

 MIMESIS FILOSOFIA / SCIENZA

n. 33

Collana diretta da Vallori Rasini

COMITATO SCIENTIFICO

- P. Amodio (Università di Napoli)
- R. Bonito Oliva (Università di Napoli L'Orientale)
- B. Cavarra (Università di Modena e Reggio Emilia)
- M. Ciardi (Università di Bologna)
- A. Minelli (Università di Padova)
- S. Poggi (Università di Firenze)
- F. Polidori (Università di Trieste)
- V. Rasini (Università di Modena e Reggio Emilia)
- K.-S. Rehberg (Università di Dresda)





FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING

SULLO SPIRITO
DELLA
FILOSOFIA PLATONICA

Il *Timeo* di Platone:
commento manoscritto (1794)

Traduzione e curatela di

Laura Follesa



 MIMESIS



Acknowledgments

This volume is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the Horizon 2020 research and innovation programme (Grant agreement No. 758145).

Trascrizione e traduzione dei manoscritti schellingiani *Ueber den Geist der Platonischen Philosophie e Timaeus vol. IX. Ed. Bip.*
(*Nachlass* n. 34, pp. Ir-XXXIII^r e XXXVI^r-LXIV^v).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofia/Scienza* n. 33
Isbn: 9788857584126

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE <i>di Silvia De Bianchi</i>	7
IL LASCITO MANOSCRITTO DI SCHELLING E LA FILOSOFIA PLATONICA. COSMOGENESI, TEMPO E ANIMA DEL MONDO <i>di Laura Follesa</i>	13
TESTI E TRADUZIONI	
NOTA EDITORIALE	53
UEBER DEN GEIST DER PLATONISCHEN PHILOSOPHIE/SULLO SPIRITO DELLA FILOSOFIA PLATONICA, NACHLASS N. 34, PP. I ^R -XXXIII ^R	56
TIMAEUS VOL. IX. ED. BIP., NACHLASS N. 34, PP. XXXVI ^R -LXIV ^V	76
APPENDICI	205
POSTFAZIONE IL PLATONE DIVINO DELLO STIFT DI TUBINGA. LE LETTURE DEI GIOVANI HEGEL, HÖLDERLIN E SCHELLING <i>di Elena Polledri</i>	261
INDICE DEI NOMI	275
INDICE ANALITICO	277



SILVIA DE BIANCHI
PREFAZIONE

Il *Timeo* di Platone è stato uno dei testi più letti e discussi nella storia del pensiero occidentale. Troviamo nel corso dei secoli commentatori neoplatonici, aristotelici e cristiani che hanno fornito differenti interpretazioni dei concetti platonici di tempo, materia e del posto dell'uomo nel mondo. Intere generazioni di filosofi, matematici e scienziati hanno tratto ispirazione, talvolta anche critica, dalla visione platonica dell'universo. Il *Timeo*, in altre parole, è un testo eccellente in vista della formazione filosofica e storica e racchiude in sé un nucleo di questioni che non possono non risultare stimolanti per la ricerca. Nei primi anni '90 del XVIII secolo, il giovane Schelling commentò il dialogo platonico andando nel profondo delle sue pagine, dei suoi concetti, azzardando confronti con un'altra opera platonica di capitale importanza, il *Filebo*, e con le pagine della *Critica del Giudizio* di Kant. Il vivo interesse per il dibattito attorno al criticismo e allo studio della filosofia classica ha dato così origine alle pagine che oggi sono raccolte nell'edizione critica del *Nachlass* schellinghiano, a cura della Bayerischen Akademie der Wissenschaften e oggetto del presente volume.

E forse proprio immaginando un tavolo dove Schelling teneva l'edizione bipontina del *Timeo* e del *Filebo* da una parte, e dall'altra il testo della *terza Critica* possiamo davvero ricostruire almeno in parte il filo dei pensieri che scorrevano nella sua mente. Un ragionamento che coinvolgeva i concetti di materia, di vita, di spazio e di tempo, il problema dell'inizio del mondo, della sua anima e della causalità delle leggi di natura.

Queste tematiche e la riflessione che ne scaturisce sono parte integrante del progetto ERC PROTEUS – *Paradoxes and Metaphors of Time in Early Universe(s)* i cui membri provengono da ambiti molto diversi della ricerca filosofica e della fisica. Infatti, uno degli obiettivi principali del progetto era quello di rendere disponibile questo testo schellinghiano non solo alla comunità di storici della filosofia del XVIII e XIX secolo ma anche agli antichisti e perché no, a membri appartenenti a settori scientifici talvolta paralleli e distanti da quello filosofico. Una distanza solo apparente quan-

do si tratta di toccare la domanda che Schelling identifica come cruciale per qualsiasi filosofia nelle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (1797), ovvero quella dell'esistenza e dell'origine del mondo.

Il problema cosmologico è stato da sempre accompagnato dall'emergenza di paradossi e dalla riflessione sull'essenza fondamentale o meno dello spazio e del tempo, sulla nozione di causalità e di agente divino e non, ma anche su quella nozione di generazione spontanea, di vita, che deve in qualche misura interessare la materia. Le pagine schellinghiane qui raccolte sono un esempio virtuoso di questo cluster di tematiche che non solo emergono nel *Timeo* di Platone ma che sono ampiamente trattate da Kant nella *Critica del Giudizio*, laddove occorre tracciare i limiti della teleologia ed aprire a tutte le potenzialità dell'eticoteleologia per una filosofia della storia e per l'antropologia.

