

MATTEO VINCENZO D'ALFONSO

LA RIVALUTAZIONE SCHELLINGHIANA DI HUME NELLE LEZIONI SULLA FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA

Abstract. Hume's reception in German philosophy is rather important throughout the 18th and 19th century, where the Scottish philosopher plays different roles. Schelling too refers to Hume and most interestingly in his late lessons on the *Philosophy of Mythology*. Here Schelling reevaluates the importance of Hume's position on mythology – presented in the *Dialogues concerning Natural Religion* – stating that he correctly acknowledges the religious origin of mythology. Nonetheless, Schelling judges Hume's position eventually equivocal, as he would be unable to free himself from his conception that correct religiosity is uniquely expressed by "philosophical theism". Thanks to the critique to the limits of Hume's position Schelling can ultimately formulate his own philosophical proposal for interpreting the origin of both polytheism and monotheism from a previous form of "monotheolatry".

Keywords. Philosophy of Mythology, Theism, Polytheism, Schelling, Hume.

Premessa: Hume nella filosofia tedesca tra '700 e '800.

David Hume è una presenza costante e di primissima importanza nel panorama della filosofia tedesca, peraltro accanto a molti altri rappresentanti della filosofia anglosassone e in molti campi: dalla filosofia della conoscenza alla filosofia morale, dall'estetica alla filosofia della religione. La sua precoce e ampia ricezione risulta tuttavia

spesso viziata da superficialità e dal generico pregiudizio che la sua filosofia fosse incompatibile con la religione e la morale comuni e fosse quindi da respingere aprioristicamente più che da studiare¹.

Le cose parrebbero poter cambiare con il riconoscimento che Kant gli tributa nei *Prolegomeni*, laddove dichiara che Hume l'avrebbe risvegliato dal "sonno dogmatico". Se non che i seguaci della filosofia critica, invece di approfondire le argomentazioni humiane, in massima parte si limitarono a ribadire le soluzioni anti-scettiche del maestro². L'intento kantiano era del resto quello di rifiutare l'empirismo, e quindi lo psicologismo, quale metodo valido per indagare i fondamenti della nostra conoscenza del mondo giacché essi comporterebbero l'esito di rendere infondate e – ancor peggio, infondabili – le scienze che descrivono il mondo, prime fra tutte la fisica. Sarebbe quindi questo l'unico esito dell'operazione humiana e la svolta trascendentale avrebbe quindi il merito di assicurare la coerenza tra la nostra esperienza e la sua descrizione scientifica. Per Kant la filosofia critica renderebbe insomma l'empirismo inglese su-

¹ Hume fa ingresso in Germania essenzialmente grazie a Johannes Nikolaus Tetens, denominato "lo Hume tedesco", e ai suoi *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde., Leipzig, Weidmann, 1777. In questo testo, ispirato da Hume fin nel titolo, si propone una correzione della psicologia di scuola wolffiana alla luce dell'empirismo di Locke e Hume. Per un interessante parallelo sul modo in cui Tetens e Kant si sono confrontati con lo scetticismo di Hume cfr. H. TETENS, *Johann Nikolaus Tetens und die Humesche Herausforderung*, in G. Stiening, U. Thiel (Hrsg.), *Johann Nikolaus Tetens (1736-1807). Philosophie in der Tradition des Europäischen Empirismus*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014, pp. 79-88. Manfred Kuehn suddivide l'influenza di Hume in Germania in sei fasi, delle quali qui ci interessano le prime quattro. La prima, dal 1739 ai primi del 1770, è caratterizzata dalle prime traduzioni in francese e tedesco. La seconda ~~che~~ durò un altro decennio, fino ai primi anni '80 del settecento e vede comparire tanto i suoi critici scozzesi – Reid, Oswald e Beattie – quanto Joseph Priestley; durante questo periodo la conoscenza di Hume si estende ai suoi scritti postumi. Il terzo periodo ha inizio con la pubblicazione di *Critica della ragion pura* e *Prolegomeni* (1781 e 1783), che in un primo momento sono visti rappresentare la continuazione dell'impresa humiana. Segue il quarto periodo, dal 1790 fino circa alla fine dell'800, che trova Hume e la scuola kantiana come decisamente contrapposti, cfr. M. KUEHN, *Hume in the Gottingische Anzeigen: 1739-1800*, «Hume Studies», XIII.1, 1987, pp. 46-73.

² Cfr. G. GAWLICK, L. KREIMENDAHL, *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987. Sul tema dell'influenza di Hume in Germania nella genesi della filosofia critica si veda anche: R. BRANDT, H. KLEMMER, *David Hume in Deutschland*, Marburg, Universitätsbibliothek Marburg, 1989.

perato almeno quanto il dogmatismo professato dalla filosofia tedesca della scuola leibnizio-wolffiana.

Come è noto la soluzione kantiana non fu in grado di soddisfare interamente i suoi contemporanei, e anche tra coloro che apprezzarono lo sforzo del filosofo di Königsberg, si trovano molti che, a un iniziale interesse, fecero seguire una certa delusione³. Tra questi troviamo due pensatori che, a seguito di un approfondito confronto con la filosofia critica, penseranno proprio a recuperare Hume per riproporlo a un diverso livello nel dibattito contemporaneo: si tratta di Friedrich Heinrich Jacobi e Gottlob Ernst Schulze i quali, pur partendo da posizioni simili, e giungendo a conclusioni concordanti, celebreranno due diversi aspetti della filosofia humiana, ossia l'uno il suo "realismo", mentre l'altro il suo "scetticismo".

