

Esposizione
del processo
della natura

F. W. J.
Schelling

aAccademia
university
press



INTIA PHILOSOPHIAE

Esposizione del processo della natura

Friedrich W.J. Schelling

Traduttore: **Andrea Dezi**

DOI: 10.4000/books.aaccademia.757
Editore: Accademia University Press
Luogo di pubblicazione: Torino
Anno di pubblicazione: 2014
Data di messa in linea: 27 ottobre 2015
Collana: Initia Philosophiae
ISBN digitale: 9788899200015



<http://books.openedition.org>

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 31 dicembre 2014
ISBN: 9788897523857
Numero di pagine: 144

Notizia bibliografica digitale

SHELLING, Friedrich W.J. *Esposizione del processo della natura*. Nuova edizione [online]. Torino: Accademia University Press, 2014 (creato il 02 mai 2019). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/757>>. ISBN: 9788899200015. DOI: 10.4000/books.aaccademia.757.

© Accademia University Press, 2014

Creative Commons - Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0 Unported - CC BY-NC-ND 3.0

collana diretta da

Emilio Carlo Corriero e Andrea Dezi

comitato scientifico

Dmitrij K. Burlaka Accademia Russa Cristiana Umanistica di San Pietroburgo

Massimo Cacciari Università San Raffaele di Milano

Claudio Ciancio Università del Piemonte Orientale

Manfred Frank Eberhard Karls Universität Tübingen (*presidente*)

Sergio Givone Università degli Studi di Firenze

Iain Hamilton Grant University of the West of England

Wolfgang Kaltenbacher Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli

Olaf Müller Humboldt Universität Berlin

Marco Ravera Università degli Studi di Torino

Vladimir I. Razumov Università Statale F. M. Dostoevskij di Omsk

Petr Rezvykh Università Russa dell'Amicizia tra i Popoli di Mosca

Giuseppe Riconda Università degli Studi di Torino

Federico Vercellone Università degli Studi di Torino

Vincenzo Vitiello Università San Raffaele di Milano

Alistair Welchman University of Texas at San Antonio



**Esposizione
del processo
della natura**
F.W.J. Schelling

SHELLINGS PHILOSOPHIE

Opere e studi

Opere - volume III

a cura di

Emilio Carlo Corriero

e Andrea Dezi

**Esposizione
del processo
della natura**

F.W.J. Schelling

traduzione
di **Andrea Dezi**

Volume stampato con il contributo
di Italfer Lavori Spa, 64010 Controguerra (TE)
info@italferlavori.com



aA

© 2014
Accademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

prima edizione dicembre 2014
isbn 978-88-97523-86-4
edizioni digitali www.aAccademia.it/schelling3
<http://books.openedition.org/aaccademia/181>

book design boffetta.com
stampa Digital Print Service, Segrate (MI)

Indice

Saggio introduttivo

Andrea Dezi

VII

Esposizione del processo della natura

1

Postfazione

Emilio Carlo Corriero

85

Indice dei nomi

109

aA

V

Struttura razionale degli enti in una visione non naturalistica della filosofia della natura

Andrea Dezi

Si susseguono i fuochi
come demoni sordomuti,
ignei splendori a colloquio.
All'improvviso
come ad un segno convenuto,
una striscia di cielo s'incendia.
Candidi appaiono
i campi e i boschi lontani.
Ecco, di nuovo la tenebra,
tutto si placa nella viva oscurità
come se un profondo segreto
fosse deciso là – in alto...

(F.I. Tjutcev, 1865)¹

aA

1. *Introduzione. Pensiero filosofico e prospettiva naturalistica*

Che cos'è l'Esistente? Cosa penso quando penso l'Esistente?

L'antica questione della filosofia, quella che secondo Schelling è la prima e fondamentale domanda di ogni ricerca filosofica, riemerge con estrema chiarezza e decisione all'inizio di un affascinante manoscritto, l'*Esposizione del processo della Natura*, composto, con tutta probabilità, in occasione di un corso sui «Principi della Filosofia», tenuto da Schelling a Berlino nel semestre invernale 1843-1844.

L'immediatezza della domanda, che illumina senza ambiguità il campo e l'oggetto della filosofia, sembra celare il fremito dell'urgenza; si afferma, anzi si impone la necessità di discutere una essenziale questione filosofica che riappare, rilevando il proprio decisivo significato, proprio nel momento in cui la filosofia, sprofondata nella voragine di una involu-

VII

1. «Одни зарницы огневые, / Воспламеняясь чередой, / Как демоны глухонемые, / Ведут беседу меж собой. // Как по условленному знаку, / Вдруг неба вспыхнет полоса, / И быстро выступают из мраку / Поля и дальние леса. / И вот опять всё потемнело, / Всё стихло в чуткой темноте – / Как бы таинственное дело / Решалось там — на высоте» (in F. I. Tjutcev, Юбилейное издание в 3 томах. Том 1, ДАРЬ, Москва 2013, p. 198).

zione o deriva «naturalistica», sembra destinata a estinguersi nell'insuperabile datità di «ciò che esiste».

Secondo la ricostruzione schellinghiana², nel movimento – storicamente determinato – che aveva condotto la conoscenza razionale a ritrovare se stessa nell'esigenza di un'assoluta libertà, si era arrivati con Cartesio a mettere in dubbio per la prima volta, in quanto *principio* della conoscenza, anche l'esperienza sensibile, la quale diveniva quindi inevitabilmente *oggetto* (problematico) della conoscenza. Il dato sensibile non poteva più essere utilizzato, come aveva fatto la precedente metafisica scolastica, per trarre conclusioni sul sovrasensibile, né poteva essere ancora riconosciuto come una autorità alla quale la ragione avrebbe dovuto passivamente sottomettersi. Anzi, l'esigenza di una certezza incondizionata, che è propria della libera ragione, impediva di riconoscere la razionalità del mero dato sensibile, il quale avrebbe dovuto essere a sua volta fondato, e successivamente *dedotto*, soltanto a partire da ciò che «è veramente», appunto dall'Esistente.

VIII

Secondo Schelling, pertanto, seguendo l'impulso impresso alla filosofia dallo stesso Cartesio, sarebbe stato naturale invertire la precedente direzione della conoscenza razionale, la quale, in una prospettiva post-cartesiana, avrebbe dovuto muovere dall'Esistente verso gli enti finiti e condizionati (assunti come dati dell'esperienza sensibile) e non più risalire dai presupposti indiscussi della ragione – come appunto i dati sensibili oppure i principi generali innati alla coscienza (per esempio la legge di causalità) – fino all'Esistente in quanto oggetto della conoscenza razionale.

aA

Sebbene si possa ammettere, da un punto di vista storico, che questa inversione sia in qualche modo effettivamente avvenuta, resta tuttavia essenziale, nella visione schellinghiana, il fatto che essa si sia innegabilmente realizzata in maniera per così dire impura, mutandosi in un mero procedimento fondazionale che ha finito per riaffermare, questa volta in quanto *fondati*, gli stessi enti finiti posti precedentemente in dubbio.

2. Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I-XIV, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (= SW), II/1, 257-267. Cfr. anche *Philosophie der Offenbarung*, SW II/3, 34-53.

La domanda sull'esistente avrebbe dovuto infatti scindersi in una interrogazione, da un lato sulla natura dell'Esistente a sé, in quanto oggetto della ragione, e dall'altro sugli enti finiti in quanto *fenomeni dell'Esistente*, ovvero, detto altrimenti, in quanto visibilità dell'infinito (ossia dell'incondizionato) nel finito. Alla domanda sulla razionalità dell'Esistente avrebbe dovuto dunque corrispondere quella sulla razionalità degli enti in quanto riflessi fenomenici ormai liberi da una *propria* determinazione (ossia separata dall'infinito) che ne faceva dei dubitabili presupposti.

L'interesse principale, per così dire il centro dell'essere, non si è tuttavia spostato nell'Esistente in quanto Essere degli enti, ma è rimasto negli stessi enti finiti, i quali hanno mantenuto una sorta di "opacità ontologica" rispetto all'Esistente. Si è instaurato di conseguenza un *mero rapporto fondazionale* tra il finito e l'incondizionato, attraverso il quale il finito, *in quanto tale*, si è stabilito come ciò che è l'Esistente, *fissando*, naturalisticamente, la propria *essenziale* alterità rispetto al pensiero. Tale rapporto tra gli enti finiti e l'Esistente oscilla infatti tra due poli – l'uno realistico, l'altro idealistico –, entrambi riducibili alla *presenza* di un Essere sostanziale che *negli enti finiti* ha immediatamente la propria espressione (polo realistico) oppure il non-ancora di una rivelazione che può darsi per mezzo di un'azione esterna, applicata agli enti stessi (polo idealistico). La deriva naturalistica, di cui si diceva, si afferma qui pertanto come l'insuperabile chiusura dell'orizzonte dell'Esistente – e degli enti che esistono – nell'ambito di un procedere, chiamato da Schelling, in riferimento a Platone³, *dianoetico (durchwirkend)*, a partire dal quale, la tensione verso una pura razionalità noetica non potrebbe che arenarsi nell'inevitabile emersione di «illusioni dialettiche», le quali, necessariamente, imporrebbero all'infinito (incondizionato) l'irrazionale (condizionata) finitudine degli enti.

La cosa risulterà forse più chiara raccogliendo sia il polo realistico sia quello idealistico sotto il comune nome di *materialismo*. In entrambi i casi, come si è detto, viene posto a fondamento un Essere sostanziale ovvero un'Essenza – la cui stessa razionalità (incondizionatezza) resta peraltro dubitabile – che si impone come la *necessità d'essere* degli enti stessi.

aA

IX

3. Cfr. Platone, *Resp.*, VI, 511 D, in *Platonis opera*, vol. IV, Oxford University Press, New York 1995.

Nel polo realistico si procede quindi in maniera non dissimile rispetto alla metafisica precartesiana, vale a dire che gli enti-che-sono-l'Essere, la cui connessione dinamica può essere chiamata *natura*, sono assunti come autorità dalla quale trarre conclusioni al fine di spiegare *qualunque* oggetto sfugga all'immediatezza del dato, compreso il pensiero o i principi estetici e morali che vengono in genere ad esso ricondotti⁴. Nel polo idealistico, *questa* natura è invece *mediatamente* l'Essere⁵, vale a dire che gli enti *sono* soltanto in quanto ammessi come superabili. La possibile operazione sull'ente (procedimento dianoetico), in altri termini, la *disponibilità* del dato, ne è in questo caso la verità. Nel polo idealistico l'autorità del dato che si impone come *terminus a quo* viene dunque a coincidere con l'operatività che negandolo lo fonda. Ma ancora una volta tutto ruota intorno al dato, all'ente finito, che in quanto *assenza* di pensiero, ma in una possibile relazione con esso, si conferma *essere* del tutto irrazionale. Dunque, sia che gli enti finiti siano considerati base inorganica e biologica di un pensiero che ad essi *può* rivolgersi, sia che siano posti come *negandi*, in quanto, per così dire, costituiscono il "combustibile"⁶ dell'attività del pensiero, essi restano, nel rapporto con l'incondizionato, del tutto opachi all'Esistente e si affermano, materialmente, come insopprimibile condizione irrazionale di ogni agire o conoscere razionale.

In questa determinazione fondazionale e nella materialistica oscillazione tra realismo e idealismo che ne consegue, si esprime il carattere essenziale della prospettiva filosofica – indicata comunemente come *modernità* – che si è imposta in Occidente dopo Cartesio e che si è storicamente e politicamente incarnata negli stati nazione moderni, così come in una struttura di produzione e consumo capitalistico. Tale prospettiva, soprattutto in quanto stabilisce una chiusura e un condizionamento naturalistico del pensiero, si oppone a una visione schiettamente e liberamente filosofica, la quale

4. Tra le più recenti espressioni di questa prospettiva si veda il volume di Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist. In Search of Humanism Among the Primates*, W.W. Norton & Company, London 2013.

5. Tra i diversi esponenti di questa prospettiva, si può in questo contesto far riferimento alla chiarezza delle parole di Giovanni Gentile: «[lo spirito] celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza» (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2003, p. 234).

6. L'espressione è ancora di Gentile: *ivi*, p. 237.

in quanto si muove necessariamente su una via noetica, e non dianoetica, non ha vocazione naturalistica, né può essere ad essa ridotta.

2. *L'Esistente e l'Ideale della ragione*

2.1. Il pensiero filosofico esige l'incondizionato. Esso non ammette presupposti indiscussi, e ancor meno oggetti, non geneticamente dedotti, che fungano da organi o strumenti di tali presupposti. *Nulla* può sottrarsi all'esame del pensiero, e nessun dato può condizionare o determinare una conoscenza razionale, laddove la ragione è la *forma* del pensiero filosofico.

Partendo dall'antica definizione strumentale (e in questo senso non filosofica) di ragione, intesa come mera facoltà logica di trarre conclusioni in maniera mediata, Kant afferma che la ragione, in generale, è la facoltà dei principi⁷. Ogni conclusione razionale, ossia ogni sillogismo, è infatti la deduzione di una conoscenza a partire da un principio. Tutto ciò che viene sussunto sotto la condizione stabilita dal concetto dato nella premessa viene conosciuto a partire da quel concetto *secondo un principio*. Data la regola (*maior*), e la sussunzione di una conoscenza sotto la condizione della regola (*minor*), posso razionalmente, ossia *a priori*, determinare la mia conoscenza (*conclusio*) attraverso il predicato della regola. Non v'è dubbio che da questo uso logico della ragione sia possibile dedurre il carattere generale consistente nell'*esigenza* di una *perfetta* determinazione dell'oggetto della conoscenza, il quale viene per così dire compreso verticalmente attraverso la serie ascendente delle condizioni che lo determinano, senza la necessità di rivolgersi a un accadimento (sensibile) – posto sulla stessa linea dell'oggetto – che ne espliciti il predicato determinante. Tuttavia è almeno altrettanto certo che tale esigenza trovi innanzitutto applicazione soltanto nell'uso strumentale o meramente regolativo della ragione, nel quale i concetti dell'intelletto sono connessi in modo tale da essere ricondotti, nell'operazione che a sua volta connette il molteplice dell'intuizione, sotto la più alta unità possibile.

Ora Kant si chiede, ponendosi sulla via della filosofia *stricto sensu* (non naturalistica) e allontanandosi quindi dal per-

aA

XI

7. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, B 356.

corso seguito dalla *teologia naturale*, se non sia possibile *isolare* la ragione, e se questa non possa essere una libera fonte di giudizi e concetti che originano soltanto da essa⁸. Si tratta di sapere – dice Kant – se la ragione a sé, ossia la *pura* ragione, non contenga *a priori* regole e principi sintetici⁹.

Se la ragione, in quanto tale, ricerca la perfezione e l'incondizionatezza della conoscenza, è chiaro che i suoi *puri* principi non possono essere rivolti a una esperienza possibile, la cui sintesi e conoscenza sono, secondo Kant, sempre e necessariamente condizionate. Dell'incondizionato, non può esservi alcun adeguato o congruente uso empirico. Il contenuto della forma razionale è soltanto ciò che è *perfetamente*, ovvero ciò che, essendo tutto ciò che può essere, resta al di là di ogni parzialità o contrazione (qui intese come condizioni) dell'essere degli enti. La ragione non ammette quindi l'indefinito, o ciò che si pone progressivamente, ma si rivolge all'infinito soltanto in quanto questo si dà come *limite*, perfezione, completezza. Di conseguenza, sebbene il contenuto della ragione possa apparire come relativamente (cioè rispetto alla possibile esperienza finita, data nell'intuizione e regolata dall'intelletto) *trascendente*, esso si mostrerà, se considerato in maniera assoluta, come perfettamente *limitato* o immanente. È evidente, dunque, che i principi della ragione non possono *in alcun modo* essere trasferiti negli oggetti finiti assunti come dati sensibili, vale a dire che non è possibile risalire dagli enti finiti al contenuto della ragione, né ridiscendere a tali enti *determinando* razionalmente l'Essere che è loro *proprio*. Da questo punto di vista, si può affermare che Kant segni criticamente un limite essenziale e intrascendibile per una filosofia che voglia porsi su una via propriamente noetica.

Dunque, è necessario, come si diceva, innanzitutto isolare la ragione, e quindi chiedersi se la ragione stessa, nella sua purezza, non sia produttiva e non abbia un contenuto proprio. Secondo Kant, esistono concetti appartenenti esclusivamente alla ragione, i quali, a differenza dei concetti dell'intelletto (*Verstand*), non servono a capire (*verstehen*) l'esperienza, ma a comprenderla (*begreifen*)¹⁰, vale a dire che l'esperienza

8. *KrV*, B 362.

9. *Ivi*, B 363.

10. *Ivi*, B 368.

rientra (è compresa) in tali concetti razionali, ma essi stessi non possono mai essere oggetto d'esperienza. Dunque, ciò che non si può trarre dall'esperienza, né la presuppone in quanto dato da illuminare, è un concetto puramente razionale che Kant chiama *Idea*. L'Idea non ammette un uso relativo o applicativo rispetto agli enti finiti dell'esperienza, ma essa per così dire integra l'ente stesso secondo la sua incondizionata perfezione. Il contenuto dell'Idea coincide quindi con l'Essere stesso dell'ente, e non può essere di conseguenza ridotto a ciò che ne esprime la mera connessione soggettiva in una sintesi condizionata. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che l'Idea è più affine al dato sensibile, nella sua pura *presenza*, che alla formalità operativa di un concetto determinabile come obiettivo soltanto attraverso la sua applicazione empirica. Ora, una volta ammesso che il contenuto noetico e indipendente della ragione sia dato dalle Idee (non dalle categorie, né dai dati sensibili), bisogna da un lato determinare il senso dell'Essere delle Idee, vale a dire quale sia la sua natura in quanto contenuto indubitabile della ragione, e dall'altro stabilire se tale *Essere ideale* possa servire soltanto a una lettura trasfigurante degli enti finiti, rimanendo quindi una mera esigenza formale della ragione, o se invece, avendo noi riconosciuto un Essere di questo Essere ideale, un Soggetto di tale Essere, esso non si riveli come il reale contenuto della ragione, ossia come ciò che, in quanto *assolutamente* incondizionato, non possa che essere l'Esistente al quale si riconnette ogni effettiva esistenza degli enti. Detto altrimenti, se l'Idea stessa è, se si ha il coraggio di una visione obiettivamente noetica, allora essa non si può limitare ad *essere*, ma deve *esistere*, cioè deve poter non essere (in quanto *Idea*). L'*Essere noetico*, in quanto assoluto contenuto della ragione, implica infatti un eccesso rispetto all'Essere ideale, ossia una perfetta indifferenza rispetto all'Essere e al non Essere. Ma su questo ritorneremo.

Se però, al termine dell'indagine, non si riconosce un'Esistenza noetica delle Idee, allora bisognerà riaffermare con rinnovata decisione il limite kantiano, lasciando comunque separate l'esperienza sensibile finita e l'Idea, essendo esse non i possibili elementi di una sintesi, ma *la stessa cosa*, considerata secondo ordini inconciliabili. Anche nell'uso meramente regolativo proposto da Kant (nel solo ambito teoretico), l'Idea, in quanto mera esigenza formale, non si applica

mai ai dati dell'esperienza, ma ai soli concetti dell'intelletto, in modo da ottenere attraverso di essi, e quindi rimanendo in una prospettiva *puramente* intellettuale (Kant qui direbbe meramente soggettiva e non obiettivamente valida), la perfezione e la compattezza della più alta unità possibile.

Volendo dunque considerare la razionalità e l'indubitabilità degli enti alla luce di una prospettiva noetica, è evidente che le uniche posizioni ammissibili, tra le quali è necessario scegliere in maniera esclusiva, sono le seguenti: (1) o l'Universo stesso è immediatamente razionale, e gli enti sono il dispiegamento della razionalità dell'Esistente, oppure (2) gli enti restano irrazionali e non si può intervenire in alcun modo su di essi per razionalizzarli attraverso processi fondativi. Ogni naturalizzazione del pensiero deve essere in ogni caso abbandonata.

2.2. Facendo riferimento alla determinazione kantiana del contenuto ideale della ragione, è possibile dunque distinguere nettamente l'intelletto dalla ragione, in quanto questa non si rivolge a una esperienza possibile (sempre condizionata), ma stabilisce la determinazione di un qualunque oggetto della conoscenza attraverso la sintesi della *assoluta* totalità delle sue condizioni, tralasciando, secondo le parole di Kant¹¹, il soggetto (cioè la realizzazione sottoposta a condizioni empiriche), e affermando invece il massimo possibile dell'oggetto (indipendentemente dalla sua rappresentazione *in concreto*). Comprendere un qualcosa, da questo punto di vista, significa dunque innanzitutto comprenderne la *perfezione*, la quale evidentemente trascende la mera registrazione di uno stato momentaneo nel procedere di una sintesi soggettiva e progressiva.

Ora, tale esigenza di perfezione della ragione trova espressione, nel suo aspetto più generale, ovvero in quanto riguarda *qualsiasi* cosa possa essere pensata (indipendentemente dalle condizioni della sua apparizione nella realtà empirica), nell'Idea trascendentale di «una cosa contenente la suprema condizione della possibilità di tutte le cose in generale»¹². Questa Idea, discendente secondo Kant dalla forma del sillogismo disgiuntivo, conduce necessariamente, nell'ambito

11. Cfr. *ivi*, B 384.

12. *Ivi*, B 392.

della dialettica trascendentale, alla dottrina dell'Ideale della ragion pura, considerata da Schelling la parte più stupefacente (*merkwürdigste*) dell'intero insegnamento kantiano¹³. Soltanto a partire da questo contenuto della ragione, che Kant dimostra non essere raggiungibile per via dianoetica, può infatti originarsi, secondo Schelling¹⁴, una scienza *libera* da ogni naturalismo e rivolta al puro Νοῦς come al proprio unico principio. All'Ideale della ragione corrisponde dunque un oggetto determinato *soltanto* attraverso l'Idea, il quale, secondo la stessa determinazione kantiana, non può che essere l'Essente stesso, ossia ciò che costituisce l'Essere degli enti se questi sono razionalmente determinati, ovvero se essi, *tout court, sono*.

Ora si tratta innanzitutto di indagare la natura dell'Essente nella sua determinazione ideale, e quindi di interrogarsi sul suo Essere (seguendo appunto la distinzione kantiana tra Idea e Ideale), in modo da stabilire se tale Essente non sia anche l'Esistente. In ogni caso è necessario evitare di ricadere in un processo dianoetico (che qui assumerebbe la forma di una illusione dialettica), ossia di riproiettare nell'Essente ideale quell'*essere sensibile*¹⁵ – presupposto come dato e ammesso come principio empirico del *nostro* concetto della possibilità delle cose¹⁶ – che appartiene propriamente soltanto a un'esperienza soggettiva e condizionata.

In generale, l'Ideale è per Kant l'Idea non *in concreto* – nel senso per cui può darsi immediatamente un'esposizione *in concreto* delle categorie in quanto concetti empirici, e mediatamente dell'Idea stessa che, assunta come principio regolativo, si rivolge all'operazione delle categorie dell'intelletto esigendone la più alta unità possibile – ma l'Idea *in individuo*¹⁷, ossia una cosa singola determinabile o persino determinata

13. Cfr. F.W.J. Schelling, *Das Tagebuch 1848*, Meiner, Hamburg 1990, p. 8.

14. Per Schelling, è chiaro che, se l'Ideale della ragione non è il *risultato* di una ragione ancora legata alla sensibilità e all'intelletto, esso deve porsi all'inizio della scienza, e non alla fine, come accade invece in quella "metafisica eclettica" che si è affermata dopo Cartesio e alla quale resta ancora in qualche modo connessa la prospettiva kantiana. «Non è un caso», scrive Schelling, «ma è anzi necessario, che il contenuto dell'ultimo capitolo della sua [di Kant] critica sia il contenuto del primo capitolo della Filosofia propriamente detta» (*ivi*, p. 21).

15. Tale essere è per Kant, è bene qui notarlo subito, soggettivo ed essenzialmente *temporale*.

16. Cfr. *KrV*, B 610.

17. *Ivi*, B 597.

soltanto attraverso l'Idema, la quale cosa è evidentemente ancora più lontana dall'esperienza condizionata (laddove soltanto può darsi un'esposizione *in concreto*) di quanto non lo sia l'Idema stessa. L'Ideale è dunque l'Idema in quanto è, essendo qui l'«essere» del tutto scisso da una possibile esperienza condizionata.

Kant dimostra che l'Idema di un Ideale (trascendentale) è una *produzione necessaria* della ragione, giacché tale Idema è la condizione imprescindibile della perfetta (ovvero assolutamente completa) determinazione di una qualsiasi cosa. Ogni cosa, afferma Kant, in quanto è considerata secondo la sua possibilità, sta sotto il principio della *perfetta determinazione*. In base a tale principio, considerati *tutti i possibili* predicati delle cose, e data la reciproca esclusione dei predicati contraddittoriamente opposti, uno di questi deve sempre e necessariamente spettare alla cosa¹⁸. La cosa è dunque determinata se essa è, distintamente, tutto ciò che è possibile, ovvero, in altre parole, se essa è *riflesso della perfezione*. Nella sua determinazione, la cosa deve in qualche modo riconnettersi alla *totalità* delle condizioni sotto le quali soltanto essa può essere *quale* è. Il principio della *perfetta* determinazione stabilisce dunque che ciascuna cosa derivi la propria possibilità dall'*intera* possibilità, ossia dall'insieme di tutti i predicati delle cose inteso come imprescindibile condizione *a priori* della cosa stessa.

Kant sottolinea il fatto che tale principio – giacché si tratta di un principio sintetico e non del mero confronto analitico tra predicati contraddittori *dati*¹⁹ – debba necessariamente contenere un presupposto trascendentale, vale dire che in esso è necessario ammettere la presupposizione dell'*intera materia* per la possibilità particolare di tutte le cose. Anche se rispetto ai predicati che la costituiscono possiamo pensare la totalità delle possibilità soltanto come insieme indeterminato, Kant fa notare come questa Idema escluda molti predicati, già dati in quanto derivati o in contraddizione tra di loro, in modo che essa per così dire si purifichi fino a diventare un concetto perfettamente determinato *a priori* e quindi un concetto di un unico oggetto perfettamente determinato dalla sola Idema. Tale oggetto è qui chiaramente l'Ideale della ragion pura. Esso esclude tutti i predicati negativi, essendo

18. *Ivi*, B 600.

19. *Ivi*, B 601.

i concetti delle negazioni meramente derivati²⁰, ed è quindi espressione del solo positivo – secondo le parole di Kant, di una «affermazione trascendentale»²¹ – ossia soltanto dell'Essere attraverso il quale gli oggetti sono un qualcosa (delle cose). È in questo senso che nell'Ideale si dà appunto la materia, ovvero il contenuto trascendentale, per la possibilità e la perfetta determinazione di tutte le cose. Come già si diceva, il *contenuto* ideale proprio della ragione non è altro che l'Essere degli enti.

2.3. A questa proposizione, la ragione stessa giunge, secondo Kant, in maniera «naturale» e per nulla arbitraria²². Tuttavia al fine di stabilirne il senso e la verità, è necessario indagare la natura di questo Essere noetico, il quale, qualora fosse ipostatizzato attraverso l'ammissione di una coincidenza con l'*essere dato* degli enti finiti, non permetterebbe di scorgere nell'Ideale trascendentale – secondo quanto riconosce la critica kantiana – nient'altro che una mera *rappresentazione* (*Vorstellung*) dell'insieme di ogni realtà. Di conseguenza (1) o si svuota l'Ideale di ogni contenuto, scindendo Essere e Idea, e riducendo l'Idea dell'Ideale (almeno in ambito teoretico) ad una mera funzione formale e regolativa, rivolta al solo intelletto, oppure (2) si *pensa* noeticamente – evitando quindi ogni commistione concettuale e applicativa – l'Essere stesso dell'Ideale, in modo che l'essere dell'esperienza condizionata sia risolto in esso e da esso dedotto, e non viceversa assunto come dato e quindi imposto come riferimento da cui attingere la realtà dell'Essere ideale.

In ogni caso, bisogna innanzitutto distinguere l'Essere dell'Ideale dall'essere degli enti finiti, riconoscendo in quest'ultimo una realizzazione (ossia una attualità), e nell'Essere dell'Ideale una *potenza*, appunto la *materia* (ὑλη, δύναμις), ovvero la possibilità degli enti finiti. Ora, seguendo la seconda via proposta, l'Essere ideale verrà qui chiamato, in accordo con la terminologia schellinghiana, l'*Essente*, al fine di indicare, nella Potenza, il positivo e l'attivo dell'Essere, ossia ciò *per cui* (vale a dire *in virtù* del quale) un qualcosa

20. Kant sottolinea come non sia possibile pensare distintamente alcuna negazione senza porre a suo fondamento l'opposto positivo. Cfr. *KV*, B 603.

21. Cfr. *ibid.*

22. Cfr. *ivi*, B 609.

è, e non ciò che una cosa meramente non può non essere. Determinare noeticamente l'Essere ideale significa dunque innanzitutto escludere il ricorso all'essere degli enti finiti e ammettere come ciò-che-è ($\tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$) il contenuto stesso della ragione, ossia qualcosa che è *più* dell'Essere, qualcosa che, in quanto perfettamente limitato, possa colmare la ragione, affermandosi al di là di ogni dubitabilità o inespressa possibilità racchiusa nell'Essere. Nell'Essente si deve quindi pensare la *potenza stessa* in quanto è, ossia la potenza essente in virtù di un *altro* essere rispetto all'Essere che costituisce (in atto) l'essere degli enti finiti. Se si pensasse invece a una "realizzazione" dell'Essente *attraverso* l'essere degli enti finiti, la potenza dell'Essente, mutata in pura Essenza, si attualizzerebbe nell'Essere degli enti finiti, i quali sarebbero di conseguenza concepibili come mere limitazioni dell'Essenza. Di nuovo, ricadremmo in una mera fondazione degli enti, i quali non sarebbero *dedotti* dall'Essenza, ma semplicemente negati (e in tal modo fondati) nella loro sussistenza. In altre parole, gli enti sarebbero ridotti e allo stesso tempo fissati in una esistenza accidentale, ammessa soltanto perché "trovata" nell'esperienza (*a posteriori*) e non compresa geneticamente *a priori*. La *potentia existendi*, nell'Idea, deve dunque essere pensata come Essente, indipendentemente dall'attualizzazione dell'Essere di cui essa è potenza. Detto altrimenti, nel pensiero dell'Essente occorre ammettere innanzitutto una indifferenza rispetto all'Essere e al non Essere, la quale, nell'attualità dell'Essere, sarà segno di ciò che è razionalmente, e dunque degli enti in quanto sono.

La Potenza contenuta dalla ragione può essere dunque considerata Soggetto dell'Essere, il quale Soggetto (indicato da Schelling con -A), sciolto da ogni esperienza condizionata, e quindi nel suo significato ideale, può *essere* pur rimanendo in potenza, in modo da stabilire una *perfetta identità* tra Essere ed Essenza. Ora tale Soggetto, proprio in quanto può non attualizzare l'Essere di cui è potenza, deve avere un altro essere (che Schelling chiama *atto puro*²³ o semplicemente Oggetto, +A), il quale esprime, nell'assenza di ogni contrazione o superabilità, quella assoluta *pienezza* dell'infinito (la sua limitatezza), che la ragione esige. Abbiamo dunque un

23. In contrapposizione all'atto che discende da una potenza, o che comunque si fa atto, avendo vinto una qualche resistenza.

Soggetto, che nel suo essere incondizionato, è nel contempo Oggetto. Per chiarire ulteriormente la loro natura, si potrebbe dire che il Soggetto può essere considerato pura Volontà, in assenza di volere, e l'Oggetto come puro volere in assenza di Volontà; in entrambi i casi manca comunque l'*autoaffermazione*, ossia il «volere sé», proprio di ogni attualizzazione. L'Essere di cui il Soggetto è potenza, dunque l'attualità futura (dalla quale discenderanno gli enti finiti), tuttavia scinde, *potenzialmente*, il Soggetto e l'Oggetto e rinvia la loro unità a una terza figura che è nel contempo Soggetto e Oggetto ($\pm A$). Ciò che Schelling considera l'insieme di Soggetto, Oggetto e Soggetto/Oggetto è l'Essente, ovvero il contenuto dell'Idea inteso come Potenza (insieme di tutte le possibilità) dell'Essere degli enti, il quale è qui idealmente, ossia in maniera indipendente e separata rispetto all'essere attuale degli enti che si danno in una esperienza condizionata.

L'Essente è dunque incondizionato, e la sua perfezione *consiste* esattamente nel *poter non essere*, ovvero nel poter non disporsi necessariamente e indefinitamente *nell'Essere*, inteso come incontenibile apertura a sempre ulteriori possibilità. Nell'Essente si dà un'assoluta limitazione dell'Essere stesso, il quale viene *compreso*, ossia per così dire totalmente annientato e risolto, nella Potenza del Soggetto dell'Essere. *L'Essere dell'Idea* non è infatti soltanto infinito (vale a dire tale da escludere qualsiasi esteriorità che ne possa stabilire la parzialità), ma lo è anche *in maniera infinita*, ovvero in modo che esso stesso si scioglia dalla parzialità implicita nell'impossibilità di un autosuperamento o, più precisamente, di una assoluta limitazione.

2.4. Dopo aver dunque meglio determinato la natura dell'Essere ideale, riconosciuto come l'Essente, dobbiamo ora interrogarci sulla *realtà* dell'Essere noetico. È infatti solo attraverso il pensiero di una realtà noetica che la filosofia, dopo aver reciso ogni legame con la prospettiva naturalistica, potrà incamminarsi lungo una nuova via, la quale soltanto potrà condurre all'effettiva scaturigine di una *filosofia* della Natura.

Se l'Essere reale (ossia l'Essere in atto) dell'Idea non è ciò che sarà l'Essere attuale degli enti (il quale, nell'Idea è risolto perfettamente in potenza), e se, dunque, il Soggetto di tale potenza può rimanere tale – esso non è infatti necessitato a trapassare nell'atto, ma può appunto essere rimanendo in

potenza – allora bisognerà ammettere – a meno che non si voglia sottrarre l'Ideale all'Idea, riducendola a pura forma logica del futuro Essere – un Essere noetico che sostenga l'Essente, che ne *sia* l'Essere. È necessario dunque pensare un Essere che, essendo in atto, sia Soggetto del Soggetto (–A). La cosa apparirà forse più chiara nella formulazione in latino usata da Schelling, secondo la quale è necessario pensare un *actus purus* che sia *potentia potentiae*²⁴. Tale Essere sarà di tutt'altra natura rispetto all'Essere in potenza del Soggetto, e in esso si appunterà proprio il poter non essere dell'Essente. In altre parole, questo Essere noetico sarà a tal punto essente, sarà a tal punto *sicuro* del proprio Essere, da potersi sciogliere sia dall'Essere che sarà in atto, il quale è in potenza nell'Essente, sia dall'Essente stesso che contiene l'Essere in potenza. È chiaro che qui l'Essere dell'Essente non è altro che il suo proprio (dell'Essere noetico) Essere, per cui quest'ultimo, se se ne ammette la realtà, dovrà innanzitutto essere *libero da sé stesso*, in modo potersi determinare, nella propria *assoluta perfezione*, come limitazione dell'Essente stesso. È qui dunque opportuno distinguere l'Essere noetico dall'Essente, chiamando il primo l'*Esistente* (*Existens*). L'Esistente sostiene la realtà dell'Idea e *può* condurre, per eccesso, l'Idea al di là di se stessa, ossia all'*esistenza* nell'attualizzazione dell'Essere in potenza, il quale esistendo in atto, negherebbe appunto l'Essere dell'Essente.

L'Esistente costituisce dunque il principio di scissione dell'Essente e può concedere lo *stesso diritto* all'Essere a ciascuna delle tre figure dell'Essente, ossia al Soggetto, all'Oggetto e al Soggetto/Oggetto. L'Esistente *può non essere* in ciascuna di esse, giacché ne è l'indissolubile e intramontabile unità. La *legge fondamentale* dell'Esistente è proprio questo non riposare in sé stesso, poiché esso *può* comunque essere, ossia è potenza di essere al di là del proprio Essere (noetico). Da questo punto di vista, l'Esistente può essere considerato il Nulla dell'Essere, e proprio in questo Nulla esso colma perfettamente la ragione, ne *stabilisce* l'Ideale. Ciò-che-è (τὸ ὄν), in quanto è realmente (ὄντως ὄν), è infatti puro eccesso ed ha la propria *forma razionale* nell'assoluta indifferenza dell'Esistente. È chiaro, a questo punto, che gli enti, se esisto-

XX

aA

24. Cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* [1841-42], *Paulus-Nachschrift*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 174.

no, ovvero se *sono razionalmente*, dovranno necessariamente essere riflesso del Nulla, ovvero della *potentia non existendi* che è essenza dell'Esistente.

2.5. Ciò-che-è è dunque l'Essente, l'Essere del quale è l'Esistente. L'Essente, in quanto assoluta limitazione dell'Essere, ovvero nella propria Potenza, può anche essere chiamato Spirito. L'Essere dello Spirito è il Nulla. È chiaro che da questa prospettiva, dissolta l'opacità all'Esistente, l'ente può essere ammesso come *essente* soltanto se da esso traspare il Nulla che ne rivela l'essere spirituale.

La chiusura dell'ente finito nella propria opacità, ossia nella necessità, o meglio, nella costrizione ad esprimersi nel *proprio* Essere *illimitato* (cioè in una sintesi indefinita e illimitabile) *stabilisce* la sua inemendabile materialità, nella quale inevitabilmente precipita ogni esteriore tentativo di spiritualizzazione o di derivazione dello spirito a partire dalla materia. La naturalizzazione del pensiero consiste proprio in questo *rapporto* con l'ente essenzialmente opaco all'Esistente. Se tuttavia si ammette la realtà dell'Idea, tale ente, nella propria materialità, non potrà che risultare in essa del tutto dissolto; e a partire dall'Idea si potrà pervenire alla materia, solo nella misura in cui questa è *apparenza* dello Spirito, vale a dire che l'eventuale spiritualizzazione degli enti, la cui esistenza è qui intesa come visibilità del Nulla, dovrà essere necessariamente preceduta da un processo di materializzazione.

Gli enti dunque, in quanto sono razionalmente, appariranno «spiritualmente trasfigurati» rispetto alla determinazione che assumono nello stabilirsi in un essere proprio, opaco all'Esistente. Da questo punto di vista, l'attribuzione di una "vita" o di uno "spirito" alla natura non si lega in alcun modo alla proiezione di una immaginazione poetica sulla "realtà", sul "vero" della natura, ma, al contrario, discende dalla mera visione, o meglio, dal *pensiero* dell'Essere della natura. È in questa prospettiva che per esempio il filosofo russo V. S. Solov'ëv, respingendo la teorizzazione di una duplice verità, una per la poesia e l'altra per la scienza, indica nell'opera di Tjutcev il segno evidente della possibilità di sottrarsi alla scissione e contraddizione tra ispirazione e intelletto. Secondo Solov'ëv, è necessario distinguere nettamente la poesia di Tjutcev dalla poesia *moderna* in generale – alla quale viene invece ricondotta anche l'opera di un grande artista come

Schiller – poiché Tjutcev non soltanto *sentiva* (soggettivamente), ma anche *pensava* (teoreticamente e obiettivamente) come un poeta, vale a dire che egli era perfettamente convinto della verità *obiettiva* della visione poetica della natura²⁵.

Se si ammette dunque l'Esistenza dell'Idea, la Natura, e in essa gli enti finiti, non potranno che *essere* Spirito, e dunque visibilità della *perfezione* di ciò-che-è.