L'importanza della riflessione del giovane Schelling, però, non può essere solamente ricondotta alla sua epoca, ad un'analisi storica e filologica, che comunque è svolta in modo rigoroso e coerente da parte della traduttrice e curatrice del presente volume. C'è un quadro più ampio che va tenuto presente, un quadro che coinvolge tutt'ora la nostra maniera umana di avvicinare la cosmologia e qualsiasi discorso sull'universo. Le pagine di Schelling svelano qualcosa in più su di noi, sul modo in cui la filosofia occidentale ha rappresentato e rappresenta il problema del mondo. Il concetto di mondo, infatti, costituisce un problema per la ragione umana. L'idea di mondo, come totalità, racchiude in sé la capacità di generare domande, dilemmi, problemi che non possono essere risolti ma che certamente fungono da motore e svolgono una funzione euristica per l'innovazione concettuale e matematica. È certamente questa consapevolezza che ha condotto alla decisione di pubblicare questa nuova edizione dei testi schellinghiani e anche la necessità di condividerla con la comunità intellettuale e scientifica. Vi è poi un secondo aspetto che non è da sottovalutare, cioè che la selezione di queste pagine del *Nachlass* non è casuale rispetto allo spirito del progetto PROTEUS in quanto il presente studio prende in considerazione costantemente il confronto con Platone e Kant operato dal giovane Schelling e mette in luce l'importanza di uno studio comparato per comprendere non solo le pagine in sé e i dibattiti dell'epoca che le hanno stimulate, ma anche la centralità di domande che necessariamente affiancano la riflessione cosmologica e dunque la possibilità di mettere in luce l'estrema attualità del tipo di domande filosofiche poste da Schelling, ma anche dallo stesso Kant. Chiaramente questo è possibile solamente riconoscendo la centralità del *Timeo* di Platone.

Questa attualità non è certamente il risultato di un'anticipazione di tematiche, piuttosto dipende dalle immutate condizioni nel nostro modo di rappresentare il concetto di mondo. Non solo all'epoca di Platone, ma anche oggi, noi siamo nel mondo. Questo oggetto del pensiero non può in nessun modo essere approcciato dall'esterno, è un *unicum* (anche se vi fossero più mondi, vi sarà sempre un mondo in cui noi siamo immersi) e racchiude un'intrinseca prospettiva antropocentrica. Schelling era perfettamente consapevole dei limiti di questa rappresentazione, ma mentre Kant ne analizzava i fondamenti logici, egli tentò di andare oltre Kant, cercando una causa immanente del mondo, rappresentando la totalità dove non c'è più un dentro e un fuori, un esterno e un interno, ma solo come un tutto, un universo di cui possiamo in parte ricostruire le nervature interne. Appena tre anni dopo le sue riflessioni sul *Timeo*, Schelling afferma:

Se racchiudiamo la natura in una totalità, si trovano di fronte il meccanismo, cioè una serie di cause ed effetti che scorre dall'alto in basso, e il finalismo, cioè l'indipendenza dal meccanismo, la contemporaneità di cause ed effetti. Se raccogliamo insieme anche questi estremi, sorge in noi l'idea di una finalità del Tutto: la natura diviene un circolo che scorre su se stesso, un sistema chiuso in se stesso. La serie delle cause e degli effetti scompare completamente e genera una relazione reciproca di mezzo e fine: il singolo non potrebbe esistere senza il tutto, né il tutto potrebbe divenire effettivamente reale senza il singolo.¹

La concordanza necessaria della natura con le leggi dello spirito umano non è una vuota identità, ma la realizzazione delle leggi dello spirito. In altre parole, la Natura deve essere Spirito visibile, mentre lo Spirito deve essere Natura invisibile e tutto il problema di come sia possibile una natura fuori di noi deve risolversi nell'assoluta unità dello spirito in noi e della natura fuori di noi (*Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, ibid. p. 47). Questa soluzione trae origine proprio nella riflessione critica sulle pagine del *Timeo* e della *Critica del Giudizio*. Dunque il presente volume acquisisce un valore aggiunto poiché mostra la centralità del problema cosmologico nella genesi del sistema schellinghiano.

È il problema cosmologico, infatti, che ha mosso e muove da secoli la riflessione filosofica. Questa la visione di Schelling che sentiamo di sottoscrivere pienamente. E non potrebbe essere altrimenti nella misura in cui

1 F.W.J. Schelling, *Introduzione alle idee per una filosofia della natura*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 45.

la storia della filosofia ci mostra costantemente dottrine o posizioni che vivono una tensione tra l'eliminazione e l'incorporazione dell'uomo e del suo sguardo sull'oggetto. Proprio per questo è estremamente importante considerare in tutta la sua complessità oltre che nei suoi limiti la riflessione schellinghiana sul *Timeo*, e come noto anche sul *Filebo*, altro testo che il giovane filosofo considera di fondamentale importanza per elaborare la sua filosofia del limite e dell'infinito.

I testi tradotti e presentati in questo volume sono dunque la testimonianza del vivo interesse di Schelling per le profonde implicazioni dei temi trattati nei dialoghi platonici e negli scritti dei filosofi a lui contemporanei. Quello che sicuramente rende oltremodo attraente queste pagine è il costante confronto che Schelling attua con la filosofia trascendentale di Kant e in particolare con i temi toccati nella *Critica del Giudizio*. Non mi soffermerò sulla lettura in chiave kantiana dei passaggi del *Timeo*, dove Schelling usa non solo un linguaggio kantiano ma tutto l'apparato gnoseologico della *prima Critica*. Questo è commentato e messo in luce nell'Introduzione e nelle note della presente edizione. Piuttosto vorrei rivolgermi a questioni legate alla metafisica e all'epistemologia. Vi è in particolare un aspetto, l'unico che per ragioni di spazio toccherò, che mi preme sottolineare.

Il problema della generazione del mondo che è così centrale per Schelling, è anche il problema kantiano. Il fatto che Kant si ponesse il problema di individuare un concetto a fondamento della nostra idea di generazione spontanea interno alla natura, identificandolo con quello di tecnica della natura nella *terza Critica*, è emblematico della consapevolezza dei limiti del sistema trascendentale, ma anche della scienza dell'epoca. È infatti rilevante che Schelling ignori nei suoi appunti la proposta kantiana e che in qualche modo cerchi una sua soluzione a partire dal confronto diretto con Platone.