1.1. *Hume scettico.*

Nel testo intitolato *Enesidemo, ovvero sui fondamenti della Filosofia Elementare fornita dal prof. Reinhold, accanto a una difesa dello scetticismo contro le pretese della critica della ragione*⁴, e pubblicato anonimo nel 1792, Ernst Gottlob Schulze espone un'analisi approfondita, tanto della filosofia elementare di Reinhold, quanto di ampie parti della *Critica della Ragion Pura* di Kant, presentando, tra l'altro, un argomento molto stringente, e diventato poi tradizionale, contro la trattazione kantiana della causalità. Il fulcro della "rivoluzione copernicana" di Kant consisteva nel fare dipendere la nostra esperienza dalla cooperazione tra ricettività e spontaneità del soggetto: la prima corrispondente ai dati forniti dai nostri sensi, il contenuto dell'esperienza, la seconda relativa alle forme a priori di sensibilità e intelletto grazie alle quali tali dati acquisiscono una forma, dando così vita alla nostra esperienza del mondo oggettivo. In questo modo le nostre rappresentazioni corrispondono agli oggetti per

³ Per una ricostruzione critica della sintesi operata da Kant tra razionalismo ed empirismo e dei risvolti che questa ebbe in Maimon, Schulze e Reinhold cfr. P. SPERBER, *Empiricism and Rationalism: The Failure of Kant's Synthesis and its Consequences for German Philosophy around 1800*, «Kant Yearbook», 7.1, 2015, pp. 115-38.

⁴ *Aenesidemos, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik*, [ohne Ort], 1792.

come essi sono da noi conosciuti (e solamente conoscibili), cosa che lascia però spazio anche all'ipotesi che gli oggetti possano anche possedere una forma di esistenza indipendente dal loro essere rappresentati, ossia come "cose in sé". E in forza della differenza che Kant istituisce tra pensare e conoscere, giacché noi propriamente conosciamo solo i fenomeni, le "cose in sé" vengono anche chiamate *noumeni*, ossia oggetti la cui esistenza, pur non essendo conoscibile, resta pur sempre pensabile⁵.

Tuttavia Kant, nel parlare di fenomeni come ciò di cui è concretamente fatta la nostra esperienza del mondo, e lasciando aperta la pensabilità di "cose in sé", quale loro corrispettivo al di fuori dello spazio e del tempo, lasciava anche del tutto ininvestigato il modo del rapporto tra questi due termini. Se a ciò si aggiunge che il fenomeno corrisponde alla rappresentazione, e che questa è però frutto anche di un'affezione degli oggetti sui nostri sensi, sembrava naturale concludere che fossero proprio le cose per come sono in se stesse ad interagire con i nostri sensi, dando vita in questo modo ai fenomeni, ossia alla loro rappresentazione. Insomma, in assenza di un pronunciamento chiaro sul rapporto tra oggetto esterno e rappresentazione, così come su cosa in sé e fenomeni, la conclusione più ragionevole pareva essere che la connessione tra i due termini dovesse essere ascritta al principio di causalità: il modello empirista secondo cui gli oggetti sarebbero la causa delle loro rappresentazioni si tradurrebbe,

⁵ Vale la pena di segnalare in questo contesto la contraddizione che il tardo Schelling rinverrà nella definizione della "cosa in sé" come "noumeno", laddove dichiara: «Kant ha il merito di avere per primo affermato con chiara coscienza che tutto ciò che può essere conoscibile, e nella misura in cui lo è, deve portare in sé l'impronta e le stimmate dell'intelletto. Perciò Kant pone come *materia ultima* di ogni conoscibile un inconoscibile, ma per indicare quell'inconoscibile si serve dell'espressione effettivamente più disadatta "cosa in sé". Infatti questa cosa in sé è o una cosa, cioè un essente, e allora è necessariamente conoscibile e perciò non è "in sé" (nel senso di Kant che per "in sé" intende ciò che è fuori di tutte le determinazioni dell'intelletto). Oppure questa cosa in sé è veramente in-sé, cioè inconoscibile, irrepresentabile, e allora non è una cosa. Non meno incongrua espressione è quella con cui Kant chiama *Noumenon* la cosa in sé, la quale secondo il suo stesso concetto è piuttosto un *Anoumenon*, qualcosa che assolutamente non può essere colto dall'intelletto, perché tutto ciò che è intellegibile deve portare in sé l'impronta dell'intelletto». In F.W.J. SCHELLING, *Esposizione dell'empirismo filosofico* (1830), SW X, 225-286, cit. in G. PRETI (a c. di), *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 167.

nei termini kantiani, nel fatto che le cose in sé sarebbero la causa dei fenomeni. Se però fosse lecito porre la cosa in questi termini il sistema kantiano rivelerebbe una insanabile contraddizione, dovuta all'applicazione della causalità al di fuori del suo legittimo campo d'azione, che è quello del rapporto tra soli fenomeni. Si assisterebbe infatti a un uso trascendente delle categorie che, espressamente condannato nella dialettica trascendentale, sarebbe invece surrettiziamente tollerato, quando non addirittura suggerito, nella analitica trascendentale. E siccome infine la rigorosa applicazione della causalità al solo mondo fenomenico era quanto Kant rivendicava contro Hume per dare fondamento alla nostra fiducia nel principio di causalità, la constatazione che la filosofia kantiana postulerebbe anch'essa l'applicazione della causalità al fuori dell'ambito fenomenico farebbe anche risorgere lo scetticismo a valle della filosofia kantiana. Così, secondo Schulze, nonostante le pretese della sua filosofia critica, Kant non sarebbe affatto riuscito a confutare Hume, il cui scetticismo conserverebbe ancora l'ultima parola.