La Natura, secondo la prospettiva schellinghiana, è innanzitutto l'*affermazione* dell'Esistenza dello Spirito. Essa è in atto la Potenza dell'Essente. È il Nulla dell'Essente in quanto attualizzazione²⁶ del suo Soggetto, ovvero dell'Essere futuro che nell'Essente è soltanto in Potenza. Si può dire che l'inizio della Natura, ricordando quanto è stato appena affermato a proposito dell'Esistente, sia la concessione del pieno diritto all'Essere al solo Soggetto (–A) dell'Essente. Schelling scorge in questo Essere-in-atto, in questo *primum existens*, una terribile e cieca forza²⁷ che *resta* a fondamento della Natura e sarà la base di ogni successivo sviluppo. Il *primum existens* non è dunque un «essere originario»; sebbene si affermi come Essere esclusivo, esso resta soltanto *espressione* del Nulla dell'Essente. Nella propria attualità, l'Essere del Soggetto pone infatti nello stato di potenza attualizzabile le altre due figure dell'Essente (l'Oggetto e il Soggetto/Oggetto), vale dire lo Spirito in quanto è idealmente. In questo senso, si può dire che tale Essere-in-atto, sebbene sia soltanto cieca (priva di intelletto, di intenzione) e violenta affermazione di sé, possa essere considerato, in quanto non è la fonte del diritto che esso acquisisce, come apparizione della *forma razionale*, ossia dell'assoluta indifferenza dell'Esistente. Esso è infatti Potenza del Pensiero, ovvero dello Spirito, e, nel contempo, espressione dell'Essere (noetico) del Pensiero (vale a dire dell'Esistente). Il Pensiero, da questo punto di vista, non è dunque altro che l'Essere della Natura, secondo un rapporto di *identità* che esclude ogni derivazione o assorbimento.

25. Cfr. V.S. Solov'ëv, *Поэзия Ф. И. Тютчева*, in *Философия искусства и литературная критика*, Искусство, Москва 1991, pp. 468-471.

26. Che Schelling chiama B al fine di distinguerla da ciò che è in potenza ed è generalmente indicato con la lettera A.

27. Solov'ëv la chiama «oscuro fondamento dell'edificio del mondo», o *caos*, assumendo la parola da Tjutcev.

3. *Razionalità degli enti in relazione allo loro esistenza nello spazio*

3.1. Ora, se si considerasse questo Essere-in-atto come *unica* fonte dell'Essere degli enti, non sarebbe possibile scorgere alcuna ragion d'essere degli enti stessi. A tale Essere, il quale è qui l'Essente *in maniera esclusiva*, non è infatti possibile attribuire alcuna volontà o necessità di lasciar essere o originare gli enti finiti, la cui presenza resterebbe quindi inesplicata e inesplicabile. Gli enti finiti potrebbero essere ammessi soltanto perché "trovati" nell'esperienza, e in tal caso stabilirebbero con ciò che viene considerato il loro Essere soltanto un rapporto fondazionale e non genetico. Quindi (1) o l'esistenza degli enti è il riflesso dell'Esistente, vale a dire che essi sono essenzialmente razionali e la loro possibilità è contenuta nell'Esistente stesso (2) oppure si devono ammettere gli enti senza alcuna pretesa fondativa, riconoscendone per così dire l'irrazionalità, ovvero la soggettività, sciolta da ogni determinazione obiettiva o razionale.

La critica kantiana mostra che se invece si vuol applicare l'esigenza di incondizionato propria della ragione agli enti finiti e condizionati – ovvero, secondo Kant, agli enti sottoposti innanzitutto alle condizioni dell'intuizione sensibile umana, e quindi alle condizioni formali *a priori* di ogni fenomeno (il tempo e lo spazio) – sarà inevitabile la produzione di *idee cosmologiche* determinate in maniera tale da condurre necessariamente la ragione ad autocontraddirsi antinomicamente. Tali idee danno infatti luogo ad affermazioni contraddittoriamente opposte, le quali trovano nella ragione stessa le condizioni della propria necessità e non possono essere né confermate né confutate dall'esperienza (condizionata).

Dunque se Kant ammette gli enti condizionati, lo fa soltanto in quanto scinde perfettamente da un lato la soggettività (e quindi le condizioni dell'intuizione sensibile ad essa connesse) e dall'altro l'obiettività razionale. In tal modo, gli enti risultano essere dati soggettivamente, ma non fondati razionalmente. L'Idea cosmologica – che si distingue dall'Ideale della ragione perché questo si genera da un principio interno alla ragione stessa e riguarda l'intera possibilità delle cose *in generale*, e non la totalità *empirica* delle cose sensibili, determinate secondo le condizioni proprie dell'intuizione sensibile – tende invece ad obiettivizzare il soggettivo. In tal modo si stabilisce un'oscillazione o piuttosto un'incongruenza tra intelletto (concetti empiricamente applicati) e ragio-

ne (idee), per cui la perfezione che la ragione esige da un lato eccede sempre l'intelletto e dall'altro tende, invano, a limitarsi nelle condizioni di obiettività imposte dall'intelletto stesso.

Se si pensa dunque il mondo come la totalità ideale, e quindi incondizionata, degli enti sensibilmente condizionati, la ragione non potrà che scindersi in affermazioni tra loro in contraddizione. Costituiscono, secondo Kant, la prima antinomia della ragione le seguenti proposizioni:

- a) Tesi: Il mondo ha un inizio nel tempo ed è, secondo lo spazio, chiuso entro limiti.
- b) Antitesi: Il mondo non ha alcun inizio e alcun limite nello spazio, ma è, sia rispetto al tempo, sia rispetto allo spazio, infinito²⁸.

Sebbene Kant li riunisca, è qui opportuno distinguere lo spazio dal tempo, ricordando da un lato che ciò che propriamente esprime la soggettività, ovvero la condizionatezza empirica, è per Kant il tempo, e dall'altro che è proprio la generale determinazione temporale degli enti condizionati a stabilire l'essenziale differenza tra la realtà dell'Idée cosmologica e l'Ideale della ragione. In quanto condizione *a priori* dell'intuizione sensibile, Kant non ammette una perfetta indipendenza dello spazio, il quale è certo la pura forma di ogni intuizione *esterna* (e in quanto tale può essere distinto, e anzi presupposto al tempo)²⁹, ma poiché *tutte le rappresentazioni*, anche quelle delle cose *esistenti* esternamente, sono interne e temporali, allora tutto ciò che si dà nello spazio si darà necessariamente anche nel tempo³⁰. In maniera analoga, nella dimostrazione apagogica della tesi della prima antinomia, Kant sostiene che, se si ammette un mondo infinito, al fine di pensarlo spazialmente come un intero, bisognerebbe vedere come compiuta la *sintesi progressiva* delle parti dello spazio, la quale, essendo appunto progressiva, non può che avvenire *nel tempo*³¹.

28. Cfr. *KrV*, B 454-455.

29. Si consideri qui la celebre *Confutazione dell'Idealismo* aggiunta da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*. *KrV*, B 274-278.

30. Cfr. *ivi*, B 50.

31. Cfr. *ivi*, B 439.

3.2. Per pensare un' *esistenza obiettiva* degli enti occorre dunque isolare lo spazio dal tempo, e quindi chiedersi, seguendo Schelling, se non sia possibile una deduzione dello spazio diversa dalla soggettiva determinazione kantiana. In altre parole è necessario chiedersi se non sia possibile ricondurre lo spazio all'Esistente stesso, ovvero a un aspetto specifico dell'Essente intimamente connesso al suo Essere noetico, in modo da poter ammettere come razionalmente dedotti quegli stessi enti che vengono poi "trovati" nell'esperienza condizionata e quindi separati, attraverso la *rappresentazione* temporale, dall'obiettività di ciò-che-è. Una deduzione obiettiva dello spazio consentirebbe inoltre di sciogliere la contraddizione che scaturisce dall'Idea cosmologica, permettendo di scorgere, per esempio nella tesi e nell'antitesi sopra ricordate, due aspetti della stessa cosa, laddove l'illimitato e il limitato, in quanto appartenenti ad ordini diversi, non si escludono, ma anzi esprimono, nella prominenza della tesi (limite) sull'antitesi (illimitato), una perfetta coerenza della ragione.

aA

Kant, esattamente come Schelling³², riconosce³³ che lo spazio sia espressione dell' *esistenza* extra-concettuale degli enti. Soltanto grazie allo spazio è infatti possibile distinguere due cose che presentino una identica determinazione concettuale. Lo spazio non è infatti un concetto, astratto o desunto dalle cose, *sotto il quale* queste possano essere raccolte, ma va piuttosto considerato come *intuizione*, presupposta dalle parti che la compongono, *nella quale* gli enti possano esistere realmente. Più generalmente, si può dire che lo spazio sia la possibilità (obiettiva) di una effettiva esistenza extra-concettuale (e, potremmo aggiungere, extra-, o meglio, sovra-spirituale) delle cose.

XXV

Ora, se è certo possibile ammettere una pura passività dello spazio, un'assenza di affermazione, ovvero una mera materialità rappresentabile come dispersione delle cose in una circonferenza senza centro, ciò non deve indurre a pre-

32. Cfr. F.W.J. Schelling, *Darstellung des Naturprocesses*, SW I/10, 314-315.

33. Cfr. in particolare il breve scritto *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegebenen im Raume* del 1768 in I. Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768*, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, pp. 993-1003, e la *Dissertatio* del 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in *Schriften zur Metaphysik und Logik* 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, *De spatio*, p. 58.

supporre questo aspetto dello spazio come un dato, né a subordinare l'effettiva esistenza spaziale a una soggettività che, temporalizzando lo spazio, ne sostenga la realtà.

La passività, ossia la materialità obiettiva dello spazio, se dev'essere possibilità dell'esistenza reale e razionale degli enti, non può essere intesa come dato; è necessario piuttosto che essa *appaia* come risultato, ossia come fenomeno di un principio che nello spazio trova la propria visibilità o manifestazione. Da questo punto di vista, è chiaro che, ammessa la passività dello spazio, e quindi il fatto che esso non potrebbe darsi senza la "forza" di un soggetto che lo sostenga, tale soggetto non potrà essere in alcun modo ricondotto a una condizionata soggettività umana, essenzialmente temporale, la quale non potrebbe che sottrarre lo spazio dall'*an sich* obiettivo di ciò-che-è.

Il soggetto dello spazio sarà invece il Soggetto (B)³⁴ attualizzato dell'Essente, ossia quell'Essere-in-atto che, in quanto espressione del Nulla dello Spirito, si afferma come Essere esclusivo. Lo spazio sarà quindi la prima esposizione della non-originarietà di tale Essere-in-atto, ossia la prima visibilità di una sua originaria limitazione, la quale, evidentemente, impedisce una deduzione del diritto all'Essere del Soggetto a partire dal suo stesso affermarsi in atto, e impone di riconoscere come fonte di tale diritto la sola *potentia non existendi* dell'Esistente.

Da questo punto di vista, lo spazio è dunque la prima visibilità del Nulla nell'Essere ed esso mostra la mera *possibilità d'esistenza* di altro rispetto al Soggetto dell'Essente. Ora, tale possibilizzazione del Soggetto attualizzato – il quale, sebbene si affermi in atto, resta inizialmente perfettamente spirituale – non può che discendere da *un altro* principio dell'Essente, ossia da ciò che è stato chiamato Oggetto (+A) e che, nell'Idea, *conteneva* il Soggetto in Potenza. Tale Oggetto, nell'Idea, era evidentemente a sua volta espressione del Nulla in quanto *potentia non existendi* dell'Essere futuro di cui il Soggetto era Potenza.

Nello spazio, pertanto, il Soggetto in atto giunge in qualche modo a liberarsi da se stesso, interrompendo la propria esclusiva affermazione e ammettendo la possibilità di una

34. Cfr. F.W.J. Schelling, *Darstellung des Naturprocesses*, SW I/10, 322.

propria obiettivizzazione rispetto a un qualcosa di superiore. In questo senso, lo spazio è pura obiettività, intesa come assenza di soggettività, ossia come un venire a mancare del Soggetto, il quale, cedendo rispetto all'azione di +A, perviene a una prima materializzazione. Ed è soltanto a *questo* spazio materiale, il quale può stabilizzarsi per così dire come possibilità impotente (priva di soggetto e di *futuro*), che può essere attribuita l'infinità ovvero l'*illimitatezza* di cui parla Kant. Se si assume questa materializzazione come originaria, essa inevitabilmente si determinerà come necessariamente illimitata e soggetta a una temporalizzazione ad opera di un fondamento soggettivo, il quale può essere qui indifferentemente ricondotto alla soggettività umana o a un Soggetto assoluto imposto come Essenza negatrice e insieme fondante degli enti spaziali, a sé insussistenti.

Ma la possibilità della temporalità degli enti è data dallo spazio stesso, il quale, da questo punto di vista, precede, per ordine e dignità, il tempo. Lo spazio è infatti espressione di un principio (+A) che, ponendosi come *limite* del Soggetto e del suo Essere-in-atto, *chiude* l'intero Essere – ovvero l'iniziale Natura o caos (secondo la determinazione di Tjutcev e Solov'ëv sopra ricordata) – in una obiettività spaziale che *appare* come prima condizione di un futuro *cosmo* razionale. In quanto è segno dell'Oggetto dell'Essente, ovvero dell'Essere spirituale, lo spazio è dunque *limitato* e si afferma come inizio di un processo che condurrà alla perfetta sussistenza, e dunque all'esistenza razionale, degli enti finiti.

Inteso come mera possibilità degli enti, lo spazio è riflesso dell'Esistente *soltanto* in quanto Nulla *dell'Essere*. Affinché tuttavia gli enti finiti esistano così come *esiste* l'Essente, ossia *spiritualmente*, è necessario che l'obiettività, ossia la pura esteriorità, dello spazio materiale venga ricondotta in se stessa; in altre parole, è necessario che l'Essere-in-atto (il Soggetto attualizzato), oltre a permettere la possibilità (spazio materiale) di un altro principio (cosa che comunque gli consente di mantenere l'esclusività dell'Essere), ammetta effettivamente all'Essere quel principio. Ora il principio della spazialità (+A) può realizzarsi, ossia partecipare all'Essere, soltanto riportando allo stato potenziale l'Essere-in-atto del Soggetto³⁵. Il

XXVII

aA

35. Cfr. *ivi*, pp. 346-347.

prodotto di tale potenzializzazione sarà un qualcosa che, non essendo né Soggetto né Oggetto, e rimanendo indipendente da entrambi, potrà appunto affermarsi come un *concreto* (concretescenza di Soggetto e Oggetto). Essendo sciolto sia dall'Essere-in-atto, sia dalla causa che lo potenzializza, tale prodotto, in quanto riflesso del terzo aspetto dell'Essente (Soggetto/Oggetto), *potrà* ovvero *sarà libero di essere e non essere*. Esso non sarà più, per così dire, in balia dell'Essere o di un Soggetto, ma, in virtù di questa libertà, potrà esistere a sé e in maniera perfettamente obiettiva.

La *potentia non existendi* di ciò che esiste concretamente costituisce dunque la perfetta sussistenza dell'ente in quanto riflesso razionale dell'Esistente. Nella trasfigurazione spaziale, ovvero nell'eccesso dell'Essere-in-atto (il quale, attraverso l'erompere del Nulla, rivela – anche nel suo stato violento e caotico – la propria origine spirituale), più nulla appare imperfetto. L'ente condizionato si dissolve nell'idealità di ciò che esiste; cade ogni tensione fondativa, e la ragione, alla quale la Natura si mostra come Pensiero, è colmata dalla bellezza che traluce nella perfezione di un cosmo racchiuso nel limite dell'Esistente.

«...unde facilius et perfectius veniunt ad habitum phylosophice veritatis qui nichil unquam audiverunt, quam qui audiverunt per tempora et falsis oppinionibus imbuti sunt.»

Dante, *De Monarchia*,
liber primus, XIII

aA

Questa traduzione viene pubblicata a distanza di poco tempo dall'uscita in Italia (2012) di un'altra versione italiana dello stesso testo schellinghiano. Il nostro lavoro potrebbe dunque apparire superfluo, se non inutile, nell'ambito di una comunità scientifica che, sostenuta anche da prestigiose istituzioni accademiche, si rivolge ormai da tempo con cura e sollecitudine, e negli ultimi anni indubbiamente con rinnovato vigore e zelo, agli studi e alle traduzioni schellinghiane.

Eppure abbiamo sentito l'esigenza, per così dire, di porre un argine. Crediamo profondamente nell'Accademia, nel suo valore, nel senso profondo del suo nobile ufficio, tuttavia siamo altrettanto convinti del fatto che la «cultura» (se ci si consente qui l'uso di questo termine senza ulteriori specificazioni, compreso nella sua mera connessione con l'attività dell'Accademia) debba oggi non tanto difendersi dall'orgogliosa barbarie della nostra epoca, quanto piuttosto da ciò che in questo tempo si impone come cultura e pretende, irresistibilmente, di educare e elevare, appunto acculturandole, masse crescenti di indotti, ritenute bisognose di improrogabili illuminazioni intellettuali.

Ci sembra che molte istituzioni accademiche, non solo in Italia, abbiano ormai perso il contatto con gli *oggetti di studio*,

XXIX

o meglio che abbiano risolto tali oggetti nel *rapporto* che l'istituzione stabilisce con essi. In altre parole, l'istituzione non è più interessata all'oggetto o a coglierne il riflesso nel proprio obiettivo operare, ma piuttosto alla riduzione dell'oggetto a ciò che l'istituzione (nella propria presunta perfezione, storicamente acquisita e riconosciuta) già è, indipendentemente dall'oggetto, in modo da poter giustificare l'oggetto stesso in quanto espressione dell'istituzione. A sua volta, questa si giustifica nella propria operazione in quanto rende accessibile, o disponibile, l'oggetto alle masse *educandae*, le quali – così si ragiona –, senza l'intervento dell'istituzione, sarebbero in qualche modo rimaste infelicitamente escluse dall'oggetto. Nel *proprio rapporto* con l'oggetto, e quindi perdendo di vista l'oggetto stesso, l'istituzione giustifica dunque se stessa e l'oggetto, rendendo peraltro visibile alle masse il fine della loro educazione. È chiaro tuttavia che in questo distacco dalla realtà – il quale non può che condurre alla mera “musealizzazione” dell'oggetto o alla sua banalizzazione manualistica fino all'estrema degenerazione turistica o giornalistica –, le istituzioni accademiche, soprattutto quando reclamano per sé l'“eccellenza” o una particolare vocazione “meritocratica” (lasciamo al lettore l'indagine dell'affinità etimologica del “merito” con altre rivelatrici parole della lingua italiana e latina) diventano innanzitutto meri istituti di selezione e *riconoscimento* degli addetti alla riduzione istituzionale degli oggetti. Giacché tale selezione non ha nulla a che fare con l'oggetto, ma solo con la *metodologia* di riduzione, essa produce inevitabilmente da un lato la mera *adulazione* dell'istituto selettivo o del selettore, e dall'altro la perdita di pudore (*utque pudor cessit...*) da parte del candidato da selezionare, il quale sa benissimo che ad esser selezionato sarà colui che meglio saprà mostrare, ovvero porre davanti all'istituzione (anche qui lasciamo al lettore eventuali divagazioni etimologiche), la sua abilità nell'adesione ai criteri di selezione imposti dall'istituto. In verità, la principale funzione del maestro dell'accademia sarebbe proprio quella di suscitare il *pudore* nel discente, permettendogli, attraverso il richiamo all'obiettività dell'oggetto stesso, di separarsi dalla *propria* soggettività, inevitabilmente attualizzata e fissata *nel rapporto* con l'oggetto secondo i criteri di un riconoscimento esterno.

Se, dunque, l'essenziale non appare nell'oggetto, ma viene riconosciuto nel soggetto attraverso il suo rapporto con

l'oggetto, risulterà impossibile uscire da questo circolo di adulazione e asservimento.

Potremmo certo auspicare che il circolo si chiuda effettivamente in se stesso, lasciando gli oggetti del tutto all'esterno, in modo da stabilizzarsi nell'esibizione di un mero gioco autoreferenziale. Per esempio, volendo rimanere nel piccolo ambito degli studi schellinghiani, si potrebbero annunciare grandi studi e traduzioni delle opere di Schelling, incontrarsi e confrontarsi in fiere festival presentazioni convegni, financo in accesi dibattiti televisivi o esposti sul *web*, lasciando tuttavia le pagine dei libri bianche, intatta l'opera del filosofo. Purtroppo resta innegabile il carattere utopico di questa prospettiva. Come si diceva, il rapporto-con-l'oggetto, e quindi l'*oggetto* al quale ci si rapporta, giustifica l'istituzione stessa. Questa, in ultima analisi, è retta dalla possibilità di dominio sulle masse *educandae*, le quali devono essere appunto elevate sino alle vette in cui scintilla, seducente, un oggetto attingibile solo attraverso il *set* di cavi elmetti piccozze e ramponi forniti dall'istituzione stessa.

aA Non v'è dubbio, pertanto, che è necessario riconoscere, in tale contesto, l'impossibilità di una scissione di ciò che potremmo indicare come "*libido apparenti e publicandi*" da una ineludibile e fondamentale "*libido docendi*". Di qui l'argine, che, questa volta, non abbiamo voluto omettere.

XXXI

L'Esposizione del processo della natura traduce la *Darstellung des Naturprocesses* di F.W.J. Schelling, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I-XIV, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, X, pp. 301-390. La revisione del testo tradotto nonché la discussione e l'analisi dei passi più complessi si deve al dott. Serafino Di Eusanio.

**Esposizione
del processo della natura**

(Dal lascito manoscritto)

1843-1844

aA

All'esposizione del processo della natura premetto le seguenti considerazioni, di carattere generale e fondamentale. Ogni facoltà particolare in noi, spirituale o sensibile, così come ogni scienza, ha il proprio oggetto particolare. La fisica la natura generale, la chimica la qualità dei corpi, l'astronomia il sistema cosmico: prendendo in considerazione tutti gli oggetti, troveremo che ciascuno ha la sua scienza. Tutto ciò che è oggetto di una scienza è qualcosa di *esistente*, e poiché tutto ciò che è un esistente ha già una scienza, allora per la filosofia, che arriva alla fine, non resta altro che proprio *l'esistente in generale*, indipendentemente da tutte le determinazioni particolari e accidentali. La prima domanda della filosofia è infatti: che cos'è l'esistente? Che cosa è proprio dell'esistente? Cosa penso quando penso l'esistente?

Ciò che devo pensare inizialmente, come primo, è indiscutibilmente *soggetto dell'esistenza*. Esso, di conseguenza, non è ancora l'Essente, ma soltanto l'inizio, ossia ciò che assume su di sé l'essere, il suo primo punto d'attrazione. Questo soggetto dell'esistenza, che è ancora senza l'essere, considerato per sé, è puro potere, qualcosa di cui non si può dire che È, proprio perché esso è il soggetto stesso dell'esistenza. Tale soggetto, considerato come potere, come potenza dell'essere, potrebbe tuttavia essere pensato come un qualcosa che si solleva dalla propria pura soggettività o potenzialità (che trapassa *ad actum*) al fine di essere Essente per sé. Ma l'idea dell'Essente verrebbe in tal modo tolta prima che sia stata pensata. L'idea dell'Essente è infatti che il soggetto dell'essere sia proprio soggetto, ossia un poter-essere intransitivo (meramente essenziale) – dunque un poter-essere non per essere esso stesso essente, ma soltanto al fine di essere appunto ciò-che-può-essere. Infatti, proprio grazie a questo astenersi e rendersi libero dall'essere, esso è punto d'attrazione dell'essere, il quale, di conseguenza, deve essere considerato come un secondo elemento, separato dal primo, ossia come un oggetto puro, che non è affetto, in sé, da alcuna soggettività, proprio come il soggetto è un soggetto infinito, il quale non racchiude in sé alcuna obiettività. E proprio perché l'uno è assolutamente privo di soggetto e l'altro assolutamente privo di oggetto, nessuno dei due può sussistere senza l'altro. All'essere è soggetto il potere, al potere l'essere è oggetto. L'infinità dell'essere nell'uno rende possibile l'abisso del non-essere nell'altro, così come, viceversa, l'infinità

del non-essere nell'uno esige una eguale infinità dell'essere nell'altro – soltanto entrambi *insieme*, dunque né il primo né il secondo per sé, sono l'Essente.

Già nel *cogito ergo sum* di Cartesio e ancor più nella dottrina di Fichte, trovava espressione e veniva riconosciuto che soltanto l'Io è (ovvero, propriamente, che soltanto Io *sono*), dunque che ciò che È può essere soltanto soggetto-oggetto. Ma questo non può essere posto immediatamente. Immediatamente e *primo progressu*, può essere posto soltanto il puro soggetto, e solo dopo di questo, *secundo loco*, il puro oggetto. Essi, poiché il primo è solo ciò che attrae il secondo, e questo solo ciò che è attratto da quello, *rappresentano*, nella reciproca attrazione, l'Essente, ma ancora, propriamente, non lo sono. L'Essente in senso proprio, infatti, v'è soltanto laddove soggetto e oggetto sono in *uno* stesso e medesimo (indivisibile soggetto-oggetto). Questo può essere soltanto il terzo, il quale non poteva essere immediatamente, giacché il concetto di soggetto-oggetto si scinde già nel suo immediato pensiero. Si deve dunque iniziare da uno solo, naturalmente dal soggetto. Questo soltanto è infatti ciò che non presuppone nulla, mentre l'oggetto presuppone necessariamente il soggetto. (Affinché un qualcosa sia oggetto, deve esserci prima un soggetto, e solo nel secondo pensiero posso porre un oggetto di fronte al soggetto. Nel pensiero, si può *partire* solo dal soggetto. Nella terza posizione non posso quindi porre nient'altro se non ciò che in uno stesso e medesimo è *soggetto e oggetto*).

Si potrebbe forse obiettare che in tal modo soltanto questo terzo sarebbe l'Essente, vale a dire che l'Esistente non sarebbe (come invece si è finora supposto) l'intero (*a.* soggetto, *b.* oggetto, *c.* soggetto-oggetto). Tuttavia, proprio perché il terzo (*c*) non è da porre immediatamente, ma dev'essere preceduto da *a* e *b*, e dunque *a*, *b* e *c*, nell'*idea* dell'Esistente (e certo attraverso una necessità per ora meramente logica) sono concatenati in maniera indissolubile, allora è soltanto *a+b+c* che può esser chiamato l'«Esistente» ovvero il «prototipo (l'originario modello) di ogni esistenza», laddove non si sta ancora parlando di alcuna realtà effettiva, ma solo dell'esistente nell'idea, l'inizio del quale è il non-essere, mero potere = $-A$ (se poniamo l'essere, ossia propriamente l'essere obiettivo, come il $+$, laddove l'essere del soggetto è invece soltanto un originario essere-*subjectivum*). Io posso porre im-

mediatamente soltanto $-A$. Solo come il secondo rispetto ad esso (come il suo attratto) posso porre $+A$ = al puro essere, il quale a suo modo è così infinito come lo è il potere, giacché ciascuno di essi non contiene nulla che sia loro opposto: il potere (= soggetto) non contiene nulla dell'essere (= oggetto), l'essere nulla del potere. Ma poiché l'Esistente non è né $-A$ (questo è infatti il mero *soggetto* dell'esistenza), né $+A$ (giacché questo è la mera esistenza ovvero il puro essere), allora per porre l'Esistente devo proseguire fino al terzo, il quale è *in se stesso* soggetto e oggetto (inscindibile soggetto e oggetto) = $\pm A$. E questo non può che darsi nella terza posizione, ovvero non può che essere il terzo, l'*esclusum tertium*. Infatti, affinché l'Esistente sia oggetto ($+A$), il soggetto ($-A$) deve essere pensato prima di esso; tuttavia affinché non sia *meramente* oggetto, ma insieme soggetto, deve esser parimenti già presa la posizione dell'oggetto ($+A$), infatti solo ciò che non può più essere né $-A$ né $+A$ (unilateralmente) deve necessariamente essere $\pm A$.

aA

Si può dire che nel pensiero ci sono soltanto due concetti e che non abbiamo alcun concetto più originario del soggetto e dell'oggetto; tuttavia non posso porre il soggetto e l'oggetto immediatamente (ossia nel primo pensiero) come uno, giacché essi si rapportano l'uno all'altro come il non-essere e l'essere. Inizialmente e immediatamente posso porre soltanto il soggetto $-A$ (ciò segue necessariamente dal *principium contradictionis*), ma posso porre $-A$ soltanto presupponendo che ad esso segua $+A$ ($+A$ si comporta come *ratio determinans* di $-A$; questo rapporto di $+A$ con $-A$ conferisce al leibniziano *principio rationis sufficientis* il suo significato speculativo); e così, avendo posto $-A$ e $+A$, devo necessariamente porre (secondo il principio del terzo escluso, il quale ha qui il suo significato metafisico) $\pm A$.

5

In tal modo si dà dunque un puro organismo della ragione; l'Esistente è $-A$, $+A$ e $\pm A$ non in maniera accidentale, ma in conseguenza di una pura necessità di pensiero. Non è necessario quindi uscire da questo circolo. L'Esistente è il perfetto, ciò che è chiuso in sé, ciò che ha in se stesso inizio ($-A$), mezzo ($+A$) e fine ($\pm A$) in quanto sono Uno – esso è l'Assoluto (*quod omnibus numeris absolutum est*), sebbene sia soltanto l'Assoluto nell'idea.

L'esistente è per ora soltanto Idea della ragione. Tuttavia, nell'Idea si trova il materiale e la possibilità per tutto l'essente

al di fuori di essa. Non può esistere nulla la cui radice non sia nell'Esistente.

Ma in che modo questo può pervenire a un essere al di fuori dell'Idea? È chiaro che al di fuori dell'Idea possono esservi soltanto i suoi stessi momenti: questi devono poter essere per sé, al di fuori dell'unità nella quale sono l'Esistente.

Ma tali momenti, vale a dire $-A$, $+A$ e $\pm A$, come possono divenire essenti per sé? Come possono escludersi reciprocamente? Il primo, infatti, ovvero ciò-che-può-essere ($-A$), *finché* è soltanto questo, ossia finché rimane pura potenza, non si distingue dal secondo, ovvero da ciò che non può essere ($+A$), così come entrambi – ciò che può essere e ciò che non può essere – non sono esclusi (e viceversa) da ciò-che-può-essere-e-non-può-essere ($\pm A$); una esclusione si produce soltanto allorché ciò-che-può-essere *va*, ossia si solleva, all'essere. È infatti anche qui chiaro che come il *fondamento* dell'unità (di $-A +A \pm A$) può risiedere solo in $-A$, allo stesso modo anche il fondamento della scissione dovrà trovarsi in esso. Se il soggetto è fondamento dell'*unità* soltanto nel suo $-A$ (ossia nel non-essere-esso-stesso), allora esso potrà essere fondamento della non-unità, ovvero potrà essere ciò che toglie l'unità, soltanto nel suo essere-esso-stesso. Si noti che noi non diciamo: $-A$ si solleva dalla sua negatività, affinché sorga un mondo al di fuori dell'Idea; ma piuttosto: *se* viene pensato un mondo al di fuori dell'Idea, esso può essere pensato solo in questo modo, solo in quanto è *tale* quale viene qui pensato. Dunque, per giungere a un mondo al di fuori dell'Idea, dobbiamo necessariamente porre il primo elemento dell'Idea come essente per sé. La domanda è ora: come ciò può essere? Già all'inizio abbiamo riconosciuto che quel soggetto, secondo l'Idea, è certo rivolto all'oggetto superiore ($+A$), e non è quindi soggetto ovvero potenza di se stesso ma appunto dell'Esistente; tuttavia, *secondo la sua natura* esso può anche essere ciò (cioè potenza di se stesso), ovvero può distogliersi dall'essere infinito al fine di essere essente per se stesso. Così osservato, tale potere si mostra come la natura che è per sua natura doppia, dunque come $\Delta\nu\acute{\alpha}\zeta$. Pensando a uno scindersi dell'Idea, dobbiamo tuttavia considerarla nello stesso tempo come indissolubile, *nel senso* per cui l'unità può certo essere sospesa (cioè temporaneamente tolta nel pensiero), ma soltanto nel proposito di una sua restaurazione,

in modo che proprio ristabilendosi essa si realizzi e si *dimostri* come indissolubile e ineliminabile.

L'unità viene quindi differenziata soltanto affinché si pervenga ad essa in quanto effettivamente esistente. Così come quel soggetto originario (il quale è nell'idea il $-A$ non essente, e non il $-A$ posto ed esistente *in quanto* non essente, in quanto $-A$) deve fuoriuscire, abbandonare la propria potenza, per essere ricondotto *nel* non essere, nella piena soggettività, ossia per essere ciò che è posto, ed è quindi essente, in quanto $-A$, in quanto non essente, *in quanto* soggetto; e così come questo, che è il punto centrale dell'intera rotazione, ha tre momenti (1. il momento del suo essere nell'unità; 2. il momento della sua fuoriuscita da essa; 3. il momento del suo ritorno nell'unità), allo stesso modo si può dire dell'unità stessa, dell'idea, che essa inizialmente, ovvero nel primo pensiero, resta inespressa, ossia che è una unità per così dire muta, meramente essenziale, la quale deve differenziarsi e attraversare la differenza dei propri momenti al fine di diventare nella conclusione, in un terzo momento, una unità realizzata, pronunciata, espressa. Ed è proprio tale movimento, ovvero il processo che attraversa questi tre momenti principali, ciò che innanzitutto vogliamo qui esporre.

aA

Una volta che quell'immediato poter-essere sia passato all'essere ed abbia assunto per sé l'essere, sarà appunto decaduto, abbandonato all'essere. Esso smetterà di essere l'essente che è tale *essenzialmente*, ossia quell'essente che esso era in precedenza come puro soggetto dell'essere, diventando quindi il *primum existens*, e certo non nel senso in cui questo è stato inteso dagli sprovveduti quando nelle mie primissime esposizioni ho chiamato la materia *primum existens*. Con questa espressione non mi riferivo al sommo esistente, ma al primo essere fuoriuscito dall'idea, τὸ πρῶτον ἐξιστάμενον; nella parola greca, dalla quale indiscutibilmente discende il latino *existo*, trova espressione anche il significato per cui esso è l'essente posto fuori di sé, che è andato via da sé, ovvero l'essente che ha perso *se stesso* (la propria potenza) ed è quindi l'essente in maniera *cieca*. Questo non solo è il primo, ma è anche, almeno inizialmente, l'essente in maniera *esclusiva*, giacché esso nega l'essere a ciò-che-non-può-essere, alla *potentia non existendi* (vale a dire a ciò che era nell'indifferenza puro oggetto, senza essere affetto da alcun potere). E proprio perché questo essere esclusivo era stato l'Inte-

7

ro – esso era infatti *soggetto* dell’Intero, ossia da un lato ciò che lo sosteneva, e dall’altro, di conseguenza, il potere, la *vis* dell’Intero – dunque, *poiché* quel che ora è ciò che è andato via da sé e che, in quanto tale, è nel contempo ciò che esclude tutto era l’Intero o *tutto*, ossia il soggetto di tutto, allora esso non dimenticherà subito quella posizione, ma resterà (pur essendo ora l’essente, dunque sebbene non sia più ciò-che-può-essere) soggetto, anzi, soggetto esclusivo. Esso vorrà dunque ancora affermarsi nell’assoluta interiorità in cui era, ma ciò contraddice la legge che domina sull’Intero, la quale non concede ad alcuno degli elementi dell’Essente l’essere-per-sé. Tale legge non vuole che sia esclusivamente uno, ma che soltanto l’Intero sia. Dunque, ciò che è ora l’essente in maniera esclusiva, da un lato non può tornare indietro nella potenza, nel puro poter-essere, *dove* esso (in quanto soggetto di tutto) era *in vece* del tutto (*instar omnium*), e dall’altro, in quanto è appunto l’essente in maniera esclusiva, esso si pone in contraddizione con la potenza superiore, la quale, essendo nell’indifferenza l’essente, era stata da noi designata con +A (nella misura in cui questa è la potenza dell’ordine immediatamente superiore – la quale *solo ora* è posta al di fuori dell’essere e non è quindi immediatamente il non-essente e ancor meno immediatamente *ciò-che-può-essere*, come la prima potenza – la designeremo successivamente, ma non ora, anche con A^2 , laddove A designa il poter-essere; l’essente ora cieco ed esclusivo, invece, non è più ciò-che-può-essere, ma il divenuto altro e dissimile da sé, il quale può essere qui indicato con B). Dunque, ciò che è ora l’essente in maniera esclusiva da un lato non può tornare indietro nella precedente potenza, e dall’altro lato si pone in contraddizione con +A. Questo – per quanto –A, ossia ciò che in precedenza era meramente ciò-che-può-essere, abbia fatto valere (in un secondo momento) la sua pretesa, il suo diritto all’essere – non può del tutto cessare di essere. Rispetto a ciò che è sorto successivamente, +A mantiene almeno *lo stesso* diritto all’essere. E proprio poiché è stato negato dal nuovo essere, ossia poiché è stato da esso posto come non-essente, +A si trova ora *nella necessità* di agire, al fine di ristabilirsi in ciò che esso era in precedenza. La prima potenza, come già detto, ha per così dire strappato e tirato a sé l’essere in maniera esclusiva. Non è possibile né è concesso che si torni indietro.

Il primo possibile accadimento sarebbe dunque che l’es-

sente in maniera esclusiva permetta l'ingresso di +A, almeno come ciò-che-può-essere. Ma a tal fine, esso dovrebbe rinunciare alla posizione finora assunta, vale a dire che dovrebbe abbandonare il posto di ciò-che-può-essere ossia del *soggetto* – nel quale esso ancora si afferma – per concederlo a +A; l'essente in maniera esclusiva dovrebbe divenire piuttosto oggetto rispetto a +A (ossia porsi di contro ad esso, appunto in maniera obiettiva), vale a dire che dovrebbe subordinarsi ad esso come materia della sua realizzazione, quindi materializzarsi rispetto a +A. A questo punto è forse necessario ricordare sia che al concetto di materia non si può ancora connettere in alcun modo la rappresentazione di proprietà corporee, sia che la conversione in oggetto deve essere considerata soltanto come relativa. Infatti, ciò che ha rinunciato alla propria interiorità rispetto a +A resta – in se stesso – sempre soggetto; soltanto relativamente, e quindi rispetto a +A, esso si fa esteriore e diventa oggetto, segnatamente oggetto del superamento da parte di +A. E per quanto soltanto ora si renda accessibile, ossia superabile da parte della *potentia non existendi* (ossia di quella potenza che era stata appunto esclusa), esso non è ancora in alcun modo superato: *in se stesso*, è ancora ciò che era, vale a dire che ora è divenuto soltanto passivo rispetto alla potenza superiore, pronto a ricevere da essa modificazioni.

aA

Il concetto metafisico di materia è forse il più difficile, giacché la materia deve essere qualcosa di effettivamente reale (dunque atto), sebbene debba comportarsi a sua volta come potenza rispetto a ciò che dovrebbe prodursi a partire da essa. Di conseguenza la materia non può essere posta, come ha fatto Aristotele, tra i *principi*. Essa stessa è qualcosa di divenuto, è il primo reale, che a sua volta si abbassa a potenza in vista di un altro reale. La materia non può essere originaria, come in Aristotele, ma essa stessa può essere posta soltanto allorché si è già dato un divenire. Il fine ultimo del divenire che qui rappresentiamo è che ciò che è divenuto essente, vale a dire ciò che era originariamente soggetto, diventi di nuovo –A, ossia vero soggetto. In quanto B, esso è infatti il falso soggetto, il soggetto che non può essere soggetto. Per essere ricondotto al vero soggetto, deve quindi innanzitutto farsi *oggetto*, ossia riconoscersi come non-soggetto. Soltanto in quanto oggetto esso è *potentia veri subjecti*, e solo *in questa misura* riottiene in generale il significato di una potenza, dunque

non quello della mera materia, ma di un essente che è atto e in quanto tale potenza. Questa contraddizione appartiene all'essenza stessa di ciò che chiamiamo materia.