E certamente non stupisce che Schelling trovasse debole la proposta kantiana. Kant era stato costretto a postulare un concetto per riuscire a pensare senza contraddizione la generazione biologica in natura. Questo ci mostra quanto egli fosse preoccupato rispetto al crescente successo di posizioni riconducibili all'ilozoismo e allo spinozismo. Del resto, Kant nei suoi scritti del periodo critico non manca di opporsi a qualsiasi spiritualizzazione della materia. Nella *Critica del Giudizio*, Kant ha posto il dilemma tra il giudicare la natura secondo scopi naturali o secondo meccanismo. La risoluzione di questa antinomia della facoltà del giudizio teleologico consiste nel giudicare sempre i prodotti naturali come risultato di un meccanismo laddove possibile e invece di adottare un principio

regolativo ed euristico quando è impossibile determinare un fondamento nel nesso causa/effetto tra essi. Chiaramente gli organismi, ma anche i cristalli rappresentano un caso emblematico di generazione spontanea in natura, sono prodotti che si comportano come se un'intelligenza li avesse creati e ordinati secondo un fine.

Kant sostiene che questo modo di giudicarli, sebbene tragga una spiegazione dal modo in cui sono configure le nostre facoltà, è solo un modo provvisorio di giudicare i prodotti naturali, finché non si scoprirà la natura del nesso causale implicato in questi prodotti. Ed è però necessario per noi pensare a un fondamento interno e non esterno che sia capace di generare questo ordine nella materia organica, negli animali, nelle piante, nei cristalli, così come in tutto l'universo. Questo fondamento deve essere interno alla natura, in quanto pensarne uno esterno implicherebbe una teologia oggettiva, un'azione divina o di un'anima del mondo capace di generare questi prodotti. Ed è allora che Kant ricorre al concetto di tecnica della natura per pensare un fondamento interno della generazione naturale. In altre parole, ogni tutto organico, incluso l'universo, non deve essere pensato come il prodotto di un meccanismo o della volontà di un ente divino bensì come se fosse prodotto dalla natura secondo un disegno che però non ha nulla di antropomorfo, eppure è capace di giustificare il nostro giudicare in base a fini della natura.

Questa conclusione, come abbiamo accennato sopra, è però solamente in parte accettabile per Schelling, non lo soddisfa affatto. Nel 1797 sappiamo che Schelling accetta l'esclusione di un'agente divino che crea il mondo, ma ritiene che un fondamento della generazione non possa risiedere in un concetto di cui si fa un uso regolativo. Occorre trovare quella concordanza necessaria e non contingente tra Spirito e Natura. Ed è proprio a partire dalla sfida di offrire un'alternativa al kantismo che Schelling approfondisce il concetto platonico di cosmo, di ricettacolo e di materia vivente. A nostro avviso, questo è forse l'aspetto saliente che contraddistingue il distacco di Schelling da Kant. Non è sulla dottrina dell'idealismo trascendentale, né sulla definizione di fenomeno che il giovane filosofo cerca un'ispirazione nel testo del *Timeo*, ma sul problema della generazione, su quello della transizione dal nulla al qualcosa, dal non essere all'essere. È squisitamente metafisico il problema e Schelling vede la possibilità di riabilitare la metafisica in questo senso, di darle una possibilità che un approccio puramente epistemologico non era in grado di offrire. E così, a partire dalle considerazioni del giovane Schelling, possiamo comprendere sia l'impatto dello studio del *Timeo* di Platone per la sua lettura di Spinoza e della filosofia kantiana, ma soprattutto leggere sotto altri punti di vista i problemi rimasti

aperti nella *terza* Critica. Problemi che comunque non hanno solamente nutrito i dibattiti dell'idealismo tedesco, ma anche quelli della filosofia e della cosmologia del XX secolo. Questo rende le pagine qui proposte di profondo interesse per chiunque si occupi di filosofia, anche da prospettive molto diverse tra loro, e ci restituisce un'immagine più profonda delle inquietudini che spingono la riflessione umana verso la sua intima natura "intelligente" ed infinita.



LAURA FOLLESA

IL LASCITO MANOSCRITTO DI SCHELLING E LA FILOSOFIA PLATONICA

Cosmogenesi, tempo e anima del mondo

1. *Timaeus* Vol. IX Ed. Bip

La pubblicazione della prima edizione tedesca del commento schellinghiano al *Timeo*, curata da Harmut Buchner nel 1994, ha consentito di gettare nuova luce sugli esordi del pensiero di Schelling e di aprire la strada, nel ventennio successivo, a una serie di pubblicazioni, nuove edizioni e studi, incentrati sulla produzione giovanile del filosofo¹. Nel 1995, Francesco Moiso, nell'introduzione alla prima traduzione italiana del manoscritto, ne ha mostrato l'importanza per lo studio degli sviluppi successivi della produzione schellinghiana, focalizzando la sua attenzione sulla presenza di termini e di temi chiave per comprendere la particolare convergenza tra la

1 F.W.J. Schelling, "*Timaeus*". (1794), hg. von H. Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 23-114. Segue, a più di vent'anni di distanza dalla pubblicazione dell'edizione critica del commento al *Timeo* nel *Nachlass* schellinghiano, la serie curata della Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Reihe II: Nachlass) nella collana delle opere complete di Schelling. I primi 5 volumi della serie contengono testi risalenti alla primissima produzione schellinghiana, inclusa tra il 1787 e il 1795. Il quinto volume della serie, in particolare, *Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793-1795*, hg. von Ch. Arnold, Ch. Buro, K. Grottsch, transkribiert und mit erklärenden Anmerkungen versehen von K. Grottsch, H. Buchner, 2016, include appunto le pagine del manoscritto sul *Timeo*, con le trascrizioni e le annotazioni critiche, in parte ampliate e migliorate, pubblicate da Hartmut Buchner nella precedente edizione pilota del manoscritto. Il commentario al *Timeo* venne infatti pubblicato per la prima volta come *Voraus-Edition* a cura di Buchner per rispondere all'esigenza, su indicazione dalla Schelling Kommission della Bayerische Akademie der Wissenschaften, presieduta da Hermann Krings, di fornire un modello preliminare per la pubblicazione della *Reihe* II del *Nachlass*. Con tale edizione critica preliminare Buchner si era assunto il compito di tracciare la via delle successive edizioni critiche di altri testi manoscritti e fornire un modello per risolvere eventuali problemi di trascrizione e decifrazione del manoscritto. Nei manoscritti schellinghiani sono infatti frequenti parti illeggibili e abbreviazioni, cancellazioni, sostituzioni o aggiunte a margine che Buchner riporta nel testo a stampa al fine di rendere il più fedele possibile la trascrizione.