1.2. *Hume realista.*

Quasi contemporaneamente a Schulze anche Jacobi si interessa della filosofia kantiana e del rapporto tra cosa in sé e fenomeno contestando a Kant un'eccessiva prudenza nell'ammettere i risvolti idealistici della sua proposta. Anche qui in prima istanza è l'ammissione delle cose in sé dietro ai fenomeni a essere criticata. Nel suo *David Hume: über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* del 1787 Jacobi spiegava che la cosa in sé è incompatibile con lo spirito autentico del paradigma kantiano, ma che d'altra parte è anche imprescindibile, perché solo la cosa in sé garantirebbe alle rappresentazioni, ossia ai fenomeni, un corrispettivo reale. Ma, appunto, nel sistema kantiano la cosa in sé è da considerare come mera incongruenza – «ciò senza cui esso non può esistere, ma con la quale esso non ha senso ...»⁶ – mentre la posizione kantiana autentica sarebbe quella di un idealismo che sconfinava nel nichilismo, ovvero nella ridu-

⁶ F.H. JACOBI, *Ueber den Transscendentalen Idealismus* (1785), in ID. *Werke. Gesamtausgabe*, Band 2.1, *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, W. Jaeschke, I.-M. Piske (Hrsg.), Hamburg, Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 109-10.

zione di tutta la realtà a una mera proiezione immaginativa dell'io⁷. Anche in questo caso l'antidoto sarebbe da ritrovare in Hume, e in particolare nel suo concetto di *belief*, un atteggiamento conoscitivo che privilegia l'immediatezza del nostro reale rapporto con il mondo – per come esso ci viene spontaneamente testimoniato dai nostri sensi – contro la pretesa di potere fondare la nostra epistemologia su base riflessiva. Jacobi cita lungamente Hume dalla XII sezione della *Inquiry* per mostrare che qui sono presenti, insieme, l'affermazione della “verità del realismo” e l'uso del termine *belief* con l'esplicita intenzione di escludere ogni riferimento a una discorsività esplicativa e dimostrativa. Sono natura e istinto che, senza alcun ragionamento, fanno sì che noi crediamo all'esistenza di oggetti realmente esterni a noi, i quali cioè, per esistere, non hanno alcun bisogno che noi li percepiamo. Peraltro Jacobi traduce l'inglese *belief* con il tedesco *Glaube*, un termine che può essere riferito sia alla sfera di significato gnoseologica di *credenza* sia a quella teologica di *fede*. Uno stesso concetto permetterebbe quindi di rendere immediatamente conto, e con una certezza difficilmente contestabile, tanto della realtà del mondo esterno, testimoniata dalla nostra intuizione sensibile, quanto della realtà di Dio, testimoniata dal nostro sentimento a livello sovrasensibile, garantendo una pari dignità di esistenza ad entrambe le sfere.

Quindi, insieme alle conseguenze nichiliste sul piano gnoseologico, con questo espediente ci si libererebbe anche dei rischi di ateismo connessi alla filosofia kantiana, rimanendo peraltro fedeli allo spirito dello stesso kantismo almeno per quanto concerne l'affermazione fatta nella *Prefazione* alla *Critica della ragione pura* di avere voluto delimitare l'ambito del nostro *sapere* per potere far posto alla *fede*. È così che, accanto a uno Hume scettico, e a partire da un'argomentazione non del tutto dissimile da quella schulziana⁸,

⁷ F.H. JACOBI, *Ueber das Unterenehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu Bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu Geben*, Hamburg, Perthes, 1801: «[L'idealista trascendentale dovrebbe] affermare il più radicale idealismo che sia mai stato insegnato, e non temere neppure l'accusa di egoismo speculativo», in *JW*, 2, 1, p. 310.

⁸ Tobias Rosefeldt sostiene la sostanziale identità della critica alla inconsistenza della filosofia kantiana (*Inkonsistenzvorwurf*) di Jacobi e Schulze (*Dinge an sich und der Außenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption*, in D. Emundts (Hrsg.), *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, pp. 221-60).

grazie a Jacobi fa la sua comparsa in Germania uno Hume realista, al limite utile perfino alla causa del fideismo. Sicché Jacobi – come già a suo modo Hamann – potrebbe venire ben annoverato tra gli epigoni dei campioni scettico-fideisti del secolo precedente, secondo il paradigma storiografico proposto da Richard Popkin⁹.

2. *Empirismo ed empirismo superiore: il confronto di Schelling con Hume.*

A prescindere dal diverso accento posto, entrambi questi due autori, importantissimi nel dibattito post-kantiano ricorrono a Hume per contrastare la filosofia critica e i suoi esiti implicitamente idealistici o addirittura nichilistici. Al contrario i seguaci di Kant da un lato, così come i sostenitori della necessità di oltrepassare Kant in direzione idealistica dall'altro, considereranno la posizione humiana senz'altro superata dalla dimostrazione kantiana dell'esistenza di un a-priori formale della nostra conoscenza, che non ci è noto grazie all'esperienza, perché, al contrario, contribuisce a costituirla conferendole quella legislazione universale e necessaria che la nostra conoscenza scientifica del mondo contribuirà ad esplicitare. Anche Schelling per un lungo periodo non fa eccezione. "Empirismo" è un termine che nella filosofia della sua giovinezza – tanto nel periodo fichtiano delle origini, che nei successivi della filosofia della natura, del sistema dell'idealismo trascendentale e della filosofia dell'identità – ha una valenza senz'altro negativa, e in maniera parimenti negativa è giudicata la filosofia di Hume che si iscrive nel suo solco.

