità del mondo esterno diventa la chiave per affrontare il problema dell'identità organica e con essa della filosofia dell'organismo.

7. *Filosofia dell'organismo e curvatura autopoietica dell'essere bio-psichico*

I concetti di «duplicità originaria» e di «*Stufenfolge*» hanno una centralità anche nell'antropologia di Scheler. L'idea di una «duplicità originaria», come caratteristica degli esseri viventi, è per certi aspetti analoga alla tesi di Scheler secondo cui i fenomeni vitali sono irriducibili al concetto di cosa (*Ding*) e di corpo (*Körper*) in quanto caratterizzati da una «*indifferenza psicofisica*». Concetto a sua volta decisivo per l'antropologia di Plessner.

Molto più esplicito è tuttavia l'influsso del concetto schellinghiano di *Stufenfolge*. Questo concetto serve a Scheler per spodestare dalla sua antropologia filosofica la centralità che le categorie di «coscienza» e di «Io» godevano ancora in filosofia e anche nella fenomenologia di Husserl. Il concetto brentano di psichico viene radicalmente ripensato e ricondotto all'interno di quella che si può chiamare una categoria biopsichica. Questa trasformazione è necessaria a Scheler nel suo tentativo di dare una risposta auto-poieticamente orientata alla domanda: Che cosa è un organismo?¹⁹

È significativo che prima dell'avvicinamento a Schelling la concezione scheleriana dello psichico sia piuttosto generica e non originale: si presenta nella forma dell'«aver coscienza di», e si dà come *Erlebnis* di un Io. Solo dopo il 1922-23, in concomitanza con l'avvicinamento a Schelling, Scheler scrive che «essere psichico non significa essere in relazione all'Io, bensì essere in relazione a se stessi». Il riferimento al *Für-sich-sein*, e a una *Bezogenheit* che ripiega verso se stessa nella circolarità atta a determinare una chiusura sistemica, sostituisce completamente termini quali «Io» e «coscienza»: la coscienza viene ridimensionata a caso particolarmente complesso di autoreferenzialità, abdicando definitivamente al ruolo di spartiacque fra fisico e psichico. Coscienza, psichico e fisico diventano espressioni di un concetto più originario: l'auto-referenzialità. In tal senso psichico è ogni reale finito in quanto «esser-relativamente-a-sé» (*Sein-für-sich*), fisico è invece ogni reale in quanto «esser-relativamente-a-un-altro essente» (*Sein-für-andere Seiende*).

Una volta separato definitivamente il fenomeno psichico dallo psicologismo della coscienza, Scheler può estendere la sfera «psichica» a tutto il vitale: «psichico» propriamente equivale a «biopsichico», cioè tutto ciò che possedendo un lato interno (e quindi un punto di vista proprio, una propria forma di «soggettività») è in grado di tracciare e riprodurre un confine significativo fra sistema e ambiente. Definizione

¹⁹ Sulla teoria autopoietica di organismo in Scheler e il confronto con la teoria dei sistemi di Maturana e Luhmann cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 79-103.

perfettamente coincidente con quella di essere vivente: l'organismo vivente è tale in quanto ontologicamente ha un esser-interno (*Innesein*) come risultato autoreferenziale del *Für-sich-sein*. Nella coincidenza di psichico e vitale Scheler non sottintende l'estensione a ogni essere vivente di una qualche forma di coscienza, quanto il superamento del dualismo fra mente e corpo: si tratta della distinzione fra corpo inanimato (*Körper*) e corpo vivo (*Leib*), che delimita l'ambito psicosomatico. Il *Für-sich-sein* si dispiega nella natura attraverso una serie successiva di livelli (*Stufenfolge*) di autoreferenzialità che arriva fino alle funzioni più complesse della coscienza egologica. Da questa definizione dell'esser vitale si deduce che all'opposto l'inorganico è ciò che è privo di *Innesein*. La teoria scheleriana dell'*Innesein* è a sua volta una rilettura in chiave autoreferenziale della teoria del *Funktionskreis* di von Uexküll.

Che cosa implica concretamente la centralità assegnata all'*Innesein* come spartiacque fra organico e inorganico? La cosa risulta intuitivamente più evidente considerando dapprima l'uomo: questi è stato a lungo ritenuto un cittadino di due mondi contrapposti, declinati sulla coppia interno-esterno (mente-corpo, spirito-materia, ecc. da cui anche la distinzione fra scienze dello spirito e scienze della natura): ora la svolta paradigmatica *sistema-ambiente* consente di superare tali opposizioni. Avere un esser-interno non significa ritornare al dualismo cartesiano, ma al contrario avere la capacità di distinguersi, di mantenere una propria autonomia rispetto all'ambiente; altrettanto la perdita di questa caratteristica implica la morte, cioè la dissipazione nell'ambiente. Per Scheler l'organismo ha la capacità di determinare una chiusura ontologica, correlativa a un ambiente-proprio (*Umwelt*), dal che deriva che l'esser vivente esiste nella misura in cui produce e conserva una differenza, cioè un'autonomia, rispetto all'ambiente.