concezione platonica e la filosofia kantiana che caratterizza il manoscritto². Non si tratta di una semplice riduzione di Platone a Kant ma, come ha sottolineato Moiso, l'operazione compiuta da Schelling è complessa e rivela la sua consapevolezza della 'discontinuità' storica tra antico e moderno. Anche per tale motivo, il commentario al *Timeo* rappresenta una delle porzioni più significative dell'intero lascito manoscritto schellinghiano risalente al periodo giovanile.

Nell'analizzare la produzione, sia manoscritta che edita, del periodo di Tübingen, Michael Franz ha distinto l'indagine schellinghiana in due parti, una di tipo "critico-filosofico" e una "ermeneutica" o "storico-critica"³. Al primo gruppo appartengono tutti gli scritti legati al confronto con la filosofia critica di Kant e di Reinhold, mentre gli studi di natura più filologica includono la dissertazione magistrale (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III. Explicandi tentamen criticum et philosophicum*, 1792) e una serie di manoscritti incentrati sullo studio dei miti (tra cui l'articolo *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, pubblicato nel 1793 nei "Memorabilien" di Paulus), sull'antico testamento (commentari ai Profeti Geremia e Isaia, 1790-1791), sulla letteratura greca (commentario al primo inno olimpico di Pindaro, 1791) e sulla filosofia antica.

Il commentario schellinghiano "Timaeus Vol. IX Ed. Bip", che fa parte di questo secondo gruppo di studi, compare all'interno di un quaderno in ottavo di 166 fogli, noto come *Über den Geist der Platonischen Philosophie*, nel fascicolo n. 34 del *Nachlass*, in cui sono compresi scritti e appunti dedicati filosofia platonica (*Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie und göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt – nach Platon*, datato agosto 1792; *Form der Platonischen Philosophie*, precedente al gennaio 1794; *Charakter des Sokrates; Philosophische und exegetische Bemerkungen aus Plato*)⁴. Un'analogia raccolta di testi è il quaderno *Vorstellungsarten der alten Welt* che contiene in bozza testi che Schelling pubblicherà nella metà degli anni Novanta, quali il *De Marcione* e la *Geschichte des Gnostizismus*⁵. Fa parte dello stesso gruppo di appunti anche una serie di manoscritti perduti, la cui esistenza si evince dai riferimenti ad essi presenti in altri scritti schellinghiani, tra cui anche il

2 F.W.J. Schelling, *Timaeus* (1794), tr. it. di M. D'Alfonso, F. Viganò, intr. di F. Moiso, postf. di F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 67-151.

3 M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, p. 153.

4 Cf. Buchner, *Editorischer Bericht*, AA II.5, pp. 3-7, 14-17.

5 Ivi, p. 14.

commento al *Timeo*. Buchner ipotizza l'esistenza di un terzo quaderno o di due ulteriori quaderni distinti, a cui Schelling allude nel commento, senza che sia possibile individuare con precisione se si tratti di singoli manoscritti o di gruppi di appunti, sotto i titoli *Miscellaneen über die älteste Philosophie e Rhapsodien*. Ancora delle perplessità persistono relativamente al trattato *Über den Schematismus der Philosophie* del quale, spiega Buchner, non è possibile affermare nulla se non si trovano i manoscritti perduti⁶.

Estendere l'indagine al *Nachlass* schellinghiano che include l'insieme dei manoscritti e dei testi editi coevi del manoscritto sul *Timeo*, ora resi disponibili anche nell'edizione critica, consente di reperire informazioni aggiuntive su questa primissima fase della produzione schellinghiana, nonché sul contesto in cui essa ebbe avvio. Lo studio attento e meticoloso delle fonti antiche da parte di Schelling, testimoniato dai manoscritti a nostra disposizione, non è mai svincolato dall'interesse per le discussioni filosofiche o storico-critiche dei suoi contemporanei. Lungi dal focalizzarsi soltanto su questioni filologiche o sullo studio delle fonti vetero-testamentali, il giovanissimo Schelling prende parte – e il commentario al *Timeo* ne offre piena testimonianza – ai dibattiti più accesi del momento che hanno luogo, all'esterno dello *Stift* di Tübingen e, in minima parte, anche all'interno, entro il circolo di studenti, tra la fine degli anni Ottanta e la prima metà degli anni Novanta del Settecento. Si propongono riletture della storia della filosofia e in particolare della filosofia platonica secondo diverse angolazioni, con un particolare occhio di riguardo alle 'rivoluzionarie' formulazioni del criticismo kantiano o al dibattito sulla filosofia di Spinoza. Schelling si immerge nel clima di rinnovamento culturale della sua epoca con un atteggiamento notoriamente insofferente e di rivolta nei confronti dell'ambiente teologico-dogmatico di Tübingen e trae dal continuo confronto con gli altri studenti (ad esempio con Hölderlin) e altri filosofi suoi contemporanei alcuni dei principali motivi di riflessione⁷.