Viceversa nel tardo Schelling il concetto di empiria assume un valore di segno contrario, e questo proprio a seguito della critica che lo Schelling maturo muove a tutta la filosofia idealistica, compresa la propria, che a partire dagli anni venti dell'Ottocento accomuna sotto il titolo di *filosofia negativa*. A questa si sarebbe ora dovuto contrapporre una *filosofia positiva*, che Schelling stava cominciando

⁹ Cfr. R. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle. Third enlarged edition*, Oxford, Oxford Univ. Pr., 2003, e Id., *The High Road to Pyrrhonism*, R.A. Watson, J.E. Force (eds.), San Diego, Austin Hill Pr., 1980. Nello stesso senso si orientava già il saggio di Isahia BERLIN, *Hume and the sources of German Anti-Rationalism*, in G.P. Morice (ed.), *David Hume. Bicentenary papers*, Edinburgh, Edinburgh Univ. Pr., 1977, pp. 93-116.

a formulare e professare. Il grave limite delle filosofie negative consisterebbe infatti nel non riuscire a cogliere il divenire reale della vita, limitandosi a restituire il movimento vivente tramite un processo esclusivamente logico, il quale è però di per sé immobile e atemporale, ossia morto. Se si vuole invece ripercorrere il processo della vita reale, si deve pertanto pensare, non a una genesi logica, meramente razionale, ma a una genesi storica. Schelling tenterà di presentare questa genesi reale dapprima nelle *Età del mondo* – un progetto che non riuscirà a prendere la forma di una pubblicazione compiuta, e che pertanto ci è giunto solo tramite gli appunti presi dai suoi studenti a lezione. Successivamente, il nome che sceglierà per la sua filosofia positiva sarà quello di *empirismo* al quale aggiunge, per distinguerlo da quello tradizionale su base sensista, la specificazione di *filosofico, superiore o speculativo*.

In questo quadro si assiste anche a una rivalutazione di Hume, ovvero alla sua caratterizzazione secondo una terza figura, oltre alle due già evidenziate nella tradizione postkantiana, quella cioè dello Hume “positivamente” empirista, con l’ulteriore particolarità che l’ambito di indagine in cui sarà valorizzato il suo contributo non è più quello gnoseologico, ma quello religioso, più precisamente, di *storia della religione*. La sfera di esercizio e manifestazione di quella logica del vivente che dev’essere colta dall’*empirismo speculativo* è infatti il corso della storia, al cui interno un ruolo fondamentale è svolto proprio dalla religione nelle sue diverse forme. L’*empirismo superiore* si esercita quindi nella filosofia della religione e questa è per larga parte – almeno tutta quella parte che caratterizza la vita dell’uomo sulla terra prima della rivelazione – filosofia della mitologia.

2.1. *Empirismo superiore, metodo storico e filosofia della mitologia.*

A partire dal 1809, anno della pubblicazione delle *Ricerche sulla libertà umana*, Schelling comincia a sovrapporre al concetto di “genesì” quello di “storia”. In questo testo, che chiude ufficialmente la sua fase della *filosofia dell’identità*, viene infatti rinvenuto un originario movimento storico all’interno di Dio stesso. Questi, lungi dal restare eternamente e immotamente identico a se stesso, scaturirebbe da un originario movimento di volontaria separazione dal suo “fondamento”, che Schelling definisce la “*natura in Dio*”. Sarà pro-

prio la possibilità dell'uomo di attingere a tale "fondamento" per affermare la propria individuale volontà ciò che permette il dispiegarsi del male nel mondo, il quale possiede quindi un principio reale e proprio a partire dal quale potersi esercitare – cosa che Schelling afferma contro la tradizionale interpretazione di stampo neoplatonico del male come *privatio boni*. L'ulteriore riflessione intorno all'evolvere storico del rapporto tra l'uomo e il Divino si esplicherà in particolare nella sua *filosofia della mitologia* dove l'oggetto della ricerca è la questione di come in concreto la ragione possa essere storicamente pervenuta a manifestarsi nel mondo e successivamente anche a riflettere su se stessa¹⁰. Le filosofie del *logos*, o negative – innanzitutto quella hegeliana, ma anche la *dottrina della scienza* di Fichte e la stessa *filosofia dell'identità* del primo Schelling – non sarebbero in grado di rispondere a questa domanda perché restano immancabilmente implicate nel processo di auto-riconoscimento della ragione all'interno dei suoi prodotti. Si tratterebbe di filosofie del concetto che non hanno modo di oltrepassare la sfera dei prodotti del pensiero, e che non sono quindi in grado di attingere il reale dell'esperienza. In questo modo esse non si avvedono che il pensiero non è autosufficiente, ma è, al contrario, sempre necessariamente radicato in un'esperienza che, nella sua forma più radicale e intraducibile, è esperienza del Divino. La storia della ragione deve pertanto risalire al momento in cui questa sorge da un precedente momento in cui la coscienza è assorbita in un rapporto con ciò che è assolutamente altro da sé, per definire il quale Schelling sceglie il termine di Dio. L'ultima filosofia di Schelling consiste quindi nel ricostruire e ritracciare la storia del distacco della coscienza umana da tale stato di originario assorbimento nel divino contrassegnato da una sorta di attonito stupore. Concretamente questa ricerca coincide con la stesura di una filosofia della mitologia, giacché il luogo in cui la storia del più originario rapporto dell'uomo al divino si espri-

¹⁰ Così commentava Francesco Moiso questo passaggio della filosofia schellinghiana: «In questa nuova posizione, che comincia a delinearsi nel 1809 nelle *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, non solo la speculazione non esclude l'empiria come tale dal proprio ambito, ma si trasforma in un vero e proprio empirismo filosofico o speculativo, al cui centro sono ormai più le riflessioni sulla storia che quelle sulla natura.» Cfr. F. Moiso, *Experientia/experimentum nel Romanticismo*, in M. Veneziani (a c. di), *Experientia*, X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Firenze, Olschki, 2002, p. 492.

me e si narra è proprio la mitologia¹¹.