Invece le forme inorganiche sono assolutamente prive d'un esser-interno, cioè d'un esser-referenziale: non hanno alcun centro che appartenga loro ontologicamente, di conseguenza non hanno neppure un *medium*, un ambiente-proprio. Il mondo inorganico viene descritto da Scheler come un insieme di centri di forza la cui dinamica risulta caotica e analizzabile solo in senso statistico (come stavano mettendo in luce a quei tempi gli sviluppi della meccanica quantistica): esso appare un enorme plesso di energie condensate attorno a strutture piuttosto elementari, la cui caratteristica primaria è quella di essere prive di referenzialità.

Esattamente come in Schelling, la primitiva "curvatura" della linea della vita si chiude nel centro vitale consentendogli di tracciare un confine fra il sé e l'ambiente-proprio e di leggere l'ambiente-proprio secondo i valori della propria polarizzazione. *Avendo guadagnato un punto di vista*

autonomo, l'organismo è in grado di prendere posizione rispetto all'ambiente: la proiezione al di fuori di sé della propria orientatività determina innanzitutto le categorie spazio-temporali biologiche, dalle quali s'irradiano le direzioni dei propri bisogni. Tale direzionalità originaria delle proprie attività nello spazio circostante rimane invece completamente sconosciuta all'inorganico.

8. *Il problema dell'ex-centricità della persona in Schelling e Scheler*

Nell'antropologia filosofica di Scheler accanto agli esseri centrici (piante e animali) esistono quelli ex-centrici (persone). I primi sono centralizzati in riferimento all'interazione con l'ambiente-proprio (*Umwelt*), i secondi proseguono oltre il "fuoco" di tale centricità e attraverso un "rovesciamento" (*Umkehrung*) della sua logica hanno la capacità di aprirsi ex-centricamente al mondo grazie alla forza dell'esemplarità (*Vorbild*) altrui.

Con il concetto di ex-centricità s'incontra un altro dei termini al centro dell'antropologia filosofica e della polemica fra Scheler e Plessner. In Scheler il termine rimane nettamente secondario e non arriverà mai alla rilevanza che assumerà invece in Plessner. Se non erro, viene impiegato solo in due occasioni: una prima volta nelle lezioni del 1925 (quindi negli anni in cui approfondisce la conoscenza di Schelling) e successivamente nella conferenza del 1927. Inoltre Scheler si serve solo della forma aggettivata "*weltexzentrisch*". Il significato è tuttavia centrale e complementare a quello di *Weltoffenheit*: l'essere "*weltexzentrisch*" significa essere eccentrici rispetto alla chiusura ambientale e quindi abitare la *Weltoffenheit*, intesa come un aprirsi *al* e *del* mondo. Non è dunque una ex-centricità *dal* mondo ma al contrario un modo di essere *del* mondo rispetto alla chiusura ambientale.²⁰

In realtà il primo ad usare il termine in senso antropologico non fu né Scheler né Plessner, bensì Schelling.²¹ Originariamente Schelling riprende il termine *Excentricität* da Keplero: l'orbita dei pianeti descrive un'ellisse in cui uno dei fuochi coincide con il sole. L'eccentricità è la misura dello schiacciamento dell'ellisse, data dal rapporto fra la distanza dei due fuochi

²⁰ Per questi motivi "*weltexzentrisch*" andrebbe tradotto con "ex-centrico al mondo-ambiente", cfr. a proposito il *Glossario* in margine a: M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano 2000, 190.

²¹ Per una ricostruzione di questo problema cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta*, op. cit., 220-223. In forma aggettivata il termine compare anche in Hölderlin, Novalis e Friedrich Schlegel. Inoltre in Klages (1921) e Häberlin (1924). Plessner potrebbe essersi rifatto anche a questi autori.

e l'asse maggiore: quando i due fuochi coincidono, e quindi l'eccentricità vale zero, l'ellissi dicesi circonferenza. Tale è anche l'originario significato con cui il termine viene utilizzato da Schelling e solo gradualmente l'immagine del moto eccentrico planetario diventa metafora emblematica della natura umana, assumendo un significato antropologico a partire dall'«*Anthropologisches Schema*» (Schelling *SW* X, 291). L'agire dell'uomo (e quindi il suo essere libero) non fa riferimento esclusivamente alla centricità (la finitudine), non è un moto perfettamente circolare, ma viene continuamente sbilanciata dalla presenza di un altro fuoco, rappresentante l'infinitudine: l'ex-centricità è metafora della libertà umana intesa come la possibilità di un comportamento creativamente “deviato” rispetto alla centricità.