Se ora osserviamo in generale il processo che qui si esige o che comunque è mostrato come possibile, esso apparirà come un processo dell'inversione, e certo di un'inversione dell'Uno, dell'Essente preattuale, del prototipo di ogni esistenza, giacché ciò che in questo era il soggetto (-A) diviene oggetto, mentre l'oggetto (+A) si fa soggetto. Questo processo può dunque essere chiamato *universio*. Il suo immediato risultato è infatti l'Uno invertito (*unum versum*) e quindi l'universo. Ma anche questo processo non può essere realmente pensato così incondizionato o assoluto come l'abbiamo rappresentato finora. Si esige infatti che l'essente esclusivo = B, di contro a ciò che è superiore, si mostri come materia. Ma anche questo B ha incontestabilmente il suo proprio diritto; non sarà quindi costretto *incondizionatamente* a sottomettersi. Qui importa solo la restaurazione dell'Idea, ma questa non richiede una infinità estensiva (la quale le è piuttosto del tutto indifferente); se l'Idea viene realizzata anche solo in *un* punto, allora essa può tollerare e ammettere ciò che è al di fuori di tale punto come ambiente, come ornamento e decorazione, diciamo come *base* della sua realizzazione. Quanto più ampia è questa base, quanto più, per così dire, essa concede tutte le possibilità, senza escluderne alcuna, tanto più decisamente l'Idea appare, nella propria unicità, come ciò che sottomette e subordina a sé tutte queste possibilità. Dunque, quand'anche rispetto all'Intero si possa dire che B si rende passivo di contro al superiore, ciò non significa che l'intero B si materializzi nella stessa maniera; quel principio (B) deve anch'esso avere la propria volontà, la propria libertà. (Ciò è possibile, giacché l'Idea non richiede, per la propria realizzazione, che essa *sia* esclusiva, vale a dire che essa ammette come possibile ciò in cui essa *non* è, ciò da cui è esclusa). Di conseguenza, non possiamo porre in maniera incondizionata la sottomissione di B a +A. Dobbiamo piuttosto *porre* che abbia luogo una partizione tra i due principi che si contendono l'essere, che essi per così dire si dividano nel rivolgersi a questo essere, affinché a ciascuno sia reso il proprio diritto; dev'esser posto che anche qui si affermi e dimostri la giustizia, la più alta legge di ogni essere, dunque che nell'intera sfera dell'essere si diano *tutte* le possibilità, ossia

un'intera successione discendente di livelli, a partire dal più puro e immateriale B, al quale è concesso di rimanere tale, fino al più materializzato, a ciò che si è del tutto abbandonato e sottomesso. – La materializzazione di B è condizione del processo successivo. Ma perché non dovrebbero esserci enti che rimangono ai livelli precedenti? B *deve* comunque diventare necessariamente materia, affinché non domini su tutto un essere privo di qualità, vuoto, deserto, affinché da questo si proceda prima verso un essere concreto, fornito di proprietà, corporeo, e poi verso l'essere organico, quindi dal meramente organico all'essere che si muove liberamente (nel quale l'originario poter-essere già si avvicina alla propria restaurazione), e infine da questo alla completa rinascita dell'originario poter-essere, ossia fino all'uomo; ma, se era stato naïf da parte di una precedente umanità, credere e ammettere che l'intero universo, le innumerevoli luci – così lontane dalla piccola terra e del tutto indipendenti da essa – fossero state create soltanto ad uso e sostegno dell'uomo, non è meno naïf che un'epoca successiva, nella quale si è dischiusa una visione più ampia sull'intero cosmo, presupponga che le cose stiano allo stesso modo nell'intero come sulla nostra terra, che ovunque si debbano diffondere esseri simili all'uomo e che questi siano lo scopo ultimo...

aA

Dunque noi affermiamo che i due principi si dividono nella signoria, nel dominio. Essi per così dire si confrontano da questo punto di vista secondo egualità, *in modo tale* che il principio determinato *nel generale* alla subordinazione, ossia ad essere *ὑποκείμενον* della potenza superiore, non sia sottomesso in maniera incondizionata. A tale principio si deve infatti concedere di essere in parte a sé stante, ossia di essere per sé e quindi non toccato dalla potenza opposta, sebbene, dall'altro lato, sia completamente subordinato a questa potenza e del tutto abbandonato al superamento. La prima azione della potenza superiore si limiterà pertanto solo a questa partizione, in modo che non si dia subito alcuna alterazione o interna conversione di B (così chiamiamo il principio determinato alla subordinazione); viene qui posta soltanto una quantificazione, ovvero ciò che potrebbe essere considerata una mera rottura di tale principio. L'unico esistente (in senso letterale) – il quale era l'essente in maniera esclusiva – smetterà allora di essere l'Essente e si dischiuderà in una serie di enti – un sistema di infinite esistenze – la

cui differenza dipenderà soltanto dalla diversa misura nella quale questo principio si è reso accessibile (*obnoxium*) e superabile rispetto alla potenza superiore. Bisogna pensare che B, ossia il soggetto che prima di questo momento era in maniera esclusiva (essendo esso l'unico *essente*), inizialmente aveva in sé, indistinte, tutte queste esistenze; e anche ora tale principio cerca di affermarsi come unità, finché, incapace di resistere alla pienezza o, per così dire, al turgore, cede, ossia rinuncia a se stesso in quanto *unico* essente, lasciando subentrare, al proprio posto, una serie infinita di esistenti. Si noti tuttavia, al fine di non perdere, al di là del singolo aspetto, la connessione dell'intero, che la potenza superiore lascia a B l'essere, essa stessa resta dunque separata, ovvero al di fuori dall'essere, così da prender parte ad esso solo in seguito. Ciò di cui tale potenza, per ora, è capace, è soltanto fratturare l'essente esclusivo nella propria esclusività. Questo viene sottoposto alla pressione della potenza superiore, *affinché* le conceda una partecipazione all'essere. In questa pressione *sorge* – sebbene inizialmente soltanto in maniera potenziale – un'infinità di soggetti diversi, ovvero di quei soggetti che presentano tutti un rapporto differente con la potenza superiore, essendo più o meno accessibili rispetto ad essa. Dev'essere pensato quindi come un momento successivo, quello in cui B (il quale è ancora il soggetto *essente* in maniera esclusiva) rinuncia *attualmente* a questa esclusione, ossia rilascia, libera effettivamente quelle possibilità – ovvero i soggetti fino ad allora contenuti in esso in maniera solo potenziale – dalla costrizione dell'unità nella quale erano mantenuti. Tali soggetti vengono posti in libertà sia l'uno rispetto all'altro sia rispetto a B, e nel contempo, B stesso, il soggetto che li contiene, evade per così dire dalle angustie in cui esso stesso era *nella misura in cui* insisteva nell'essere soggetto, assolutamente interiore e centrale. Nel rilasciare i soggetti finora soltanto possibili, il soggetto stesso nel quale tali soggetti erano come mere possibilità deve necessariamente uscire, come si diceva, dalle angustie in cui si trovava, e deve pervenire in tal modo all'ampiezza e all'estensione, alla libertà. Questa ampiezza e libertà è lo *spazio*, il quale (ed è qui essenziale pensare questo) era stato già intravisto, dal soggetto che si dischiude, come la via d'uscita per sé e insieme come la forma in cui ogni soggetto – non più stretto dagli altri – giunge per sé, cioè nel suo luogo (e anche questo

era stato previsto), all'esistenza attuale. In effetti, lo spazio è soltanto il modo in cui l'essere che prima era nel *concetto* viene posto *al di fuori* del concetto. Noi non crediamo che qualcosa sia al di fuori del proprio concetto, ovvero che sia attuale, reale, se non è nello spazio. Lo spazio è la pura forma dell'*esistenza* (in questo senso), ovvero dell'essere *al di fuori* del concetto. Soltanto in virtù dello spazio è possibile rappresentare due cose, che siano completamente e sotto ogni aspetto uguali, come numericamente distinte, ossia rappresentarle come distinte almeno secondo l'esistenza se sono appunto l'una fuori dell'altra secondo lo spazio. Se pensiamo una sfera A e una sfera B, perfettamente uguali secondo il diametro, e anche secondo la materia, non potremmo mai rappresentarci di aver posto *due* sfere se la sfera A non fosse in un altro *spazio* rispetto alla sfera B; nel mero pensiero non avremmo che un'unica sfera posta sotto due nomi. Lo spazio è qualcosa che risiede del tutto *al di fuori* del concetto (e qui aveva certo ragione Kant, quando spiegava lo spazio come una rappresentazione discendente soltanto dall'*intuizione*); se non fosse così, se la rappresentazione dello spazio non riposasse sulla mera intuizione, ma su un *concetto*, allora sarebbe del tutto impossibile per un geometra rappresentarsi due punti distinti o in generale due estensioni congruenti – per esempio due linee rette uguali oppure due cerchi uguali; il suo *concetto* di un punto è infatti perfettamente lo stesso rispetto al concetto dell'altro punto: i due punti possono differire soltanto secondo l'*esistenza*. Ma questa differenza la riconosco soltanto per il fatto che essi sono in *spazi* diversi. Nel caso di due linee rette uguali, due cerchi uguali, due sfere uguali, l'intelletto non dispone di alcuna caratteristica interna, per mezzo della quale possa distinguere i due oggetti; esso *pensa* nell'uno esattamente ciò che pensa nell'altro. La loro diversità consiste solo nel fatto che noi li rappresentiamo in due diversi luoghi dello spazio. Rendere conoscibili questi luoghi attraverso un concetto, determinare che cosa stia a destra o a sinistra, non è affatto cosa dell'intelletto, ma dipende da un'immediata rappresentazione sensibile, ovvero dall'intuizione. Con lo spazio è dunque posto qualcosa che è del tutto extra-concettuale. Esso non è nient'altro che la forma, ossia la possibilità generale e infinita, dell'essere extra-concettuale.

La dottrina dello spazio – che in maniera certo sorpren-

dente occupava in tutte le precedenti dottrine, anche in quelle che discendono direttamente dalla scolastica, una posizione subordinata – è stata riportata in primo piano da Kant. Da allora, non può darsi alcuna filosofia significativa che non sia in grado di offrire chiarimenti e spiegazioni sulla natura dello spazio, anche se bisogna ammettere che è stato aggiunto ben poco a quel che già Kant aveva ottenuto. La nostra spiegazione dello spazio si distingue da quella kantiana per ciò che in generale distingue una filosofia puramente *apriorica* da una filosofia che assume il suo oggetto in parte dall'esperienza (poiché in Kant si afferma la mera soggettività dello spazio, mentre noi affermiamo la sua obbiettività, non possiamo ammettere senza essenziali precisazioni e distinzioni la teoria kantiana). Kant parla dello spazio solo perché lo trova nell'esperienza, sebbene egli sia ben lungi dal far valere lo spazio per qualcosa di empiricamente dato. Lo spazio è per lui piuttosto una forma apriorica di tutte le intuizioni esterne; lo spazio – dice Kant – non è un concetto empirico, astratto meramente dalle esperienze esterne. Per poter riferire certe sensazioni a qualcosa di esterno a me (cioè a qualcosa che si trova in un altro luogo dello spazio rispetto a quello in cui mi trovo io), e inoltre, per riferire sensazioni diverse ad oggetti che siano l'uno fuori dall'altro e l'uno accanto all'altro, dunque affinché io *possa* questo, ossia affinché ciò sia per me possibile, la rappresentazione dello spazio deve essere già presente nel mio spirito. Da qui Kant procede oltre concludendo che lo spazio non sia altro che una determinazione dipendente dalla forma che è propria *soltanto* della *nostra* intuizione, ossia che tale determinazione non sia attribuibile agli oggetti a sé e indipendentemente dalla nostra intuizione. Ma proprio *questo* non segue dalla sua dimostrazione, a partire dalla quale si potrebbe invece dedurre che, dal momento che non *possiamo* rappresentarci gli oggetti esterni se non nello spazio, questo deve avere un rapporto apriorico con gli oggetti stessi (solo lo spazio li rende possibili, esso ne è la possibilità obbiettiva), e la stessa necessità per la quale siamo costretti a rappresentarci oggetti esterni, implica, e certo in maniera necessaria, una rappresentazione di tali oggetti nello spazio.

Kant dimostra inoltre che lo spazio è una rappresentazione *necessaria*, la quale è a fondamento, *a priori*, di tutte le intuizioni esterne. Egli dice che non ci si potrà mai rappresentare

l'assenza dello spazio, anche se si può certo pensare che non si incontri in esso alcun oggetto. Ma questo è corretto solo in quanto posso togliere dal pensiero ogni singolo oggetto, per esempio il piccolo pianeta Pallade o le colonne che vedo in questo spazio, senza poter togliere lo spazio in cui essi si trovano. Tuttavia nulla mi impedisce di togliere l'insieme di tutte le cose spazialmente estese, ovvero di togliere dal pensiero l'universo stesso, come del resto fanno tutti coloro che pongono questo Intero come qualcosa che è nato, come qualcosa per il quale non presuppongono un essere, oppure che ritengono possibile che questo *intero* universo esterno un giorno sarà tolto o svanirà.

È dunque impossibile pensare lo spazio come non esistente, soltanto nella misura in cui continuo ad ammettere degli oggetti, la cui possibilità *a priori* è appunto lo spazio. Ma posso chiaramente togliere dal pensiero tutti gli oggetti di questo genere, e in tal modo anche lo spazio. È vero quindi soltanto che non posso togliere lo spazio parzialmente, come accade per le cose, ma o non lo tolgo affatto oppure lo tolgo nella sua interezza.

aA La spazio, aggiunge Kant, non è un concetto discorsivo, vale a dire un concetto generale o collettivo costruito attraverso una generalizzazione, ossia attraverso la combinazione di ciò che è comune a un certo numero di rappresentazioni particolari. In effetti, gli elementi a partire dai quali verrebbe formato il concetto generale, cosa potrebbero essere? Certo soltanto rappresentazioni di questo o quello spazio determinato. E se si parla di spazi diversi, non si intende nient'altro se non le parti di uno stesso e medesimo spazio. Ben lungi dal poter formare la rappresentazione dello spazio a partire dall'unificazione di tutte queste parti, abbiamo piuttosto la rappresentazione di queste parti solo perché abbiamo la rappresentazione dell'unico spazio. Queste parti sono solo limitazioni, confinamenti che poniamo nello spazio. Esse non possono fungere da elementi per la composizione dello spazio, giacché piuttosto presuppongono lo spazio stesso. Proprio perché lo spazio è soltanto uno, già solo per questo, è impossibile che la sua rappresentazione sia un concetto generale (se esso non fosse così astratto potremmo dire che è un individuo). La spazio è intuizione, intuizione *a priori* che è a fondamento di tutte le ulteriori determinazioni, per esempio appunto le sue partizioni o delimitazioni. – Possiamo ammet-

tere anche questo, senza tuttavia doverne concludere da un lato che lo spazio non sia niente nelle cose stesse e dall'altro che esso appartenga alla *nostra* intuizione soltanto in quanto forma, sebbene la questione riguardante il rapporto e la posizione dello spazio nella nostra conoscenza potrà essere spiegata soltanto in una futura teoria della conoscenza.

Infine, dice Kant, lo spazio è una infinita grandezza data. Certo, in quanto forma (che Kant stesso contrappone alla materia) lo spazio resta soltanto una infinita possibilità. Ma esso è tale possibilità non come lo è ogni *concetto* generale. Ogni concetto generale, per esempio il concetto di «albero», contiene una infinita possibilità di alberi, non solo gli alberi ora esistenti, ma anche quelli che esisteranno in futuro oppure quelli che non esisteranno mai. Ma nessun concetto in quanto tale può essere pensato come se contenesse *in se stesso* una tale infinita quantità. Lo spazio non è un concetto, applicabile a tutti gli spazi singoli (il quale appunto soltanto si ripeterebbe in essi), ma piuttosto *contiene* effettivamente tutti questi spazi. Tali spazi sono soltanto *in* un unico spazio, il quale effettivamente li comprende. Lo spazio non è quindi soltanto una infinita possibilità nel concetto, ma una infinita possibilità che esiste, una infinità presente che noi poniamo a fondamento di ogni singola determinazione. Possiamo certo non *intuire* lo spazio come infinito, ma dobbiamo necessariamente *pensarlo* come tale – infinito non attraverso una composizione senza fine di parti, ma come ciò che precede tutte le parti. Non possiamo neppure confondere questa evidente infinità dello spazio nella nostra rappresentazione con il mero indeterminato, scambiando quindi l'infinito con l'indefinito, come invece ha voluto Cartesio, al fine di sottrarsi in tal modo ad altre difficoltà. Diciamo indeterminata una grandezza a cui non è imposto alcun limite, ma non una grandezza che non ne abbia effettivamente alcuno, ovvero una grandezza rispetto alla quale sarebbe contraddittorio pensare dei limiti. Ma una grandezza infinita è proprio quella nella quale non concepiamo alcun limite, rispetto alla quale sarebbe contraddittorio pensare che ci siano dei limiti. Di questa natura è l'infinità dello spazio, il quale è una rappresentazione unica, indivisa e indivisibile. Dunque, anche da questo, ossia dalla sua infinità nella nostra rappresentazione, segue che lo spazio non può essere desunto o astratto dalle

singole cose finite poste in esso. È chiaro invece che lo spazio deve essere presupposto a tali cose.

La verità che sta alla base della teoria kantiana per cui lo spazio sarebbe una mera rappresentazione soggettiva è la seguente. Lo spazio è qualcosa di talmente passivo, morto, assolutamente privo di soggetto e irreali, e nel contempo qualcosa di così *apriorico*, ossia – come ha dimostrato Kant – qualcosa di così poco astraiabile dalle cose stesse, che esso non può essere qualcosa di per sé sussistente e *deve* quindi essere in un soggetto. Ciò ha indotto probabilmente Newton a dire in una appendice alla sua ottica che «lo spazio è il sensorio del divino», per quanto da sempre si sia sentita la necessità di tener lontano lo spazio dal divino così che non divenisse una forma immediata della divinità stessa. Il sensorio, dice Newton, è il luogo in cui la sostanza percipiente o senziente è presente in modo da percepire immediatamente le immagini sensibili delle cose condotte attraverso i nervi e il cervello. Non risulta forse chiaro, prosegue Newton, dai fenomeni della natura che un'essenza incorporea, vivente, intelligente è ovunque presente, un'essenza che vede, distingue e comprende nello spazio infinito, come nel proprio sensorio, le cose stesse nella maniera più profonda e perfetta? Essa ha infatti in sé le cose, interamente e immediatamente presenti, mentre la sostanza in noi percipiente e senziente osserva e percepisce, nel suo piccolo sensorio, le immagini delle cose acquisite attraverso dei limitati organi di senso. Leibniz vide in queste osservazioni, insieme ad alcune altre, l'occasione per dar vita a una straordinaria polemica contro Newton, la quale si protrasse piuttosto a lungo attraverso le lettere a cui rispose Clarke, seguace e sostenitore di Newton. Questo scambio epistolare è tra i documenti più interessanti della recente storia della filosofia (pubblicato originariamente nel *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle etc. par Messieurs Leibniz, Clarke, Newton*, edito da Des-Maizeaux, lo si trova ora anche nelle edizioni più recenti delle opere filosofiche di Leibniz). Si può facilmente intuire che una tale rappresentazione dello spazio fosse in contrasto con l'idealismo di Leibniz.

La necessità con la quale – non appena passiamo dall'essere nel mero concetto all'essere con la *determinazione* per cui esso è *fuori* del pensiero –, per *questo* essere, a noi si impone lo spazio, si mostra con chiarezza nell'esempio di uno dei filosofi tedeschi apparsi dopo Leibniz, al quale, sebbene egli

avesse certo un che di strano, si riferiva talvolta con rispettosa considerazione lo stesso Kant. Christian August Crusius, nella sua metafisica, ovvero, come egli stesso spiega subito nel titolo, in una sua prima esposizione delle verità necessarie della ragione, in quanto contrapposte a quelle accidentali, distingue (in maniera che non appare certo inesatta se la cosa viene propriamente compresa) le proprietà generali delle cose che possono essere conosciute a partire dalla mera *essenza*, vale a dire quelle proprietà delle cose per le quali non è necessario presupporre la loro esistenza, dalle proprietà che sono soltanto conseguenze dell'*esistenza*, laddove per esistenza egli intende quel predicato di una cosa, in virtù del quale la cosa viene trovata anche *al di fuori* del pensiero *in un qualche luogo e in un qualche tempo*. Vale a dire che oltre al tempo viene posto lo spazio come necessario *complementum possibile* (così come è definita l'esistenza nella precedente scuola wolfiana) attraverso il quale l'esistenza si distingue dalla mera possibilità. Ciò che deve essere riconosciuto come esistente, deve necessariamente apparire come un qualcosa che può trovarsi in un qualche luogo. Crusius fa riferimento quindi all'esperienza interna attraverso cui ciò si mostra a ciascuno di noi, ovvero all'esperienza che insegna a ognuno l'impossibilità di pensare qualcosa come esistente senza pensarlo in un qualche luogo, dunque l'impossibilità di dire che qualcosa è, sebbene non sia *in alcun luogo*. Nella nostra rappresentazione non-essere-in-alcun-luogo e non-essere *tout court* sono perfettamente equivalenti. In questa misura lo spazio viene quindi spiegato da Crusius come un *abstractum* dell'esistenza. Ma poiché tale spiegazione viene considerata da Crusius come valida in maniera generale e incondizionata, allora egli non può non spiegare lo spazio anche come un *abstractum* dell'esistenza divina, senza dire tuttavia che Dio sia *in un qualche luogo*, ma affermando piuttosto che Egli è *ovunque* e che riempie non soltanto lo spazio attuale, cioè quello occupato dalle altre cose (finite), ma anche lo spazio infinito, meramente possibile, senza essere quindi esteso come un corpo. Se si deve certo dire – come accade del resto nella comune dottrina religiosa – che Dio è presente dappertutto, che non si dà luogo dove Egli non sia, resta tuttavia incomprensibile come un metafisico, che era nel contempo teologo, abbia potuto spiegare lo spazio come una circostanza (così egli si esprime) propria dell'esistenza di Dio. Infatti se v'è un punto

che possa essere considerato tradizione comune, sul quale v'è pieno accordo della metafisica e della teologia, questo è proprio che in Dio l'esistenza è anche l'essenza. Ma lo spazio deve essere la forma dell'esistenza nella misura in cui questa viene pensata come qualcosa di distinto rispetto all'essenza. – *In Deo essentia et existentia unum idemque sunt*; l'esistenza, rispetto a Dio, non è qualcosa di diverso dall'essenza, ma l'essenza stessa. Egli è, come dicono i francesi, *Celui qui Est*: questo è il Suo concetto. L'esistenza non è qui una circostanza aggiuntiva o in generale una circostanza, come accade per le altre cose, ma è la cosa, l'essenza stessa. Dio esiste, ma non *per existentiam*, come invece esistono le altre cose, laddove l'esistenza è ancora qualcosa di particolare, di distinto: Dio, al contrario, non è nient'altro che l'Esistente.

Ma ritorniamo alle considerazioni che ci hanno condotto a questi riferimenti di carattere storico: lo spazio è qualcosa di così passivo, a tal punto privo di soggetto, che non possiamo in alcun modo attribuirgli una sussistenza propria. Lo spazio non può essere *esso stesso* proprio perché non v'è nello spazio alcun soggetto, e *tuttavia* esso è, innegabilmente. Come è possibile pensare allora tale contraddizione?

Non certo ammettendo un'appartenenza, ossia un'adesione dello spazio, in quanto mera rappresentazione, al solo soggetto umano – questo spiegherebbe soltanto come noi non possiamo evitare di riconoscere come essente qualcosa a cui manca la prima presupposizione di ogni esistenza, ovvero il soggetto, la potenza, la forza (potete chiamare questa presupposizione come volete) – soltanto *questo* si renderebbe in qualche modo comprensibile, ma non senza produrre nel contempo la massima confusione in tutte le mie conoscenze, nella mia stessa coscienza. Come dovrei infatti ritrovarmi in questo, se la porzione di spazio che credo di occupare in questo istante, che *devo* pensare come indipendente da me, che non smetterebbe di essere se non me la rappresentassi, se dunque non considerassi la distanza alla quale vi sto guardando e gli spazi che ora occupate come qualcosa di obiettivo, ossia come qualcosa di reale indipendentemente da me, se in tutto questo non dovessi vedere nient'altro che il modo in cui *io* porto un certo ordine nelle mie rappresentazioni sensibili? Cosa saremmo noi, cosa sarebbero in generale tutte le cose che mi rappresento nello spazio, se non ci fosse alcuno spazio al di fuori della nostra rappresentazione? In quale fantasti-

cheria mi ritroverei, in quali finzioni mi vedrei trascinato, se potessi prendere per vera questa cosa? Il meno che ci possa accadere è doverci rifugiare di nuovo in un mondo di monadi leibniziane, in un mondo di enti puramente spirituali. In un tempo in cui la filosofia è qualcosa di nuovo, e le idee filosofiche vengono viste soltanto come un giuoco di menti privilegiate, laddove non importa, ma anzi viene considerato come espressione di un intelletto superiore, l'allontanarsi il più possibile dalle credenze generali, in un tempo, dunque, come quello in cui si presentò Leibniz, il primo spirito indipendente e creatore della Germania, oppure dopo un tempo di mediocrità e assopimento, come quello che precedette l'apparizione di Kant, in tali periodi si può pretendere molto dal generale intelletto umano. Ma in un tempo più esperto, come il nostro, queste pretese o forzature non si accettano più e si preferisce che non ci sia alcuna spiegazione, piuttosto che si dia una spiegazione capace di risolvere il problema solo eliminando ciò che dovrebbe spiegare.

Ma riprendiamo quella contraddizione nella natura dello spazio, osservandola in maniera più precisa. Lo spazio stesso non può essere poiché in esso non v'è alcun soggetto, e tuttavia esso è (noi non possiamo giudicare altrimenti). Ora se nello spazio non v'è alcun soggetto, allora esso è forse lo spettro, il fantasma di un soggetto (già Hobbes ha usato questa espressione, chiamando lo spazio *phantasma existentis* – si tratta di una di quelle espressioni, con le quali un uomo pieno di spirito spesso anticipa una verità che egli stesso ancora non riconosce con chiarezza, della quale ancora non può dare pienamente conto a se stesso). *Forse* – dobbiamo certo esprimerci in questo modo finché non dominiamo perfettamente il pensiero qui fondamentale – forse lo spazio è solo il fantasma di un soggetto che continuamente cede, o per così dire si ritrae, per dar luogo, ossia *spazio*, alla molteplicità che subentra nella realtà attuale in luogo del soggetto stesso. Non sarebbe quindi né Dio, né l'uomo, il soggetto che noi dobbiamo almeno *premettere* allo spazio, ma quel principio che, sebbene si sia estroverso e converso nell'obiettivo, non smette di essere in se stesso soggetto. Infatti quella apertura, attraverso la quale esso in generale perviene a una separata molteplicità di esistenze, dunque a un essere nello spazio, non va pensata come se fosse avvenuta una volta per tutte all'inizio dei tempi e non accadesse più. Tale apertura è in-

vece eterna, ovvero essa avviene di continuo, e quindi anche lo spazio non va pensato come essente, una volta per tutte, ma come un qualcosa che è posto di nuovo in ogni momento in virtù di una *negazione* – che sempre si ripete – dell'unico soggetto assoluto. Ciò che resta, in conseguenza di tali negazioni del soggetto esclusivo, a partire dalle quali ora si dà lo spazio che tutto include, per così dire come posizione vuota del soggetto stesso, è appunto questa assoluta mancanza di soggetto. Ciò deve accadere attraverso una negazione ripetuta. Quel B infatti (come l'abbiamo chiamato), che non può più sussistere nella sua esclusività, non viene in tal modo annientato. E se esso, cedendo alla potenza superiore, pone in proprio luogo quelle differenti esistenze, indipendenti l'una dall'altra, che non poteva più contenere in sé, deve tuttavia essere condotto a ciò, ossia a questo dar *loro* spazio, in ogni momento. Il soggetto assoluto dà luogo ad esse, cioè dà loro spazio, e questo spazio è la condizione *a priori* della loro esistenza. Il soggetto deve nondimeno essere condotto in ogni momento a questo dar spazio, giacché la volontà, la forza di riprendere tali esistenze è comunque presente come attrazione generale, la quale si manifesta soltanto come sollecitazione, per così dire come spasmo, nel quale il soggetto assoluto – per usare un'espressione propria della Germania del sud [*ahnden*] – soltanto dà presagio di sé, agisce dal passato, continua ad annunciare il suo presente in quanto passato. Ed è solo per questo che ogni elemento, che ognuno dei divenuti, in quanto è un qualcosa che diviene sempre di nuovo, è posto, oltre che nello spazio, anche nel tempo, sebbene esso sia meno sottomesso al tempo di quanto non lo domini. Come l'espiazione del soggetto che cede in quanto unico ed esclusivo pone lo spazio, così l'attrazione, che si può pensare come tentativo di una riassunzione delle esistenze, pone il tempo; entrambi, insieme, pongono il movimento incessante. Infatti, in quanto ogni elemento viene tolto dal luogo in cui è posto e al quale è legato dal peso (che in questa misura distinguo dall'attrazione), dunque in quanto ogni elemento viene tolto dal proprio luogo, ma lo riafferma attraverso il peso (che qui può essere indicato appunto come la forza di affermazione del luogo), tale elemento si fa dominatore del tempo. A differenza dei singoli enti che appariranno successivamente e che sono sottomessi al tempo, ciascuno di quei primi elementi ha piuttosto sottomesso

a sé il tempo, come testimonia l'incessante rotazione, nella quale essi affermano il loro proprio luogo non in una morta quiete, ma in maniera viva, *attraverso* il movimento stesso, che non è progressivo, ma ricircola in se stesso. Ho detto che l'attrazione si può pensare come un tentativo di riassunzione, segnatamente della riassunzione di esistenze distinte, indipendenti l'una dall'altra. Possiamo esprimerci anche in questo modo: in ciascuno di quei soggetti separati, il soggetto unico – che li ha posti in luogo di sé e in essi si è per così dire fratturato – si ricorda della propria unità. Tale ricordo è proprio l'attrazione generale, e poiché si tratta appunto solo di ricordo o *interiorizzazione*, il soggetto non giunge in essa all'effetto. In forza dell'attrazione, infatti, ovvero se questa giungesse attualmente all'effetto, tutto si ricompatterebbe nell'unità e tutte le differenze verrebbero tolte.

Ne risulta che attraverso la *καταβολή* nella quale il principio originario B si fa fondamento, ossia materia, della potenza superiore (in cui quest'ultima possa appunto realizzarsi), viene posto il primo fondamento per il mondo, ossia il fondamento di ogni successivo divenire. Tale momento è quindi in generale il momento del primo sorgere del sistema cosmico o stellare. Questo infatti, alla sua nascita, non può essere considerato esso stesso come natura, ma soltanto come primo passaggio a una natura in senso proprio. La nascita del sistema cosmico può essere considerata solo come fenomeno della prima sottomissione, del primo divenire *ὑποκείμενον* del principio originario, e non come una sua effettiva mutazione o conversione. La natura sorge invece soltanto laddove B, come noi lo chiamiamo, è già alterato, e almeno inizia a essere ricondotto ad A. V'è natura solo se già si dà un medio tra A e B (prendendo A come espressione generale della potenza). Ma in quella grande fondazione, ossia in quel primo porre a fondamento, B non è ancora alterato, esso ha concesso al principio superiore soltanto la possibilità, gli ha soltanto permesso di partecipare a quell'essere che si trova ancora soltanto presso B stesso. Questo si è soltanto reso in generale accessibile a quella potenza superiore – *obnoxium se ei reddidit* – ma non ha ancora esperito alcun effetto di quel principio nel proprio *interno*. La correttezza di questa limitazione apparirà necessariamente evidente a chi consideri che è impossibile sussumere il sistema cosmico sotto una qualunque delle categorie attraverso le quali deter-

miniamo abitualmente gli effettivi enti di natura. Della Terra, o di un'altra stella, non possiamo dire che sia organica né che sia inorganica. L'organico, o l'inorganico, è soltanto un qualcosa della stella, la quale sostiene entrambi. Ma che cosa sia la stella in quanto tale, non lo sappiamo: evidentemente, non essendo né l'uno né l'altro, è al di là di entrambi. Non possiamo dire che è un animale, né che è una pianta o una pietra, essendo queste solo determinazioni delle cose che si trovano in essa o su di essa. La stella non può infatti essere toccata da tali determinazioni, le quali possono darsi solo successivamente. Chi non sentirebbe una certa resistenza nel chiamare le stelle – secondo la loro essenza, secondo ciò che è propriamente astrale in esse (secondo l'astro, parola che non uso volentieri al plurale), dunque secondo l'astro che è in esse – «opere della natura» nello stesso senso in cui, senza esitazione, chiamiamo opere della natura i minerali, le piante, gli animali? Qui emerge con chiarezza che tra il momento della potenza che ha ancora pretese esclusive alla soggettività (ovvero della potenza consuntrice che non ammette alcun essere concreto) e quello del processo propriamente naturale – attraverso il quale soltanto nasce un essere concreto, ossia concresciuto (per questo appunto concreto) a partire da entrambi, da A e B, e quindi a partire dall'effetto della prima e della seconda potenza – v'è ancora un altro momento nel mezzo. Tale momento non può essere altro che il momento del primo sorgere del sistema cosmico. Prima che quel principio = B (che nella creazione della natura noi pensiamo in una continua e graduale interiorizzazione) diventi oggetto di un *effettivo* superamento ad opera di un più alto volere (ogni potenza è infatti una volontà, ogni effetto di una potenza un volere), esso deve in generale divenire oggetto per tale volere, ovvero deve *in generale* sottomettersi ad esso. La vera scienza non può tralasciare alcun momento; di ogni nuovo procedere deve mostrarsi chiarissima la necessità, la quale verrebbe inevitabilmente a mancare se un qualche momento venisse saltato. Dunque il fenomeno di quella prima subordinazione, attraverso la quale il principio iniziale si rende in generale a quello più alto, e rispetto a questo diviene (in ogni caso solo relativamente) materia, è la nascita del sistema cosmico.

aA

23

In precedenza ho distinto il peso dall'attrazione. Il peso non è in effetti nient'altro che il momento della materializ-

zazione stessa, mentre nell'attrazione si mostra il principio esteriormente materializzato (divenuto ὑποκείμενον) ancora come immateriale, come soggettività. Poiché il peso si manifesta attivamente solo nel continuo annientamento di questa soggettività, ossia nel continuo porre-di-nuovo-come-obiettivo ciò che è divenuto materiale, allora attrazione e peso possono essere considerati come concetti intercambiabili, per cui l'uno non è pensabile senza l'altro, così come per la costruzione matematica non fa alcuna differenza se il peso, in quanto forza che afferma il luogo, assume la funzione di ciò che è altrimenti detto forza centrifuga o tangenziale, e l'attrazione, invece, assume la funzione di forza centripeta. Dunque non è un atto temporaneo e passeggero, ma un atto stabile e permanente quello attraverso cui il principio che è il fondamento della natura, viene posto, ossia appunto abbassato, a fondamento. Nella contraddizione rispetto alla potenza superiore, il principio determinato alla subordinazione non trova altra via d'uscita se non il divenire relativamente e esteriormente materiale, sebbene esso resti interiormente immateriale, puro principio.

Proprio per questo non si dà qui alcun essere molteplice e multiforme, ma v'è ancora un essere uniforme – vasto e deserto. Così, anche il racconto mosaico ci dice che innanzitutto furono il cielo e la terra, ossia l'astrale, e quindi aggiunge: ma la terra era deserta e vuota. Ciò non significa, come si interpreta di solito, che essa era confusa ovvero che c'era una molteplicità confusa, ma piuttosto che mancava del tutto ogni molteplicità. È secondo un sentimento generale che si ammette nell'astrale il dominio di uno spirito diverso rispetto a quanto accade con gli ordinari enti di natura. Non si distinguono forse anche nel mondo umano (dove tutto si ripete) le nature straordinarie, nelle quali sembra dominare un qualcosa di astrale, da quelle comuni, rette da motivi comprensibili? Di un uomo di quel tipo si dice infatti che sta sotto la propria stella, ovvero che viene trascinato dalla sua stella. Ma tale stella è proprio ciò che in lui si dà come un volere forte e potente, attraverso il quale la volontà che nell'uomo viene per così dire restaurata, ossia ridata a se stessa e ricondotta al suo inizio, mantiene qualcosa di astrale. È stato notato che le nature che con più forza vogliono sono fataliste, ma è proprio la volontà il loro fato, che li conduce

nella loro via con la stessa necessità con la quale la stella è condotta dal proprio astro.

Ritorno ora al concetto di spazio, che abbiamo definito come l'assoluta assenza di soggetto subentrata in luogo del soggetto assoluto, per così dire come suo simulacro o spettro. Da qui discende immediatamente una determinazione principale nella natura dello spazio per cui (a) esso è indifferente rispetto al contenuto di ogni esistenza. Proprio perché lo spazio è la forma del mero esistere non lo tocca tutto il resto, segnatamente la qualità. Ma in questa indifferenza, che è = alla generalità, (b) esso è così poco un concetto generale quanto lo è quel poter-essere originario, il quale non è la categoria generale della possibilità, ma soltanto la possibilità originaria, la quale, nella sua specie, è possibilità unica e *in questa misura* individuo, vale a dire che bisogna riferirsi ad essa come a un individuo che non può esistere più di una volta. È stato un passo molto significativo quello compiuto da Kant nell'aver tolto lo spazio dalle categorie, dove era stato collocato da Aristotele in poi. Nelle categorie dello Stagirita, vicino al *quando* si trova appunto anche l'*ubi*, sebbene – non bisogna dimenticarlo – le predicazioni di Aristotele non hanno in generale lo stesso significato delle categorie di Kant. Accanto all'assoluta unicità dello spazio emerge dal nostro sviluppo genetico c) la necessità ovvero la priorità dello spazio rispetto a tutto ciò che è in esso. Ciò che è soltanto nello spazio non appare come qualcosa di immediato e originario, ma come qualcosa che è possibile, o è divenuto possibile, solo attraverso il togliimento di qualcosa che lo precedeva. Lo spazio gli viene per così dire concesso. Il soggetto assoluto, facendosi passato, gli ha dato luogo, ovvero spazio. Lo spazio è appunto questa negazione, questo non-più-essere di qualcosa di precedente, nel quale ciò che è *nello* spazio non avrebbe potuto essere. In questa misura lo spazio stesso è possibilità infinita. Ma è una possibilità nella quale non c'è più alcuna potenza, alcun futuro; esso è la possibilità che è tale non più per se stessa, ma soltanto per altro, e proprio per questo è indifferente rispetto a ogni realizzazione. Lo spazio non è semplice possibilità, ma la possibilità posta in quanto tale, e quindi possibilità paralizzata, la quale soltanto in questo modo diviene fondamento di quella scienza particolare o specifica che da un lato, in quanto scienza razionale, è affine alla filosofia, e dall'altro è totalmente diversa da essa.

Mi riferisco, chiaramente, alla geometria, la cui materia è lo spazio puro. Ciò per cui la filosofia, come scienza razionale, e la geometria sono uguali, è proprio questo, che entrambe hanno a che fare con la mera possibilità¹.