6 Ivi, pp. 18-19.

7 Sul rapporto tra Schelling e Hölderlin si veda R. Bubner, *The Innovations of Idealism*, CUP, Cambridge 1995, repr. 2003, p. 22, in cui Bubner ricorda come Hölderlin alluda al *Timeo* nel più antico frammento dell'*Iperione* che ci è pervenuto (il cosiddetto "Thalia Fragment"), pubblicato proprio nel 1794, anno in cui Schelling stava lavorando al *Timeo*. Cf. "Neue Thalia", IV, 1793, n. 4, pp. 181-221. In *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, tr. it. di A. Mecacci, Donzelli, Roma 2000, E. Cassirer ricorda come Hölderlin, sempre nel 1794 da Walterhausen avesse inviato una lettera al fratello in cui affermava che la sua unica occupazione del momento era lo studio dei greci e di Kant, in linea con quanto accadeva a Schelling in quello stesso periodo. A differenza di Schelling, Hölderlin insiste nel considerare la filosofia critica kantiana da un punto di vista strumentale, ovvero, come sottolinea

Sebbene non si sappia con certezza in che misura Schelling partecipasse regolarmente ai circoli di lettura hegeliani (il nome di Schelling è assente dallo *Stammbuch* che ne fornisce testimonianza⁸) è proprio a partire da quegli ambienti legati allo *Stift* che prende forma anche il suo commentario al *Timeo*, rispetto al quale lo studio di tre autori principali (Platone, Kant e Spinoza) anche attraverso i loro mediatori in quegli anni (Reinhold, Jacobi) costituisce una costante imprescindibile⁹. L'interesse per Platone, per l'indagine sulla filosofia platonica anche alla luce del contributo di interpreti successivi e nel confronto con il pensiero dei moderni (da Spinoza sino a Kant) si protrarrà per oltre un decennio dagli inizi degli anni Novanta del Settecento, e sarà uno dei tratti più tipici della filosofia romantica tedesca.

Il commento schellinghiano al *Timeo* è uno spaccato dell'epoca, poiché riassume e anticipa alcuni dei momenti di dibattito principali della Germania degli anni Novanta del Settecento. Esso consente di far chiarezza su alcune questioni cruciali che riguardano il rapporto tra filosofia antica e moderna, con un particolare riguardo alla filosofia kantiana e alla possibilità di costruire, a partire da essa, un nuovo percorso filosofico. In un contesto più ampio, il commentario costituisce un tassello particolarmente significativo nella ricostruzione delle origini dell'idealismo tedesco e del ruolo, in esso, della riflessione di Schelling. Il manoscritto ha inoltre un'innegabile rilevanza per le diverse prese di posizione del

Cassirer, in quanto "indispensabile scuola preparatoria del pensiero", propedeutica a un "sistema della filosofia e della concezione della vita" (Cassirer, *Hölderlin*, pp. 31-32). Per quanto riguarda Platone, Hölderlin, alla pari di Shaftesbury, segue un'interpretazione incentrata sui fenomeni della vita e del bello e si cimenta per questo nella stesura di un commentario al *Fedro*, il dialogo platonico di cui la prima versione dell'*Iperione* risentirà maggiormente (Cassirer, p. 34). Cf. inoltre D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, 2. Aufl. 2004; E. Polledri, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco. Divus Plato. Platone o Ficino?*, in "AEVUM", LXXIV, 2000, n. 3, pp. 789-812.

- 8 Sullo *Stammbuch* di Hegel cf. <<https://hoelderlinturm.de/aus-dem-archiv-geholt/band-02-stammbuch/>> (data di ultima consultazione 20/07/2021). Rosenkranz, biografo di Hegel, ricorda la partecipazione Hölderlin, insieme a "Fink, Renz und anderen Freunden", ma non quella di Schelling: K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, rist. Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1963, p. 40.
- 9 Sugli anni giovanili, gli studi presso il *Tübinger Stift* e il rapporto con i coetanei Hölderlin e Hegel, si veda ad es. H. Fuhrmans, *Schelling im Tübinger Stift. Herbst 1790 – Herbst 1795*, in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. von M. Frank, G. Kurz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 53-87.

giovane Schelling su questioni che costituiscono le basi della sua filosofia della natura e della sua produzione successiva e che possono acquisire nuove sfumature attraverso una diversa prospettiva di indagine che si vuole offrire con il presente lavoro.

Il riferimento principale del manoscritto è il testo del *Timeo* platonico che Schelling esamina confrontando le due versioni greca e latina nel nono volume dell'edizione bipontina¹⁰. Sono numerosi, in realtà, i rimandi ad un altro dialogo platonico fondamentale, il *Filebo* tanto che, come ha sottolineato Jantzen, si dovrebbe parlare più propriamente di uno studio schellinghiano dedicato parimenti al *Timeo* e al *Filebo* platonici¹¹, in cui concetti come quello di origine del mondo, finito e infinito, materia e forma si intrecciano alla riflessione sulla teoria della conoscenza. Schelling accenna anche al *Menone* e tiene senz'altro presenti anche altri dialoghi, ai quali si percepisce almeno rimandi impliciti (ad es. alla *Repubblica*). La datazione più probabile ipotizzata da Buchner sulla base di una data presente su un foglio che costituisce il quaderno manoscritto, fa risalire il manoscritto alla prima metà del 1794, periodo in cui Schelling frequentava il terzo anno dello *Stift* di Tübingen¹². Lo studio schellinghiano dell'opera platonica non si può limitare certo a quel periodo, ma coinvolge l'intero periodo giovanile, come attestano gli altri due quaderni manoscritti (*Ueber den Geist der Platonischen Philosophie* e *Vorstellungsarten der alten*

10 Pubblicata tra il 1781 e il 1787 a Zweibrücken, l'edizione bipontina era, all'epoca, per usare le parole di Buchner, la "più moderna, completa e solida edizione delle opere complete di Platone" (Buchner, *Editorischer Bericht*, p. 6), nonché una delle principali attestazioni dell'interesse per la filosofia platonica nella Germania della seconda metà del Settecento. L'uscita dell'edizione bipontina fu per Schelling un evento che ebbe un decisivo influsso sullo studio di Platone, cf. lettera di Schelling a Christoph Schwab del dicembre 1849, ricordata da E. Polledri, *Friedrich Hölderlin*, pp. 796-797. L'edizione bipontina segue per il testo greco la numerazione Stephanus e riporta, nella parte inferiore della pagina, la traduzione latina Marsilio Ficino. Schelling prende in esame sia il testo greco che quello latino, commentando la traduzione ficiniana e attribuendo, talvolta, ad essa la causa dei fraintendimenti degli interpreti successivi. Nel suo commentario, riporta il testo in greco trascurando gli accenti e intervenendo con leggere modifiche, cancellazioni o aggiunte.