Nella *Filosofia della Rivelazione* è Schelling stesso a indicare il nuovo senso del termine: ex-centrico è «quel principio che è libero, indipendente dal centro, che spinge e muove» (Schelling *SW* XIV, 309), dove con centro è inteso l'ambito corporeo-pulsionale e con ex-centrico l'ideale. L'ex-centricità fa riferimento però a qualcosa che è andato perso e che dev'essere riconquistato: nello *Scritto sulla libertà* Schelling asserisce che *l'angoscia di vivere sbalza l'uomo dal suo vero centro e lo conduce a una falsa unità*, l'unica raggiungibile dal polo egologico. Nello spazio aperto dall'essere sbalzati dall'angoscia – la disposizione preminente dell'esistenza – si è compiuto un «rovesciamento del vero rapporto» una «catastrofe» per cui quello che era il vero centro dell'uomo, il divino, si è trasformato in periferia.

Di fronte al rovesciamento catastrofico che ha portato al ritiro del divino nell'*Unwille*, l'ex-centricità diventa per Schelling il cammino inverso, il difficile ritorno all'originaria centricità reso possibile dal centro personale. All'inizio dell'inversione vi è la *Sehnsucht*, l'unica a conservare ancora una qualche traccia nostalgica del rapporto originario e portata per questo a generare in continuazione un *Umtrieb* interiore, un movimento rotatorio, condizione del dubbio più lacerante, dell'eterna irrequietezza.

È tale squarcio improvviso nell'idealismo stesso, prodotto sul concetto di esistenza, che permette allo Schelling di Berlino un ripensamento della filosofia dell'essere e con essa un definitivo congedo da Hegel. Infruttuoso era stato invece il percorso precedente, quello che aveva cercato inutilmente di far leva sull'eccedenza dell'essere sul pensiero, fino a quando Schelling si rese conto che 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» (Schelling *SW* XII, 34). L'“È”, indice di un'esistenza singolare e

concreta, è superiore all'essere, che 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» (Schelling *SW* XII, 34) in quanto l'impersonalità dell'essere cancella la libertà e l'individualità, annientando quello che nell'uomo è la cosa più importante: la «*Freudigkeit der Existenz*». La filosofia dell'essere è necessariamente una filosofia dell'oblio della libertà. Al posto dell'essere impersonale occorre porre l'esistenza concreta, l'esistenza individuale, cioè la *positività*, perché è solo di fronte a questo “È”, irrompente come esistenza, che la ragione ammutolisce e rimane quasi attonita e stupita. In tal modo la tematica dell'ex-centricità apre la strada in Schelling all'ontologia della persona come figura del rovesciamento (*Umkehrung*).

Alle origini dell'ontologia della persona di Schelling c'è una recensione a Niethammer, pubblicata poco prima della *Freiheitsschrift* con il titolo: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus*.²² Niethammer aveva sviluppato il concetto di *Bildung* in connessione a quello di *Vernunft*, Schelling invece applica la *Bildung* al concreto *divenire* della persona. Mentre la formazione della ragione (*Bildung zur Vernunft*) di Niethammer si limita a sviluppare concettualmente l'idea astratta di un genere umano, la formazione della personalità (*Bildung zur Persönlichkeit*) di Schelling guida la concreta formazione all'individuo. In questo passaggio dalla *Bildung* della ragione universale alla *Bildung* dell'individuo concreto nasce l'ontologia schellinghiana della persona: nella *Bildung zur Persönlichkeit* la persona è comprensibile non come una sostanza statica e conclusa, ma solo come una direzione aperta del *divenire*, per cui il processo di formazione della personalità (*Personönlichwerden*) non è più l'esplicitazione operosa di qualcosa che c'è già attualmente (*ideae ante res*), ma un dar forma a qualcosa che ancora non c'è.

Questo risulta possibile solo nell'estasi dall'ego che comincia a delinearci nelle *Conferenze di Erlangen*, cioè in quel processo di messa fra parentesi dell'ego (o “morte dell'ego”) da intendere non come *amor mortis*, bensì positivamente come *autotrascendenza*: solo autotrascendendosi è possibile trovare uno spazio per una tras-formazione della persona che si emancipi dalla ripetizione.²³ Autotrascendenza e formazione (*Bildung*)

²² A questo proposito R. Shibuya ha messo in luce come sia proprio a partire da questa recensione a Niethammer, uscita all'inizio del 1809 e quindi prima della *Freiheitsschrift*, che comincia a delinearci positivamente in Schelling il concetto filosofico di “personalità”. Cfr. R. Shibuya, *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810)*, Paderborn 2005, 143-155.

²³ Su questo concetto di “morte dell'ego” come condizione positiva per la formazione della persona in Schelling e Scheler cfr. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Scheler*, Napoli, 1999.

della persona diventano in tal modo i due momenti costitutivi dell'ontologia della persona. È lo stesso concetto espresso da Scheler quando afferma che l'uomo è il gesto con cui la vita trascende se stessa. Solo nell'autotrascendenza l'essere umano si apre al mondo, cioè trova finalmente lo spazio in cui è possibile dare una forma all'ex-centricità, altrimenti inappagata, della propria esistenza.