Lo spazio non è esterno rispetto a qualcos'altro, ma è, *in se stesso*, assolutamente esterno, cioè assolutamente privo di soggetto. Anche attraverso la divisione all'infinito non si perviene in esso ad alcuna soggettività; ogni parte è infatti di nuovo divisibile, cioè mero oggetto. Il punto che i matematici suppongono non è nulla di realmente esistente. Essi stessi, del resto, sono ben lontani dal pensarlo e ammettono il punto, in vista della loro costruzione, soltanto come grandezza indivisibile. È chiaro che sono necessitati a farlo, giacché altrimenti, nella divisione di una linea, le due metà che ne derivano – oppure, se si dà una divisione più volte ripetuta, la somma delle parti – non sarebbero più uguale all'intero. Nell'infinita divisibilità dello spazio non si esprime nient'altro che la sua assoluta obiettività, ossia l'infinita mancanza di soggetto, così come anche l'infinita divisibilità della materia esprime soltanto il fatto che, per quanto si possa dividere, non si incontrerà mai quello che è propriamente il suo soggetto.

Noi abbiamo indicato i primi enti nello spazio come soggetti. Ma questi enti presentano due aspetti: essi possono essere osservati prima in quanto sono *in se stessi*, e poi in quanto si comportano come materia rispetto alla potenza superiore. In quanto materia essi sono nello spazio, sebbene ancora non lo riempiano come corpi – la materia è appunto soltanto materia (essendo base e fondamento dei corpi, essa non può essere subito corporea) –, e secondo l'aspetto per cui tali enti sono l'uno fuori dell'altro (nello spazio), essi non sono più soggetti, giacché come soggetti sono l'uno

1. Solo una crassa insipienza poteva innalzare il suo lamento quando è stato fermato che la filosofia, in quanto scienza razionale, conosce solo le cose possibili, e non quelle attuali. Coloro che gridavano contro questa affermazione erano, senza saperlo, del tutto in accordo e uniformati al pensiero di un filosofo ora defunto, ma che, da un altro punto di vista, resta certamente immortale, in quanto con una filosofia di quel tipo succede come con la parrucca di Gottsched nella commedia di Platen, il quale appunto dice che essa continua ad esistere passando da una testa all'altra. Questo filosofo, o meglio, scrittore filosofico, pretendeva, nel suo tempo, che l'idealismo trascendentale gli deducesse soltanto qualcosa di insignificante, per esempio la sua penna, quella determinata penna, con cui egli attualmente scriveva e portava sulla carta tali profondissimi pensieri.

nell'altro, come mostra proprio l'attrazione generale. È del tutto errato infatti considerare l'attrazione come effetto della materia; anche se essa appare proporzionale alla materia, è falso dire che l'attrazione sia un effetto delle singole parti dei corpi materiali. La Terra, per esempio, è tanto materia quanto soggetto. Essa è infatti materia soltanto nella misura in cui il soggetto in essa è divenuto relativamente oggetto rispetto alla potenza superiore, e non è soggetto in quanto materia, né materia *in quanto* soggetto. L'attrazione appartiene all'astrale in essa e l'astrale viene dal soggetto. Se provenisse dalla materia in quanto tale, allora in ogni corpo dovrebbe esserci qualcosa di astrale. Il corpo è soltanto pesante e si limita a cadere, mentre il cosiddetto corpo cosmico non cade soltanto, ossia non si limita a cercare il proprio luogo, ma ruota, cioè afferma il proprio luogo attivamente, attraverso il libero movimento, proprio come esso, in virtù della rotazione, non è propriamente nel tempo, ma, al contrario, il tempo è in esso. E se nel sistema cosmico la diversità degli enti è determinata attraverso il rapporto in cui i soggetti divengono privi di soggetto di contro alla potenza superiore, ossia perdono il proprio sé e, in quanto materia, cedono, allora gli enti che più hanno conservato la loro soggettività saranno quelli che meno appariranno *nello spazio*, ossia l'uno fuori dall'altro. Essi appariranno come essenti nello spazio soltanto relativamente (rispetto agli altri enti che si danno nello spazio), essendo invece a sé sovraspaziali. Secondo le osservazioni di Herschel delle cosiddette nebbie luminose, ci sono in cielo luoghi luminosi in cui non si possono più distinguere i punti luminosi singolarmente, vale a dire che si danno dei punti di contrazione nelle cui vicinanze si incontrano per lo più luoghi del tutto privi di stelle. Del resto, se la contraddizione dei principi deve in ogni caso essere risolta – secondo il modo in cui ci siamo espressi – attraverso una equazione e se, come andrò subito a mostrare, il riferimento a tale equilibrio permette forse una lettura ancor più speciale rispetto a quella proposta in precedenza, ci si può solo rammaricare del fatto che da quelle osservazioni non si siano prodotti risultati più determinati.

Supponiamo ora che l'essere, che è originariamente soltanto in B (B l'ha preso per sé), venga suddiviso tra B e la potenza superiore in modo tale che, in una successione discendente di livelli, a un estremo stiano i soggetti sottomessi

in minima misura allo spazio e alla materia, i quali brillano ancora del fuoco del puro (o comunque minimamente fratturato) B, mentre all'altro estremo siano posti i soggetti massimamente materializzati, nei quali B si è del tutto reso al superamento e quindi anche il fondamento o il substrato è concesso al pieno svolgimento e compimento del processo, a cui i primi soggetti, mantenendosi in se stessi, piuttosto si negano. Come ho già notato, non c'è qui assolutamente alcuna necessità di pensare quel processo – nel quale si arriva infine all'uomo e che quindi ha comunque *soltanto* nell'uomo il suo fine ultimo – come generale e necessario *nel senso* per cui esso deve aver luogo dappertutto e in ogni punto. Questa è una rappresentazione limitata. Se alcuni ritengono del tutto impossibile che non ci siano uomini anche su altri pianeti, vorrei far loro notare soltanto che nel lento percorso di ogni sviluppo non ci sarebbe nulla di straordinario, se il pianeta più vicino al sole avesse condotto il proprio sviluppo solo fino alle piante, il successivo fino a un ricco regno animale, e il terzo fino all'uomo. Da un lato, non si sa dare mai abbastanza rilievo all'infinità spaziale dell'universo, e anzi si nota come la Terra – ma che dico la Terra? – l'intero sistema solare si raccoglie e scompare in un punto irrilevante, mentre, dall'altro lato, a partire da questo minimo punto si conclude con enfasi all'intero e si suppone che ciò che vale per noi deve valere anche per l'intero, comparativamente immenso; una conclusione questa che in presenza della stessa distanza non si ammetterebbe in nessun altro contesto. Per fortuna, in tempi recenti, quella triste e morta uniformità del sistema cosmico è stata interrotta, in particolare attraverso la scoperta delle stelle doppie... In armonia con il concetto generale dell'inversione, dell'*universio* (attraverso la quale per noi sorge appunto l'universo), e in accordo, inoltre, con quella diffusa ironia, secondo la quale gli ultimi diventano primi e i primi gli ultimi, così come ciò che è più interno è propriamente determinato a divenire il più esterno (e il più esterno il più interno), il punto più interno di resistenza del B potrebbe essere superato proprio nei corpi cosmici che più appaiono sottomessi alla potenza superiore, segnatamente nella Terra. Di qui risulterebbe dunque immediatamente spiegabile – giacché il punto di massima resistenza può essere in generale soltanto uno – l'unicità che dovrebbe essere attribuita alla Terra in quanto luogo esclusivo dell'uomo. E

una resistenza noi saremmo certo giustificati, anzi necessitati, a pensarla in un principio divenuto indipendente, dal quale tuttavia si esige che si subordini al superiore. – Se forse altro può avvenire in modo diverso, il sistema cosmico, non v'è dubbio, può sorgere solo attraverso un grandioso decidersi e dischiudersi. Se assumiamo questa rappresentazione delle cose, allora, a partire dai corpi cosmici più esterni (e che proprio per questo discendono da ciò che è più interno), nei quali viene superata la massima resistenza, deve procedere una catena, attraverso i corpi che sono più inclini alla potenza superiore fino a quelli ora più interni, e certo con una differenza via via minore rispetto alla potenza superiore, la quale, in quanto attività che pone propriamente lo spazio, può apparire nello spazio stesso soltanto come *luce* – io non dico (è bene sottolinearlo) che la luce sia la potenza superiore, ma soltanto che essa è la sua apparizione, ovvero che è l'apparenza della potenza superiore soltanto come essa è possibile nello spazio; la luce non riempie ma soltanto descrive lo spazio, così come essa è l'elemento attraverso il quale viene originariamente mediata la conoscenza distintiva, la quale solleva per la prima volta l'essere-l'uno-fuori-dall'altro a oggetto della conoscenza. Ora se questa prospettiva troverà particolare conferma in quelle indissolubili nebbie luminose, in quelle formazioni e figurazioni, nelle quali Herschel vuole riconoscere una materia ancora eterea, che si avvicina all'incorporeo ed è quasi priva di resistenza, ciò non può essere certamente ancora deciso. Quelle esperienze sono infatti troppo indeterminate e incerte, perché si possa costruire qualcosa di importante su di esse. La filosofia può qui presentare solo possibilità. Tuttavia esse sono sufficienti a mostrare che gli argomenti tratti dalla piccolezza della Terra e usati contro certe verità o addirittura, in parte, contro la filosofia stessa, nella misura in cui questa conferisce all'uomo un significato universale, discendono soltanto da una visione del tutto limitata e non possono affatto essere determinanti in una cosa nella quale è bene confessare la più profonda ignoranza.

aA

Devo ancora trarre alcune conclusioni da quanto detto finora. Tra gli oggetti che le spiegazioni fin qui offerte lasciano inespliciti, v'è indubitabilmente la questione riguardante la limitatezza ovvero l'illimitatezza dell'universo secondo lo spazio. Kant ritenne di aver scoperto in tale questione una

contraddizione della ragione con se stessa. Egli contrappone le due proposizioni «il mondo è secondo lo spazio limitato», e «il mondo è secondo lo spazio illimitato», come tesi e antitesi, e cerca di mostrare che la prima proposizione e il suo opposto, entrambe, possono essere dimostrate con argomenti egualmente probanti. Bisogna tuttavia notare che in questa dimostrazione sia la tesi, sia l'antitesi sono sempre dimostrate attraverso l'impossibilità del contrario, dunque né l'una né l'altra vengono dimostrate in senso proprio, ovvero a sé.

Il mondo, secondo lo spazio, è chiuso entro limiti. Kant dimostra così questa proposizione: se si suppone il contrario, il mondo sarà un intero, dato e infinito, di cose esistenti simultaneamente. Ora – così prosegue Kant – non è impossibile intuire anche un *quantum* indeterminato, se questo, sebbene non ne sia stata costruita la totalità attraverso la misurazione, cioè attraverso una sintesi successiva delle sue parti, è chiuso entro limiti. Noi lo intuiamo come un intero, sebbene non possiamo indicare quante volte una unità stabilita sia in esso contenuta. Tuttavia, non possiamo pensare la grandezza di un *quantum*, che non sia dato all'interno di certi limiti dell'intuizione, in alcun altro modo se non attraverso la sintesi successiva delle parti. Possiamo pensare la *totalità* di un tale *quantum* (qui inteso come intero) soltanto attraverso la sintesi *compiuta* delle sue parti. Di conseguenza – procede Kant – per pensare il mondo, che riempie ogni spazio, come un intero, dovrebbe essere vista come compiuta la sintesi successiva delle parti di un mondo infinito, vale dire che (qui Kant, con questo semplice passaggio, abbandona lo spazio e salta a qualcos'altro, al tempo) per rappresentare il mondo come un intero, un tempo infinito, nell'enumerazione di tutte le cose coesistenti, dovrebbe essere considerato come trascorso. Dunque l'impossibilità di una infinita estensione nello spazio viene affermata attraverso l'impossibilità di un tempo infinito per noi trascorso – propriamente viene dimostrato soltanto che, in un mondo illimitato secondo lo spazio, *noi* non potremmo mai giungere a una conclusione della nostra sintesi, il che certo non impedirebbe che il mondo, indipendentemente da noi, fosse infinito o privo di limiti. Ma, *in Kant*, la *conclusio* suona così: poiché un aggregato infinito di cose reali non potrà mai essere visto come un intero dato, dunque neppure come dato *simultaneamente*, è chiaro che il mondo, secondo l'estensione nello spazio, *non* è infinito, ma

chiuso entro limiti. In maniera del tutto simile, si potrebbe dimostrare che, nella nota serie $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ ecc., che non sarà mai = 1 e ancor meno potrà superare 1, dovrà presentarsi alla fine un ultimo membro, un $1/x$, per cui la serie diventi = 1, altrimenti sarebbe necessario un tempo infinito per giungere a una sintesi compiuta delle parti di 1. Infatti, tanto poco può darsi per noi il numero 1 attraverso la compiuta rappresentazione di una serie che è impossibile si dia compiutamente, quanto può sorgere per noi l'Idée del mondo attraverso una successiva composizione delle sue parti: tale Idea è piuttosto ciò che noi presupponiamo a tutte le parti. In effetti è difficile capire come Kant, avendo sotto gli occhi una tale debolezza delle dimostrazioni, abbia potuto parlare di una antinomia della *ragione*.

La dimostrazione dell'opposto: il mondo non ha alcun limite nello spazio ed è, rispetto allo spazio, infinito, viene di nuovo condotta in maniera apagogica, cioè attraverso la temporanea ammissione del contrario. Se si suppone – dice Kant – che il mondo sia, secondo lo spazio, finito e limitato, allora esso si trova in uno spazio vuoto, non ulteriormente riempito e non limitato, il quale sarebbe ciò che soltanto limita il mondo. Ma lo spazio non è un oggetto reale, esso è soltanto la forma dell'apparenza esterna. Di conseguenza lo spazio non può darsi, per sé soltanto, come qualcosa di determinante nell'esistenza delle cose, non essendo esso un oggetto, ma soltanto la forma di oggetti *possibili*. Attraverso le cose viene determinata la grandezza e i rapporti dello spazio – è dunque attraverso le cose che viene determinato lo spazio, e lo spazio, per contro, non può determinare la realtà delle cose rispetto alla grandezza o alla figura, giacché esso, a sé, non è nulla di reale o che possa sussistere per sé. Dunque può ben darsi che uno spazio sia limitato da fenomeni, ma i fenomeni non possono essere limitati da alcuno spazio vuoto al di fuori di essi. Il rapporto del mondo con uno spazio vuoto limitante sarebbe un rapporto con il niente, ovvero con qualcosa che non è affatto un oggetto. Il mondo, di conseguenza, non è limitato secondo lo spazio, e, rispetto all'estensione, è infinito. È evidente che il punto essenziale di tale dimostrazione sta nell'affermazione secondo la quale, nel caso in cui il mondo fosse limitato, uno spazio vuoto dovrebbe costituirne il limite. Il mondo – secondo Kant – è infatti un intero *assoluto*, fuori dal quale non si può incontrare alcun

oggetto, e quindi neppure un suo correlato (qui Kant assume espressamente il mondo come mondo sensibile, cioè come mondo materiale esteso). Ma proprio la supposizione che il mondo materiale sia un intero *assoluto* nel senso indicato è una mera presupposizione, la quale non è dimostrata da nulla. Tutto questo supposto contrasto potrebbe non dipendere quindi da una contraddizione della ragione con se stessa, ma piuttosto da una imperfetta conoscenza del contenuto del mondo, di ciò che il mondo significa. Di conseguenza, una più profonda visione e comprensione di questo contenuto potrebbe dissolvere da sé l'antinomia.

Se ora chiediamo come *Kant* abbia risolto questa supposta contraddizione, si troverà che alla fine della sua esposizione v'è un capitolo intitolato: *L'idealismo trascendentale come chiave per la soluzione della dialettica cosmologica*. Volendo spiegare ulteriormente la cosa, Kant afferma di aver dimostrato a sufficienza nell'estetica trascendentale che tutto ciò che viene intuito nello spazio o nel tempo, dunque tutti gli oggetti di un'esperienza per noi possibile, non sono nient'altro che fenomeni, cioè *mere rappresentazioni*, le quali, *così* come sono rappresentate, cioè in quanto enti estesi o anche come serie di alterazioni, non hanno *al di fuori dei nostri pensieri* alcuna esistenza in sé fondata. Questa concezione egli la chiama idealismo trascendentale, distinguendola da quella del realista in senso trascendentale (metafisico), il quale fa di queste *modificazioni* della nostra sensibilità cose a sé sussistenti, attribuendo quindi il carattere di cose a sé a mere rappresentazioni. – Kant ritiene che il suo idealismo trascendentale debba essere distinto da un altro idealismo, chiamato empirico, con il quale si ammette la realtà propria dello spazio (presumibilmente una realtà per sé sussistente dello spazio), e si nega tuttavia, o perlomeno si avverte come dubbia, l'esistenza in esso degli enti estesi. In verità, non so quale sistema Kant abbia effettivamente avuto in mente nel riferirsi a questo idealismo empirico; credo che si possa tuttavia dire che la sua descrizione non si adatta in alcun modo al sistema leibniziano – «il *nostro* idealismo trascendentale – dice Kant – *permette* invece di affermare che gli oggetti, così come sono intuiti nello spazio, sono anche reali. Infatti, poiché lo spazio è già una forma di quella intuizione che noi chiamiamo esterna, e senza oggetti nello spazio non ci sarebbe alcuna rappresentazione empirica, allora possiamo e dobbiamo assumere in

esso gli enti estesi come *reali*», e questo vuol dire, come appare chiaro subito dopo, soltanto che è necessario ammettere che gli enti nello spazio sono da noi rappresentati realmente e non vengono meramente sognati. Ma del fatto che noi *realmente* rappresentiamo enti estesi fuori di noi, non aveva ancora dubitato nessuno. E che con quel «assumere come reali» non si intende nulla di più, risulta già chiaro da quel che immediatamente segue quando Kant dice: «ogni spazio, e con esso tutti i fenomeni, non sono, a sé, delle *cose*. Essi non sono infatti *nient'altro* che rappresentazioni, e non possono affatto esistere *al di fuori* del nostro animo... Di conseguenza, gli oggetti dell'esperienza non sono mai a sé, ma soltanto dati nella nostra esperienza, al di fuori della quale non esistono affatto. Che ci possano essere abitanti sulla luna, sebbene non li abbia mai percepiti nessuno, deve essere comunque concesso; tuttavia ciò vuol dire soltanto che noi possiamo incontrarli nel corso del progresso possibile dell'esperienza... Essi sono pertanto *reali* se si trovano in una connessione empirica con una coscienza reale, sebbene – aggiunge Kant – non per questo tali enti sono reali a sé, ossia al di fuori di questo progresso della mia esperienza (dunque in generale *al di fuori* della mia esperienza)». – Non è questo ora il luogo di mostrare come Kant, senza considerare tali spiegazioni categoriche, tenti comunque di salvare una causa non sensibile di queste rappresentazioni, la quale ci è del tutto sconosciuta e non può essere da noi intuita come obiettiva. In quanto non sensibile (Kant non osa dire sovrasensibile), tale causa non può infatti essere rappresentata nello spazio o nel tempo, essendo queste mere condizioni delle rappresentazioni sensibili. Altrettanto poco posso ora mostrare come Kant tenti di giustificare il fatto che noi attribuiamo a questa causa intelligibile dei fenomeni – che egli si permette di chiamare oggetto trascendentale, affinché, come egli stesso dice, possiamo avere qualcosa da contrapporre, in quanto correlato, alla nostra sensibilità intesa come recettività – dunque che attribuiamo a questo oggetto trascendentale l'insieme e la connessione di tutte le nostre percezioni, ovvero che assumiamo tali percezioni in quanto in esso fondate. Ciò che per noi è ora importante è soltanto il modo in cui Kant, attraverso questo idealismo trascendentale, ritiene di poter risolvere la cosiddetta antinomia della ragione. «Niente sembra più chiaro – così dice Kant – del fatto che se un uomo

afferma che il mondo è limitato secondo lo spazio, e un altro che esso, secondo lo spazio, è senza limiti, uno dei due debba necessariamente aver ragione. Sfortunatamente, essendo la cosa egualmente chiara in ambo le parti, non è possibile stabilire da quale lato stia la ragione». Resta quindi soltanto un mezzo per risolvere radicalmente il conflitto in modo da lasciare soddisfatte entrambe le parti, ossia il seguente. Poiché i due possono perfettamente confutarsi reciprocamente (Kant qui riconosce che in fondo nessuno può dimostrare la propria proposizione, ma può soltanto confutare la controparte), allora non resta che convincerli del fatto che stiano dibattendo sul *nulla*, e che soltanto in forza di una certa illusione trascendentale venga loro presentata una realtà, laddove non ve n'è alcuna. A questo punto Kant, dopo aver mostrato da lontano tale possibilità di soluzione, ricorre, in vista di un avvicinamento, a una esposizione logica, connessa alla sua distinzione tra giudizi affermativi, negativi e infiniti. «Se dico: il mondo, secondo lo spazio, è infinito oppure non infinito (qui dico meramente che esso non è infinito, senza dire che è finito), allora la seconda proposizione è l'opposto contraddittorio della prima, e se la prima è falsa, allora l'altra *deve* necessariamente essere vera. In tal modo non si afferma tuttavia che il mondo è finito, ma dico soltanto che non è infinito. Questo (che non è *infinito*) potrei dirlo anche avendo in mente che esso non esiste affatto. Ciò che non esiste, infatti, non può essere neppure infinito, sebbene da ciò non segua che esso sia finito. Se invece dico: il mondo, secondo lo spazio, è infinito oppure finito, entrambe le proposizioni potrebbero essere false. Qui, infatti, non tolgo soltanto l'infinità del mondo, con la quale forse potrei togliere, in generale, la sua esistenza separata, ma piuttosto impongo al mondo, in quanto cosa esistente, una determinazione (la determinazione: finito). Di conseguenza la seconda proposizione (il mondo è finito) potrebbe essere tanto falsa quanto la prima (il mondo è infinito), se il mondo, appunto, non fosse affatto dato come una cosa a sé, ossia come un qualcosa di esistente, in generale, *al di fuori* delle mie rappresentazioni, in modo da non esistere neppure secondo la grandezza, né come infinito, né come finito... Se le due proposizioni: il mondo è secondo l'estensione infinito, e: il mondo è secondo l'estensione finito, vengono considerate come contrapposte in maniera contraddittoria, allora si suppone che il mon-

do sia una cosa a sé e che comunque rimanga, sia se affermo in esso un regresso infinito, sia se affermo un regresso finito, per esempio da stella a stella. Ma se viene a mancare questa presupposizione (secondo cui il mondo in generale è qualcosa al di fuori delle mie rappresentazioni), la quale non è altro che un'illusione trascendentale, allora l'opposizione contraddittoria delle due affermazioni si muta in una mera opposizione dialettica. Infatti, poiché, a sé (ovvero indipendentemente dal regresso delle mie rappresentazioni), il mondo non esiste affatto, allora esso non esiste né come un intero a sé infinito, né come un intero a sé finito. Il mondo è soltanto un regresso delle mie rappresentazioni, il quale non è mai compiuto. E quindi esso non è mai *interamente* dato. Il mondo non è un intero incondizionato, e, di conseguenza, neppure esiste come tale, né con una grandezza infinita, né con una grandezza finita – non infinita, poiché il regresso non è mai compiuto, non finita, poiché è possibile all'infinito. In tal modo entrambe le parti devono ritirarsi con imbarazzo, vedendo che di fatto dibattevano sul nulla.»

aA

In nessun modo possiamo ammettere questa soluzione kantiana, giacché non ci riconosciamo nel suo idealismo trascendentale, cioè nell'opinione secondo cui il mondo esterno in quanto tale – un oggetto del tutto indeterminabile, assolutamente inconoscibile e trascendente, ovvero, come altrimenti si dice, una cosa a sé – non esiste affatto al di fuori delle nostre rappresentazioni. Vogliamo invece avvicinarci di più al fantasma di quella supposta contraddizione facendo riferimento all'osservazione secondo cui essa non può essere una antinomia della *ragione*, già solo per il fatto che si esige la finitezza dell'estensione materiale *non nello stesso senso* in cui se ne afferma l'infinità. Ma per avere una contraddizione è necessario che l'una cosa e l'altra (cioè il suo contrario) vengano affermate *nello stesso senso*. Tutta questa supposta antinomia poggia su una rappresentazione soltanto materiale dell'universo. La questione è qui soltanto: quanto si estende *la materia*? Ma questa domanda, che in fondo è solo empirica, non è affatto determinante in relazione alla vera infinità o finitezza dell'universo materiale. La materia può infatti estendersi quanto vuole, al di là di tutti i limiti che possiamo indicare, ma essa non sarà mai infinita, poiché, anche nella più vasta estensione, non potrà mai superare il limite che le è imposto *a priori*. La sua supposta infinità

consiste propriamente soltanto nell'impossibilità di divenire infinita, proprio come avviene nella serie, prima introdotta, $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ ecc. all'infinito, la quale, anche se viene pensata come infinita, non potrà mai oltrepassare l'1, ossia divenire attualmente infinita. Ciò si darebbe soltanto attraverso il superamento dell'1, ovvero attraverso il superamento di ciò che con questa serie non potrà mai essere raggiunto. D'altro canto, se tuttavia pensiamo la materia come limitata, essa non diviene per questo finita – in se stessa, la materia resta comunque illimitata. La sua *propria* infinità non viene infatti tolta in questo modo, visto che ciò per cui è limitata risiede in un ordine superiore e del tutto diverso. La ragione non esige che l'universo materiale sia assolutamente finito, ma soltanto che esso sia finito rispetto a un ordine superiore. L'universo non consiste meramente di materia, ovvero, in generale, si può dire che esso non consiste affatto di materia. Il vero universo – noi vogliamo chiamarlo, in opposizione a quello che deve essere intuito soltanto materialmente e sensibilmente, l'universo intelligibile – dunque l'universo, che va conosciuto solo con l'intelletto, è ciò cui appartiene anche la potenza superiore, dalla quale la materia è limitata in ogni punto, e quindi in generale. All'universo intelligibile appartiene, parimenti, la potenza successiva, ancora più alta (l'abbiamo indicata come il poter-essere del terzo ordine $A^3 = \pm A$), alla quale non possiamo evitare di attribuire una funzione anche nella nascita del sistema cosmico. Il limite dell'universo materiale non è al di là di Sirio o di una delle impenetrabili e indissolubili nebulose: esso è ovunque. Non si tratta di un limite relativo, posto ad un certo punto dello spazio infinito, ma di un limite assoluto. E ciò che vale per l'universo materiale deve valere anche per lo spazio. Ciò che chiamiamo generalmente spazio, dunque lo spazio nel quale si trovano i corpi e si muovono le stelle, è solo una parte, una regione del vero spazio, la quale può essere anche indicata come spazio relativo o sensibile. Tale spazio viene oltrepassato dallo spazio assoluto o intelligibile, senza che questo gli impedisca di essere in sé infinito. Non v'è soltanto *un* infinito, esistono infiniti di ordine diverso, in modo che l'infinito di ordine inferiore sia un finito rispetto all'infinito di ordine superiore, proprio come in matematica l'infinito del primo ordine si comporta come una grandezza finita rispetto all'infinito del secondo ordine.

Grazie a quest'ultima spiegazione diventa ora comprensibile anche il fatto che Kant abbia trovato, per la sua tesi e la sua antitesi, per entrambe, soltanto dimostrazioni apagogiche. È inoltre degno di nota che Kant ha presentato come tesi la proposizione secondo cui il mondo è chiuso entro limiti, proponendo invece come antitesi quella che ammette una estensione senza limiti. Del resto, affinché il mondo (inteso da Kant sempre come mondo materiale, esteso nello spazio) possa essere conchiuso entro limiti, è necessaria una causa positiva, una causa che risieda al di fuori di esso: nel mondo stesso non v'è alcun fondamento della limitazione. Finché manca la conoscenza di questa causa positiva, la proposizione che afferma la finitezza del mondo può essere fondata solo attraverso la confutazione del suo opposto, e anche questo (cioè la confutazione dell'infinità) non avviene in virtù dell'introduzione di una vera causa, ma attraverso il necessario ricorso a una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ossia passando, attraverso il riferimento al tempo, a qualcosa di *completamente* estraneo. Il mondo, in questa prospettiva, non può essere privo di limiti, in quanto il tempo non potrebbe giungere a una sintesi compiuta, laddove Kant già presuppone implicitamente ciò che verrà espressamente affermato solo in seguito, vale a dire che il mondo si dà solo nella nostra rappresentazione e, in quanto intero, potrebbe esistere solo in una sintesi compiuta, da noi stessi composta. Nell'antitesi è poi del tutto chiaro che non è possibile indicare la causa positiva di una limitazione, giacché né si può pensare lo spazio per sé limitato (un limite dello spazio sarebbe un suo inizio o una sua cessazione, ma in conseguenza della continuità dello spazio, la fine di una parte è l'inizio di un'altra, e quindi ogni limite di uno spazio è nel contempo limite di uno spazio confinante; un limite assoluto è impossibile e la rappresentazione di uno spazio limitato presuppone la rappresentazione dell'intero spazio, il quale è dunque necessariamente infinito), dunque né lo spazio stesso può essere limitato, né la materia può essere limitata dal mero spazio vuoto: l'estensione materiale in generale non può essere limitata. La conclusione qui si basa su questo, che solo lo spazio potrebbe essere il limite; e l'errore sta proprio nel fatto che al di fuori del mondo materiale non viene pensato e conosciuto nient'altro, dunque che l'estensione materiale viene assunta come un intero assoluto, al di fuori del quale non si può in-

contrare nulla di reale. Tuttavia, già solo affinché, in questa estensione materiale, non si dia meramente l'illimitato, ma nasca ciò che si limita reciprocamente (cioè enti realmente separati l'uno dall'altro, come i cosiddetti corpi cosmici), è necessaria, tra gli elementi del sistema cosmico, una potenza superiore; dalla mera materia (da ciò che può aver solo bisogno di una limitazione, che richiede una limitazione), senza ciò che *pone* il limite, non può nascere il sistema cosmico. E la ragione esige una limitazione dell'infinità non nello stesso senso (secondo l'espressione già usata) in cui essa ammette l'infinità dell'estensione materiale – tale infinità significa infatti soltanto che *nella materia stessa non risiede alcuna causa della limitazione*. Se la ragione esige una limitazione, allora essa vuole una limitazione che si trovi *al di fuori* della materia. Di conseguenza non si dà qui alcuna contraddizione della ragione, alcuna antinomia. Piuttosto la ragione è nel giusto in entrambe le affermazioni, in quella secondo cui la materia è illimitata (per sé stessa) e in quella secondo cui la materia è limitata, essendo la limitazione riconducibile a qualcosa che sta al di fuori e al di sopra di essa, ossia a una causa che non appartiene essa stessa alla materia. – Se l'*Es-sente* nella materia non può *essere* senza escludere dall'essere qualcos'altro, allora, già solo per questo, esso è limitato, e se l'escluso ha uno stesso diritto all'essere, anzi un diritto più antico, allora l'escludente stesso non potrà sussistere senza una equazione. Si dà solo, per così dire, come suo destino il precedere tutto nell'essere (ossia il suo essere il *primum existens*). Ma l'esclusione non può essere assoluta; necessariamente, anche se solo in un secondo momento, quel primo principio permetterà all'escluso di accedere all'essere. Già in virtù di una tale partizione vengono pensati nell'universo due estremi: l'uno è quello in cui cade il massimo dell'esclusione, dunque anche la più alta tensione e con questa il processo più vivo, operante alla massima profondità; l'altro è l'estremo in cui cade il minimo della forza escludente in modo che venga a mancare in esso l'opposizione alla potenza superiore. E se ciascuno dei due principi, secondo la propria natura, non può che restare se stesso, insistendo l'uno sulla propria esclusività, l'altro sulla negazione di tale esclusività, allora sarà necessario, affinché si giunga a un'equazione, anche un terzo – per così dire un arbitro – al quale si sottomettono entrambi. Tale principio, in quanto è ciò-che-dovrebbe-

essere, certo del suo essere perfetto, non ha alcuna fretta di realizzarsi; senza agire immediatamente, ma piuttosto come causa finale (*causa finalis*), esso effettua e produce – in assenza di coscienza e secondo la propria natura – ciò che è massimamente commisurato allo scopo, in modo che anche nella struttura cosmica sia possibile riconoscere non un mero gioco di cieche forze meccaniche o dinamiche, ma un intero ponderato in maniera commisurata allo scopo. Questo è il punto metafisico a partire dal quale osserviamo la genesi del sistema cosmico. Noi non ci opponiamo tuttavia a coloro che con volontà e intenzione considerano la cosa da un punto di vista più basso. Ciò che noi osserviamo come prodotto di un'equazione, ovvero, come ci siamo anche espressi, di una *comparazione*, può essere da altri osservato come il risultato di un equilibrio di forze che agiscono in maniera puramente meccanica o statica, al quale risultato si dovrebbe pervenire già in conseguenza di un mero calcolo delle probabilità. Questa prospettiva non è falsa, essa è semplicemente quella esteriore, essoterica, mentre l'altra è quella interna, esoterica. Quel punto di vista non viene quindi integralmente respinto, e la sua giustificazione risiede nel fatto che ciò che è a sé soggetto o principio può comportarsi, o essere osservato, relativamente, come mera materia.

aA

Se ora anche tale questione, che secondo Kant pone la ragione in contraddizione con se stessa e che egli (Kant stesso) non sapeva risolvere se non privando il mondo di un'esistenza indipendente dalle nostre rappresentazioni, se dunque, per tale questione una soluzione soddisfacente poggia sul riconoscimento di un universo intelligibile (che vada al di là del mero mondo materiale), e quindi di uno spazio intelligibile che oltrepassi quello meramente sensibile e materiale, e se, in ultima analisi, tale soluzione poggia sulla nostra dottrina dei principi, allora abbiamo qui un nuovo motivo per ritornare ad essa, e vedere se è abbastanza solida per sostenere il peso di queste conseguenze.

Voglio qui solo osservare che, presupposto il concetto di una scienza, non relativamente, ma assolutamente *apriorica*, non si può risalire più indietro dell'assoluta indifferenza, la quale non è altro che l'espressione immediata della ragione e, da se stessa, include ciò-che-può-essere e il contrario, ossia ciò-che-*non*-può-essere, così come pure ciò-che-può-*e-non*-può-essere. Se l'assoluta indifferenza è soltanto l'espressio-

ne immediata della ragione stessa, allora il principio guida di una scienza della ragione non può che consistere nel tener ferma proprio questa indifferenza, in tutto e attraverso tutto, ossia nel considerarla come ciò che deve realizzarsi attraverso la scienza ovvero come ciò che attraverso la scienza deve essere rappresentato come reale. Ed è soltanto a partire da questa indifferenza, la quale comporta che si dia per così dire soddisfazione a tutte le potenze in essa incluse, che abbiamo tentato di comprendere anche l'universo; ciò che abbiamo chiamato giustizia e legge suprema dell'universo non è nient'altro che questa indifferenza, e proprio il sistema cosmico è la sua prima e più pura espressione. Il sistema cosmico è infatti la prima e più pura copia della ragione, una copia di cui anche in seguito non si troveranno equivalenti, a tal punto che per esempio anche quella legge sorprendente scoperta da Keplero – la quale dimostra un rapporto non tra i semplici tempi di rivoluzione dei pianeti e le semplici distanze, ma tra il quadrato dei tempi di rivoluzione e il cubo delle distanze – anche quella legge, per la quale Hegel, nella sua dissertazione *De orbitis planetarum*, era ricorso ancora all'aiuto di un dato empirico (più tardi anch'egli abbandonò questa impostazione), anche quella legge, dico, può essere intesa ed esposta come una pura legge di ragione.

Voi mi chiederete ora perché delle cosiddette antinomie cosmologiche di Kant io abbia dato rilievo soltanto a quella che si riferisce allo spazio, tralasciando l'antinomia relativa al tempo, nella quale alla tesi, ossia all'affermazione per cui il mondo ha un inizio nel tempo, si contrappone in maniera altrettanto netta l'antitesi, ossia l'affermazione per cui il mondo non ha alcun inizio nel tempo. Rispondo a questa domanda ponendone innanzitutto un'altra, vale a dire: qual è il senso sia della proposizione secondo cui il mondo *ha* un inizio nel tempo, sia della proposizione opposta? Il senso è forse che l'una o l'altra cosa, cioè l'aver un inizio o non averlo, sarebbe una determinazione *essenziale*, quindi realmente *apriorica*, del mondo? Oppure, con la tesi, in quanto essa esprime un fatto, si vuole dire soltanto che il mondo *ha avuto* un inizio, e con l'antitesi che non ne ha avuto alcuno? Kant evita, in maniera chiaramente intenzionale, quest'ultima formulazione, la quale sposterebbe evidentemente la questione in tutt'altra regione rispetto a quella della ragion pura. In quest'ultimo ambito si parla infatti di qualcosa di

stabile ed eterno, mentre in quella formulazione il discorso riguarda ciò che una volta *ha avuto* luogo. Nel primo caso non può darsi alcuna antinomia, poiché si parla di un inizio eterno, il quale potrebbe essere messo in discussione solo da chi non comprende il significato delle parole, mentre nell'altro caso si parla di un inizio transitorio e temporale. Il mondo ha per sua natura un inizio, giacché non può essere in altro modo se non attraverso un passaggio *a potentia ad actum*, cioè dal non-essere all'essere. *È proprio della sua natura l'aver un inizio*. Non si chiede qui se il mondo *abbia mai* avuto un inizio; anzi, il mondo è eterno proprio perché, secondo la sua natura, ha sempre un inizio. L'inizio a cui qui si fa riferimento non è transitorio, ossia non si tratta di un inizio che è stato una volta e non è più, ma di un inizio che è sempre inizio, poiché *è posto in virtù della natura del mondo*. Questo carattere iniziale non porta con sé alcuna contraddizione. A nessuno può venire in mente di affermare che il mondo, secondo la sua natura, secondo la sua essenza, sia privo di inizio. Spinoza stesso non l'ha affermato. Egli dice infatti: *substantia est prior affectionibus suis*, intendendo soltanto che la sostanza precede le sue affezioni secondo la natura e non secondo il tempo. Indipendentemente dalla natura divina, tali affezioni, anche per Spinoza, sono non essenti; esse *sono* soltanto come conseguenza della natura divina. Ma ciò che a sé non è essente è, secondo la sua natura, connesso a un inizio, anche se non *è mai iniziato secondo il tempo*, vale a dire che avrebbe un inizio anche se esistesse da un tempo infinito, così come, viceversa, non potrebbe essergli attribuito, *in questo* senso, un inizio solo perché ha iniziato ad esistere in un tempo determinato. Esso avrebbe un inizio comunque in ogni tempo, non importa quanto indietro si possa risalire. Il mondo ha sempre, quindi in ogni tempo, un inizio, vale a dire che il tempo è irrilevante rispetto al carattere iniziale che il mondo possiede in virtù della propria natura. La proposizione che dunque afferma, in *questo* senso, il carattere iniziale del mondo non determina alcuna contraddizione nella ragione. Se invece si afferma non che il mondo ha meramente un inizio secondo la propria natura, ma che è iniziato in un qualche tempo, allora si passa in una regione del tutto diversa rispetto a quella della ragion pura. In questa, infatti, tutto viene osservato in quanto segue *modo aeterno* dall'Idea e non nel suo generarsi nel tempo. L'altra filosofia, quella per cui il mondo effettiva-

mente nasce, discendendo dall'atto assolutamente libero di un qualcosa di preesistente, dovrebbe affermare non tanto che il mondo ha un inizio (questa è infatti un'espressione ambigua, e potrebbe riferirsi meramente al suo carattere *essenzialmente* iniziale), quanto piuttosto che il mondo è *iniziato* nel tempo. E *solo* questa affermazione sarebbe contraddetta dalla proposizione posta da Kant come antitesi. Anche qui (ossia in relazione al tempo) la tesi è in Kant l'affermazione di un *limite*, cioè di un inizio, mentre l'antitesi afferma che *non c'è alcun* limite, alcun inizio nel tempo. Anche in questo caso, Kant svolge – così almeno egli ritiene – una dimostrazione razionale per *entrambe* le proposizioni e dimostra l'antitesi esattamente come l'aveva dimostrata nell'antinomia relativa allo spazio. Proprio come il mondo, secondo lo spazio, non può essere limitato di nuovo dallo spazio, che in tal caso dovrebbe essere vuoto e non riempito da nulla (tutto ciò che lo riempie appartiene infatti al mondo), allo stesso modo, secondo il tempo, esso non può essere limitato da un tempo vuoto, privo di contenuto. Ma questa dimostrazione poggia evidentemente – proprio come quella addotta contro la *finitezza* secondo lo spazio – sulla mera ignoranza riguardo a una causa positiva della limitazione. Infatti, proprio come noi possiamo pensare il mondo materiale come limitato e finito secondo lo spazio solo se pensiamo il mondo stesso e lo spazio che *ad esso* si connette come parti o membri di un ordine superiore (di un universo intelligibile e di uno spazio intelligibile), così, anche secondo il tempo, il mondo potrebbe aver avuto realmente un inizio, soltanto se quel tempo, che è il tempo di questo mondo, fosse un membro di un tempo assoluto che va oltre questo mondo.