11 AA II.5, p. IX (Jantzen, *Vorwort der Herausgeber*).

12 Buchner colloca il manoscritto nel periodo compreso tra il 1 gennaio del 1794 e la fine di maggio dello stesso anno sulla base di un confronto, anche terminologico, con altri testi; alla fine del maggio 1794 Schelling avrebbe messo da parte il suo studio sul *Timeo* per dedicarsi all'*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, pubblicato subito dopo, nel settembre 1794 (Buchner, *Editorischer Bericht*, pp. 13-14; cf. Moiso, *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, in Schelling, *Timaeus* (1794), pp. 14-15).

Welt)¹³. Qui, troviamo ulteriori riferimenti alla maieutica del *Teeteto*, alla similitudine delle statue di Dedalo presente nel *Menone* e al mito dei morti nell'ultima parte del *Gorgia*, ma anche a dialoghi oggi non più attribuiti a Platone, come il *Teagete*, incentrato sui concetti di sapienza e di *daimon*¹⁴. Non mancano rimandi a fonti antiche da cui Schelling trae ulteriori informazioni su Platone, come quella di Diogene Laerzio, nel terzo volume delle *Vite dei filosofi*¹⁵.

L'interesse per una più 'corretta' interpretazione degli scritti platonici, uno dei compiti prefissatisi dal giovane filosofo, è un tratto costitutivo del Settecento tedesco. Sotto l'esempio e la spinta storicistica di figure come Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755) e Johann Jakob Brucker (1696-1770) vengono gettate le basi, soprattutto attraverso la separazione tra dottrina platonica e riletture neoplatoniche, per un approccio più filologico all'opera di Platone che avrà luogo all'inizio del secolo diciannovesimo. Nella sua *Historia Critica Philosophiae* Brucker aveva sferrato un duro attacco al neoplatonismo, accusato di aver confuso filosofia e religione, e di aver mescolato superstizioni, opinioni e idee pagane alla "pura religione di Cristo". Secondo Brucker, l'aver abusato di immagini e allegorie e inseguito somiglianze immaginarie e ingannevoli contribuì a creare una falsa filosofia, piena di allusioni ed errori, che andavano eliminati attraverso una distinzione tra il pensiero di Platone e gli apporti successivi tratti dalla concezione neoplatonica. Tale approccio implicava il rifiuto dell'opera degli esponenti del platonismo rinascimentale, partendo da Ficino per arrivare sino ai Platonici di Cambridge, Henry More e Ralph Cudworth, nonché il recupero, al loro posto, dei cosiddetti 'medioplatonisti', quali Filone Alessandrino o Plutarco, ritenuti in grado di fornire chiavi di lettura più idonee a una fedele interpretazione della filosofia platonica¹⁶.

13 Il titolo manoscritto riportato da Schelling è *Vorstellungsarten der alten Welt / über verschiedene Gegenstände. / Gesammelt aus Homer, Plato u.a.* Cf. Buchner, *Editorischer Bericht*, p. 14.

14 Cf. AA, II/5, pp. 133 ff.; Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien, Anhang II*, pp. 306 ff. Sul *Teagete* in particolare, AA II/5, pp. 141-142, Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien, Anhang II*, p. 315.

15 Schelling cita da Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum*, ed. Bip., vol. 3, *Vitae Platonis*, p. 19.

16 Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, p. 5; E.N. Tigerstedt, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1974, p. 58. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden 1991.

Oltre a Brucker, il giovane Schelling tiene presenti anche le posizioni di Cudworth, una figura importante per comprendere la genesi del manoscritto del *Timeo*. L'opera di Cudworth costituisce un momento fondamentale, dal punto di vista storiografico, della rinascita platonica che si esprime attraverso un nuovo approccio filologico e critico all'opera di Platone, ma anche attraverso discussioni sulle origini storiche della filosofia, in un quadro che tiene conto anche delle nuove indagini di filosofia della natura dell'epoca. Scopo del *True Intellectual System* di Cudworth è sondare temi come l'origine del mondo e il rapporto tra libertà e necessità ("fatal necessity", "determinism") attraverso la confutazione di sistemi materialistici e ateisti sia antichi che moderni. Un tale dibattito si protrae e si mantiene acceso sino agli ultimi decenni del Settecento, andando a costituire l'insieme delle letture dedicate alla storia della filosofia che alimentano il pensiero del giovane Schelling, e procederà ancora, nel primo decennio dell'Ottocento, facendo da sfondo alla prima riflessione filosofica hegeliana e al contributo di Schleiermacher¹⁷.

2. Pensiero filosofico e Schwärmerei

Al cuore della produzione giovanile di Schelling si colloca la riflessione sulle origini, che si dirama, nei diversi scritti, secondo linee tematiche differenti. Schelling si interroga sulle origini del male, della conoscenza, della religione e si sofferma sul mito del cominciamento del mondo e sui concetti di paradigma, di anima e di materia originaria. Tutto il periodo giovanile, che va dai primi studi sino agli anni della *Naturphilosophie*, è segnato da tale riflessione che coinvolge il tema delle origini, come quello di uno sviluppo e divenire nel tempo¹⁸. Le annotazioni raccolte sotto il titolo di "Geschichte des Gnostizismus"¹⁹ riportano preziose informazioni sui testi a partire dai quali Schelling lavorava su questi temi, con particolare attenzione per le indagini storiche sulle origini del pensiero filosofico, mitico e religioso. Sebbene a tali appunti non fece seguito alcuna pubblicazione sulla storia dello gnosticismo, essi forniscono almeno testimonianza di una

17 Chr. Jamme, *Platon, Hegel und der Mythos. Zu den Hintergründen eines Diktums aus der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes"*, in "Hegel-Studien", XV, 1980, pp. 151-169.