Nel corso di questa ricerca Schelling, oltre che con fonti mitologiche stesse, si confronta anche con le molteplici interpretazioni del fenomeno mitologico, tutte accolte senza pregiudizio, tanto che al termine della sua rassegna, ritornando sul suo carattere storico, Schelling si riallaccia al metodo di Bacone dichiarando:

In tutta la nostra indagine [...] non siamo partiti da alcun punto di vista preconstituito, e tantomeno da una filosofia particolare, per cui il risultato è stato raggiunto e accertato a prescindere da qualsiasi filosofia. Abbiamo considerato la mitologia esclusivamente dal punto di vista a tutti comune. Non è stata la filosofia a fornirci il criterio, sulla cui base abbiamo rifiutato o accettato i diversi punti di vista via via emersi. Ci è sembrato opportuno ogni tipo di spiegazione, anche quando era distantissimo da qualsiasi filosofia, purché essa effettivamente spiegasse qualcosa. Siamo così giunti al nostro risultato solo in maniera graduale, e sulla scorta di un'esposizione puramente storica che fosse a tutti accessibile, nel presupposto che valesse, anche per questo argomento, il metodo di cui Bacone dimostrò la validità in filosofia: mediante la progressiva esclusione di quanto si rivela errato, e la depurazione del fondamento di verità dalle false determinazioni che lo accompagnano, si circoscrive la verità, sino a che non ci si senta quasi costretti a riconoscerla e a esprimerla.¹²

Analogamente a come l'empirismo gnoseologico fa riferimento a un duplice piano dell'esperienza, quella dell'esercizio in proprio dei sensi e quella della rassegna del modo in cui i diversi esseri umani hanno tratto conclusioni dall'esercizio dei loro sensi – si direbbe: l'esperienza compiuta in proprio e la raccolta delle differenti esperienze –, anche a livello dell'empirismo superiore si fa uso di una metodologia duplice: l'analisi in proprio dei differenti miti e mitologie e in parallelo la disamina del modo in cui storicamente, quindi di nuovo empiricamente, il fenomeno mitologico è stato interpretato. Una storia della ragione, o, che è lo stesso, dell'umanità, che utilizzi come fonti i miti è quindi immediatamente implicata nella storia

¹¹ Una dettagliata analisi della schellinghiana filosofia della mitologia che mette anche in luce la posizione di Schelling nei confronti di Hume si trova in F. MOISO, *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, in particolare alle pp. 389-446.

¹² F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni* (1842), a c. di T. Griffero, Milano, Guerini, 1998, (d'ora in poi FM), pp. 384-85.

dell'interpretazione della mitologia e deve giustificare la propria posizione anche su questo piano storico. Nella sua *Introduzione storico-critica* professata a Berlino del 1842, Schelling intende pertanto rintracciare sia la storia dello sviluppo mitologico, sia la storia delle sue interpretazioni, ed è proprio su questo secondo piano storico che Hume assumerà una funzione di primaria importanza.

2.2. Schelling e Hume sul teismo.

Una volta infatti ripercorse le più diverse interpretazioni della mitologia, dall'antichità fino ai tempi moderni, Schelling ritiene di poterle raggruppare secondo due linee interpretative fondamentali: la prima in base alla quale nella mitologia non è presente alcuna verità, ma in essa è all'opera un puro esercizio d'immaginazione, pura poesia; la seconda che invece asserisce che nella mitologia è presente un contenuto veritativo, che non ha nulla a che vedere con l'oggetto di cui nella mitologia si tratta, le storie degli dei che vi sono narrate, ma che piuttosto rimanda a ciò che attraverso queste è espresso solo allegoricamente – quindi o una verità storica, individui eccezionali che sono stati divinizzati (evemerismo), oppure una verità naturale, o scientifica, una sorta di allegoria della fisica. Schelling ritiene a questo punto che sia lecito indicare anche una terza posizione logicamente sostenibile, secondo la quale nella mitologia è presente una verità ed è espressa nell'oggetto stesso di cui la mitologia tratta, che cioè «la mitologia fosse considerata verità proprio in quanto mitologia, il che equivale ad affermare che la mitologia fosse intesa originariamente nel senso di una dottrina e storia degli dei, che fin da principio essa avesse cioè un significato *religioso*»¹³.

Ebbene, storicamente, l'unico interprete della mitologia che, seppure in maniera contrastante, avesse sostenuto questo tipo di posizione era stato proprio David Hume, «il primo – sostiene Schelling – che nei tempi moderni abbia investigato l'origine del politeismo in maniera puramente filosofica»¹⁴. Pertanto, concludeva, «David Hume

¹³ FM, p. 154.

¹⁴ «David Hume, der erste, der in neuerer Zeit den Ursprung des Polytheismus rein philosophisch untersuchte» F.W. J. SCHELLING, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 72.

ci autorizza ora sia a radunare tutte le spiegazioni finora esaminate sotto la denominazione generale di irreligiose, sia a congedarci da esse nella maniera più perentoria»¹⁵. Nella sua *Storia naturale della religione* Hume aveva infatti sostenuto «che, per quanto si risalga indietro nella storia [delle religioni], si trova sempre il politeismo.»¹⁶ Questa posizione che asserisce il fondamento religioso della mitologia si contrappone ora ad entrambe le linee interpretative sopra citate e storicamente antagoniste, tanto da permettere di accomunarle sotto un'unica etichetta, quella di "interpretazioni irreligiose". È solo su questa base che può finalmente prendere avvio la filosofia della mitologia di Schelling in senso proprio, che consisterà nello sviluppare questa intuizione fino alle sue più remote conseguenze.