Ritorniamo adesso a quanto sviluppato finora, e cerchiamo di fissare il punto a partire dal quale si può procedere oltre.

Tale punto è ora dato dal luogo in cui ciò che prima era l'Essente in maniera esclusiva, e che comunque vuole essere ancora soggetto = A, si è fatto materia della potenza superiore (+A), ovvero si è attualmente reso ad essa ed è per la prima volta divenuto realmente = a B (cioè = al contrario di A, del soggetto). In verità, esso è ora materia solo relativamente, cioè esteriormente, in opposizione a un qualcosa di superiore; *in se stesso*, resta soggetto, sebbene in quanto soggetto non mantenga più alcuna relazione con il processo successivo.

Esso è ciò che offre il fondamento di tale processo *nel* farsi oggetto rispetto a qualcosa di superiore: attraverso un atto eterno e sempre rinnovato quel primo principio esclusivo si sottomette e si offre al superamento. Questo atto è *eterno*, ossia si dà in continuazione e avviene quindi sempre *di nuovo*: ciò dimostra il movimento perenne del sistema cosmico, il quale non è nient'altro che la continua e sempre rinnovata *καταβολή* τοῦ κόσμου. Questa, rispetto al divenire successivo, si comporta come fondazione perenne e quindi come eternità. A partire da questo momento non abbiamo più a che fare con l'universo, ma poniamo un suo punto speciale al quale si lega il processo, la cui *possibilità* è data dal fatto che B – ossia quel principio che, seppur considerato come materia, resta un Essere esclusivo – abbia dato luogo a ciò che gli è superiore in vista di una sua *possibile* realizzazione. (Potremmo anche dire: esso è *actu* ancora esclusivo, ma non lo è più *potentia*, vale a dire che è già pronto, ossia in una disposizione tale da render partecipe dell'Essere la potenza superiore). Ora questa potenza superiore non è nient'altro che la *potentia non existendi* esclusa dal primo Esistente (*primum existens*), la quale non può realizzarsi se non riconducendo, ovvero, secondo l'espressione platonica, «convincendo» quel primo principio venuto all'Essere a ritornare di nuovo nel puro poter-essere, dunque in potenza. Questa azione può essere vista come persuasione poiché non bisogna assumere che il principio che fa resistenza sia superato per così dire in un sol colpo. In mezzo, tra il punto dell'estrema resistenza e quello di un pieno superamento ovvero della conversione di B, c'è una infinità di momenti, cioè di possibilità. Ora, a ciascuno di questi momenti corrisponderà un qualcosa di determinato che viene all'esistenza ossia un esistente; in altre parole, a quella infinità di momenti corrisponderà una serie di esistenti. In ciascuno di questi esistenti, il principio B – ossia quel principio che grazie al superamento si è fatto materia (cioè puro oggetto completamente privo di un sé) ed è divenuto in tal modo oggetto di superamento e conversione – sarà ricondotto in ciascuno degli esistenti, fino a un certo punto, di nuovo in se stesso, nella propria potenza; dunque esso diverrà in qualche modo qualcosa che possiede se stesso ed è quindi a sé stante, in altre parole, B, in ciascuno degli esistenti, risulterà essere qualcosa che già si avvicina a quel che è ciò-che-può-essere-e-ciò-che-non-può-essere. Infatti, ciò che

ad esso mancava nella resa ovvero nell'abbandono di sé era proprio il non essere; vale a dire che esso era mero essere e non c'era nulla per cui questo essere possedesse e comprendesse se stesso, non avendo appunto alcun potere su di sé. Ciò che invece ora nasce è qualcosa di a sé stante, vale a dire che all'esistenza è venuta ad aggiungersi la sussistenza, la quale va appunto distinta, così come era distinta anche da filosofie passate, dall'esistenza. Della sussistenza gli aristotelici dicono che essa è l'ultima perfezione, la forma ovvero l'*actus ultimus*, attraverso il quale un ente diviene tanto perfetto – ovvero viene ridato a se stesso (*sibi ipsi redditur*) – fino al punto da non aver bisogno di alcun altro ente per la propria esistenza. L'esistenza, inoltre, viene distinta dall'esser-per-sé ossia dalla sussistenza in quanto non si può evitare di concedere un'esistenza anche agli accidenti, ai quali tuttavia manca l'esser-per-sé, giacché presuppongono qualcos'altro che li supporti, *quod substat accidentiis*, e che proprio per questo è detto sostanza. Ciò che potrebbe apparire strano in questa deduzione è proprio che il *non essere* sia ciò per cui viene posta per la prima volta l'indipendenza, ossia un essere-per-sé. Qui non si sta affatto concordando con la proposizione derivante da Spinoza – la quale, per quanto frequentemente ripetuta in tempi recenti, va comunque intesa in maniera meramente formale – secondo cui *determinatio est negatio*. La spiegazione, più profonda, sta invece nel fatto che nulla che non possa anche non essere può dirsi a sé stante o indipendente. La libertà infatti non consiste nel poter essere (o almeno questa è una libertà illusoria) ma piuttosto nel poter non essere. Lo spirito è soltanto per questo spirito, cioè *libertà* di essere, poiché esso non si esterna necessariamente, ma può anche *non* esternarsi. Il *meramente* essente (e ad esser ciò vengono costantemente determinati i corpi cosmici), nel quale non v'è alcun soggetto, è del tutto privo di una stabile fermezza. Per questo la natura del corpo cosmico è il cadere stesso, al quale esso si sottrae proprio grazie all'attrazione, senza la quale non potrebbe affermare il proprio luogo. La *potenza* – il *non essere* – e con essa l'essere a sé stante, viene partecipata al meramente essente, ossia al B, soltanto nel successivo processo. In conseguenza di questa azione, attraverso la quale la materia viene interiorizzata, cioè ricondotta in potenza, non esiste più soltanto la materia, o, in generale, soltanto Uno = B, ma esiste un medio, a metà tra l'essere e il

non essere, ossia un concreto, per così dire qualcosa di cresciuto a partire da B e A (se A significa la potenza). Con questo medio (il quale è qualcosa di a sé stante, che è fuoriuscito da B, che si è staccato da B), viene posto – nella misura in cui il medio è qualcosa di indipendente da B così come dalla causa che pone in esso A – qualcosa di assolutamente nuovo, che prima non era mai stato, il quale ha ora il diritto di comportarsi come qualcosa per sé essente, come un mondo a sé, che si chiude rispetto a tutto il resto e impedisce a tutto ciò che gli è esterno di introdursi in esso. Solo allorché si dà questa duplicità interna, dove due essenze, una materiale e l'altra immateriale, per così dire concregono, nasce il corporeo, che noi riconosciamo proprio dalla forza con la quale si afferma. Esso appare di conseguenza come qualcosa che si possiede, che ha potere su di sé, e si rivela attraverso l'impenetrabilità, la quale ammette nondimeno dei gradi, non essendo essa una proprietà assoluta, incapace di abbandonare in un dato caso il concreto per dar luogo a una penetrazione con altro. L'impenetrabilità discende dalla coesione, la quale non va intesa come una connessione delle singole parti della materia corporea, come se le parti aderissero l'una all'altra attraverso piccoli uncini. La coesione non è una connessione meramente delle *parti*; in essa si esprime piuttosto quell'interno concregere di due essenze, l'una immateriale e l'altra materiale, attraverso il quale viene impedita la separazione, la fratturazione o la frammentazione dell'ente corporeo che sta tra tali essenze. La filosofia della natura, per prima, ha riconosciuto la coesione come quella forma nella quale il corporeo si eleva al di sopra della generale materia e ne emerge in quanto a sé stante, dunque, nel contempo, come quella forma con la quale sono poste le qualità e le specie di attività che distinguono i corpi l'uno dall'altro. Il corporeo, in quanto legame degli opposti, non può essere del resto pensato come un qualcosa di morto, puramente inerte, mancante del libero movimento tra i due opposti, ma proprio in questo movimento esso si mostra in quanto è ciò-che-può-essere e ciò-che-può-non-essere, in equilibrio tra i due. La sostanza corporea non è soltanto B, né soltanto A, ma un qualcosa di intermedio, bilanciato tra di essi. E la cosa non va certo pensata come se il corporeo fosse per una parte B e per l'altra A, ma esso è del tutto A e del tutto B, ovvero esso è ciò che in ogni punto può essere

tanto l'uno quanto l'altro. Il corporeo non è A né B, ma ciò che li tiene insieme. Quelli *sono* – ciascuno per sé – ancora puri principi o potenze, e come tali si rappresentano. Nel magnete si distinguono notoriamente tre punti, i due estremi, detti poli, e un medio, detto punto di indifferenza. In conseguenza dell'orientamento dell'ago magnetico secondo i poli terrestri, i poli del magnete vengono detti polo nord e polo sud; e, poiché i due poli contrapposti, ossia il polo nord e il polo sud, si neutralizzano nel contatto, eliminando la differenza reciproca, si può dire che ci si riferisce ad essi in maniera del tutto scientifica, quando vengono contrapposti come + e –, come positivo e negativo. Ora il corporeo, ossia il magnete, il quale appare come ciò che sostiene le due potenze contrapposte, non è in alcun luogo, esclusi gli estremi, soltanto l'uno o soltanto l'altro, ossia +M o –M, ma esso è in ogni punto l'uno e l'altro. Pensate a una linea magnetica, e in questa, tra il punto di indifferenza e il polo nord, immaginate di nuovo tre punti *a*, *b*, *c*. Tra questi punti, quello che è più vicino al polo nord, ossia il punto *c*, risulterà essere, rispetto al polo nord, polo sud. Qualora spezzaste il magnete esattamente in quel punto, esso resterebbe polo sud. Ma questo stesso punto *c*, il quale in relazione al polo nord, e a tutti i punti che si trovano tra di esso e il polo nord, si comporta come polo sud, è rispetto a ciascuno dei punti che lo seguono, innanzitutto dunque rispetto a *b*, polo nord, mentre il punto *b* è polo sud. A sua volta, questo stesso *b*, che è polo sud rispetto a *c*, è rispetto ad *a*, e ancor più rispetto al punto di indifferenza, polo nord. Ogni punto della linea è quindi di volta in volta polo nord, polo sud e, di conseguenza, anche punto di indifferenza. Per esempio, il punto *b* appena considerato, nel mezzo tra *a* e *c*, si comporta come punto di indifferenza. Ciò che si può dimostrare rispetto al magnete, ossia che ogni punto del magnete è nel contempo +, – e indifferente, può essere dimostrato anche per il processo *elettrico*, nella misura in cui nessun corpo è positivamente o negativamente *elettrico* in maniera assoluta, ma *può essere* entrambe le cose. È noto che per esempio due metalli diversi, rame e zinco, non si toccano, cioè non diventano, secondo l'apparenza, un solo corpo, senza porre nell'altro un'elettricità opposta. Certo, c'è ora anche chi, in luogo della pura elettricità di contatto, ossia dell'elettricità che si genera attraverso il mero contatto di corpi diversi senza alcuna mediazione

chimica, propone una elettricità che sia solo mediata chimicamente. Ma gli esperimenti di Volta, i quali dimostrano quella elettricità di contatto, non sono stati ancora confutati, e già a partire da ragioni generali non è credibile che due corpi di natura diversa possano toccarsi senza dar luogo ad alterazioni reciproche. Ciò che è degno di nota nel contatto di differenti metalli è che essi pongono elettricità l'uno nell'altro, e certo un'elettricità opposta alla propria, così che l'uno serva all'altro da completamento. Ciascuno di essi rappresenta un lato del magnete, essendo invece *insieme* un intero magnete. Il fisico Ritter riteneva di poter rappresentare questa proposizione della filosofia della natura direttamente nell'esperimento, e affermava che un ago di rame o argento e zinco si muovesse secondo i poli. Così poi non fu, e l'esperimento non fu confermato da alcun altro fisico. Tuttavia, secondo quanto aveva scoperto Oersted, si trovò che, quando le due estremità di un tale ago, piegate verso il basso, formano una catena galvanica attiva con il liquido sul quale l'ago è mantenuto in galleggiamento, esso segue il carattere e la direzione del magnete.

aA Dopo questa parentesi, è ora importante tenere a mente soltanto che lo stesso metallo, positivamente elettrico nel contatto con un determinato altro metallo, può apparire invece con elettricità negativa a contatto con un metallo di natura diversa, e viceversa. È anche possibile, in generale, formare una serie di metalli, ai cui estremi stiano rispettivamente il metallo che diviene con tutti gli altri elettricamente negativo e il metallo che invece a contatto con gli altri assume elettricità positiva. Se venisse trovato un nuovo metallo, finora sconosciuto, il quale, rispetto alle proprietà che determinano la funzione elettrica di un corpo, fosse collocabile oltre il metallo finora massimamente negativo, allora, nel conflitto con il metallo appena scoperto, quello che finora era stato il più negativo diventerebbe +, proprio come ogni metallo che si trova in questa serie, a seconda che sia connesso con questo o l'altro metallo, può apparire come negativo o positivo. Ora i corpi, nei fenomeni elettrici, non sono i portatori più o meno indifferenti di una materia estranea, la quale giocherebbe un ruolo solo in tali fenomeni, come ritengono coloro che propongono una spiegazione a partire da una materia elettrica – diversa dai corpi stessi – che si troverebbe nei loro pori (sebbene questa sia la rappresentazione più

comune, una materia elettrica particolare non è nient'altro che una finzione); al contrario, nell'elettricità + e -, secondo la quale si determina per esempio un metallo in conflitto con un altro, si esprime la vita interna del metallo stesso. Franklin ha già detto che la fonte dell'elettricità nei corpi è così inesauribile che si dovrebbe pensare che i corpi stessi non siano altro che elettricità. E in effetti è così. Il corpo, a sé, non è né + né -, ma qualcosa d'intermedio, il quale può essere entrambi, a seconda che sia determinato verso l'uno o verso l'altro, e in questa misura *esso* è propriamente l'Essente, il sostanziale. Questa indifferenza, questo poter essere e poter non essere – per quanto al livello più basso – si esprime finanche nei rapporti chimici, laddove la stessa sostanza che in certe connessioni si comporta come basica, assume, rispetto ad altre sostanze, la funzione degli acidi. È noto che è possibile ricondurre l'opposizione chimica di base e acido a quella elettrica, essendo la base corrispondente al +, l'acido al -.

Il corpo, che tiene fermo se stesso – che si possiede – e afferma la propria unità contro ogni penetrazione esterna, è un reale soggetto-oggetto, dunque soggetto e oggetto, ma – e qui riemerge una distinzione già ammessa – il corpo a sé, in quanto essenza, in quanto sostanza in senso proprio ossia in quanto è l'unità stessa, è qualcosa di immateriale; preso materialmente esso è soltanto l'apparenza o il fenomeno di questa unità. Ciò che noi chiamiamo soggetto e oggetto corrisponde a ciò che Kant indica come forza attrattiva e forza repulsiva, a partire dalle quali egli – come di solito si dice – *ha costruito* la materia (la quale è intesa da Kant già come ciò che riempie lo spazio). Nello sviluppo da noi proposto la cosa va altrimenti. La materia è per noi inizialmente e innanzitutto tale soltanto *relativamente*, ossia rispetto a un qualcosa di superiore. In se stessa, essa è invece un principio che è sì nello spazio, ma non lo riempie in senso proprio, cioè non lo rende impenetrabile, così come la luce è nello spazio senza riempirlo. Questo principio, in quanto è l'essente-fuori-di-sé, è anche ciò che non ha potere su di sé, ma, in quanto è ciò che originariamente è fuoriuscito dalla potenza è nel contempo ciò che ha facoltà di essere ricondotto in se stesso. Gradualmente ricondotto in se stesso, cioè ridato a se stesso, questo principio è esso stesso un doppio (divenuto in se stesso + e -) il cui fenomeno è – soltanto a questo punto – il corporeo che riempie lo spazio. Kant conosce soltanto la materia in quanto

prodotto; ma in che modo, secondo lui, la forza attrattiva e quella repulsiva sarebbero originariamente tenute insieme? Che cosa esse devono essere per poter generare il prodotto? A tali questioni si connette immediatamente (il che costituisce senza dubbio un'altra mancanza della cosiddetta "costruzione" kantiana) il fatto che Kant non sappia esprimere l'opposizione se non come opposizione di forze. Ma la forza presuppone sempre una cosa; dal che discende una rappresentazione per cui la forza attrattiva e quella repulsiva non possono che essere impiantate nella materia. La forza non è qualcosa per cui una cosa può nascere, ma essa viene invece predicata sempre e soltanto di ciò che è già nato ovvero di qualcosa che già è. Posso per esempio attribuire al corpo rigido una forza di coesione, ma esso ha tale forza soltanto *poiché* è coeso, e il suo essere coeso non viene affatto spiegato in quel modo. Secondo un tale punto di vista è pensabile soltanto un'azione esteriore, un meccanico agire delle due forze esteriori l'una nell'altra. «Se ci fosse soltanto la forza repulsiva – dice Kant – la materia verrebbe estesa all'infinito, divenendo uguale all'infinito spazio vuoto; se invece agisse soltanto la forza attrattiva, questa ricondurrebbe la materia al mero punto e, di nuovo, lo spazio non sarebbe riempito». Tra forza attrattiva e forza repulsiva è dunque possibile soltanto un'esteriore limitazione reciproca; in generale, soltanto un rapporto quantitativo. Secondo il presupposto kantiano è quindi impossibile una determinazione interna qualitativa, ossia una determinazione come quella che si mostra allorché viene ricondotto in se stesso (secondo quanto da noi presupposto) ciò che è fuori di sé, cosa del resto possibile soltanto attraverso una causa (la potenza superiore) che va pensata come esterna alla materia stessa. Kant stesso ammette che attraverso la sua costruzione non sarebbe possibile spiegare la differenza specifica, e quindi neppure la coesione, almeno quella dei corpi rigidi. Sulla coesione – nei suoi *Principi metafisici della scienza della natura*, a cui qui faccio riferimento – Kant non sa dire altro se non che essa è l'attrazione nella misura in cui questa agisce meramente (cioè esclusivamente) nel contatto. Sembra quindi che egli effettivamente si rappresenti delle particelle di materia corporea tenute insieme da un'attrazione agente meramente nel contatto. Ma se si ammettono delle particelle, si danno due casi, o si suppone che queste siano effettivamente divisibili all'infinito (con il

che viene annientata ogni coesione), oppure è necessario giungere a delle particelle atomiche, ossia a degli atomi, nei quali soltanto si potrebbe rinvenire una coesione in senso proprio, intesa quindi come ciò che rende impossibile una loro ulteriore suddivisione. L'errore fondamentale da parte di Kant consiste proprio nell'aver considerato *generalmente* il contatto (la mera contiguità) come sufficiente per la coesione. Ma con il contatto non si dà *più* che mera adesione, la quale è *toto genere* diversa dalla coesione. Con l'adesione, le parti connesse l'una all'altra restano pur sempre esistenze separate, laddove la coesione non è mera contiguità, ma continuità. Con la coesione nessuna parte ha un'esistenza per sé, i confini dell'una rispetto all'altra non vengono certo posti, ma piuttosto tolti, come avviene con due gocce d'acqua che si uniscono in un'unica goccia. Per contro, se si dà un'effettiva separazione tra parti di un unico e medesimo corpo (se per esempio un corpo rigido si spezza o si frantuma), nessuna contiguità dei pezzi separati potrà mai farne di nuovo *un* intero. Qualora si dovesse invece ricreare di nuovo una tale unità, ciò sarebbe possibile soltanto se le parti si sottoponevano a un nuovo divenire, cosa che per esempio accade quando le parti che sono separate e in questo stato possono soltanto toccarsi vengono disciolte e poste in uno stato fluido, in modo che la coesione possa ricrearsi *de novo*. La mera attrazione (qui ripeto le parole di uno dei miei primi scritti di filosofia della natura, le *Idee per una filosofia della natura*), la mera contiguità tra parti separate – non importa la grandezza delle parti e non importa se si assume anche per il contatto una legge dell'attrazione del tutto diversa rispetto a quella conosciuta, secondo cui l'attrazione aumenta e diminuisce in rapporto inverso rispetto al quadrato della distanza – la mera attrazione tra grandezze separate resterebbe sempre e soltanto coesione apparente. Infatti, poiché essa agisce solo nel confine comune di due spazi, ci si può sempre rappresentare tale confine come uno spazio vuoto, per quanto infinitamente piccolo. In questa attrazione, v'è pur sempre un'azione a distanza, *actio in distans*, vale a dire che comunque manca una vera unità, ossia un'unità della vita. La coesione, se non deve essere soltanto apparente, non può essere assunta come agente tra corpi separati. Essa è invece ciò che fa di un corpo un corpo, un'unità, un individuo.

Il corpo, pensato nella sua essenza, non è materia. Esso lo

è soltanto secondo un modo d'osservazione che fa astrazione dall'essenza. L'essenza del corpo è spirito, sebbene al suo livello più basso. Si può contrapporre materia e spirito, ma tra corpo e spirito non v'è alcuna opposizione.

Il corpo, che riemerge da ogni dissoluzione sempre nella stessa figura stereometricamente regolare, appare qui capace di determinare *per se stesso* la sua propria forma. Se si chiede di che corpo si tratta, si risponderà correttamente dicendo che si tratta del corpo che si cristallizza in questa e in nessun'altra figura. Ma allora un qualcosa che determina per se stesso la propria figura, che dunque possiede nel divenire, ma anche prima del divenire, la propria forma, che altro è se non un qualcosa che *in generale*, sebbene con necessità, determina se stesso? Non tutti i corpi sono cristallini, ci sono anche corpi fluidi e quelli espansi come gas, e tra i corpi solidi ci sono anche corpi amorfi. Ma il corporeo elevato all'individuo si mostra come qualcosa che tiene fermo se stesso non solo nei fenomeni dei cristalli oppure nella resistenza che un corpo oppone alla rottura o alla fratturazione meccanica, ma anche nei rapporti chimici e in generale ovunque sia data la possibilità al corpo di ristabilire se stesso. La permanenza della stessa materia in tutte le dissoluzioni chimiche è stata interpretata in funzione di una restaurazione dell'atomistica a un livello presunto superiore, laddove tale permanenza è piuttosto una dimostrazione dell'indistruttibile individualità spirituale di ciò che è stato determinato in maniera specifica.

Tra i più istruttivi e fecondi esperimenti della recente scienza naturale, ce n'è uno in particolare, nel quale per così dire si tocca con mano quanto poco nel cosiddetto palpabile, dal quale nessuna atomistica può effettivamente sciogliersi, si possa trovare ciò che propriamente è l'*essenza* del corporeo. Comprensibili sono i tentativi di porre in ombra questo esperimento o esperimenti affini, e il fatto che per alcuni lati molti avrebbero preferito abbandonarli del tutto all'oblio. Tanto più, allora, diventa per me in un certo senso un obbligo dare di nuovo rilievo a tali esperimenti. Per quanto riguarda la loro verità, non posso concedere alcun dubbio, giacché (1) colui che li ha escogitati è il più efficace e brillante sperimentatore degli ultimi tempi, ossia Davy. Inoltre, (2) io stesso ho potuto osservare questi esperimenti con i miei occhi e mi sono convinto della loro validità insieme al chimico Gehlen, venuto da Berlino a Monaco, il quale è

stato una delle persone più sincere e amanti della verità che io abbia mai conosciuto, e il ricordo di lui presso tutti coloro che gli stettero vicino suscita ancora il più alto rispetto.

Si consideri, in una pila di Volta, collegato con il polo zinco, cioè con il polo +, un recipiente con una soluzione solforica di barite, a partire dalla quale un arco si connette al polo -, ossia al polo-argento. Dopo poco tempo, anzi subito dopo l'attivazione della pila, la barite apparirà in questo polo opposto, mentre l'acido rimarrà nel polo +. In un posizionamento inverso, l'acido apparirà nel polo positivo e sembrerà aver percorso l'intera via dal polo negativo a quello positivo, in modo da non reagire – la cosa va ben sottolineata – con *nessuna* delle materie con le quali sarebbe potuto entrare in contatto durante il percorso, anche nel caso in cui si fosse trattato di una delle materie con le quali esso di solito stabilisce legami in maniera evidente. Se per esempio il filo di connessione viene passato in una tintura di laccamuffa (tornasole), questa, che si suppone attraversata dall'acido, non assume il colore rosso; e invece, quando l'acido è giunto al polo +, esso inizia a produrre effetti sul tornasole colorandolo di rosso, ma – anche questo va sottolineato – nella direzione opposta rispetto a quella secondo la quale l'acido si era apparentemente mosso, fornendo in tal modo un chiara dimostrazione del fatto che l'acido è divenuto di nuovo libero soltanto nel polo +, soltanto qui esso ha potuto di nuovo agire secondo la sua specifica natura. Nello stato intermedio, invece, come se più nulla ne potesse dar segno, l'acido era stato spiritualizzato in una maniera tale per cui, senza perdersi, era rimasto stabilmente se stesso, tuttavia non più materialmente, ma in maniera puramente spirituale. Il peso specifico della materia utilizzata non ha in questo contesto alcuna rilevanza. Davy, a partire da una soluzione aurea nel polo +, ha allo stesso modo condotto l'oro nel polo opposto. Parlare qui di un marciare avanti e indietro della materia sarebbe rozzo e volgare. Ma anche se non si può pensare ad un andare avanti e indietro del materiale utilizzato, il fatto stesso non può essere eliminato, e anche in questa circostanza non avrei alcuna esitazione nel ripetere ciò che, in un precedente trattato, ho già detto riguardo agli effetti di questo fenomeno sulle visioni scientifiche della natura: «chi ha conosciuto questo esperimento di traslazione, chi ha visto come, attraverso l'azione di una pila voltaica, venissero trasferiti da un polo all'altro non delle

sostanze meramente gassose, ma acidi, alcali, terre e persino metalli, e certo in modo che tali elementi non fossero trattati dai mezzi loro interposti – con i quali, in altro contesto, tenderebbero fortemente a stabilire legami – ma li attraversassero per così dire dimenticando ogni altra inclinazione, come se, nel seguire una più alta determinazione, fossero morti rispetto a ogni altra attrazione, per apparire infine nel polo per loro stabilito, puramente e liberi da ogni mescolanza: chi ha visto questa cosa, effettivamente degna di meraviglia, (e lo spirito pensante si distingue dal non pensante soltanto per questo, perché il primo trova molte cose degne di meraviglia, mentre il secondo non scopre nulla degno di un ulteriore pensare) non potrà più dubitare del fatto che tutto il cosiddetto ponderabile non è nient'altro che un gioco per quel che nella pila agisce spiritualizzando, e che quindi nulla si mostra capace di resistere all'azione di quest'ultimo.» Per quanto riguarda quella determinata attrazione per cui, in questo esperimento, il metallo o una sostanza basica viene condotta verso il polo negativo, mentre l'acido verso quello positivo, la filosofia della natura – qualche tempo prima di questo esperimento, quando comunque già ci si sentiva autorizzati a considerare le opposizioni *elettriche* e *magnetiche*, se non come una sola cosa, almeno come affini e imparentate (giustificati in questo già solo dall'evidenza per cui una medesima legge vale nell'uno come nell'altro caso, vale a dire che gli opposti si cercano, mentre gli eguali, + e +, – e –, si fuggono e si respingono), dunque dopo che in questo rapporto si era già visto qualcosa di simile e affine – la filosofia della natura era andata oltre affermando la stessa opposizione anche nei fenomeni chimici. Nelle attrazioni e nelle repulsioni di materie chimiche, sembrava presentarsi, per così dire travestita, mediata in maniera maggiormente materializzata e molteplice, la stessa opposizione che appariva da un lato più libera e indipendente nelle opposizioni elettriche e dall'altro più legata a una determinata sostanza nell'opposizione magnetica. E la filosofia della natura aveva anche già affermato riguardo all'opposizione (che attraversa tutti i fenomeni chimici) di ossigeno e idrogeno – la cui indifferenza è considerata l'acqua, da quando questo elemento è stato, come di solito si dice, “scomposto” – che l'ossigeno è affine all'elettricità negativa, mentre l'idrogeno a quella positiva, cosa confermata dalla pila voltaica, giacché in ogni scomposi-

zione l'ossigeno, secondo la legge per cui gli opposti si cercano, si raccoglie nel polo positivo, mentre l'idrogeno, secondo la stessa legge, si raccoglie nel polo negativo della pila. Molto prima della scoperta della pila, era stato anche già detto che il magnetismo, l'elettricità e il processo chimico sono le tre forme principali del processo *generale* della vita della natura (le quali si susseguono proprio in questo ordine, essendo il processo chimico mediato per così dire immediatamente dal processo elettrico e mediatamente da quello magnetico) e che in queste tre forme si rende visibile la totalità del processo naturale poiché esse corrispondono alle tre dimensioni della natura corporea. È stato inoltre affermato che invece di chiamare il processo che appare in queste tre forme in maniera specifica processo magnetico, elettrico o chimico, lo si potrebbe anche indicare con il nome generale di processo *dinamico*. Dopo Kant, il dinamico vale come opposto del meccanico e, in opposizione al movimento meccanico trasmesso da un corpo semovente a un altro corpo, è stato chiamato dinamico il movimento prodotto da un corpo in quiete in un altro corpo in quiete, in conseguenza di una opposizione immanente tra i due.

Magnetismo, elettricità e chimismo sono stati generalmente determinati nella filosofia della natura come le categorie generali della fisica, ossia come le categorie del processo dinamico, dunque come forme di attività non accidentali, ma fondate nell'essenza stessa del corporeo, le quali sono già date con le sue tre dimensioni. Il magnetismo, in quanto tale, appare infatti assolutamente come una funzione della lunghezza, l'elettricità come una funzione della mera superficie e infine il processo chimico si mostra come comprensione del corpo nella totalità delle dimensioni e quindi anche nella profondità. Ciò non va inteso come se il magnete non fosse ovunque completamente magnetico, ma esso lo è sempre e soltanto nella direzione della lunghezza, così come l'opposizione elettrica, se interviene nella profondità, *diventa* chimica, mentre finché resta elettrica, non può che essere opposizione della mera superficie.

Questo ora non è il luogo per presentare i diversi fatti nei quali si rende intuibile la connessione del magnetismo con la prima dimensione e dell'elettricità con la seconda. Per questo rinvio ai trattati contenuti nel primo volume della mia rivista, pubblicata in anni ormai lontani, per la fisica

speculativa. Bisognerebbe tuttavia ricordare che il magnetismo, *in quanto tale*, si presenta soltanto nel più coeso dei metalli, ossia nel ferro. Nel ferro si dà il più alto grado della cosiddetta coesione assoluta o, come preferisco dire, originaria, la quale viene misurata attraverso la forza che deve essere impiegata affinché un corpo si spezzi, ovvero si divida nella direzione della lunghezza. Viene distinta da questa coesione la coesione detta relativa, agente nella direzione della larghezza, la cui misura è data dalla forza necessaria per frantumare un corpo. Se il magnetismo non si presenta come tale, oltre che nel ferro, anche negli altri corpi massimamente coesi (metalli), ciò vuol dire soltanto che esso non appare qui secondo una opposizione lineare. Ma questa cosa è meramente accidentale e non può affatto dimostrare che il magnetismo non sia *essenzialmente* la forma di ogni coesione originaria. Tale presenza *essenziale* del magnetismo in tutti i corpi rigidi conduttori di elettricità risulta anzi ora dimostrata in maniera del tutto evidente, in seguito agli esperimenti di Oersted con la pila voltaica, laddove si è scoperto che tutti i corpi di questa specie, non meramente i fili conduttori che connettono un polo con l'altro, ma gli *elementi* stessi della pila, diventano magnetici durante la chiusura del circuito. Come ha mostrato Davy, finché il circuito è chiuso, il filo di platino di una pila attira la limatura di ferro esattamente come il comune magnete. Ma qui c'è ancora molto da studiare in profondità, in particolare il rapporto delle tre dimensioni attraverso le quali il corporeo si compie. La necessità matematica delle tre dimensioni, cioè il loro non essere né più né meno di tre, riposa notoriamente sul fatto che in un punto si tagliano perpendicolarmente soltanto tre linee. Ma nella distinzione di tre dimensioni nel corporeo, non sarà possibile pensare in esso – se deve appunto esservi qualcosa di corporeo – una pura lunghezza o una pura larghezza, essendo qui ogni lunghezza già anche larghezza e profondità. Le tre dimensioni sono dunque propriamente tre corpi che tuttavia non si escludono, e attraverso il loro essere l'uno nell'altro (puramente spirituale) producono il *fenomeno* della solidità, del riempimento corporeo dello spazio. È inoltre certo che sia proprio il rapporto delle dimensioni a giocare un ruolo nella trasparenza dei corpi più compatti. Tale trasparenza è spiegata dai fisici materialisti con presunti pori, dai quali i corpi dovrebbero essere perforati in linea retta, cosa che

implicherebbe evidentemente che quei corpi non siano fatti di nient'altro che di pori. Nell'attimo in cui un corpo assume proprietà magnetiche, esso diviene – non solo sulla sua intera superficie, ma, attraverso un'azione che penetra in profondità, nell'intera parte interna e in ogni punto della sua estensione – un ente doppio che si mantiene stabile come farebbero reciprocamente due gemelli nati insieme e insieme cresciuti. Ma il corporeo, secondo le sue tre dimensioni, è una vera *natura triformis* o *triceps* (come gli antichi hanno pensato Ecate), una creatura trigemina la cui natura è difficile da esprimere. Chi vuole avere sotto gli occhi questo miracolo, si lasci mostrare in un cristallo ciò che la mineralogia chiama “attraversamento delle falde”; percepirà lì una penetrabilità per la quale non si ha a disposizione alcun concetto, e non si potrà osservare tale fenomeno senza doversi decidere per idee più spirituali sull'origine della materia rispetto a quelle per cui essa sorgerebbe grazie a un accumulo di parti già corporee. Si parla molto spesso, in contesti più alti, che vanno al di là dell'esperienza sensibile, di incomprendibilità, e a molti sembra una comoda sapienza rigettare subito e incondizionatamente ciò che è a loro incomprendibile. Questa sapienza è comoda nella misura in cui essa crede che già la mera *assicurazione* che qualcosa sia incomprendibile possa essere sufficiente, quando piuttosto sarebbe solo necessaria, a mostrare l'*impossibilità* della comprensione stessa. Sono infatti due cose molto diverse, da un lato non comprendere che una cosa è possibile, e dall'altro vedere e capire che è impossibile. Molti scambiano e confondono questi due casi. In verità, l'incomprendibile si trova molto più vicino rispetto a dove di solito lo si cerca, vale a dire che esso si trova proprio nell'esperienza sensibile, ma qui alla maggior parte delle persone non viene in mente di poter trovare l'incomprendibile. Essi in effetti non lo vedono e può vederlo soltanto colui che pensa.

Da sempre si è pensato a immagini che potessero avvicinare e in qualche modo chiarificare la nascita della materia corporea. Una delle più antiche è tratta dalla *tessitura* e non di rado è stata scelta, in particolare da Goethe, come immagine poetica. I fili tesi secondo la lunghezza si chiamano notoriamente ordito, mentre i fili trasversali che il tessitore per mezzo della spoletta introduce e per così dire importa nell'ordito sono detti trama. La terza operazione consiste nel pressare e condensare i fili così intrecciati rendendo il

tessuto serrato e compatto, e quindi, soltanto ora, compiuto. L'interiorità di tutte le cose corporee, non solo delle organiche, ma anche di quelle inorganiche, è in effetti un tessuto, il quale può essere tuttavia afferrato e compreso solo se si tiene presente che la natura non genera il proprio tessuto a partire da qualcosa che sia già corporeo.

Negli uomini che riescono ad osservare con acume soltanto il particolare o il singolare, chiunque sia in grado di afferrare dei pensieri nel generale suscita facilmente un certo disagio o invidia; così anche la relazione posta tra i tre processi naturali e le dimensioni del corporeo, senza che la si potesse effettivamente negare, doveva necessariamente lasciare quegli uomini interdetti e vagamente critici. L'esposizione di tale relazione era tuttavia necessaria per mostrare che il magnetismo, l'elettricità e il processo chimico non sono fenomeni accidentali, ma hanno il loro fondamento nell'essenza stessa ovvero nella costruzione originaria della materia. E che si trattasse qui di un *tipo* che attraversa effettivamente tutto, ossia di un tipo veramente generale, apparve del tutto evidente quando si considerò che anche quei fenomeni non più materiali, ma immateriali, attraverso i quali si rende conoscibile ciò che propriamente è il sé del corpo – vale a dire il suono (il quale è per il mero corpo ciò che la voce e la parola sono per la creatura vivente), il colore e infine il calore che dà vita –, sono sottomessi a quello stesso tipo generale. Il suono, secondo il suo originario prodursi, è infatti mediato dalla coesione e dalla rigidità, il colore dei corpi è invece un fenomeno della superficie, mentre il calore raggiunge la profondità. Persino l'impalpabile luce si sottomette, nel suo rapporto con il palpabile, allo stesso tipo. I suoi tre momenti d'apparizione sono infatti la propagazione, che avviene in linea retta, la riflessione, che si produce nell'angolo, e la rifrazione, nella quale ha luogo una effettiva intussuscezione, ossia una penetrazione del corporeo. Ma l'importanza in natura della distinzione delle tre dimensioni emergerà in maniera chiara anche attraverso l'osservazione del fatto che, nel mondo organico, la natura è principalmente impegnata nel conferire a tali dimensioni un reale significato, ossia a porre una differenza qualitativa tra sopra e sotto, destra e sinistra, dietro e davanti, ed essa non riterrà il corpo compiuto o perfetto prima che questa distinzione sia stata prodotta ed esposta come qualitativa. – –

Se ogni corpo in cui le tre dimensioni sono costituite e formate in maniera distinguibile (nell'acqua, per esempio, le precedenti dimensioni sono dissolte, essa ammette solo la terza; nelle materie permanentemente elastiche, come vengono chiamati i gas o comunque le sostanze in forma gassosa, si mostra una tendenza al togliimento del corporeo in vista di un dissolvimento di tutte le dimensioni, come accade nello spazio infinito, il quale non è né la lunghezza, né la larghezza, né la profondità *in quanto tali*, ma soltanto l'indifferenza di tutte le direzioni; è qui degno di nota che l'ossigeno e l'idrogeno, ossia i due estremi, nei quali l'opposizione elettrica – e quindi l'elettricità + e –, ovvero la polarità est/ovest, la quale deve essere riconosciuta come altrettanto determinata quanto il polo sud e il polo nord – si rappresenta ancora materialmente, siano appunto materie permanentemente elastiche e si rappresentino pertanto come sostanza gassose, mentre ciò che è propriamente corporeo e massimamente concreto si trova nel mezzo tra + e –): se, come dicevo, ogni corpo nel quale sussistono le tre dimensioni distinguibili *in quanto tali*, è triplice, esso sarà di conseguenza anche un corpo magnetico, un corpo elettrico e un corpo chimico, e la differenza specifica dei corpi dipenderà dal fatto che nell'uno avrà una prominenza il corpo magnetico rispetto a quello elettrico e a quello chimico, nell'altro emergerà invece più l'elettrico o più il chimico.

Qui, parlando della differenza qualitativa dei corpi, si impone nel contempo un'altra questione, alla cui trattazione vorremmo giungere passando attraverso le seguenti osservazioni generali.

Il sistema cosmico, nel quale viene posto in generale soltanto il fondamento, ovvero viene preparata la materia per il processo successivo (niente è infatti *originariamente* materia, così come niente è originariamente oggetto, ma soggetto, e i processi di formazione cosmica non sono altro che quelli attraverso i quali il principio resistente, che vuole essere esso stesso, viene piegato e posto nella condizione di riconoscersi come materia), il sistema cosmico, dunque, è la sfera della quantità, mentre con il successivo processo speciale siamo entrati nella sfera della qualità. Ma se a questo punto sorge per la prima volta una molteplicità di corpi differenti e indipendenti gli uni dagli altri, che tuttavia sono posti nel contempo in una certa connessione solidale e costituiscono

un sistema comune, allora con la differenza qualitativa viene posta immediatamente anche la sfera della relazione, vale a dire che (a) sono poste le distinzioni tra la sostanza permanente, che si mantiene eguale in tutte le modificazioni, e gli accidenti; (b) si stabiliscono rapporti tra le cause (che non sono essenziali, ossia a loro volta principi, ma soltanto accidentalmente cause) e i corrispondenti effetti (rapporti di causalità nel senso comune della parola) e, infine, (c) poiché il sostrato delle cose divenute, cioè B, è qui determinabile attraverso il rapporto di ciascuna cosa con tutte le altre, in modo che ognuna di esse in parte non sia ciò che può essere, e in parte sia ciò che può non essere, allora tutte queste cose divenute, a differenza degli enti astrali, risulteranno essere mutevoli e *sottomesse* al tempo. Ma il differire delle cose divenute qui presupposto può sorgere secondo la nostra deduzione soltanto perché si assumono diversi livelli o interiorizzazioni del principio unico che è a *fondamento* di tutto, e si presuppone nel contempo che a ognuno di questi livelli corrisponda un esistente particolare. Ora si potrebbe forse chiedere: come accade che ciascun esistente, appartenente soltanto a un *livello* particolare (dell'interiorizzazione) non venga a sua volta annientato nel processo, ossia non venga ricondotto a un livello superiore, in altre parole, come si può spiegare una molteplicità o una successione di livelli, non in generale, ma in quanto è sussistente e permanente? Inoltre, se si prende in considerazione una coesistenza di questi diversi enti specifici, in che modo si determina per ciascuno di essi l'estensione e l'ambito della sua esistenza? E se questo ambito è limitato, da che cosa viene limitato? In che modo viene per esempio stabilita e delimitata la sfera nella quale trovano realtà i metalli? Come vengono posti dei limiti alle diverse formazioni, per esempio alla selce, alle formazioni calcaree ecc.? Queste domande già mostrano che con la presente prospettiva è stato guadagnato un più alto e più libero livello dell'osservazione rispetto al precedente. Nel caso della costruzione kantiana della materia, per esempio, non sarebbe stato possibile neppure chiedere in che modo si determina, o come si potrebbe comprendere la grandezza individuale di un corpo. Quella costruzione conosce infatti soltanto un rapporto quantitativo della forza attrattiva e di quella repulsiva, e, secondo una prospettiva di questo tipo, da una forza attrattiva e repulsiva doppia dovrebbe generarsi

un corpo di grandezza doppia. Ma le cose non stanno così. Si supponga che si dia per un corpo x l'applicazione di una forza attrattiva e repulsiva doppia rispetto a quella applicata per il corpo y . In questo caso il prodotto in x $2A : 2R$ sarà comunque = ad $A : R$, cioè al rapporto in y . La grandezza, che per esempio un corpo rigido ha nello spazio, non dipende dunque dalla misura della forza attrattiva e di quella repulsiva che sono state in esso applicate, ma soltanto dalla continuazione del suo processo di coesione, ossia da fino che punto, nella connessione generale, al corpo è consentito estendere tale processo.

Se però non si parla della grandezza *individuale* di un corpo, ma piuttosto dell'ambito, della sfera in cui esso si afferma in generale nella creazione, allora dobbiamo riconoscere che questo processo non può meramente dipendere dagli opposti attraverso i quali si genera un concreto (grazie ai quali questo può essere soggetto-oggetto, dunque in se stesso soggetto e oggetto); in altre parole, è chiaro che tale processo non potrà in alcun modo dipendere meramente dalle due cause attraverso le quali è posta nel corpo questa duplicità o dualismo. Dobbiamo infatti ricordare che oltre ad esse, v'è una terza causa, la quale è stata da noi già determinata come causa finale, e che in virtù di questa causa il divenire che chiamiamo natura ha sin dall'inizio uno scopo ed è determinato da scopi, quand'anche non ne abbia coscienza. In conseguenza di questa visione finalistica, emergerà nell'intera successione di livelli del divenire soltanto *una* serie e una catena di cause finali, nella quale ogni diveniente è un *fine*, sebbene lo sia per così dire soltanto per un momento, in modo da divenire a sua volta subito mezzo per qualcosa di superiore, rispetto al quale esso viene posto come non essente. Così, potremmo dire, la molteplicità, il cui divenire è stato fin qui osservato, era la causa finale, ossia lo scopo del sorgere di un sistema cosmico, ma il processo di questa stessa molteplicità, nel quale noi ancora riconosciamo soltanto gradi del superamento ovvero della conversione di B, ha a sua volta uno scopo, ossia il punto di perfetta conversione, con il quale, non appena è raggiunto, è necessariamente posto un altro mondo, un mondo nuovo che *ora* si rappresenta soltanto come scopo.

È facile prevedere che questo nuovo mondo sarà quello della natura organica e animata, al quale noi contrapponia-

mo, in quanto inorganico e inanimato, il mondo che abbiamo cercato di comprendere finora. Tratteremo ora innanzitutto della differenza tra i due mondi e del passaggio dall'uno all'altro. È chiaro che se il secondo mondo è lo scopo, allora necessariamente la produzione nel primo mondo dovrà essere determinata e limitata dal secondo mondo in quanto fine. Certo, una comprensione astratta delle forme della natura inorganica secondo la via fin qui seguita non è impossibile; resta però impossibile una comprensione della natura inorganica nella sua interezza *al di fuori* del processo in cui essa è soltanto un grado o un mezzo. Di conseguenza, essendoci ora necessariamente allontanati da quella osservazione astratta, siamo ricondotti all'osservazione del processo generale, il quale trova la sua conclusione, il suo fine e il suo scopo soltanto nella natura organica e animata. Questo processo, nella sua generalità, non è altro che il processo geologico (se certo la scienza chiamata geologia viene assunta non nel significato ristretto, nel quale essa è stata mantenuta ormai a sufficienza, ma in un significato più ampio, per cui la geologia va intesa come la storia naturale della terra – così come l'ha chiamata Steffens –, secondo una prospettiva dalla quale negli ultimi decenni anche l'empiria si è sentita sempre più attratta). È sufficientemente noto che non vi sia oggi un solo geologo che si sentirebbe autorizzato a tentare qualcosa di importante e carico di conseguenze nella propria scienza senza far riferimento alla natura organica.

Per quanto attraverso la precedente $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ il principio originario della natura = B sia divenuto accessibile e superabile rispetto alla potenza superiore, ciò ancora non esclude un'ulteriore resistenza al superamento e quindi l'assunzione delle determinazioni poste in B dalla potenza superiore ancora come estranee ed esterne. Tuttavia si arriva a un momento in cui questo principio, come per un'improvvisa comprensione, rinuncia alla resistenza, non sente più la potenza superiore come esterna, estranea e contrapposta, ma si decide, in quanto è ora divenuto libero proprio grazie ad essa, per un libero produrre nella creazione, in volontaria unione e per così dire in accordo con quella potenza. Senza un'interna conversione e, potremmo dire, senza un cambiamento di senso nel cieco principio iniziale, il progresso e il passaggio dall'inorganico all'organico resterebbe incomprensibile. L'unità, in tutte le formazioni organiche, di ciò che si

dà ciecamente con ciò che è intenzionale e innegabilmente commisurato a uno scopo mostra che nell'organico il principio cieco è stato sollevato all'intelletto e alla consapevolezza. Nessuna teoria filosofica può dunque afferrare e rendere comprensibile questo unimento, nel primo sorgere degli enti organici, di un principio cieco e di ciò che è commisurato allo scopo – unimento che è stato comunque riconosciuto ed esposto con straordinario acume da Kant, nella sua critica del giudizio teleologico – che non ponga a fondamento della natura un principio cieco, e tuttavia capace d'intelletto. Kant ha dunque perfettamente riconosciuto questa unità, ma nel giudicarla egli muove dal presupposto di una materia priva di vita in ogni senso. Kant non vede infatti alcuna possibilità di comprendere l'intenzionale nelle creature organiche se si esclude la *derivazione* di questa finalità da un intelletto, e certo non da un intelletto che inabiti le creature organiche, ossia che sia ad esse immanente e quindi sostanziale, ma piuttosto da un intelletto esterno agli enti organici, capace di rapportarsi ad essi solo come causa esterna. Questa deduzione è per Kant l'unica possibile. «Infatti» – così egli si esprime in maniera specifica – «poiché non è possibile attribuire alla materia priva di vita le intenzioni alle quali corrisponde la sua forma negli enti organici, è necessario porre un'essenza intelligente *al di fuori* della natura, e quindi pensarla come la causa degli scopi raggiunti o realizzati nella materia». È chiaro che Kant presuppone indiscutibilmente che la generazione di enti organizzati resti, secondo un puro meccanismo naturale, del tutto incomprensibile (e quella espressione va presa in lui nel significato più ampio, non nel significato ristretto per cui nel "meccanismo" rientrerebbe soltanto ciò che nella natura può accadere per mero impulso o urto). Quindi, dice Kant, per giungere a una vera conoscenza di questi enti, dobbiamo assumere come regola la ricerca e il rilevamento in essi di ciò che è intenzionale e finalizzato. Ma poiché questa commisuratezza allo scopo non può in alcun modo essere spiegata a partire dal mero meccanismo, allora non resta che spiegarla attraverso una causalità diversa dal meccanismo, ossia attraverso una causa cosmica intelligibile che agisce secondo scopi. Così si esprime Kant, introducendo quindi una causa di quelle formazioni finalizzate posta al di sopra di ogni meccanismo di natura – e nondimeno, tale deduzione resta, secondo i suoi stessi principi critici, un'operazione del tutto

trascendente. «È certo una massima della nostra facoltà di giudizio riflettente il dover partire in generale dalla commisuratezza allo scopo nell'osservazione degli enti organici, ma questa massima non può affatto mutarsi in un principio obiettivo della ragione. *Noi* dobbiamo certo giudicare quegli oggetti (gli enti organici) secondo tale massima, ma non possiamo *in alcun modo* sapere se essi sono generati finitamente secondo leggi meccaniche, che semplicemente restano a noi *sconosciute*, oppure se non ci sia, almeno nel sostrato sovrasensibile della natura, un fondamento generale a cui si possano connettere sia il meccanismo sia la finalità (ossia un fondamento attraverso il quale entrambi siano incontestabilmente riuniti)». Kant mantiene qui aperta almeno la possibilità che nel sostrato intelligibile della natura si possa trovare il fondamento per l'unificazione di finalizzazione e meccanismo (inteso come cieco generarsi). Questo è il punto di massima estensione a cui si sia spinta la speculazione kantiana e, se da un lato non si può non riconoscere che in questo luogo della scienza Kant abbia superato i limiti della sua propria filosofia, dall'altro ci colpisce ancora di più il fatto che egli non si sia reso conto di come il suo sforzo per *impedire* alla ragione l'accesso a quel sostrato intelligibile, all'A-sé delle cose, non possa avere altro significato se non quello di una eliminazione della filosofia stessa.

aA

Vorrei far notare del resto, che per confutare una spiegazione della finalizzazione nella natura in generale, e nella natura organica in particolare, a partire da una causalità extra- e sovra-mondana, non c'era affatto bisogno dei principi che possono essere considerati il risultato della critica kantiana della ragion pura. Anche se la conoscenza del trascendente e del sovrasensibile non fosse *tutta* impossibile, in altre parole, anche se fossimo perfettamente certi dell'esistenza di una causa del mondo intelligente e che agisce liberamente, ciò non potrebbe mai rendere comprensibile quella commisuratezza allo scopo presente negli enti organici, proprio nella misura in cui una tale causa viene pensata come *esterna* al mondo e alle cose. Infatti, questa commisuratezza allo scopo percepita nei prodotti della natura organici non è affatto impressa loro esternamente, come invece accade in una qualunque macchina. Essa è piuttosto immanente al prodotto, inseparabile dalla sua materia, e può avere, di conseguenza, il proprio fondamento nello stesso principio dal quale è posta

la materia stessa. L'organico si distingue infatti dall'inorganico principalmente per il fatto che in esso la sostanzialità della materia ha del tutto perso il significato che ancora aveva nella natura inorganica e persino nel processo chimico. Non per la sostanza materiale, la quale muta in continuazione, ma soltanto per la specie e la forma del suo essere materiale l'organismo è – *organismo*. La vita dipende dalla *forma*, ovvero: per la vita la forma è divenuta l'essenziale. La vita, l'attività dell'organismo, non ha per scopo immediatamente la conservazione della propria sostanza, ma della sostanza in questa (e non un'altra) forma. L'organismo ha questo nome proprio perché ciò che prima sembrava essere a sé stante, ovvero soltanto per sé e in vista di se stesso, è ora nell'organismo meramente *strumento*, ossia organo di qualcosa di superiore. Anche nel processo dinamico la materia ancora afferma il proprio esser-sé, e assume in sé quelle forme dell'attività, che abbiamo indicato come magnetismo ecc., soltanto come accidenti. Anzi, la materia inorganica, in tutte le sue forme di attività, tende infatti soltanto a risolvere l'opposizione posta in essa, ad affermarsi nella propria sostanzialità, e solo per questo cerca di togliere se stessa attraverso l'opposto (ovvero ogni +, anche nel processo chimico, tenta di togliere se stesso attraverso un –, così come ogni – attraverso un +). Un corpo inorganico può trovarsi in uno stato elettrico o non elettrico, in uno stato positivo o negativo, senza tuttavia ridursi a tale stato; alla materia organica, per contro, le stesse forme dell'attività sono essenziali. Il muscolo che perdesse la sua facoltà di contrazione ed espansione sarebbe morto.

L'ipotesi teistica, come voglio chiamare la spiegazione che fa riferimento a una causa cosmica intelligente, si oppone espressamente a una prospettiva nella quale si pensi come immanente alla materia stessa la causa da cui discende la commisuratezza allo scopo propria delle forme organiche, ma solo accettando questa prospettiva l'ipotesi potrebbe risultare esplicativa. Kant, in relazione all'intera questione, ha tentato di dedurre a suo modo, cioè *a priori*, i diversi sistemi *possibili*, e ha sottoposto a critica ciascuno di essi. La sua deduzione è la seguente.

Non si può negare, per quanto riguarda gli enti organizzati, che il legame delle loro parti sia una connessione finalizzata (ogni parte di un organismo è infatti nel tempo mezzo e fine). Non si può quindi evitare di giudicare il

procedere della natura nella *produzione* di questi enti come una tecnica, e questo giudizio è peraltro l'unico filo conduttore per giungere, attraverso l'osservazione, alla conoscenza degli enti organizzati. Di conseguenza sono possibili per la speculazione soltanto due vie, vale a dire spiegare questa tecnica o come intenzionale (*technica intentionalis*) oppure come non intenzionale (*technica naturalis*). Kant pone qui la generazione intenzionale e quella inintenzionale come l'una escludente perfettamente l'altra, laddove il vero fatto è invece proprio la generazione intenzionale-inintenzionale. Se infatti ciò che Kant ritiene essere una tecnica naturale della natura è realmente una *tecnica*, allora l'intenzionale non può essere escluso, perlomeno tanto poco quanto si possa qui escludere l'inintenzionale, essendo tale tecnica appunto *naturale*, il che per Kant non significa altro che produrre in maniera cieca. L'essenza della questione sta proprio nel fatto che non possiamo escludere né l'una né l'altra. È necessario affermare un cieco generarsi, e in questa misura inintenzionale, poiché si sta parlando di oggetti della natura, ma dobbiamo nel contempo affermare una generazione intenzionale poiché in questi oggetti si deve riconoscere l'intenzionalità e quindi un'interna commisuratezza allo scopo. Attraverso quella contrapposizione tra una tecnica naturale che dovrebbe escludere quella intenzionale e una tecnica intenzionale che dovrebbe escludere la naturale, Kant ha per così dire mancato il vero punto da cui osservare la cosa. Infatti, in conseguenza di quella contrapposizione sorgono per Kant due sistemi contraddittoriamente opposti, vale a dire l'idealismo e il realismo degli scopi di natura, i quali anche qui danno luogo a una antinomia.

Il primo consiste nell'affermazione per cui ogni commisuratezza alla scopo propria della natura è inintenzionale, vale a dire che ogni accordo delle produzioni della natura con i nostri concetti di scopo è in fondo soltanto accidentale, ed è di conseguenza errato dedurre da tale accordo una causalità particolare (cioè diversa dal generale meccanismo della natura). Il realismo, per contro, consiste nell'affermare che la produzione, almeno degli enti di natura, è intenzionale. Il realismo si riterrebbe inoltre legittimato, in virtù appunto della realtà di cause intenzionali *immediatamente* dimostrata dall'esistenza di enti di natura organizzati, a considerare l'*intera* natura come l'opera di una causa intelligente. Seguendo

questa osservazione, ci si dovrebbe aspettare che Kant consideri *realismo* appunto soltanto quest'ultimo sistema, l'ipotesi teistica. Ma in tal caso egli avrebbe dovuto escludere un sistema dato storicamente, il quale afferma la presenza di una tecnica intenzionale nella natura stessa.

Kant suddivide ulteriormente i sistemi possibili nel seguente modo. L'idealismo (ovvero ciò che egli chiama in questo modo) può essere o l'idealismo che sostiene la casualità nella forma commisurata allo scopo dei prodotti di natura oppure quello che ne sostiene la fatalità. Il sistema della casualità, ovvero l'epicureo, toglie ogni differenza tra una *tecnica* della natura e un mero meccanismo. Tale sistema non solo chiarisce come accidentale l'accordo degli enti organizzati con i nostri concetti di scopo, ma poiché la mera assicurazione che le forze motrici della materia non sono cause sufficienti a spiegare la nascita di queste forme non soddisfa l'intelletto – e a tal fine sarebbe piuttosto necessaria l'indicazione delle leggi *secondo le quali* avviene tale nascita, in modo da poter poi essere in grado, attraverso la separazione e la composizione delle parti costitutive della materia, di produrre noi stessi tali oggetti, e ciò è impossibile da ottenere –, allora vengono di fatto negate *tutte* le cause di queste generazioni e si ammette il cieco caso come loro fondamento esplicativo.

Il sistema della fatalità è quello di Spinoza. Tale sistema, secondo Kant, si richiama a qualcosa di sovrasensibile, per noi impenetrabile, e vuole tuttavia dedurre tutte le connessioni finalizzate nel mondo non dall'intelletto di questa essenza, ma dalla necessità della sua natura. Colpisce che Kant parli di un *sovrasensibile* in Spinoza, al quale invece si rimprovera di solito l'identificazione di Dio con la natura. Ma se Spinoza pone nell'infinita sostanza anche un intelletto infinito, allora, a rigore, bisognerebbe rimproverare a Spinoza soltanto che egli tralascia di mostrare come questo intelletto, appartenente anch'esso alla natura divina, prenda necessariamente parte alla necessità con la quale tutte le cose seguono da Dio. Questa obiezione sarebbe riconducibile a quella per cui il Dio di Spinoza, pur non essendo privo di vita (come dice Kant), non è neppure vivente o almeno non è rappresentato come tale. Una rappresentazione di questo tipo sarebbe stata invece possibile già con i mezzi dati nelle premesse della dottrina, se solo Spinoza non avesse lasciato

sussistere la *substantia extensa* e la *substantia cogitans* in maniera del tutto indifferente l'una accanto all'altra, se non si fosse accontentato di *affermare* che tutte le cose seguono con necessità dalla natura divina, se avesse tentato di mostrare effettivamente questa derivazione. Certo in tal caso quella dottrina non sarebbe stata più spinozismo, ma allo spinozismo non si può allora obiettare altro se non *che* esso è rimasto un sistema non sviluppato. –

I sistemi che invece ammettono una tecnica intenzionale sono per Kant: (1) il teismo, rispetto al quale egli non ha da opporre nulla se non la solita obiezione per cui, prima di ogni cosa, sarebbe necessario mostrare la validità obiettiva di un tale concetto (ossia quello di una causa intelligente della totalità cosmica), ma in base alle condizioni che Kant pone per la validità obiettiva, tale dimostrazione risulterebbe essere una mera impossibilità. La cosa principale, come già notato, viene tuttavia qui di nuovo tralasciata, ossia che, se anche venisse concesso tutto il resto, si resterebbe comunque ben lungi dall'aver anche soltanto tentato di offrire un concetto chiaro e comprensibile di quella tecnica divina grazie alla quale sorgono dei prodotti della natura organici. Dio rimane qui esterno agli oggetti e alla materia, e gli enti organizzati resterebbero, secondo questa prospettiva, sempre e soltanto prodotti artificiali; in tal modo verrebbe eliminato completamente proprio il meraviglioso di quegli enti, ciò che propriamente ne è il *θαυμαστόν*. Questo consiste infatti proprio nel fatto che gli enti organizzati sono prodotti della natura e in quanto produzioni intenzionali non risultano simili ad alcunché, ma sono, per così dire, soltanto *essi stessi*, immediatamente.

Oltre ai tre sistemi menzionati resta per Kant ancora un quarto sistema. Il primo (l'epicureismo) presuppone una materia priva di vita, il secondo (il fatalistico) un Dio privo di vita. Ora come a questo, nel teismo, si oppone un Dio vivente, così alla materia priva di vita dell'epicureismo si oppone (2) nell'*ilozoismo* una materia vivente. Secondo il modo di suddivisione kantiano l'ilozoismo dovrebbe essere un sistema che afferma la tecnica intenzionale ed esclude quella inintenzionale. La natura delle cose mostra tuttavia che un tale sistema comunque non potrebbe essere l'ilozoismo. Se infatti nella generazione degli enti organizzati non vi fosse altro che intenzionalità, allora, a rigore, non si potrebbe più

parlare di ὕλη, di materia. E, viceversa, se il soggetto produttore deve essere di natura materiale o la materia stessa, allora l'inintenzionale non potrà essere escluso. Kant stesso spiega l'ilozoismo come la dottrina che pone la causa intelligente nella materia stessa. Ora ciò può accadere in due modi. Nel primo caso, si attribuisce alla materia *in quanto tale*, in quanto *materia*, una causalità secondo *concetti*, il che è chiaramente assurdo, giacché la materia, in quanto oggetto del senso esterno, viene rappresentata necessariamente come priva di vita, in modo che l'assenza di vita (*inertia*) costituisca proprio il suo carattere essenziale. Ma a nessun ilozoista è mai venuto in mente di attribuire la vita alla materia *in quanto tale*, alla materia così come è intesa da Kant. Tutti hanno invece pensato, in maniera più o meno esplicita, al *principio* di cui la materia, in quanto oggetto dei sensi esterni, è soltanto l'apparenza o la modificazione. Qui si potrebbe rimproverare all'ilozoismo soltanto che esso non offre alcuna soluzione per la questione per cui ci si chiede come mai la vita, nel senso determinato in cui la si attribuisce agli enti organici, non appaia come una proprietà generale della materia. La consueta risposta secondo cui «tutto vive», sarebbe solo un modo di eludere la domanda, giacché tutti riconoscono che anche la più insensibile e immota della creature organiche vive in tutt'altra maniera rispetto al minerale, la cui formazione simmetricamente regolare è del resto già qualcosa che non si può spiegare a partire dalla *mera* materia in senso kantiano.

L'altro modo di pensare l'ilozoismo sarebbe secondo Kant quello per cui si lascia alla materia per sé l'assenza di vita o l'*inertia*, ma viene posta in connessione con un principio intelligente, il quale la vivifica e la penetra, pur restando distinto da essa (diciamo un'anima del mondo). Kant obietta a questa visione che essa non può valere come spiegazione *generale* dell'organizzazione, giacché tale legame con un principio vivificatore diverso dalla materia sarebbe esso stesso già un modo di quell'organizzazione di cui invece si voleva mostrare il fondamento. Questo vuol dire in fondo soltanto che quel legame (di un'anima del mondo con la materia) resta qui inesplicito, e Kant ha ragione nella misura in cui quella spiegazione non rende comprensibile né la cosa stessa, né la causa ovvero il modo della connessione della causa con la materia. Da qui segue che in generale l'ilozoismo, per sé, non

può essere alcun sistema. Soltanto in una totalità superiore e ulteriormente sviluppata (la quale tuttavia non potrebbe più essere indicata adeguatamente come ilozoismo), tale dottrina potrebbe pervenire a un significato che in verità non ha mai avuto, giacché, esclusi alcuni italiani del XVI secolo, non si è mai tentato di porre in connessione e di legare (vale a dire di fondare) questa rappresentazione con una più generale dottrina. Preso per sé, anche l'ilozoismo resta un'ipotesi non sviluppata e incompiuta. L'incompiutezza – secondo l'ultima versione proposta – sta principalmente in questo: se si ammette che alla materia si lega un'anima, nella misura in cui questa è qualcosa di particolare e distinto dalla materia, allora si deve considerare che l'ilozoismo avrebbe potuto porre l'intelligente, il νοῦς, non solo nell'*anima* che è legata alla materia. Se l'anima imponesse alla materia organica la forma che le è propria solo come qualcosa di estraneo, come qualcosa che la materia meramente *patisce*, allora non ci sarebbe alcuna differenza tra natura organica e natura inorganica. La materia inorganica mantiene la propria sussistenza indipendentemente dalla forma posta in essa (anche se la forma viene distrutta), mentre per la natura organica la forma è essenziale. Se ciò che appare nella materia organica come intelligente e finalizzato non siamo in grado di spiegarlo a partire da un intelletto che inabita la materia stessa ed è con essa concresciuto, allora il fenomeno resterà sempre in qualche modo inafferrato. Non lo si potrà mai cogliere pienamente se – come già detto – alla materia per sé, presa come assolutamente priva di vita, non viene posto a fondamento un principio che sia per sé cieco e tuttavia *capace* d'intelletto. Anche in un'opera d'arte umana, per esempio in una statua perfetta, si può riconoscere la più alta commisuratezza allo scopo di tutte le parti e delle proporzioni, ma la forza creatrice ha in questo caso prodotto tale commisuratezza allo scopo in una materia indipendente da essa, e quindi soltanto in maniera superficiale. Il tecnicismo che percepiamo nelle formazioni organiche non solo *penetra* nell'interno della materia, ma viene dalla materia stessa. L'artista qui non è esterno alla sua opera, ma una sola cosa con essa. È uno stesso e il medesimo il principio che in quanto cieco pone la materia e in quanto liberato, ossia in quanto ridato a se stesso per mezzo della potenza superiore, pone la forma. L'artefice che propriamente crea e trae tutto dall'interno non può infatti

essere la potenza superiore, la quale, non potendo nulla per se stessa, è necessitata a servirsi, in vista della creazione, di quel cieco principio come strumento, proprio come, indiscutibilmente, anche nella produzione poetica e artistica, anzi in ogni produzione spirituale, ciò che propriamente produce è sempre un principio cieco che ha nel contempo acquisito potere su di sé grazie a una potenza superiore.

Non v'è alcun passaggio graduale dal mondo inorganico a quello organico. Con l'organico inizia un mondo del tutto nuovo. Nel mondo organico non si procede più come si procedeva in quello inorganico, laddove il principio cieco doveva essere ricondotto sempre *di più* in se stesso. All'inizio della natura organica, per contro, il principio cieco ha già afferrato se stesso ed è nella libertà. La natura organica comincia subito con il principio cieco divenuto libero. Tale principio non *diviene* libero in essa, ma lo è già, e *deve* esserlo affinché possa darsi una natura organica. Si può vedere la natura inorganica come la sfera nella quale il principio cieco viene gradualmente, di livello in livello, ricondotto in se stesso, ma l'inizio della natura organica è sempre un inizio *assoluto*. Dove per la prima volta il principio cieco si vede nella libertà di non essere più l'essente cieco e privo di coscienza, ma un essente che ha coscienza di sé, lì inizia la natura organica. All'inizio della natura organica si dà già il fine, la meta, lo *scopo*. Non potrebbe nascere nulla di organico se il principio cieco non fosse già libero e condotto alla sensatezza. Ma se all'inizio è già libero e cosciente di sé, come può indietreggiare e ritornare nella sfera dell'assenza di coscienza? Non si può negare che ciò accada, visto che non solo ad un livello della natura organica nel quale si possono incontrare solo i più gravi e indistinti movimenti vitali, ma attraverso l'intera serie degli animali è ancora dominante l'assenza di coscienza, o comunque una lotta tra coscienza e incoscienza. La risposta a questa domanda mi consentirà, almeno così spero, di rendere il mio pensiero perfettamente chiaro e comprensibile.

Dunque, come si è detto, a ciò che produce ciecamente viene mostrato già all'inizio la meta, il fine, e questo potrebbe essere immediatamente raggiunto e afferrato; il principio produttore potrebbe abbandonare il proprio essere, rivestirsi (in quanto –A) della potenza superiore e insieme a questa della potenza suprema, di ciò-che-dovrebbe essere, in modo da ristabilire in se stesso subito il prototipo dell'Esistenza.

Ho detto: *potrebbe*. Questo fine gli è mostrato fin dall'inizio, e proprio nello sguardo rivolto ad esso, quel principio è liberato dalla propria cecità e può vedere nel contempo se stesso in libertà. Ma proprio perché ora è *libero*, essendogli stato mostrato il fine, può immettersi, superando gradualmente la propria antica natura, in un processo volontario. Per quel principio, ciò che v'è di cieco nella propria natura può ora diventare oggetto di un libero, graduale superamento, laddove gli è ora concesso di tentarsi in tutte le forme prima che si decida per una perfetta espirazione, in modo da essere non più esso stesso, ma soltanto ciò-che-pone il supremo ossia ciò-che-dovrebbe-essere.

Tutta questa visione, secondo la quale nel mondo organico si dà certo ancora una lotta tra assenza di coscienza e coscienza, tra il principio non-spirituale e la potenza capace di mutarlo in Spirito, ma tale lotta è tuttavia intrapresa come *liberamente* posta e voluta – tutta questa visione, sebbene possa essere inattesa e in contraddizione con alcune opinioni preconcepite, è nondimeno soltanto la conseguenza necessaria dell'ammissione di un giudizio teleologico sulla natura organica e quindi di una sua commisuratezza allo scopo – la quale deve essere qui innegabilmente presupposta – nell'intero e nel singolo. Una volta che si è ammesso questo, allora diventa inevitabile supporre che l'uomo sia il fine ultimo della creazione organica e che egli si sia di conseguenza librato in qualche modo davanti all'attività produttiva già al livello più basso della sua operazione. E sebbene ora sia meno comune che in altri momenti ridiscendere nella serie delle creature dall'uomo a quelle meno perfette, e inoltre, sebbene l'anatomia comparata, alla quale viene attribuita nel nostro tempo una notevole importanza, risalga piuttosto dalle creature relativamente imperfette a quelle più perfette, pervenendo infine alle creature massimamente perfette, io sono tuttavia sicuro che nella dottrina delle forme organiche, ovvero nella morfologia, esistono luoghi nei quali per cogliere e comprendere certe forme è necessario guardare in avanti verso l'uomo. Come negli enti organici superiori si presentano ancora rudimenti e residui di organi che non sono più di alcuna utilità, essendo stati invece necessari in livelli precedenti, si possono allo stesso modo trovare forme che, ad un certo livello, non sono ancora necessarie, ma appaiono, poiché la natura nel presente fonda sempre già il futuro,

come accenni ad un futuro che non è ancora stato raggiunto. Come infatti potremmo spiegare quelle preformazioni o anticipazioni (persino di comportamenti etici e sociali) che riconosciamo con tanta determinatezza in alcune classi di animali, se non pensiamo che alla natura, fin dall'inizio della sua produzione organica, non si sia già mostrato in qualche modo il fine, ossia l'uomo? La cosa principale sta qui nel fatto che senza presupporre una tale libertà o libera volontà nella generazione della natura organica, tra questa e la natura inorganica avrebbe potuto stabilirsi soltanto una differenza graduale, ma nessuna *differentia totius generis*. Anche nella natura inorganica infatti, il principio cieco è già necessitato ad assumere determinazioni proprie dell'intelletto. Tuttavia, tale principio si mostra qui non come un produttore che vuole esso stesso l'intelligenza, ma piuttosto come un qualcosa che dà luogo, non-volente, all'intelligenza, ossia come una sorta di intelletto automatico. Lo stato originario che deve presentarsi inizialmente, ponendosi appunto come inizio di ogni divenire, ossia come punto al quale possa connettersi, nel suo cominciamento, il processo del divenire, tale stato originario, se ricondotto in se stesso ossia in potenza, diviene *intelletto*. Tuttavia, l'intelletto che si mostra nelle formazioni inorganiche non è ancora divenuto un principio che possa per così dire tenersi da sé, ed esso rimane di conseguenza estraneo rispetto alla materia. Ciò apparirà del resto evidente se si considera il fatto che per esempio il cristallo si comporta in maniera del tutto indifferente rispetto alla distruzione della propria forma, mentre l'organico tende a mantenersi nella propria forma. La libertà della natura organica nelle proprie produzioni si mostra nella libertà del suo procedere avanti e indietro, nel fatto che essa non è necessitata a continuare nella linea nella quale ha raggiunto un massimo relativo, ma può interrompere questo movimento e ritornare al di sotto del già raggiunto, come per riprendere nuovo slancio e iniziare di nuovo. Se si fa riferimento soltanto a singoli sistemi anatomici, come il sistema respiratorio o quello circolatorio, gli insetti, per esempio, dovrebbero essere posti, nella serie degli enti organici, al di sotto dei molluschi, mentre in riferimento a ogni altro aspetto è chiaro piuttosto che con gli insetti – che in alcune classi appaiono superiori a qualunque mollusco – si perviene effettivamente a un mondo superiore e più raffinato. La libertà della natura organica si mostra

dunque in questo, che essa non è costretta a produrre tutti i possibili gradi intermedi tra due formazioni prossime, ma dà luogo alle proprie produzioni così come le piace, creando delle formazioni rispetto alle quali è dubbio se siano effettivamente necessarie per un reale progresso. Se certo non si può supporre che la natura organica compia in qualche luogo ciò che potrebbe essere considerato propriamente un salto (*saltus*), non v'è dubbio che essa sia nondimeno altrettanto lontana da una continuità delle formazioni per così dire schiavistica, capace di impedire ogni libertà del movimento. Anzi, la natura sa riservarsi una certa innegabile libertà anche all'interno di una stessa specie; essa comunque mantiene, anche all'interno di un circolo fissato, la possibilità di uno spazio, di un gioco per le diversità, in modo che ciascun individuo, non dovendo essere assolutamente identico agli altri, possa distinguersi attraverso gli accidenti delle forme e dei contorni, o anche attraverso proprietà interne.

Per questo ho detto già all'inizio che il principio dominante nella natura organica non è più sottomesso alla potenza superiore, ma deciso per una libera produzione e creazione in volontaria unione e, per così dire, in accordo con quella potenza (la dimostrazione di ciò poteva chiaramente essere presentata solo con il necessario procedere della nostra esposizione).

Doveva dunque arrivare un momento in cui i movimenti, suscitati all'interno, nel principio stesso della materia, dalla potenza superiore, divenissero un libero gioco. Questo momento poteva essere solo il momento della natura organica. – Voglio qui aggiungere solo una osservazione, che già non era sfuggita a Kant: gli enti di natura organici, rispetto al meccanismo (possiamo anche dire, rispetto al processo generale della natura), possono essere giudicati soltanto come accidentali. Non è possibile per noi scorgere in un qualunque oggetto pensato come scopo di natura la necessità della sua esistenza, come invece avviene per le cose generate secondo il generale meccanismo naturale, l'esistenza delle quali riposa evidentemente su un'azione necessaria dei principi. Degli oggetti, nelle cui forme riconosciamo soltanto un modo di agire necessario della natura, possiamo dire a ragione che comprendiamo la loro esistenza. Noi conosciamo infatti le loro cause e le leggi secondo cui queste agiscono, per cui non è impossibile pensare che anche noi stessi po-

tremmo produrre tali cose, per esempio un diamante. Ma la ragione per cui non riusciamo a vedere negli enti organici, in maniera analoga, la necessità della loro esistenza non sta dove l'ha cercata Kant – vale a dire nel fatto che l'intelletto, come effetto del quale vengono giudicati tali enti, non possa essere un oggetto dell'esperienza – ma nel fatto che questi enti realmente non sono necessari nel senso in cui lo sono gli altri. Essi devono infatti essere considerati indubbiamente ancora come generazioni della natura, ma di una natura che, a differenza di quanto avviene con gli altri enti, produce liberamente e volontariamente. Uno dei più bei segni di quella rettitudine scientifica che in Kant si deve amare e ammirare è il fatto che, sebbene non riuscisse a pensare la commisuratezza allo scopo dei prodotti di natura organici se non come conseguenza di un intelletto posto al di fuori e al di sopra della natura (una supposizione questa, che contraddiceva tutta l'essenza critica kantiana), egli, nondimeno, ha mantenuto e confermato tale commisuratezza allo scopo e ha persino ritenuto il giudizio teleologico degli enti organici necessario per la comprensione e penetrazione di tali enti, oltre che indispensabile per una conoscenza scientifica della loro natura. Voglio a questo punto osservare che anche la nostra presupposizione di una *libertà* della natura nella produzione degli enti organici non può essere affatto di impedimento alla ricerca scientifica, ma al contrario, essa pone l'indagine scientifica in una superiore libertà. Solo ora infatti, con una coscienza scientifica perfettamente tranquilla – nella misura in cui non si può più parlare di una deviazione verso l'iperfisica, giacché la natura, anche nella propria libertà, resta natura, in modo che per l'affermazione e la spiegazione di questa libertà non ci sia bisogno e non si suppongano altri principi se non quelli necessari per la comprensione di una natura in generale e quindi anche della natura generale – solo ora dunque, la ricerca scientifica può seguire con perfetta tranquillità (giacché non si devono più temere ipotesi iperfisiche) le tracce dell'insondabile intenzionalità, dell'incredibile *naïveté* della natura nel raggiungimento dei propri scopi, in modo che essa possa poggiare sulla visione di una vera storia interna della natura, alla creazione della quale l'uomo può quindi guardare come se si trattasse dell'attività creatrice di un'essenza a lui affine. Il ricercatore pertanto non deve più temere di esprimersi soltanto in maniera impropria se parla

di scopi della natura, non essendo questi un qualcosa di cui egli non possa parlare o che non possa attribuire alla natura senza spingersi al di là di essa.