Hume si colloca quindi nell'*Introduzione storico-critica* all'interno di uno snodo dialettico fondamentale che permette a Schelling di fondare e sviluppare la propria personale posizione e imprimere nuova linfa al suo lavoro ermeneutico. Così Schelling prosegue affermando:

[S]olo ora possiamo procedere alla tematizzazione, secondo uno sviluppo del tutto nuovo, delle concezioni propriamente religiose. È il buon senso a dirci che il politeismo non può affatto essere ateismo, che il vero e proprio politeismo non può essere qualcosa di totalmente privo di elementi teistici. Si possono legittimamente chiamare dei solo quelli che, attraverso numerosi passaggi intermedi, e comunque secondo una modalità per ora imprecisata, hanno per base Dio. Il che è vero anche quando si prenda la decisione di sostenere che la mitologia è una falsa religione, dato che una falsa religione non è affatto irreligiosità, esattamente come l'errore [...] non è affatto una totale assenza di verità, bensì soltanto la sua deformazione.¹⁷

Vediamo però che, non appena riconosce a Hume e al suo metodo empirico che si attiene al dato di fatto testimoniato dall'osservazione storica il merito di rendere superate tutte le interpretazioni irreligiose perché tutte colpevoli di sovra-interpretare il dato storico, Schelling ritiene che anche questi vada superato proprio insistendo su una più corretta interpretazione del concetto di "religiosità" che egli riconosce al politeismo. Il confronto con Hume su que-

¹⁵ FM, p. 155.

¹⁶ FM, p. 292.

¹⁷ FM, p. 162.

sto punto consiste quindi nell'intendere correttamente lo statuto del religioso che è presente nella mitologia.

Pur parlando del politeismo, e quindi della mitologia che ne rappresenta il *corpus* narrativo e dottrinario, come di fenomeni essenzialmente religiosi, Hume non riuscirebbe infatti ad accettare che questa forma di religione sia in grado di intessere un autentico rapporto con il divino in senso proprio. Per questa ragione egli si obbliga infine a derubricare la mitologia a mera fantasia superstiziosa e giudicarla al suo fondo atea. Ascrivendo infatti al "teismo" la sola concezione filosofica settecentesca del termine e facendo di questa rappresentazione storicamente circoscritta la misura di ogni religiosità vera, egli si sarebbe precluso la possibilità di cogliere il significato autentico della religiosità presente nella mitologia, nonché la continuità di fondo che sussiste tra politeismo e monoteismo. Schelling sostiene invece che un libero e retto esercizio del "buon senso" avrebbe potuto suggerirgli una più profonda affinità tra la religiosità presente nel politeismo e quella presente nel monoteismo, permettendogli di riconoscere anche nel primo una forma di "teismo" specifica. Per Schelling infatti la religiosità imputata al politeismo, sebbene differente da quella presente nel teismo, non può essere *toto genere* diversa, ma deve esservi a qualche titolo imparentata, poiché altrimenti i moderni, Hume compreso, non sarebbero mai stati in grado di riconoscere la mitologia come forma di religione, ancorché falsa. L'errore che Schelling imputa a Hume è dunque di assumere un modello univoco di religione autentica, il teismo storicamente manifestantesi nell'Illuminismo, costringendosi in tal modo a considerare ogni altra forma di religiosità come essenzialmente ateista. Questo presupposto Schelling non esita a definirlo un "pregiudizio" perché Hume ignora proprio l'elemento storico, e quindi caduco, della sua posizione, che risulta compromessa dal modello di razionalità manifestatasi storicamente nel diciottesimo secolo. Vale la pena di riportare l'argomentazione di Schelling per intero:

Hume mira a confutare la tesi che pretende di attribuire alla mitologia un significato originario di natura veramente religiosa [...]. La sola cosa che perciò riteneva necessario confutare è la possibilità di far precedere il politeismo e la mitologia da una *dottrina* religiosa, dalla cui deformazione sarebbero entrambi derivati. Se si vuole comunque ammettere l'esistenza di una dottrina Hume non può ammettere altro che una dottrina scientificamente fondata, nient'altro che un teismo fondato su argomenti razionali (*Theisme raisonné*.) Ma non è mai veramente esistita

una spiegazione basata su un siffatto teismo razionale. Non conoscendo nient'altro, Hume menziona questa spiegazione, ma soltanto per respingerla per negare che in generale la mitologia possa avere in origine un significato teistico. Gli è qui facile dimostrare che un simile teismo – *raisonné* – non poteva nascere in un'età premitologica e, anche supponendo potesse nascere, non poteva certo deformarsi in politeismo.¹⁸

2.3. Schelling e Hume sul politeismo.

Abbiamo visto che Schelling nel criticare Hume accetta di confrontarsi sul piano del metodo empirico, contestando la sua interpretazione per così dire dall'interno. Questa sfida empirista all'empirismo humiano viene da Schelling portata anche su un altro piano, quello dell'analisi delle diverse forme di politeismo. Come nella sua valutazione del teismo, ovvero del *monoteismo*, anche nel caso del politeismo Schelling giudica che Hume si affidi a una concezione eccessivamente astratta e pregiudiziale, ossia che invece che farsi istruire dai fatti e trarne il corretto concetto dall'osservazione storica, proietta sui fenomeni religiosi dell'antichità una forma preconcepita. Ma, come nel caso precedente, anche qui il confronto con Hume svolge un ruolo di primissimo piano nel fare affiorare dei concetti risolutivi per l'orientamento della propria ricerca. Ritornando sull'apprezzamento della scoperta fondamentale dell'inaggrabilità storica del politeismo, Schelling commenta infatti:

Non può non sembrare curioso che, nonostante tutte le divergenze che ci separano su altre questioni, su questo punto ci troviamo in sintonia con David Hume, che è stato il primo ad affermare che, *per quanto si risalga indietro nella storia, si trova sempre il politeismo*. Condividiamo senza mezzi termini questa sua esposizione ci induciamo a rammaricarci del fatto che le opinioni preconcepite del filosofo possano, questa volta, far apparire superflue la precisione e l'acribia della storico. Hume prende le mosse dalla *nozione del tutto astratta di politeismo*, senza pensare che valga la pena di esaminare la natura reale e le diverse modalità, e comincia a indagare, appunto sulla scorta di questa nozione astratta, in che modo il politeismo abbia potuto nascere. Hume ci ha offerto, in questo contesto, il primo esempio di quel modo astratto di ragionare, a cui si è spessissimo fatto ricorso – ma senza l'arguzia,

¹⁸ FM, p. 167.

lo spirito e la perspicacia filosofica di Hume – per affrontare i problemi storici, e che *non consiste nell'andare alla ricerca di ciò che in effetti è ancora storicamente inaccessibile, bensì nel rappresentarsi in che modo le cose siano potute accadere, e nell'affermare poi risolutamente che esse sono accadute realmente così e non altrimenti.*¹⁹

In concreto, la critica schellinghiana a Hume è di non avere prestato sufficientemente attenzione alle diverse forme di politeismo storicamente testimoniate, aderendo invece a un concetto di politeismo astratto fondato su base meramente pregiudiziale. Dall'osservazione delle diverse mitologie storicamente documentate Schelling ritiene infatti di poterne isolare due tipologie essenziali, ossia un *politeismo simultaneo* e un *politeismo successivo* e di questa sua scoperta farà la chiave ermeneutica fondamentale del fenomeno mitologico e del modo in cui la mitologia ci può istruire sul rapporto tra umano e divino. Se guardiamo alla mitologia greca queste due categorie di politeismo ci appaiono perfettamente esemplificate dalle narrazioni di Omero e di Esiodo. Il mondo olimpico descritto da Omero, in cui accanto a Zeus, padre degli dei, convivono altre divinità a lui sottomesse, rappresenta un *politeismo simultaneo*. Tutte le divinità olimpiche coesistono l'una accanto all'altra assolvendo diversi compiti, nel rispetto reciproco e subordinate a una divinità superiore. Se invece consideriamo la descrizione degli dei offerta dalla *Teogonia* di Esiodo, ci troviamo di fronte a una molteplicità di divinità che si susseguono nel tempo escludendosi reciprocamente. Al tempo del regno di Urano, Zeus non era ancora presente, né poteva essere presagito, mentre allorché regna Zeus, Urano e Crono sono stati spodestati e uccisi, ossia non esercitano più alcun potere nel regno degli dei; e tuttavia sono ancora ben presenti, in quanto divinità, alla coscienza dell'uomo greco, non hanno perso il loro statuto di enti divini: non sono dei falsi, sono dei sconfitti. Insomma si tratta di divinità passate, diverse da quelle presenti e a loro alternative, ma non del tutto private di quel rispetto e timore religioso che è ancora loro dovuto come entità divine. Siamo di fronte a un *politeismo successivo*.

Rivendicata la sua assoluta originalità nel tracciare questa differenza, Schelling argomenta che il politeismo simultaneo non possa esser considerato un politeismo nel vero significato del termine,

¹⁹ FM, pp. 292-94 (mia enfasi).

giacché al suo interno tutte le divinità sono bene o male riconducibili a un'unica ed esprimono il medesimo principio che regna al di sopra di tutte loro. Del resto nel *pantheon* greco le divinità più che escludersi, si implicano reciprocamente l'un l'altra, esprimono tutte la medesima logica del medesimo sistema teologico. Per Schelling quindi se si vuole cogliere il carattere reale del politeismo non resta che prendere in considerazione il secondo politeismo, quello *successivo*, il cui carattere fondamentale è di essere su base *genealogica*, ossia *storica*: qui gli dei sono generati l'uno dall'altro e si superano l'un l'altro. Schelling attribuisce una fondamentale importanza a questa scoperta, che permette innanzitutto di escludere su base finalmente scientifica l'idea che il politeismo possa discendere da un monoteismo originario per decadimento e oscuramento progressivo della sua idea. L'ipotesi della rottura dell'unità originaria può essere infatti resa forse compatibile con la *mitologia simultanea*, ma certamente non con una *successiva*, che quindi richiede una spiegazione nuova che faccia i conti fino in fondo con la dimensione storica che essa implica. L'ipotesi della nascita del politeismo dal pervertimento di un'originaria e più pura religione monoteistica, che già Hume giustamente avversava, ma adducendo a detta di Schelling delle ragioni erronee, viene ora esclusa in base a un'argomentazione che non fa uso di un concetto anacronistico di teismo, ma sulla base di ragioni intrinseche allo sviluppo del politeismo stesso, per come esso viene registrato dalla narrazione mitologica. In aggiunta a ciò questa conclusione permette addirittura di isolare un concetto di teismo storicamente, ovvero empiricamente, fondato, nel quale si trovino apparentati il monoteismo e il politeismo come sue due diverse forme e permetta quindi di riconoscere alla falsa religione politeistica il suo parziale contenuto di verità, che nella storia dell'umanità si andrà gradualmente svelando e potenziando.