Questa libertà propria attribuita alla natura rende un possibile oltrepasamento della natura ancora meno necessario rispetto a quanto avveniva con quella filosofia meccanica che credeva si potessero considerare gli animali e le piante come mere macchine. Infatti, proprio in quest'ultimo caso la conclusione è inevitabilmente questa: come ogni macchina presuppone un costruttore così anche la natura, rispetto alla quale il mondo organico è una parte così essenziale, presuppone un architetto esterno. Certo, anche nella macchina tutte le parti, nella misura in cui ogni parte è presente solo in vista delle altre, sono legate all'idea di un intero, ed esse si trovano inoltre in connessione causale l'una con l'altra nella misura in cui una parte è causa del movimento dell'altra. Tuttavia, per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, nella macchina il rapporto è unilaterale, giacché la parte mossa non è a sua volta causa del movimento del motore, così come nessuna parte produce se stessa attraverso la produzione dell'altra, come invece avviene nell'organismo. Il pensiero che gli animali siano soltanto delle ingegnose macchine assemblate è proprio di rappresentazioni che fortunatamente oggi non è più necessario confutare. Ma anche solo per considerare credibile l'idea che si potesse proporre una tale dottrina, si devono ricordare le circostanze nelle quali Cartesio è stato condotto a sostenere una tale opinione, contraria a ogni senso naturale. Si può mostrare storicamente che l'apparizione di questa opinione si deve soltanto all'avversione sorta gradualmente nei confronti della dottrina propria della filosofia aristotelica riguardante le forme sostanziali. In opposizione a tale dottrina, si credette allora di poter dedurre tutto nella natura facendo riferimento alla mera connessione delle parti (a partire dalla *textura*, dalla struttura) e ad altre determinazioni afferrabili in maniera meramente esteriore. Si tratta in verità della stessa opposizione con cui noi ancora oggi abbiamo a che fare. Aristotele chiama ciò per cui una cosa è sollevata al di sopra della mera materia l'*atto* o la *forma* (εἶδος). Ma come questa forma giungesse alla materia, Aristotele non sapeva dirlo e tanto meno vi poteva riuscire nella misura in cui egli pensava qui a un qualcosa di positivo. La forma, infatti, consiste soltanto nella negazione del mero

essere cieco, ossia nella sua interiorizzazione. Una cosa viene posta allorché si dà nella materia una potenza, attraverso la quale la materia diviene un qualcosa di più o meno potente rispetto a se stessa. *Potenza* ha lo stesso significato di *soggetto*.

Se noi indichiamo con A ciò che nella cosa Aristotele chiama l'atto o la forma in opposizione alla materia, dunque in generale ciò per cui una cosa è *in se stessa*, ossia ciò per cui essa è più o meno potente rispetto al proprio essere, mentre chiamiamo B il principio opposto – ovvero l'essere che si comporta come materia o, come anche possiamo dire, come oggetto (propriamente come oggetto della conversione ovvero dell'interiorizzazione) – allora tutto ciò che è corporeo è in se stesso già soggetto e oggetto, A e B, per così dire due enti in uno. Nella misura in cui in una parte della materia generale viene prodotta la potenza, ovvero l'interiorità, su di essa viene impressa l'orma dell'intelletto. Questo apparirà inizialmente, nella materia inorganica, ancora come meramente prodotto e passivo, ma ad un certo momento il soggetto si vedrà completamente in libertà rispetto all'oggetto e, per quanto esso non abbandoni immediatamente se stesso in quanto materia o principio cieco, quest'ultimo diventerà tuttavia un gioco per il principio libero. È questo il momento della nascita di una natura organica, nella quale il principio che ha potere su di sé produce volontariamente e per così dire giocando, dunque in una successione non ciecamente-necessaria ma liberamente volontaria, ciò che è commisurato allo scopo, guidato in ciò dal principio ancora più alto (A³), che è a sé *Spirito*. Come B è il principio non-spirituale, A² il principio contrapposto a quello non-spirituale, ovvero il principio che lo nega e media in tal modo lo Spirito, così A³ è lo Spirito stesso, con il quale B – *nella misura in cui* ciò che in esso è cieco viene superato, ossia ricondotto in se stesso, nella propria potenza – entra di nuovo in rapporto, vale a dire che lo attrae a sé, per così dire, lo indossa, proprio come prima, nella cecità, lo escludeva e lo respingeva. Lo scopo ultimo è proprio ciò-che-dovrebbe-essere, è A³, ossia lo Spirito, e il principio produttore opera in maniera commisurata allo scopo proprio nel superamento graduale di ciò che nella sua natura è cieco, al fine appunto di predisporre tale principio cieco ad essere punto d'attrazione dello Spirito, ovvero di renderlo gradualmente seggio e trono dello Spirito, in modo

che anche questo principio supremo entri nell'essere e si mostri in quanto realizzato.

Si capisce da sé, che all'inizio di quella successione volontaria la materia ovvero il principio cieco esercita ancora la più grande forza (*maxima vis*). Vale anche qui la legge per cui a ogni possibilità, nessuna esclusa, deve essere concesso il suo diritto, a ognuna si deve permettere di presentarsi nella posizione che le spetta, nel momento che per così dire le è dovuto. Ciò che è cieco non deve essere vinto con violenza, cioè a sua volta soltanto ciecamente, e se per esso, in quanto cieco, è stata determinata la morte, questa deve essere dolce e volontaria, ovvero deve darsi come la conseguenza di un reale esaurimento, in modo che tutto ciò che si trovava in esso come possibilità risulti essere realmente esaurito e abbia, per così dire, celebrato le sue Orge fino alla fine. All'inizio, dunque, l'organico solo con difficoltà si separerà dall'inorganico, e anzi, nella misura in cui ogni livello successivo trattiene il precedente, nella misura in cui c'è persino l'intenzione (nel punto ora raggiunto possiamo parlare di *intenzione*) che in ogni momento successivo venga conservata la traccia del precedente affinché sorga, alla fine, la coscienza più ricca, piena, perfetta, l'organico, fino al livello più alto, conserverà conseguentemente l'inorganico ancora come passato.

Nell'inorganico la materia afferma ancora la propria sostanzialità, mentre essa è abbassata nell'organico a mero accidente. La forma appare nell'inorganico come l'accidentale, e le forme dell'attività nella materia non sono qui altro che momenti di una vita temporanea; persino il processo chimico lascia intatta la sostanzialità della materia. Questa indipendenza, questo essere a sé stante, la materia continua ad affermarlo, nell'intero così come nel singolo, anche nei confronti di una vita organica che abbia già iniziato ad imporsi come tale. *Nell'intero*: nella misura in cui attraverso una certa serie di intervalli temporali l'inorganico torna sempre di nuovo a precipitare sull'organico, ovvero sempre seppellisce e annienta una vita già largamente sviluppata. Ciò va qui necessariamente pensato, così come non si può non percepire qualcosa di simile in un qualunque passaggio dall'inferiore al superiore. Attraverso l'inizio dell'organico vengono quindi suscitate nell'inorganico nuove opposizioni, ossia proprio attraverso l'apparizione dell'organico viene intensificata la contraddizione dell'inorganico. *Nel singolo* la materia mostra

invece la tendenza ad affermare la propria sostanzialità attraverso quelle escrescenze inorganiche che appaiono essere gli indispensabili ambienti dei primi enti organici. I gusci dei molluschi (volendo rimanere su questi animali) sono ancora del tutto inorganici, la loro dipendenza dalla vita si mostra soltanto nelle forme esteriori che sono state loro impresse, mentre internamente essi restano del tutto senza vita. L'inorganico, cioè la materia che vuole essere ancora sostanza, che afferma ancora il suo *esser-sé*, è stata qui soltanto posta al servizio dell'organico, ma non è divenuta essa stessa organica. Lo scheletro degli animali superiori non è altro che questo inorganico (il quale negli animali inferiori è appunto ancora esterno e appare di conseguenza come guscio o conchiglia) in quanto è divenuto esso stesso organico, ossia in quanto è stato semplicemente rispinto verso l'interno e quindi assunto nel processo interno della vita.

Nella vita organica, tuttavia, viene assunto un passato *ancora* più antico, affinché essa possa apparire come un qualcosa che sia del tutto in sé concluso, perfetto, universale. La lenta circolazione, che si mostra solo periodicamente, della linfa nelle piante, o la continua circolazione del sangue negli animali superiori, che invece è più rapida e costante, non troveranno nulla di più simile ad esse della rotazione dei corpi cosmici. La circolazione è l'astrale che si ripete nel regno animale. Ciò che invece è propriamente vitale si dà solo con il sistema nervoso, nel quale la potenza superiore, che appare nella natura *generale* come luce, si crea gli organi attraverso i quali essa agisce sull'intero avvivandolo e animandolo. Il sistema circolatorio, quello osseo e il sistema nervoso sono i fattori attraverso i quali tutto il resto viene generato. Il primo processo della vita organica si dà interamente nella sfera della mera produzione; soltanto allorché è sciolto per così dire dal laboratorio interno, l'animale appare per la prima volta dotato di libero movimento (nella sfera della produzione si dava soltanto un movimento cieco e involontario). Nel primo movimento volontario dell'animale si rivela il generale, il concetto, ciò che propriamente è il segreto del processo nel quale nasce la vita. Questo generale consiste nel fatto che la materia priva di sé, ossia il principio posto fuori di sé, viene ridato a se stesso. In tal modo esso diviene potente su di sé, ossia ottiene potere nei confronti di se stesso. Qui noi vediamo quel principio che è fuori di sé realmente come

volontà avente potere su di sé. Non più abbandonati, come le stelle, a un incessante movimento, ma contenendo in sé, vinto, questo principio dell'incessante movimento, gli animali non sono altro che l'astro completamente superato. *Ogni* movimento nella natura ha soltanto *una* fonte; è uno stesso e medesimo principio ciò che mantiene il generale movimento cosmico e ciò che media il movimento volontario degli animali. L'animale che si muove liberamente si distingue dal moto planetario non per una *fonte* propria del movimento, ma soltanto per il fatto che questo fondamento generale del movimento è qui dato a un ente individuale, è in suo potere ed esso può disporre. Il libero movimento nasce soltanto dal dominio di ciò che è originariamente cieco. Solo per questo l'animale (parzialmente) e l'uomo (completamente) sono l'astro *superato*, poiché questa forza di movimento che, a partire da sé, si volge e tende verso l'esterno, è qui rivolta in se stessa, ovvero è divenuta di nuovo *volontà*. Non v'è in noi una forza o una facoltà di movimento, e oltre a questa ancora una volontà, ma la volontà è la forza di movimento stessa, cosa che non sarebbe certo possibile se ogni forza di movimento non fosse originariamente volontà, la quale, nella natura generale, è soltanto uscita da se stessa ed è quindi cieca, ma in noi, è ridata a se stessa, essendo stata ricondotta nella propria potenza, cioè nel potere su di sé e nel dominio di se stessa².

Ma la natura creatrice prepara un grado ancora superiore di indipendenza laddove essa ha ricondotto completamente nell'Essere-in-se-stesso ciò che del suo Essere originario era cieco, ossia posto fuori di sé, dunque laddove le è riuscito di escludere completamente il movimento rivolto all'esterno e quindi di rendere la potenza, che è in se stessa, quieto soggetto, calmo punto d'attrazione dell'*intero* universo, cosa che

2. In precedenza ho affermato la proposizione: una cosa diviene a sé stante, indipendente, proprio allorché le viene data la possibilità di *non* essere, ossia allorché essa ottiene la potenza di non essere, la *potentia non existendi*. Ora, proprio nel libero movimento degli animali appare un principio che può non più soltanto muoversi. Tale principio non si muove più necessariamente e incessantemente, ma può invece muoversi e non muoversi e, in questo senso, può essere e non essere; e se viene concesso all'animale un alto grado di indipendenza proprio in virtù di questa facoltà di libero movimento, l'indipendenza non discende dalla facoltà del movimento – questa è infatti posseduta anche dal corpo cosmico e dal sangue – ma dalla facoltà del non-movimento. E proprio la *potentia non existendi* – in virtù della quale il principio motore della materia è negato nel suo essere-fuori-di-sé e ricondotto in se stesso – si mostra qui come ciò che pone l'indipendenza.

essa raggiunge nel sistema degli organi di senso, formando l'animale come ente sensibile. La natura va tuttavia al di là anche di ciò che essa ha raggiunto con gli organi di senso o del libero movimento, facendo degli uni e degli altri dei mezzi per le azioni finalizzate degli animali, in modo che questi appaiano come enti agenti con intenzione e intelligenza, anzi con vera predeterminazione. Gli esempi che qui maggiormente colpiscono sono certamente gli impulsi artistici (i quali tuttavia scompaiono o comunque si indeboliscono nelle classi di animali superiori). In virtù di tali impulsi gli animali in grado di *orientarsi* secondo il tempo e lo spazio, così come seguendo circostanze mutevoli o alterate, appaiono capaci per così dire di ingegnarsi e di raggiungere i loro scopi anche quando il caso o l'intenzione umana abbia distrutto il loro ordine consueto, come accade per esempio con le api, le quali sono in grado di ricreare la propria regina se questa, per una qualunque ragione, viene persa. Gli impulsi artistici degli animali sono stati sempre oggetto di una particolare attenzione, essendo essi ciò che più contraddice le teorie meccaniche che vedono negli animali soltanto macchine. Da *questo* punto di vista, si è tentato di tutto al fine di non dover ammettere che nella natura abita lo Spirito. È stato affermato che gli animali sono spinti alla produzione di carattere artistico da un sentimento di piacere che essi proverebbero in tale produzione. Certamente, ogni produzione artistica è connessa a un piacere. Se è questo nobile piacere che si ha in mente, allora per esempio le api dovrebbero essere elevate a vere artiste. Ma qui la differenza è che l'artista uomo prova questo piacere soltanto dopo che è divenuto maestro della propria arte, mentre l'animale produce subito il proprio capolavoro, senza esercizio o apprendimento. Si intende dunque un piacere meno nobile. Ma è chiaro che tale piacere avrebbe piuttosto effetti contrari rispetto a una produzione regolare e determinata secondo una legge. Non si otterrebbe peraltro una diversa o migliore prospettiva neppure dicendo: le api vengono spinte alla costruzione delle loro celle dal dolore. Ciò che accade sotto l'impulso del dolore o per necessità, accade in maniera stentata e lentamente. Per contro, come dice un antico scrittore, la speditezza e la facilità vengono da una forza che rispinge se stessa: così, in quelle produzioni, non si dà nulla di faticoso o macchinoso, nulla, in esse, appare nato dalla costrizione. Del resto, solo il poeta

può accontentarsi di risolvere la cosa facendo riferimento immediatamente alla divinità, sebbene Virgilio, allorché in un famoso verso attribuisce alle api soltanto una *partem divinae mentis*, si esprima indubbiamente in maniera più cauta di quanto non facciano teologi e filosofi, uno dei quali afferma che *homo sibi ipsi, Deus brutorum anima*, vale a dire che l'uomo è la sua propria anima, mentre Dio è l'anima degli animali. In ogni caso, anche questo non è altro che un punto sul quale non si può dire nulla – come del resto accade con tutta la questione generale riguardante la nascita dell'organico – se non in conseguenza di un sistema generale.

Ora noi abbiamo supposto, e dedotto dal *Prius* di tutto l'Essere (s'intende di tutto l'Essere finito), che il fine ultimo di ogni divenire nella natura sia proprio la realizzazione dell'*originario* poter essere e poter non essere (la materia stessa viene infatti mutata nel corso del processo in un poter essere e poter non essere, ma appunto soltanto mutata in tal senso). Al di là dei principi entrati finora nel processo ce n'è un terzo che è *originariamente* poter essere e poter non essere, un principio che è, a sé, Libertà e Spirito, e che viene posto in quanto tale proprio attraverso il processo, giacché nell'indifferenza originaria, prima della decisione e dell'esclusione, esso non era posto *come* tale. Ma è ora necessario che anche questo principio si realizzi. La potenza mediatrice non opera infatti in vista della sua propria realizzazione, essa nega il non-spirituale non per porre *se stessa*, ma per porre lo Spirito in luogo del non-spirituale, e, in generale, il fine ultimo del processo è proprio questo: che ciò che fin dall'inizio era veramente l'Essente (la *potenza* suprema) – noi la indichiamo con A^3 – sorga infine su tutto il resto anche *in quanto* essa è il vero Essente. Ora, l'intera sfera del divenire organico non è altro che la realizzazione di questo A^3 , il quale appare negli animali ancora come ad essi esterno, mentre si mostra nell'uomo come immanente, ossia in quanto realizzato *in lui*.

Si potrebbe forse qui scorgere una difficoltà nel fatto che gli animali che si distinguono particolarmente per azioni orientate a fini specifici sono, rispetto ad altri animali, maggiormente distanti dall'uomo e appartengono agli ordini relativamente più bassi del regno animale. Ma questa difficoltà si dissolve facilmente, osservando che proprio nell'uomo l'istinto e l'impulso artistico, nel senso in cui viene attribuito a certi animali, viene a mancare completamente, e che di

conseguenza questo fenomeno non può presentarsi in immediata prossimità rispetto all'*uomo*, ma deve necessariamente apparire a una certa distanza. È proprio infatti del fenomeno dell'impulso artistico che in esso quel libero principio abbia con l'animale ancora un rapporto esterno, ovvero che nell'animale, per quanto a un livello superiore e in relazione ad A³, si mostri ancora quell'intelletto meramente automatico che abbiamo riconosciuto, a un livello inferiore, anche nelle figurazioni stereometricamente regolari della materia inorganica; è facile, peraltro, notare che la medesima regolarità possa essere rinvenuta anche nei *prodotti* di quell'impulso artistico, per esempio negli esagoni delle celle costruite dalle api. Proprio in quelle classi di animali più calme e limitate, laddove esso principalmente si manifesta, l'impulso artistico appare nel suo proprio luogo, mentre nelle classi di animali superiori, la volontà più forte e impetuosa, la più ampia sfera delle forze del movimento e della sensazione conducono più facilmente a movimenti irregolari. In generale, questi animali di specie superiore sono già troppo indipendenti per apparire in quel rapporto meramente automatico e strumentale. –

All'inizio dell'intero sviluppo qui esposto abbiamo lasciato separare l'Idea nei suoi momenti, affinché si realizzasse attraverso il ritorno all'unità. La separazione e il successivo e graduale diventare-di-nuovo-uno di questi momenti è la natura. Il ristabilirsi dell'unità è il suo fine e lo scopo della natura. Il ristabilirsi dell'unità è la *realizzazione* dell'Idea. L'Idea realizzata è l'uomo, il quale è, secondo l'intenzione, soltanto tale Idea. Nell'uomo, ciò che originariamente è posto fuori di sé deve essere di nuovo, interamente, posto in sé, riportato in se stesso. Anche l'animale è già un qualcosa che ha potere su di sé, ma solo in una certa misura e parzialmente, mentre l'uomo è ciò che *incondizionatamente* ha potere su di sé. Ciò che possiede interamente se stesso è il cosciente. La coscienza è l'essere-venuto-a-se-stesso e presuppone di conseguenza un essere-uscito-da-(o fuori di)-sé. Nell'animale si dà l'inizio del venire-a-sé, del *divenire* cosciente, ma questo divenire cosciente è qui sempre e soltanto momentaneo, in vista di certi scopi verso i quali l'animale è condotto e spinto. L'animale esiste sempre per qualcos'altro, ma l'uomo non *ha* alcuno scopo, egli stesso è scopo, egli è solo per essere coscienza, e la coscienza è lo scopo. L'uomo dunque non è nient'altro che *coscienza*, egli non è ancora qualcosa oltre a ciò. L'uomo è, nel

regno del divenuto, proprio ciò che l'Idée *originaria* era. Egli è soltanto l'Idée ristabilita, realizzata; dunque l'uomo non è *un* essente come lo sono tutte le altre cose, ma è piuttosto *l'essente*. (Di qui, anche dal punto di vista della più recente o della futura storia naturale, la necessità di continuare ad affermare risolutamente l'unità del genere umano, secondo una prospettiva ormai abbandonata, con eccessiva leggerezza, per ragioni che non sono affatto probanti, anche da pensatori capaci in verità di più profonde riflessioni).

In vista dell'uomo, tutto l'universo ha cospirato e cooperato. Noi, gli uomini che vivono ora, ognuno di noi, è certamente soltanto un esistente, ma l'uomo nell'Idée, ossia nella misura in cui egli è di nuovo l'Idée (l'Idée realizzata), l'uomo *così* considerato, è invece *l'Esistente* – e l'Esistente non può esistere molte volte, né, se si considera il punto della generazione o della nascita, può essere prodotto *più volte*. L'uomo discende da quanto vi sia di creaturalmente più profondo, ossia da *quel* materiale, da quella parte di materia nella quale è stata superata la più interna radice dell'egoità, dell'essere-sé (vale a dire del voler essere per sé – senza le potenze superiori – da parte del B), ma non per questo egli è necessariamente un ente parziale o locale: al contrario, l'uomo è l'ente *universale*. Poiché egli è *l'Esistente*, tutte le potenze dell'universo, tutti questi momenti separati, erano determinati a ricongiungersi nell'uomo come nella loro ultima unità. L'uomo, in quanto egli ne è la sintesi interna, si potrebbe dire, il più intimo compendio, deve riunire in sé tutti i momenti del mondo. Si deve certo ammettere che la Terra sia il punto di nascita per l'uomo – perché, non lo sappiamo (la cosa risale indietro fino a rapporti che si distendono al di là del nostro campo visivo) – ma non per questo, l'uomo è un prodotto specifico della Terra: egli è un prodotto dell'intero processo. Non soltanto la Terra, ma l'intero universo è coinvolto nell'uomo, e sebbene egli venga dalla Terra, è tuttavia chiaro che – se si considera la cosa dalla prospettiva a cui siamo a questo punto pervenuti – l'uomo non è stato creato esclusivamente per essa, ma per tutte le stelle. Egli è stato creato per l'universo, come scopo finale del Tutto.

Per quanto appaia come ente locale, l'uomo tuttavia non lo è originariamente, egli è soltanto divenuto localizzato. Come? Ciò deve mostrarsi in quel che ne segue. L'uomo, come già detto, è l'ente universale e di conseguenza dovrebbe vi-

vere non in un punto determinato, ma soltanto nell'Intero. Come dice uno degli Apostoli: la nostra dimora (*municipatus*, *πολίτευμα*) è in Cielo, vale a dire nell'Universo. Il Cielo non significa infatti nient'altro che il generale, l'universale, ciò che è libero dalle catene del concreto. --

Ma dicendo che l'uomo è soltanto, di nuovo, l'Idea, ammettiamo parimenti che egli, così come l'Idea era per noi il possibile punto di inizio di ogni divenire, è a sua volta il punto di inizio di un nuovo processo. Proprio come quella originaria, anche l'Idea realizzata può a sua volta separarsi. E non serve nulla più che la possibilità, per poter chiedere cosa accadrà in conseguenza di essa (vale a dire, qualora tale possibilità si dovesse compiere ossia dovesse divenire attualmente reale). Se poi le cose stanno così, ovvero se il possibile è divenuto nel contempo reale, deve necessariamente mostrarsi nell'esperienza. Qui osservo soltanto: ciò di cui ci siamo fin qui occupati è la Filosofia della natura. Ma l'uomo è il confine della natura, e con un nuovo inizio passiamo necessariamente in un nuovo mondo. Questo nuovo mondo è il mondo spirituale, il mondo dello Spirito, ossia, in altre parole, il lato ideale dell'universo.

aA

1. Introduzione

La *Darstellung des Naturprocesses* del 1844 costituisce a tutta prima un problema di ordine filologico per la storiografia schellinghiana. La classica distinzione in fasi, solitamente applicata alla parabola filosofica di Schelling, secondo la quale si identifica la sua filosofia della natura come un momento che precede la filosofia dell'identità e che, pur intrecciandosi ad essa, si esaurisce sostanzialmente con le premesse per la sua filosofia della libertà, non è in grado di spiegare adeguatamente le ragioni per le quali Schelling nel pieno della sua filosofia positiva si ponga dinanzi alla stesura di uno scritto esplicitamente e interamente dedicato ai problemi classici della sua filosofia della natura, ai quali, secondo quella scansione in fasi del suo pensiero, avrebbe dovuto smettere di interessarsi più di trent'anni prima.

Ma il fatto che Schelling ancora agli inizi degli anni Quaranta abbia a cuore tali problematiche non dimostra semplicemente una costante attenzione da parte di Schelling ai temi e ai problemi della filosofia della natura che accompagnano il filosofo dal 1794 – anno in cui si dedica al commento al *Timeo* e al *Filebo* prima ancora di pensare all'opera filosofica *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* – appunto

85

sino alla conclusione della sua carriera filosofica sulla cattedra di Berlino; cosa, questa, che però già di per sé dovrebbe costituire una preziosa indicazione per comprendere cosa rappresenti la filosofia della natura di Schelling nel contesto più generale del suo pensiero. Questo scritto testimonia piuttosto, una volta di più, come siano proprio le questioni di filosofia della natura a guidare il procedere filosofico di Schelling e a costituire quella linea di continuità lungo la quale si dipana l'intero sviluppo della sua filosofia.

Di certo non s'intende con ciò sostenere in modo semplicistico che le tesi di filosofia positiva o le tesi che vengono ascritte al precedente periodo della filosofia dell'identità o della libertà siano riducibili esclusivamente alle sole tesi emerse nell'ambito della filosofia della natura, poiché questo significherebbe trascurare i risultati cui il filosofo pervenne lungo quelle linee di indagine, in favore di una tentazione riduzionistica che certo non gioverebbe alla comprensione del pensiero di Schelling e impedirebbe di intendere l'ampiezza della speculazione schellinghiana nelle sue articolazioni interne. Ciò che si vuole piuttosto sostenere è che la filosofia della natura di Schelling, lungi dall'essere il risultato di un interesse generalizzato e generico da parte del filosofo per le scienze naturali del suo tempo, in quanto non è diretta tanto allo studio dei singoli fenomeni naturali quanto piuttosto ai fondamenti ultimi, costituisce l'autentico nucleo teoretico dell'intera riflessione filosofica di Schelling determinandone in modo decisivo gli sviluppi e gli esiti teorici.

In particolare – e lo vedremo meglio in quanto segue –, la *Darstellung* del 1844 mostra in modo quantomai efficace come la *Naturphilosophie* di Schelling, rivolgendosi direttamente alle questioni fondamentali della filosofia in generale, costituisca, sin dalle opere degli anni Novanta del Settecento, il vero presupposto teorico anche per la fondazione della sua tarda filosofia positiva, e si ponga in continuità con quest'ultima indagando il proprio oggetto a partire dalle posizioni *speculative* raggiunte nel particolare contesto filosofico degli anni Quaranta dell'Ottocento.

2. Dal principio al fondamento

Se è vero che ancora introducendo nel 1809 il primo dei volumi dei suoi scritti filosofici, che fra l'altro conteneva le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Schelling presenta-

va quegli scritti come appartenenti invero al versante 'ideale' del suo pensiero, così lasciando intendere una distinzione di ambiti all'interno del suo progetto filosofico e dunque uno sviluppo parallelo del versante 'naturale' che prendeva il via formalmente con le *Idee per una filosofia della natura* del 1797 per arrivare sino agli *Aforismi* del 1806, sul piano teorico la filosofia 'trascendentale' di Schelling e la sua filosofia della natura sono già di per sé intimamente connesse a partire dalle primissime opere del filosofo.

Di più. Sebbene lo stesso Schelling si sforzi di evidenziare questo doppio procedere delle due ali della sua filosofia, riteniamo che più di qualche indizio lasci pensare che la necessità di distinguere tali ambiti almeno fino al 1801 sia del tutto estrinseca all'autentico progetto del filosofo e sia anzi piuttosto strumentale al desiderio tutt'altro che celato, e poi destinato al fallimento, di compiacere Fichte, offrendo per così dire come integrazione del suo progetto filosofico i risultati e le implicazioni della sua filosofia della natura. Non è infatti necessario richiamare l'attenzione sul fatto, peraltro alquanto significativo, che il *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, redatto per le lezioni di Würzburg e rimasto inedito, mostra efficacemente il tentativo più compiuto di saldare in uno il versante naturale e quello ideale della sua filosofia, peraltro in piena continuità con il progetto sotteso alla stesura dell'*Esposizione del mio sistema di filosofia* pubblicata nel 1801.

Tali riferimenti non fanno altro che rinforzare la convinzione che l'intera filosofia di Schelling muova anzitutto da una particolare concezione della natura, maturata in primo luogo nella diretta considerazione della filosofia platonica, che rende il corso del suo pensiero indipendente rispetto al programma fichtiano.

Riteniamo infatti che l'originalità del procedere del giovane filosofo, evidenziata fra gli altri in particolare da Dieter Henrich, il quale mostra come già nello scritto *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* l'argomentazione schellingiana sia in fondo indipendente dalla *Begriffsschrift* di Fichte uscita solo qualche mese prima, sia da ricercarsi proprio nell'idea di natura che il giovane filosofo viene progressivamente determinando a partire dalle sue letture platoniche, all'interno del più ampio progetto filosofico dell'Idealismo tedesco. Tale originalità si tradurrà di fatto molto presto, os-

sia esplicitamente nel 1797 con la *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura*, nella definizione della sua *Naturphilosophie* a partire da un problema tipicamente gnoseologico, vale a dire “come sia possibile un mondo fuori di noi, come sia possibile una natura e con essa l’esperienza” (SW I/2,12)¹.

Che la filosofia della natura di Schelling rappresenti, seppur in germe, il nucleo originario dal quale scaturiscono le varie articolazioni del suo pensiero è già evidente nei suoi primi passi filosofici nei quali al tentativo di individuare, in accordo all’impianto fichtiano, il principio formale e materiale della filosofia di Kant si accompagna sin da subito, con lo studio del *Timeo* e al *Filebo* (che secondo gli editori del *Kommentar* sarebbe di qualche mese antecedente alla stesura della *Formschrift*), una concezione della natura di chiara ispirazione platonica che mira a identificare la forma originaria (*Urform der Wissenschaft*) che lega assieme la forma e il contenuto dell’essere con il *desmós* platonico, ossia con “il più bello dei legami”, “quello che di se stesso e delle cose legate fa una cosa sola in grado supremo” (*Timeo*, 31 c)².

Come è noto, Schelling si muove sin da subito con l’intento di individuare il principio di deduzione per i risultati forniti dalla filosofia di Kant ritenuti sostanzialmente validi. Ora, l’esigenza di rinvenire un principio formale e materiale a partire dal quale poter dedurre i risultati della filosofia di Kant non si traduce, tuttavia, banalmente in una sovrapposizione al percorso teoretico di Fichte, volta al più a colmare la lacuna del suo progetto filosofico sul versante per così dire ‘naturale’, essa conduce piuttosto Schelling attraverso un percorso parallelo a quello di Fichte che inevitabilmente, al di là delle mere questioni psicologiche e relazionali, porterà alla rottura col filosofo della *Wissenschaftslehre* per l’inaggiungibile impossibilità di armonizzare due progetti filosofici che si nutrono di premesse sostanzialmente inconciliabili. Come si è detto, già a partire dallo scritto *Sulla possibilità di*

1. F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 voll., Cotta, Stuttgart-Augsburg, 1856-1861 (= SW), I/2, 12.

2. Per la relazione che intercorre tra il commento al *Timeo* e la successiva filosofia della natura si veda il saggio di Hermann Krings, *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der »Timaeus«-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, in F.W.J. Schelling, *Timaeus* (1974), hrsg. von Hartmut Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, pp. 115-155.

una forma della filosofia in generale Schelling mostra una certa autonomia nello sviluppo del suo pensiero rispetto all'impostazione di Fichte³. Al di là del fatto che molte delle idee messe su carta da Schelling possano in qualche modo essere ricondotte all'influenza esercitata da Diez, l'autonomia di Schelling rispetto a Fichte si nutre a nostro avviso di premesse ben più solide. Pur avendo di mira, come quest'ultimo, l'identificazione di un principio assieme formale e materiale del sapere che possa dare forma di sistema alla filosofia di Kant, ispirandosi apertamente alla filosofia di Platone, nel suo primo scritto pubblico del 1794 Schelling riconosce progressivamente che l'individuazione di tale principio (*Grund-satz*) deve preliminarmente passare per una indagine intorno all'incondizionatezza che l'accompagna, vale a dire per un approfondimento del suo costituirsi, prima ancora che come principio, quale 'fondamento' (*Grund*) dell'essere e del sapere.

Sappiamo che nello scritto *Sull'Io come principio della filosofia, ovvero sull'incondizionato nel sapere umano* del 1795 Schelling si addentra nella definizione di un incondizionato ancora incluso nello spazio ontologico dell'Io, ma già nella *Formschrift*, proprio la ricerca di tale *Grund-satz* (principio, proposizione principale) per la deduzione delle varie proposizioni (*Sätze*) conduceva inevitabilmente Schelling sul terreno filosofico del fondamento e conseguentemente in un ambito ante-predicativo che non poteva essere descritto semplicemente nella forma di un principio.

La distinzione tra la forma formale e la forma materiale del sapere portava, infatti, Schelling a introdurre una forma originaria della scienza (*Urform der Wissenschaft*) – chiaramente ispirata al *desmós* platonico⁴ – che non solo mediasse fra le due forme subordinate mettendole in comunicazione fra loro, ma in qualche modo già le presupponesse fungendo così al contempo da principio logico e da presupposto onto-

3. Cfr. D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991 e *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena (1790-1794)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2004.

4. Sul tema si veda B. Matthews, *Schelling's Organic Form of Philosophy. Life as the Schema of Freedom*, SUNY, Albany NY, 2011, pp. 103 e segg.

logico: un presupposto che già implicava al suo interno una certa dinamica relazionale.

Schelling descrive dunque il principio (*Grundsatz*), che intende essere il suo oggetto di indagine, come quella *Bedingung* sovraordinata a ogni altro sapere, che in quanto condizione originaria non può essere a sua volta condizionata da un altro sapere e deve dunque essere incondizionata. Non solo, dovendo essere ad un tempo contenuto e forma del sapere in accordo alla premessa idealistica che guida la ricerca del principio del sapere per l'intero sviluppo del pensiero di Schelling, lo stesso "contenuto del sapere deve essere incondizionato" (SWI/1, 96): tale principio assume dunque progressivamente la forma di un fondamento che è al contempo *Erkenntnisgrund* e *Realgrund* dell'essere.

Nell'introdurre l'*Urform der Wissenschaft* Schelling non spiega fino in fondo in che modo essa possa fungere da principio dell'essere e del sapere⁵, essendo peraltro sostanzialmente derivata dalla posizione delle forme materiale e formale a essa (solo formalmente, quasi come per una forma di *petitio principii*) subordinate. La difficoltà di argomentare in questa direzione deriva non tanto dall'incoerenza argomentativa del giovanissimo autore o dalla sua incapacità di dimostrare sul piano logico questa dipendenza, quanto piuttosto dal fatto che l'ambito che Schelling qui indaga quale principio dell'essere e del sapere non può essere dedotto per la via predicativa e dunque esclusivamente come principio logico di deduzione, giacché si qualifica sin da subito come un presupposto (ontologico) ante-predicativo, prima ancora che come un principio. Proprio tale presupposto costituisce di fatto quel *fondamento incondizionato* che rappresenta il vero oggetto dell'intera indagine filosofica di Schelling e che sarà al centro delle successive esposizioni del suo pensiero sotto forme diverse e più articolate. Nella *Formschrift*, l'idea centrale di Schelling è quella di 'superare', da un lato, l'obiezione scettica rappresentata da *Enesidemo* e, dall'altro, l'idea di una realtà esterna costituita da cose in sé capaci di 'causare' la nostra rappresentazione, attraverso l'identificazione di un principio formale e materiale del sapere. Tale principio deve trovarsi nello spirito umano come "fondamento" incondi-

5. Cfr. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich* cit., pp. 1673 e segg.

zionato “dell’unione della forma e del contenuto”. Forma e contenuto della scienza sono per Schelling condizionati e coordinati da una *forma originaria* del sapere, appunto quale fondamento di unione, che non può intendersi come ‘causa’ della forma e del contenuto a essa ontologicamente subordinati, ma appunto come *Grund* (a sua volta) infondato che il giovane filosofo già qui descrive – alquanto significativamente per lo sviluppo che tale concetto avrà nel suo pensiero – come “l’assoluto nel sapere umano” (SW I/1, 92).

In continuità con le tesi espresse nello scritto *Sulla forma*, nell’opera pubblicata l’anno successivo, *Sull’Io come principio della filosofia* – questa sì, chiaramente influenzata dalla filosofia di Fichte –, Schelling descriverà provvisoriamente tale fondamento come l’Incondizionato *nell’Io assoluto*,

Deve esserci necessariamente qualcosa in cui e per mezzo di cui tutto quel che c’è perviene all’esistenza [...]. Questo ‘qualcosa’ [...] dovrebbe essere ciò che nell’intero sistema del sapere umano conduce al compimento, dovrebbe descrivere la sfera completa del nostro sapere e dominare come fondamento originario (*Urgrund*) di ogni realtà. (SW I/1, 162)

aA

91

Quest’incondizionato nell’Io è qui descritto da Schelling come pura *Wirklichkeit* (attualità), potenza di sé (*Selbstmacht*, SW I/1, 167), assoluta potenza (*absolute Macht*, 195), che così anticipa gli stessi attributi che riserverà negli anni immediatamente a venire all’*essere stesso* e dunque alla natura. Tale fondamento d’unione, incondizionato e assoluto, perché sia davvero capace di fondare assieme forma e contenuto del sapere (e dunque dell’essere) non può di fatto trovare collocazione nell’Io per quanto esso sia inteso come l’Io infinito e assoluto: in ogni caso, infatti, esso finisce per essere catturato nella contrapposizione gnoseologica soggetto/oggetto.

Già tra il 1796 e il 1797, Schelling riconoscerà infatti che il fondamento originario della realtà e del sapere non può trovarsi nell’Io poiché esso già presuppone una forma di distinzione originaria (Io/Non-Io); tale fondamento non potrà dunque che essere descritto come l’Incondizionato *in quanto tale*, vale a dire come l’Incondizionato della natura, intendendo con il termine ‘natura’ non più chiaramente l’ambito del Non-Io, bensì la sfera autonoma che spetta all’*essere stesso*

prima di ogni determinazione⁶: è proprio questo punto a rappresentare l'autentico approdo del pensiero di Schelling alla questione del fondamento incondizionato dell'essere, ed egli nelle sue successive indagini sul tema non farà altro che precisare e sviluppare tale acquisizione teorica.

Le evoluzioni successive che porteranno Schelling, dapprima, al principio di Identità e all'idea di una Identità dell'Identità e della Differenza (pensieri nei quali riecheggiano le tesi del 1794, vale a dire l'introduzione dell'*Urform* in evidente relazione al *desmós* platonico), in seguito, all'introduzione dell'*Indifferenz* in quanto non-fondamento (*Ungrund*) che garantisca l'identità dell'essere e che dunque preceda ogni relazione (compresa appunto quella di identità), e, infine, alla separazione tra la filosofia negativa, che descrive un pensiero a priori che ragiona del *was* dell'essere a partire da un fondamento, e la filosofia positiva che ragiona *a posteriori* del *daß* dell'essere evidenziando l'infondatezza dell'esistenza, tali evoluzioni – dicevamo – non saranno altro, infatti, che approfondimenti necessari e conseguenti dell'idea centrale secondo la quale a fondamento dell'essere sta l'Incondizionato della natura ed esso, per la sua dinamica interna, non può certo essere descritto come un fondamento, ma sempre e solo come un non-fondamento.