Ancora una volta Schelling concorda quindi con Hume sul fatto che non si possa fare derivare il politeismo e la conseguente mitologia da una precedente religione monoteista di cui quello non sia che una forma degenerata. Non è però d'accordo sulla considerazione che il politeismo non sia in alcun modo apparentato al monoteismo, anzi considera che, proprio per il suo carattere autenticamente religioso, esso debba condividere con il monoteismo una medesima radice: tutti e due sono poli- e mono-teismo possono essere interpretati come una forma di teismo – se con questo termine non si intende una religione razionale contro a una religione rivelata, ma un

rapporto reale della coscienza con il divino, un contenuto positivo della coscienza.

3. Monoteolatria, politeismo e monoteismo: il divenire della coscienza.

A questo punto, e proprio grazie al confronto con Hume, abbiamo tutti gli strumenti per presentare la soluzione schellinghiana del mistero della mitologia e del politeismo, nel suo rapporto con il monoteismo quale vera religione.

Se monoteismo e politeismo sono apparentati nel teismo, e se il politeismo non discende dal monoteismo come sua degenerazione, si deve potere indicare quella fonte, anteriore ad entrambi da cui essi sono potuti scaturire insieme; se inoltre nella storia, per quanto si retroceda, non si incontra che il politeismo, questa fonte unitaria deve albergare in una era precedente a quella storica, un'era pre-storica o a-storica. Si tratta di una fase della storia dell'umanità che Schelling definisce *monoteismo relativo* o anche *monoteolatria*, in cui la coscienza doveva essere totalmente assorta nel rapporto col Divino, senza avere coscienza di questo rapporto, ossia senza sapere di sé come coscienza o, che è lo stesso, del Divino come Dio unitario separato da se stessa. Qui la coscienza dell'uomo è identica alla sua coscienza di Dio, ossia è la *coscienza di Dio*, nel senso duplice di questo genitivo, oggettivo e soggettivo insieme. Questa fase differisce da quella in cui si affermerà il monoteismo propriamente detto, perché in essa l'uomo propriamente non sa nulla di Dio, non trova Dio in sé conoscendolo come l'unico Dio, ma è totalmente assorbito da Dio di cui non è cosciente, ma del quale è la coscienza. È questa una fase in cui l'umanità ha vissuto in unità, come un solo popolo tenuto insieme dal Divino, ragion per cui il passaggio all'era successiva, caratterizzata dal politeismo, coincide anche con la crisi di questa unità di coscienza e di popolo, ossia con il suo frantumarsi nelle diverse popolazioni. Da questa crisi, descritta nel mito di Babele e da Schelling paragonata a una malattia che ha investito l'umanità nel suo complesso, si sarebbero generati in un colpo solo i diversi popoli, le loro diverse lingue e le differenti religioni politeiste – giacché ogni popolo ha la sua forma di politeismo.

Contestualmente però il politeismo nato con questa crisi ha potuto anche costituire, per alcuni, un'originaria sollecitazione al mo-

noteismo, ovvero al riconoscimento di quel Dio non consaputo delle origini come vero Dio, che solo ora nella coscienza umana potrà essere tenuto fermo *come* Dio. Sicché né il politeismo discende dal monoteismo per degradazione, come affermava la tradizione fino a Hume, né il monoteismo sorge dal politeismo per astrazione, come proposto da Hume, ma i due nascono nello stesso momento e implicandosi reciprocamente. È la sollecitazione del politeismo a favorire il passaggio dal monoteismo relativo al monoteismo assoluto. In questa storia il passaggio attraverso il politeismo, testimoniato dalla mitologia, se correttamente guardato, non rappresenta un momento accidentale, e quindi falso, ma uno necessario che quindi implica una sua parziale verità, di cui la filosofia della mitologia è chiamata a dare conto.

Questo evento rappresenta tuttavia anche un primo momento di liberazione della coscienza e, allo stesso tempo, un movimento di evoluzione del Divino secondo la medesima logica di processualità storica testimoniata dal politeismo successivo. Assumendo che l'esistenza degli dei non possa andare distinta dal loro carattere di autentico contenuto della coscienza umana, il politeismo successivo ci fa comprendere come la stessa coscienza umana si debba essere realmente evoluta al passare tra diverse concezioni del divino²⁰. Inoltre il vero significato di questo movimento storicamente verificatosi dev'essere quello di una progressiva affermazione della libertà umana e di un suo corrispondente potenziamento, che Schelling spiega nei termini seguenti. Così come nel passare attraverso le diverse potenze celebrate nella *Teogonia* l'uomo e la sua coscienza maturano, parimenti evolve e muta Dio in funzione della coscienza che di esso ha l'uomo. Secondo la prospettiva già inaugurata dallo *Scritto sulla libertà umana*, la storia dell'umanità verso una razionalità progressivamente dispiegata è infine indissolubilmente implicata nella storia di Dio in un unico movimento *cosmoteandrico*.

© 2018 The Author. Open Access published under the terms of the [CC-BY-4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

²⁰ Per un'interpretazione della filosofia della mitologia di Schelling come storia della coscienza si veda F. PROCESI, *La nascita della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990; una lettura che ha posto invece l'accento sul suo valore antropologico è quella di Markus GABRIEL, *Der Mensch im Mythos Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings "Philosophie der Mythologie"*, Berlin, De Gruyter, 2012.