Il passaggio – che si concretizza, solo provvisoriamente a dire il vero, nei saggi del 1796/97 raccolti sotto il titolo *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* – all'ambito dello Spirito che eccede la contrapposizione Io/Non-Io si deve probabilmente all'influenza esercitata da Hölderlin su Schelling nel periodo successivo alla pubblicazione dello scritto *Sull'Io*. Come si evince dal frammento *Urtheil und Seyn*, Hölderlin sosteneva che alla contrapposizione Io/Non-Io dovesse essere anteposto l'*Essere* che appunto precede l'originaria partizione (*Urtheilung*) in soggetto e oggetto e che si caratterizza come 'attualità' che precede ogni 'possibilità'. Ora, Hölderlin non descrive quest'*Essere* ante-predicativo come un principio, né del resto potrebbe farlo senza con ciò ricade-

6. Cfr. H. Krings, *Natur als Subjekt. Ein Grundzug der spekulativen Physik Schellings*, in R. Heckmann, H. Krings, R.W. Meyer (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985, pp. 111-128.

re nella restrizione epistemologica che richiede un soggetto contrapposto a un oggetto. Tale *Essere* si caratterizza piuttosto come l'istanza che precede ontologicamente la distinzione in soggetto e oggetto. Come ha osservato Manfred Frank⁷, nello stesso frammento Hölderlin introduce un'inversione dell'ordine delle categorie della modalità, che evidentemente stava a cuore al poeta e che verosimilmente potrebbe essere stata oggetto delle conversazioni con Schelling, secondo cui la *Wirklichkeit* (Attualità) precede la *Möglichkeit* (possibilità). Sebbene tale inversione riguardi evidentemente l'ambito delle categorie e dunque l'ambito che succede all'originaria distinzione soggetto/oggetto, si può a buon diritto pensare che tale suggerimento abbia avuto un qualche ruolo, certamente assieme all'influenza esercitata su Schelling dalla filosofia della natura platonica e neoplatonica, nel determinare l'ambito ante-predicativo dell'*Essere* come assoluta *Wirklichkeit*, attualità, ovvero come capacità di produrre effetti (*Wirksamkeit*), mostrando così una dinamica che caratterizza l'essere stesso come Incondizionato e come 'attività' (o produttività).

aA

Si può certo discutere l'effettiva influenza esercitata da Hölderlin in merito a queste più ampie tematiche, rimane però il fatto che nelle *Abhandlungen* del 1796/97 Schelling abbandona (sebbene solo provvisoriamente) la contrapposizione Io/Non-Io in favore della nozione di Spirito che descrive uno spazio ontologico più ampio nel quale agiscono attività contrapposte (reale e ideale) che determinano le varie articolazioni dell'essere.

93

3. Dal fondamento al non-fondamento

Nell'introdurre questi scritti Schelling chiarisce che la filosofia, dopo Kant, si deve rivolgere alla natura perché solo da essa possono venire i risultati che invece dal sovrannaturale la filosofia non può più ottenere. "Nella stessa natura e nello stesso spirito umano abbiamo – si legge – più sicuri guardiani contro il germinare di qualsiasi errore che possa oscurare l'intelletto o reprimere la libertà in noi" (SW I/1, 346).

Nell'accostare lo spirito umano alla natura quale oggetto privilegiato dell'indagine filosofica, Schelling già chiarisce come la sua *Naturphilosophie*, che di lì a poco avrebbe comin-

7. M. Frank, *Natura e Spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di Emilio Carlo Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino, 2010, pp. 97 e seg.

ciato a definire, non possa in alcun modo intendersi come una sorta di ‘materialismo’ che riduca tutto al ‘naturale’ incluso per l’appunto l’ambito spirituale. Questo sarebbe infatti l’esito di una prospettiva riduzionistica che non è mai presente nel percorso schellinghiano.

Già nel 1797, infatti, nell’introdurre quello che a ragione può essere considerato il primo vero scritto compiuto di filosofia della natura, vale a dire le *Idee per una filosofia della natura*, Schelling anticipa di alcuni anni la sua filosofia dell’identità allorquando, dinanzi al problema di come la natura possa costituirsi quale oggetto del pensiero, sostiene che la natura deve concordare non accidentalmente ma necessariamente con le leggi del nostro spirito, perché in se stessa necessariamente e originariamente non soltanto deve esprimere, bensì realizzare le leggi del nostro spirito: “La natura deve essere lo Spirito visibile, lo Spirito la Natura invisibile” (SW I/2, 55-56).

Del resto poco prima, sempre nella introduzione alle *Ideen*, Schelling evidenzia come la materia, ciò che ci appare come “il fondamento primo di ogni esperienza”, debba essere in realtà la cosa più insostanziale che conosciamo⁸, anticipando la complessità del concetto metafisico della materia che sarà ancora oggetto della *Darstellung* del 1844. La filosofia della natura non è dunque un materialismo ingenuo che intende ridurre lo spirituale al naturale: in essa piuttosto si conduce alle conseguenze estreme l’indagine sull’essere stesso rinvenendo progressivamente la sua generale ‘infondatezza’, e conseguentemente l’impossibilità per la filosofia e per il pensiero in generale di ragionarne a partire da un fondamento di conoscenza.

Ora, questa esortazione a condurre la filosofia della natura in un determinato modo intende sostanzialmente liberare l’intelletto dalla possibilità dell’errore avviando il percorso

8. Qui Schelling in qualche modo espone il primo argomento in favore dell’infondatezza dell’essere: “Se la materia fuori di noi è reale deve constare di infinite parti. Se consta di infinite parti dovrebbe essere composta di queste. Ma per questa composizione la nostra immaginazione ha solo una misura finita; quindi una composizione infinita dovrebbe essere fatto in un tempo finito. Oppure la composizione è cominciata da qualche parte, cioè ci sono parti ultime della materia: allora io nella divisione devo imbartermi in queste parti; ma io trovo sempre e di nuovo corpi uniformi e non vado mai oltre la superficie; il reale sembra sfuggirmi o dileguarmi fra le mani, e la materia, il fondamento primo di ogni esperienza, diventa la cosa più insostanziale che conosciamo” (SW I/2, 21-22).

della filosofia dell'identità, e così soddisfacendo, almeno in linea di principio, il primo dei due esiti che Schelling, nella introduzione alle *Abhandlungen*, si attende dallo studio della natura e dello spirito umano. L'altro esito che dovrebbe produrre una filosofia della natura correttamente intesa, vale a dire quello di evitare di "reprimere la libertà in noi", accompagna Schelling alla definizione della libertà ontologica descritta nelle *Ricerche filosofiche* del 1809, ma già si affaccia proprio nel terzo dei saggi scritti nel 1796/97, dove si indaga il nesso della filosofia teoretica e della filosofia pratica come passaggio dalla natura alla libertà e si chiarisce come la libertà non possa che essere intesa come l'incondizionato fondamento dell'essere stesso: un fondamento che in definitiva deve essere per definizione infondato o, per usare l'espressione introdotta nel 1809, un non-fondamento, appunto l'*Ungrund*.

Se dunque la filosofia della natura correttamente intesa per un verso introduce alla soluzione della filosofia dell'identità per ovviare a qualsivoglia forma di materialismo che non potrebbe in alcun modo spiegare perché e come al nostro spirito sia concessa la conoscenza della natura e delle sue leggi, la filosofia della identità non è in grado di per sé di assicurare quel fondamento di cui la filosofia di Schelling è in cerca al fine di dare forma di sistema al sapere. L'identità, infatti, anche in quanto descritta come *Identità assoluta* rappresenta pur sempre una forma di relazione, e il 'fondamento' che possa garantire la forma sistematica del sapere, vale a dire fungere al contempo da *Erkenntnisgrund* e *Realgrund*, non può in alcun modo trovarsi coinvolto nella 'relazione'. Di qui si comprende come il pensiero di Schelling si orienti progressivamente verso l'identificazione di un Assoluto *in quanto tale* che non sia coinvolto con il processo (identitario) dell'essere ma ne costituisca per l'appunto il 'fondamento/non-fondamento'. Tale idea si trova chiaramente espresso nello scritto *Filosofia e Religione* del 1804 (SW I/6, 21 e segg.) e nelle lezioni di Würzburg (SW I/6, 514 e segg.), ma già nelle *Ulteriori esposizioni del mio sistema di filosofia* del 1802 Schelling chiariva che l'esigenza di porre un Assoluto quale fondamento dell'essere e del sapere si scontrava inevitabilmente con la difficoltà di fermarne l'idea mediante la riflessione (SW I/4, 357).

Si comprende dunque come Schelling debba identificare quest'ambito non più come Identità assoluta (Identità dell'Identità e della Differenza) ma sia indotto a definirlo, nella

Freiheitsschrift, come *Indifferenz*, vale a dire come l'Assoluto *in quanto tale*, che nel suo essere fondamento universale non può che presentarsi come non-fondamento (*Ungrund*)⁹, il quale però in nessun caso può essere inteso come uno spazio vuoto o come un nulla (SW I/7, 406), giacché ciò impedirebbe ogni manifestazione dell'essere.

Se infatti fosse semplicemente 'fondamento' dovrebbe potersi definire mediante la riflessione, ma come abbiamo visto la riflessione, dunque il pensiero a priori, non può afferrare l'Assoluto se non ipostatizzandolo e quindi annullando la sua effettiva natura di 'fondamento' incondizionato assoluto.

Con questo passaggio, come abbiamo visto intimamente connesso allo sviluppo della sua filosofia della natura, Schelling si pone già nel contesto della filosofia positiva, se con essa si intende quel pensiero che pensa l'esistente a partire dalla sua ineludibile infondatezza.

Le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* sono certamente da leggersi in continuità con la filosofia della natura, ma non semplicemente per gli espliciti richiami fatti da Schelling per esempio al fatto che la nota distinzione del *Wesen* in essenza in quanto fondamento e in essenza in quanto esistenza si deve ai risultati della moderna filosofia della natura (SW I/7, 357) o al fatto che "la libertà ha le sue radici nel fondamento indipendente della natura" (SW I/7, 371); ciò che evidenzia tale continuità è piuttosto il fatto che l'infondatezza dell'essere e dunque la sua assoluta libertà possono essere intesi solo a partire dalla comprensione dei "principi di una vera filosofia della natura" (SW I/7, 357).

Solo la filosofia della natura correttamente intesa può infatti sondare l'infondatezza dell'essere e consentire di svolgere un discorso coerente intorno al tema del fondamento e della fondazione dell'essere in generale e, quindi, della libertà ontologica. Quanto qui si va sostenendo è che già nei primissimi passi della filosofia della natura di Schelling, passi come abbiamo visto mossi innanzitutto dall'esigenza di rinvenire un comune principio dell'essere e del sapere intorno all'essere, si evidenzia la necessità tutta di ordine metafisico di argomen-

9. Sulle ragioni etimologiche dell'*Ungrund* e sull'influenza esercitata a tal proposito dall'opera di Jacob Böhme, si veda H.-J. Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2009.

tare intorno al fondamento/non-fondamento dell'essere. In questo senso si comprende come già la prima filosofia della natura di Schelling, in quanto è diretta dalla esigenza di considerare l'incondizionato dell'essere come suo impossibile fondamento, possa dirsi per certi versi una filosofia positiva, intendendo con quest'ultima espressione non semplicemente una filosofia che dia per scontata l'esistenza (cosa che anzi aprirebbe piuttosto le porte al materialismo o comunque a varie forme di filosofia dell'esistenza), ma che anzi, a posteriori, ne illumina e ne chiarisce l'assoluta infondatezza e quindi l'assoluta libertà, di contro a una filosofia negativa, ontoteologica, che argomenta a priori intorno all'essere e sempre e comunque a partire da un fondamento di conoscenza.

4. *Filosofia positiva e filosofia della natura*

Come si è detto in apertura di queste pagine, la *Darstellung des Naturprocesses* del 1844 non può certo essere descritta come un tentativo da parte di Schelling di riprendere temi oramai abbandonati per esporli nel linguaggio e nello stile della filosofia positiva, né d'altra parte la si può sbrigativamente descrivere, per una semplice constatazione di ordine cronologico, come uno scritto di filosofia positiva senza preventivamente accordarsi circa la problematica definizione da attribuire a quest'ultima.

Un po' provocatoriamente, e non senza una qualche forma di imprudenza data la vastità del tema che così si squaderna davanti a noi, abbiamo scelto di intitolare questo breve saggio 'La filosofia della natura *come* filosofia positiva', lasciando così intendere che, nel momento in cui si considera la *Darstellung des Naturprocesses*, vuoi semplicemente per il periodo nel quale è stata concepita e scritta, vuoi per gli espliciti richiami al contesto di pensiero della filosofia positiva presenti nel testo, una corretta interpretazione dell'opera passa inevitabilmente per l'accostamento ermeneutico di questi due approcci filosofici. L'idea di fondo che abbiamo cominciato a evidenziare e da cui ora intendiamo muovere è che la filosofia della natura costituisca davvero il nucleo teoretico dei successivi sviluppi della filosofia di Schelling, e che anche la filosofia positiva sia in una certa misura debitrice delle premesse – nonché delle acquisizioni teoriche – della *Naturphilosophie*.

Per comprendere questa particolare relazione che intercorre tra la filosofia della natura di Schelling e la sua filoso-

fia positiva occorre anzitutto chiarirsi intorno al significato corretto da attribuire a questi ‘momenti’ della riflessione del filosofo.

Nella definizione della *Naturphilosophie*, nonostante i numerosi fraintendimenti che ancora oggi per certi versi insistono negativamente sulla sua adeguata comprensione, Schelling è piuttosto esplicito, e molteplici sono i passaggi nei quali il filosofo, rivendicando l’originalità del suo progetto, mette in guardia il lettore e lo studioso dall’assimilare la sua filosofia della natura a una teoria della natura, che abbia di mira l’applicazione di una particolare teoria filosofica ai risultati più recenti e significativi della scienza del tempo, ovvero a uno studio volto semplicemente a inserire i risultati della scienza in un sistema del sapere. La *Naturphilosophie* non è dunque una forma di filosofia seconda deputata allo studio, per l’appunto filosofico (vale a dire sistematico, in quanto teso a inserire la natura in un determinato sistema dell’essere come sua parte o ‘momento’) di un ambito determinato, ma come scrive efficacemente Schelling nel saggio *Sul rapporto della filosofia della natura con la filosofia in generale* pubblicato nel 1802 sul ‘Giornale critico della filosofia’, la cui edizione curava assieme a Hegel, “la filosofia della natura è, in quanto tale, la filosofia intera e indivisa”; ovvero, in quanto è uno studio a priori della Idea della natura, essa non ha per oggetto un ambito particolare e determinato dell’essere, ma si rivolge direttamente all’*essere stesso* nel suo divenire, e proprio e soltanto in questo senso essa è l’*unica* autentica filosofia.

Sebbene nel corso del suo pensiero Schelling torni più volte su questa definizione limitando la filosofia della natura a una sola parte dell’intera filosofia¹⁰, ciò non modifica l’assunto di base; come scrive ancora nella *Einleitung in die Philosophie* del 1830, la filosofia della natura è l’unica e vera filosofia per il fatto che da essa soltanto, in quanto è il “fondamento dell’intero sistema”, può prendere avvio la considerazione adeguata dell’*essere stesso* in quanto tale¹¹.

10. Oltre alla già citata introduzione al primo volume delle sue *Philosophische Schriften*, cfr., per esempio, F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von Walter E. Ehrhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1989 (= Schelling 1989) p. 55, SW II/1, 372, SW II/3, 71.

11. “Ho del resto già ricordato che la filosofia della natura era solo il fondamento dell’intero sistema. La natura è solo un lato del mondo, l’ideale l’altro. La filosofia doveva dunque discendere nel profondo della natura, per risollevarsi allo

Se allora, in questa accezione, la filosofia della natura è l'*unica* filosofia in quanto essa si rivolge all'oggetto di indagine per eccellenza, vale a dire all'essere stesso in quanto incondizionato e indeterminato, per procedere con il nostro accostamento, solo apparentemente azzardato, non ci rimane che tentare una possibile definizione di *filosofia positiva*.

Il compito si mostra da subito decisamente più complesso. A tutta prima si sarebbe tentati di ricorrere alla definizione *ex negativo* fornita da Schelling stesso in contrapposizione alla filosofia negativa sulla base della nota distinzione degli oggetti di indagine: se la filosofia negativa è quella filosofia che si rivolge al *was* dell'essere vale a dire all'essenza, la filosofia positiva ha per oggetto il *daß*, ossia il fatto stesso della sua esistenza. Detta distinzione in realtà non ci dice poi molto rispetto al progetto filosofico che soggiace alla filosofia positiva, dal momento che, così brutalmente accolta, risulta essere una semplice premessa necessaria alle narrazioni *storiche* della Mitologia e della Rivelazione: ossia data l'indubitabile esistenza dell'*Essere* altro non rimane alla filosofia che la narrazione storica dei suoi momenti. Ora, la filosofia positiva è senz'altro una filosofia *storica* nel senso che è la presa d'atto dell'esistente e la conseguente 'descrizione' della sua 'storia'. È bene osservare, però, che per Schelling il carattere 'storico' di questa filosofia non risiede affatto nella narrazione storica in sé, bensì nell'origine del suo stesso oggetto, scaturito liberamente in modo del tutto infondato: la filosofia positiva è *storica* proprio in quanto 'si fonda' sulla assoluta libertà che presiede al suo oggetto, mentre la filosofia negativa è non-storica dal momento che "cerca di comprendere l'oggetto" e *si fonda* (questa sì) sulla necessità delle connessioni logico-razionali.

Tuttavia ciò non significa che la filosofia storica possa fare a meno del razionalismo, esso è infatti "necessario per la fondazione di ogni sistema" (Schelling 1989, 10), e il vero nodo teoretico della filosofia positiva, come si evince plasticamente all'inizio delle diverse esposizioni offerte da Schelling, è appunto la necessità della sua 'fondazione', che è tuttavia da intendersi sempre e soltanto come una fondazione di ordine 'speculativo'.

L'inizio della filosofia positiva, come osserva lo stesso Schelling negli anni di Berlino, è un inizio che “non è capace di alcuna fondazione (*Begründung*)”¹²; ciò che a tutta prima appare come un limite della filosofia positiva rispetto alla filosofia negativa, la quale pensa l'essere a partire da un fondamento, è anzi l'autentico guadagno della posizione schellinghiana rispetto ad una forma di filosofia che intenda riassumere il reale nel razionale, una posizione acquisita a nostro avviso proprio sulla scorta delle prime riflessioni della sua *Naturphilosophie*.

Così come la filosofia della natura muove dall'Incondizionato dell'essere stesso, altrettanto la filosofia positiva deve partire dall'assolutamente positivo, dal *prius* assoluto, ossia da ciò che in alcun modo possa essere già da prima conosciuto a priori; essa ammette dunque, anzi presuppone, “qualcosa di positivo, quindi la volontà, la libertà, l'azione e non qualcosa di meramente negativo, penetrabile attraverso la sola necessità di pensiero” (Schelling 1989, 13). Nell'accostamento che proponiamo non costituisce affatto un problema il fatto che Schelling evochi qui la volontà o la libertà come quel “qualcosa di positivo” da cui parte la filosofia storica; sappiamo infatti che, dalle *Ricerche filosofiche* in avanti, la volontà e la libertà vanno intese come radicate nella natura, anzi come manifestazioni della natura stessa, vale a dire come espressioni (antropomorfe) che descrivono un ambito che l'intelletto non saprebbe descrivere altrimenti¹³. Ciò che piuttosto va fermato con queste considerazioni è che il *prius* da cui muove la filosofia positiva, in quanto è per definizione l'*antecedens* per eccellenza, non può che coincidere con il libero inizio, ovvero con il *divenir-essere* (Das Werden zum Sein), già oggetto delle considerazioni di Schelling a proposito del noto passo del *Filebo* 26 d8 (*Timaeus*, 63).

12. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* [1841-42], *Paulus-Nachschrift*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, (=Schelling 1993), p. 138.

13. Si osservi, solo per inciso, come Schelling nel tentativo di ricercare le radici naturali della libertà umana faccia coincidere il volere (*Wollen*) con l'essere originario (*Urseyn*) e dunque con la dinamica che ad esso si accompagna, e come, successivamente, nella filosofia positiva accosti lo stesso volere alla tensione che comanda la dinamica dei concetti della speculazione; “i concetti speculativi più alti sono sempre contemporaneamente quelli più profondamente etici” (SW II/3, 67) e la filosofia positiva – afferma sempre Schelling – comincia di per sé solo con un *volere* (SW II/3, 93).

Come osserva Iain Hamilton Grant considerando direttamente la prima proposizione del *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura* del 1799, che peraltro riecheggia l'apertura dello scritto *Sull'Io*, il carattere dell'*antecedens*, colà chiaramente descritto come l'*incondizionato*, non può riguardare in nessun caso una cosa in particolare o uno stato di cose; il carattere dell'*antecedens* spetta sempre e soltanto al divenire, o meglio alla potenza, al potere, vale a dire a ciò che ha attualità (nel senso della *Wirklichkeit*) proprio e solo nelle sue conseguenze, rispetto alle quali per l'appunto è mera potenza. E se, come osserva Grant, "la natura è ciò che si comporta in accordo a una legge dell'antecedenza"¹⁴, il suo inizio sfugge a qualsivoglia 'fondazione' (*Begründung*) ontoteologica, così come in definitiva vi sfugge l'inizio della filosofia positiva.

L'inizio della filosofia positiva trova dunque attualità nelle conseguenze che determina come *antecedens* (volontà, libertà) e quindi nella storia dell'essere; ma così come la *Naturphilosophie* non è mera teoria della natura e anzi, in quanto è prima di tutto *fisica speculativa*, si rivolge all'idea stessa di natura e nello specifico all'origine del processo dinamico¹⁵, altrettanto la *filosofia positiva* non si riduce alla narrazione della Mitologia e della Rivelazione, bensì è anzitutto *scienza speculativa* in quanto si rivolge all'impossibile fondamento dal quale detta narrazione deve poter prendere avvio.

Ad accomunare la *Naturphilosophie* e la *filosofia positiva* v'è infatti, come vedremo fra poco, anche il metodo 'speculativo' che le guida, un metodo che Schelling diversamente da Hegel non utilizza per consentire alla filosofia negativa di superare i propri limiti (SW II/3, 80), bensì per 'descrivere' per mezzo di ipotesi il 'positivo' fondarsi dell'essere in quanto esiste.

Ma limitiamoci per ora alle affinità rilevate e muoviamo da queste per considerare più da vicino la *Darstellung des Naturprocesses*.

14. I.H. Grant, *The Remains of the World: Grounds and Powers in Schelling's Later Naturphilosophie*, in 'Schelling Studien' n. 1, Verlag Karl Alber, Freiburg, 2013, p. 9.

15. "Lo studio della causa del movimento [...] non è assolutamente risolvibile in modo meccanicistico, giacché dal punto di vista meccanicistico il movimento deriva all'infinito soltanto dal movimento. Per la reale instaurazione di una fisica speculativa non resta quindi aperta che una strada: quella del dinamismo [...]. La fisica speculativa ha a che fare unicamente con le cause originarie del movimento in natura, e quindi unicamente con i fenomeni dinamici" (SW I/3, 274).

Di fatti, l'opera in oggetto non si presenta semplicemente come uno scritto di filosofia della natura che si avvale dei risultati teorici e metodologici della tarda filosofia positiva (o dell'esistenza), bensì piuttosto come la coerente esposizione dei contenuti fondamentali della filosofia della natura di Schelling al culmine di quel percorso che, iniziato proprio con l'indagine diretta all'individuazione di un principio formale e materiale che desse forma di sistema ai risultati della filosofia di Kant, portò il filosofo dapprima alla necessità di individuare, più che un principio, un comune 'fondamento' dell'essere e del sapere, e, quindi, alla scoperta dell'infondatezza dell'esistenza: vero tema delle successive *Grundlegungen* della filosofia positiva. L'opera si pone di fatto, nello specifico, come l'esposizione, o l'esibizione, di quel processo dinamico che nei primissimi anni dell'Ottocento Schelling si era cimentato a 'dedurre' (appunto nella *Deduzione generale del processo dinamico*), e tale esposizione si compie propriamente nello sviluppo di quel nesso che Schelling qui istituisce tra la *Naturphilosophie* come *fisica speculativa* e la *speculazione* intorno alla deduzione dei principi della filosofia positiva; ossia nel passaggio dalla 'fondazione ideale' dell'inizio della filosofia positiva alla 'fondazione reale' dell'essere come 'costruzione' della materia.

Come spesso accade per le opere di Schelling, già la considerazione delle prime righe che aprono la *Darstellung des Naturprocesses* risulta di fondamentale importanza per il successivo sviluppo teorico dello scritto. In poche ed efficaci battute, Schelling ci introduce nel contesto di pensiero della filosofia positiva pur tenendo fermo il punto di partenza della sua prima filosofia della natura: l'oggetto di indagine della filosofia in generale, e della filosofia della natura in particolare, lo dichiara immediatamente, è "l'esistente in generale, indipendente da tutte le determinazioni particolari e accidentali". Ora, l'esistente in generale, proprio in quanto indipendente da qualsivoglia determinazione particolare, non può certo essere condizionato da alcunché, né venire descritto come la totalità degli enti (come vorrebbe Kant), perché ciò significherebbe avere ancora a che fare con un concetto dipendente dalle determinazioni particolari; esso è dunque da leggersi in chiara e diretta affinità all'*essere stesso* (*Seyn Selbst*) incondizionato, già oggetto delle prime opere di Schelling e

quale è descritto, per esempio, nel primo principio dell'*Erster Entwurf* (SW I/3, 11). Se la definizione dell'oggetto d'indagine della filosofia nella *Darstellung* del 1844 ci riporta per così dire in un ambito di ricerca già noto, al fine di chiarire ulteriormente il contesto nel quale qui intende muoversi e nella piena consapevolezza del carattere 'positivo' della sua filosofia, Schelling pone immediatamente alcune domande che definiscono il percorso che l'indagine deve seguire: "Cos'è l'esistente? Cosa è proprio dell'esistente", ma soprattutto: "cosa sto pensando quando penso l'esistente?" (SW I/10, 303). Porre la domanda "Was denke ich, wenn ich das Existierende denke?" assieme alla prima questione "Was ist das Existierende?" significa immediatamente ri-creare quella divaricazione tra filosofia negativa e filosofia positiva necessaria all'esposizione del processo naturale che Schelling si propone di produrre. Di fatto, rispondere alla domanda "che cosa è l'esistente?" sembra implicare una soluzione propria della filosofia 'negativa', la quale appunto si rivolge a priori al *was* dell'essere. Eppure già in questa prima domanda, l'oggetto dell'indagine resiste a qualsivoglia definizione negativa dal momento che – Schelling lo precisa in apertura – l'esistente in generale deve essere inteso "indipendentemente dalle sue determinazioni particolari", vale a dire in modo incondizionato. L'esistente in generale può quindi essere oggetto solo di una filosofia 'positiva', che si rivolga all'essente in quanto è esso stesso a costituire l'a priori tanto dell'essere quanto del pensare. A chiarirlo ulteriormente Schelling pone di fatti, la domanda "che cosa sto pensando quando penso l'esistente?"; tale domanda introduce chiaramente al rapporto tra essere e pensiero nel contesto della filosofia positiva, ove si chiarisce che "non per il fatto che si dà un pensare si dà un essere, ma perché c'è un essere si dà un pensare" (SW II/3, 162). Questa precedenza attribuita all'essere non è certo una novità all'interno della filosofia di Schelling che si possa rinvenire esclusivamente nelle opere e nelle lezioni degli anni della filosofia positiva, giacché tale priorità ontologica è già alla base delle prime formulazioni filosofiche di Schelling.

Pensare l'esistente significa in qualche modo farsene un concetto, ma il concetto dell'esistente non può certo avere una priorità ontologica sull'essere stesso; già quarantacinque anni prima Schelling aveva chiarito nell'*Erster Entwurf* la ne-

cessità per la filosofia della natura di eliminare il ‘concetto’ di essere in quanto ‘concetto originario’:

Il concetto di essere come di qualcosa di originario va semplicemente eliminato dalla filosofia della natura (proprio come dalla filosofia trascendentale).

Questo e nient’altro significa [...] che la natura deve essere considerata incondizionata. (SW I/3, 12)

Con questo breve passo, che a buon diritto potrebbe essere ritenuto per così dire il manifesto antesignano della filosofia ‘positiva’ della natura, Schelling intendeva chiarire che dal momento che l’oggetto privilegiato della filosofia della natura è l’essere stesso in quanto incondizionato, esso non può in alcun modo venire inteso mediante un concetto, giacché quest’ultimo delimitando l’oggetto da concettualizzare già presuppone una qualche forma di condizionamento.

La domanda “cosa sto pensando quando penso l’esistente?” mira dunque a evidenziare, nelle possibili risposte che sollecita, come non si possa dare un pensare dell’esistente in generale se non per la via speculativa: non è possibile infatti pensare l’*esistente in generale* a partire da un fondamento e dunque per via negativa e necessaria. Pensare l’esistente implica un pensare libero, ovvero speculativo, vale a dire che vada “alla ricerca di possibilità che permettono di raggiungere nella scienza un determinato scopo” (SW II/4, 345). Pensare l’esistente in generale significa dunque pensare il suo *divenire* (il *divenir-essere*), ovvero la sua ‘fondazione’. *Quando e se* penso l’esistente in generale non posso infatti pensarlo una volta e per tutte. L’espressione tedesca *wenn* che lega la prima parte della domanda (cosa penso/*was ich denke*) con la seconda (penso l’esistente/*ich das Existierende denke*), si può tradurre sia con l’avverbio temporale ‘quando’, sia con la congiunzione ipotetica ‘se’. Quest’ultima possibilità di traduzione introduce una connotazione scettica che probabilmente non va sottovalutata: è davvero possibile, infatti, *pensare* l’esistente in generale? Pensare l’esistente in generale significherebbe al contempo pensare il concetto che lo descrive assieme all’atto e al processo del concettualizzare, ma l’esistente in generale deve essere inteso “indipendentemente da tutte le determinazioni particolari”, e il suo concetto è certamente una sua determinazione particolare. *Pensare* l’esistente in generale in termini ontoteologici

è effettivamente impossibile. Pensare l'esistente in generale non può allora significare altro che pensare il suo divenire, il suo fondarsi, che si compie appunto 'quando' lo penso, ovvero *costruendolo*. Pensare l'esistente in generale significa 'crearlo', così come filosofare sulla natura significa creare la natura stessa (SW I/3, 5). Le ipotesi speculative che stanno alla base del progetto della filosofia positiva di Schelling riprendono, infatti, il metodo della fisica speculativa che sta alla base della sua *Naturphilosophie*. In base alla definizione fornita da Kant nella *Critica della ragion pura* le conoscenze speculative si contrappongono alla conoscenza della natura e "concernono un oggetto, o il concetto di un oggetto che risulta inaccessibile a qualsiasi esperienza" (*KrV*, B 662); nella fondazione ideale della filosofia positiva di Schelling la conoscenza speculativa e la conoscenza della natura permangono contrapposte e distinte fino a quando non subentra la *storia* a ricucirle. Nel caso della filosofia della natura, invece, la distanza tra conoscenza speculativa e conoscenza della natura (o esperienza) è abolita attraverso la costruzione della materia, ossia nel passaggio alla 'fondazione reale', che può essere intesa a buon diritto come l'ultimo tassello dell'empirismo metafisico di Schelling.

Speculare intorno all'esistente in generale non è l'effetto di un pensiero 'meccanico' (SW II/4, 345) e necessario ma di un pensiero libero, ma ciò non vuol dire che esso perda di scientificità, dal momento che la verifica *storica* (a posteriori) deve dare conferma della giustezza delle ipotesi prodotte, così come avviene con le ipotesi della *fisica speculativa* che devono per Schelling trovare conferma nell'*empiria*.

Nell'Introduzione all'*Erster Entwurf* Schelling spiega cosa egli intenda con fisica speculativa mostrando come essa non sia una conoscenza a priori della natura, ma semplicemente il solo metodo espositivo adeguato ad argomentare intorno alla Natura (vale a dire a *pensare* la natura) in quanto è essa stessa a essere ineludibilmente a priori, vale a dire l'*antecedens* per eccellenza:

Non **conosciamo** dunque la natura a priori, bensì piuttosto la natura è a priori [...]. Ma se la natura è a priori, allora deve essere possibile conoscerla, in quanto essa è qualcosa che è a priori, e questo è esattamente il senso della nostra osservazione. (SW I/3, 279)

Ora, le ipotesi speculative della filosofia positiva riguardano innanzitutto e per lo più la ‘fondazione’ dell’essere stesso o meglio la deduzione dei principi dell’esistenza. Ciò è particolarmente evidente nelle prime lezioni di introduzione alla filosofia della rivelazione (*Begründung der positiven Philosophie*) o ancor più nell’agile scritto *Altra deduzione dei principi della filosofia positiva*.

In continuità con le tesi della *Deduzione generale del processo dinamico* (1801), in cui si afferma che l’unico vero compito per la filosofia della natura è quello di *costruire* la materia (SW I/4, 144), le ipotesi speculative della *Esposizione del processo naturale* si rivolgono direttamente alla costituzione della materia, o più precisamente per usare la terminologia kantiana a cui Schelling direttamente si riferisce, appunto alla sua *costruzione*. Rispetto al procedere per esempio dell’*Altra deduzione dei principi della filosofia positiva* che partendo da ciò che viene prima di ogni pensiero intende trovare “nell’incondizionato essere o esistere [...] la vera e propria monade, ossia ciò che è permanente, il principio che sta al di sopra di ogni cosa” (SW II/4, 337), la *Darstellung des Naturprocesses* va oltre la ‘fondazione ideale’ e richiede la *costruzione* effettiva della materia mediante quell’*Universio* che rende effettivo, attuale, il passaggio dall’Idea alla Realtà. Si può dire infatti che la *Darstellung* compie quel percorso positivo imboccato da Schelling già con la sua prima filosofia della natura, presentando in prima battuta la deduzione ideale dell’esistente, propria della filosofia positiva, e, dunque, coerentemente con il suo proposito natural-filosofico di esporre, o esibire, il processo dinamico, il suo passaggio alla realtà della materia come possibile (libero) fondamento reale dell’essere.

Nella costruzione si elimina la separazione kantiana tra la speculazione e l’esperienza¹⁶, eppure quel passaggio dalla speculazione pura, la quale restituisce per così dire la ‘fondazione ideale’ dell’inizio della filosofia positiva, alla costruzione della materia, che costituisce agli occhi di Schelling l’*Übergang* alla ‘fondazione reale’ dell’essere, ossia dell’inizio del movimento e dunque del processo dinamico, è anch’essa una fondazione a priori. La costruzione della materia, il vero compito della filosofia della natura, è infatti sempre e comun-

16. M. Rudolphi, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, p. 131 e segg.

que a priori dal momento che è la stessa natura a essere a priori. Si tratta di un pensiero a priori che non si rivolge però all'essere in potenza come accade nella filosofia negativa, bensì all'essere in atto, quale effetto dell'*a priori dinamico*, o in divenire, che la natura già da sempre è.

Di fatto, in risposta alla domanda "Was denke ich, wenn ich das Existierende denke?" Schelling espone subito una deduzione ideale dell'esistente che, riprendendo sostanzialmente i passaggi della *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (SW II/4, e segg.), comincia evidentemente con il soggetto dell'esistente $-A$, quale poter-essere intransitivo, a cui può contrapporre il puro oggetto $+A$, ma "l'Essente in senso proprio vi è solo laddove soggetto e oggetto sono in uno stesso e medesimo" (SW I/10, 304), vale a dire nel terzo $\pm A$; ma, come Schelling mostra chiaramente nello sviluppo della sua esposizione, l'esistente in generale non si dà in una singola forma, ma in quanto è il perfetto esso ha in se stesso "l'inizio ($-A$), il mezzo ($+A$) e il fine ($\pm A$) in quanto sono Uno" (306). Ora, l'esistente così ottenuto è soltanto l'Idea della ragione, e il problema che si pone nell'esposizione del processo naturale è come questa idea possa ora passare alla realtà: questo è propriamente ciò che costituisce il problema natural-filosofico, che si accompagna alla fondazione ideale propria della filosofia positiva, al quale la *Darstellung des Naturprocesses* intende dare risposta.

Una volta che l'immediato poter-essere sia passato all'essere, smetterà di essere l'essere essenzialmente divenendo materia, il *primum existens* (A^2): "il primo a essere fuoriuscito dall'idea", come risultato di un divenire; ma

il fine ultimo del divenire è che ciò che è divenuto essente, vale a dire ciò che era originariamente soggetto, deve quindi farsi oggetto, ossia riconoscersi come non-soggetto. Soltanto in quanto oggetto esso è *potentia veri subjecti*, e solo in questa misura riottiene in generale il significato di una potenza, dunque non quello della mera materia, ma di un essente che è atto e in quanto tale potenza. Questa contraddizione appartiene all'essenza stessa di ciò che chiamiamo materia. (SW I/10, 310)

Per spiegare il passaggio che qui introduce, Schelling si avvale del concetto di *Universio* che descrive l'inversione dell'Uno,

ossia il capovolgimento dei principi che avevano costituito l'idea di ragione dell'esistente in generale. Perché si possa passare alla realtà effettiva occorre infatti che ciò che dell'Esistente preattuale era il soggetto (-A) divenga oggetto, mentre l'oggetto (+A) si faccia soggetto. Che la materia in quanto B si faccia soggetto non è però cosa che si possa asserire con necessità: sebbene la materializzazione di B sia indispensabile alla creazione, a B appartiene infatti la libertà di determinarsi ("non possiamo porre in maniera incondizionata la sottomissione di B a +A"). Nell'ambito speculativo nel quale Schelling si muove, ciò significa che non soltanto il passaggio dall'Idea alla realtà rimane un'ipotesi speculativa, ma anche la materia in quanto *primum existens*, ossia come fondamento reale (*Realgrund*) per l'esistenza dei soggetti che da esso scaturiscono, conserva la sua libertà. E tale libertà, che si manifesterà successivamente nel concreto come *spazio*¹⁷, coincide con la libertà da parte della materia di porsi come potenza:

Il concetto metafisico di materia è forse il più difficile, giacché la materia deve essere qualcosa di effettivamente reale (dunque atto), sebbene debba comportarsi a sua volta come potenza rispetto a ciò che dovrebbe prodursi a partire da essa. (SW I/10, 310)

La libertà della materia consiste propriamente nel suo farsi potenza e comportarsi come tale, una libertà che non si smarrisce nel passaggio alla realtà, ma che anzi proprio per il carattere essenziale del suo infondato fondamento si trasmette e si comunica in ogni forma e potenza che l'esistente assume.

Nel compiere la fondazione dell'inizio della filosofia positiva con la descrizione del passaggio dalla idea della ragione alla realtà della materia, Schelling non abbandona il campo speculativo e conserva così l'assoluta infondatezza che 'sostiene' l'essere e le sue manifestazioni.

17. "Nel rilasciare i soggetti finora soltanto possibili, il soggetto stesso nel quale tali soggetti erano come mere possibilità, deve necessariamente uscire, come si diceva, dalle angustie in cui si trovava, e deve pervenire in tal modo all'ampiezza e all'estensione, alla libertà. Questa ampiezza e libertà è lo *spazio* [...], la pura forma dell'esistenza (in questo senso), ovvero dell'essere al di fuori del *concetto*" (SW I/10, 313 e seg.).

aA

- Aristotele, 9, 25, 75, 76
- Cartesio (René Descartes), VIII, x, xv,
4, 16, 75
- Clarke, Samuel, 17
- Crusius, Christian August, 18
- Davy, Humphry, 51, 52, 55
- Des-Maizeaux, Pierre, 17
- Fichte, Johann Gottlieb, 4, 87, 88, 91
- Gehlen, Adolph Ferdinand, 51
- Goethe, Johann Wolfgang von, 56
- Gottsched, Johann Christoph, 26
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 40,
98, 101
- Herschel, William, 27, 29
- Hobbes, Thomas, 20
- Kant, Immanuel, XI-XVII, XXIII-XXV,
xxvii, 13-18, 20, 25, 29-34, 37, 39,
40, 42, 48-50, 54, 62-68, 73, 74, 88,
93, 102, 105
- Keplero (Johannes Kepler), 40
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 17, 20
- Newton, Isaac, 17
- Oersted, Hans Christian, 47, 55
- Platen-Hallermünde, August von, 26
- Spinoza, Baruch, 41, 44, 66
- Volta, Alessandro, 47, 52