18 Cf. Danz, *Editorischer Bericht*, AA II/5, pp. 6-7.

19 Datato tra il 1793 e il 1794 e compreso nel fascicolo 28 del *Nachlass*, pp. LXXXV-CLV, come ultima parte del quaderno dedicato ai *Vorstellungsarten der alten Welt*, in AA II/5, pp. 79-124.

parte dei testi con i quali il giovane Schelling si confrontava²⁰. Troviamo il nome di Ralph Cudworth accanto a quello di Johann Jakob Brucker, di Christian Gottlob Heyne e di Johann Gottfried Herder; ci sono riferimenti a Helmut Friedrich Victor Leberecht Plessing, a Christoph Meiners (1747-1810) e a Johann Friedrich Kleuker (1749-1827), tutti autori che, in un certo senso, rappresentano un prezioso riferimento anche per l'analisi del *Timeo* platonico e la contestualizzazione di alcuni dei temi in esso trattati²¹.

Quando ebbe inizio la storia della filosofia? La domanda si rivela cruciale nei dibattiti degli ultimi due decenni del Settecento tedesco. Autori come Dietrich Tiedemann e Wilhelm Gottlieb Tennemann riprendono la tesi, già sostenuta a inizio secolo da Brucker, di un inizio in Grecia del pensiero filosofico, in concomitanza con l'avvento del razionalismo e di un nuovo modo diverso di pensare, astratto e per concetti, nettamente opposto a quello mitico e per immagini e rifiutano, in questo senso, le interpretazioni neoplatoniche della filosofia di Platone (Plotino, Proclo), giudicate troppo misticheggianti. Non condivisa da tutti, questa tesi ha tra i suoi avversari Johann Christoph Adelung o Viktor Plessing²², secondo i quali la filosofia trarrebbe invece le proprie radici dalle immagini, dai miti e dal sentire dell'antico mondo orientale, di cui si sarebbe in seguito nutrito il pensiero concettuale. Con ciò, si rimette in discussione anche la componente religiosa ed entusiastica, l'elemento del mito e del fantastico che si mescolano, nella filosofia platonica, al nuovo metodo filosofico razionalistico.

Emblema del passaggio da Oriente a Occidente, dal mitico al razionale, la filosofia platonica racchiudeva in sé, strettamente intrecciati, entrambi questi elementi. Essa fu al centro delle discussioni sulle origini della storia della filosofia nel secondo Settecento tedesco, che non lasciarono indifferente nemmeno Kant²³, il quale significativamente, nella *Transzendental*

-
- 20 La presenza di numerosi fogli bianchi, come sottolineato Danz, testimonia l'intenzione di Schelling di ritornare più volte su quegli appunti. Danz, *Editorischer Bericht*, AA II/5, p. 83.
- 21 Kleuker, discepolo di Herder e Hamann, si colloca nell'ambito del filone che interpreta Platone in senso esoterico ed ermetico seguendo passo per passo la lettura di Ficino che inserisce Platone tra i depositari della prisca teologia; l'importanza di Kleuker risiede inoltre nella sua traduzione dell'opera platonica in tedesco, cf. Polledri, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone*, pp. 793-794.
- 22 Cf. V.L.F. Plessing, *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altertums*, Crusius, Leipzig 1788-1790, Bd. I.1, pp. 127 ss.
- 23 Sul Platone razionalista e il Platone iniziatico e cristiano, si veda Jean-Louis Vieillard-Baron, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vrin, Paris 1988; cf. anche Federica Viganò, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 191. Negli appunti

Methodenlehre (Dottrina trascendentale del metodo) e in un capitolo intitolato “Die Geschichte der reinen Vernunft” (La storia della ragion pura), relativamente all’“infanzia della filosofia” afferma: “Per quanto rozzi potessero essere i concetti religiosi che furono importati dagli antichi usi, sopravvissuti allo stato barbaro dei popoli, questo non impediva alla parte più illuminata di dedicarsi alle libere ricerche su questi oggetti [...] la teologia quindi e la morale furono i due motivi, o meglio i due punti di riferimento di tutte le varie ricerche razionali, a cui non si cessò più in seguito di dedicarsi. La prima intanto fu quella propriamente che trascinò la ragione meramente speculativa, a poco a poco, all’occupazione che più tardi divenne cotanto famosa, sotto il nome di metafisica”²⁴. In questo processo, Platone sarebbe per Kant un “intellettualista” (*Intellektualphilosophen*), che assegna la “vera realtà” agli oggetti dell’intelletto, ma anche l’ideatore di un “sistema mistico”²⁵.

A proposito dell’entusiasmo in Platone, in un passo fondamentale per Schelling all’epoca dello studio del *Timeo*, il paragrafo § 62 della *Kritik der Urteilskraft*, Kant afferma, con riferimento alla geometria antica:

Platone, egli stesso maestro in questa scienza, fu preso da entusiasmo [*Begeisterung*] per una tale costituzione originaria delle cose che noi possiamo scoprire facendo a meno di ogni esperienza, e per la capacità dell’animo di poter attingere l’armonia degli esseri a partire dal loro principio soprasensibile (a cui si aggiungono ancora le proprietà dei numeri con le quali l’anima gioca nella musica): un tale entusiasmo lo elevò oltre i concetti dell’esperienza fino alle idee che gli sembravano spiegabili unicamente mediante una comunanza intellettuale con l’origine di tutti gli esseri.²⁶

delle lezioni: I. Kant, *Logik Blomberg*, AA XXIV.1, p. 207; *Reflexion* (AA, XVIII, p. 21). Nella *Kritik der reinen Vernunft*, A 319/B 375, Kant afferma inoltre: “Se si mette da parte quanto vi è di esagerato nelle espressioni di questo filosofo, certo il suo slancio spirituale nel risalire da una considerazione in termini di copia di ciò che è fisico nell’ordine cosmico sino alla connessione architettonica dello stesso ordine secondo fini, cioè secondo idee, è uno sforzo che merita rispetto ed è degno di essere imitato”. Sull’entusiasmo anche I. Kant, *Prolegomeni*, p. 191, (A 207); I. Kant, *D’un tono da signori assunto di recente in filosofia* [1796], in *Scritti sul criticismo*, Laterza, Bari 1991, pp. 255-273 (AA, VIII, pp. 387-406). Cf. S. Marcucci, *Il significato “teorico” dell’elogio di Kant a Platone nel § 62 della “Kritik der Urteilskraft”*, in *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 364-371.

24 Kant, *Critica della ragione pura*, A 852-853 / B 880-881 (tr. it., pp. 519-520).

25 Ivi, A 853, 854 / B 881, 882 (tr. it., pp. 520-521).

26 Kant, *Critica del giudizio*, AA 273-274, trad. it., p. 425. Più tardi, nello scritto *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, pubblicato nella “Berliner Monatsschrift”, XXVII, 1796, pp. 387-426, descrive, contro la critica

Schelling, con Kant, identifica in Platone il momento di svolta dal pensiero antico a quello filosofico vero e proprio, in cui si identifica il passaggio alla conoscenza intellettuale del mondo sensibile²⁷. La scoperta di una ragione in grado di procedere oltre la datità sensibile e di costruire un mondo a priori è un momento fondamentale di questo processo, ma si accompagna, quasi inevitabilmente, all'innescarsi di una manifestazione di entusiasmo che spesso valica i confini di quel tipo di razionalità. La filosofia platonica diventa il simbolo di tale commistione tra razionalità ed entusiasmo, che si manifesta nel linguaggio metaforico, nel continuo ricorrere a immagini e analogie; allo stesso modo la storia del pensiero occidentale è segnata da questa unione-opposizione di pensiero concettuale e pensiero mitico, legato ai sensi, alle passioni e alle immagini. Schelling dedicherà molta attenzione a questi temi in diverse fasi della sua produzione filosofica, sin dagli esordi.

Nelle pagine dell'*Ueber den Geist der Platonischen Philosophie*, che precedono immediatamente il manoscritto sul *Timeo*, si trovano alcune tracce dell'attenzione schellinghiana per le discussioni sulle origini della filosofia e su Platone in quanto intermediario tra Oriente e Occidente. Tali discussioni, abbiamo detto, non sono scisse dal riferimento al sodalizio, talvolta paradossale, tra razionalità ed entusiasmo che vede nella figura del demone socratico un caso 'emblematico'. Che Socrate abbia creduto o meno nell'esistenza di un demone guida, non è di primaria importanza; quel che conta è la possibilità, secondo Schelling, che "un uomo saggio" possa agire come "un entusiasta" [*Schwärmer*], ovvero compiere delle scelte sulla base di un sentire interiore, immediato, piuttosto che secondo un calcolo razionalistico. Tra i rimandi al *Simposio*, al *Teeteto* e al *Teagete* – testo spurio, ma creduto di mano platonica ancora alla fine del Settecento – che compaiono negli appunti del manoscritto, Schelling indaga non tanto la veridicità dell'esistenza di un 'demone', quanto il suo significato più profondo, che risiede nell'intima connessione tra ragione e sentimento. Elementi di natura non razionale continuano a esercitare un peso e un'influenza anche sulle questioni più filosofiche, non senza produrre, in taluni casi, errori e autoinganni²⁸.

sferata da J.G. Schlosser alla filosofia platonica, la filosofia di Platone come una filosofia fortemente radicata nel talento poetico e nell'entusiasmo, in contrapposizione a quella aristotelica, che sarebbe invece priva di questi due elementi.

27 Cf. Moiso, *Lo studio di Platone*, p. 33.

28 *Ueber den Geist*, si veda il testo nel presente volume con la traduzione a fronte; cf. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, p. 315 e in AA, II/5, p. 141. Si vedano anche i riferimenti di Schelling al *Teeteto*, ed. Bip. vol. II, pp. 66 (151 a – b),

Il dibattito sulla *Schwärmerei* è centrale nel Settecento tedesco. Negli ambienti protestanti in cui prende avvio il primo Illuminismo tedesco tale dibattito si protrae, assumendo forme diverse, fino all'inizio del secolo successivo, alimentando cospicuamente la riflessione idealista e romantica. L'atteggiamento nei confronti dell'entusiasmo, al pari di quello nei confronti dell'immaginazione, non segue un andamento coerente e lineare, ma cambia nel tempo al variare della prospettiva dalla quale lo si considera. Innegabilmente, l'ambiguità che accompagna il concetto di entusiasmo ha le sue radici già nella filosofia platonica. Platone condanna l'entusiasmo come non-ragione, come un momento di follia, largamente diffuso tra i suoi contemporanei, ma, com'è noto, in dialoghi come lo *Ione*, sottolinea l'esistenza di una follia non deplorabile: sono le "divine manie" che discendono direttamente dall'ispirazione divina (l'entusiasmo dei profeti) o che guidano la produzione estetica (l'entusiasmo dei poeti)²⁹. Oltre a Hölderlin, che resta un interlocutore primario del giovane Schelling relativamente al rapporto poesia-filosofia, sarà Friedrich Schlegel uno dei più importanti autori tedeschi a soffermarsi – non a caso, negli anni immediatamente successivi alla stesura del commento al *Timeo* di Schelling – sulla peculiarità dell'opera platonica come modello di sintesi tra poesia e filosofia, tra pensiero mitico e concettuale³⁰.

Tra gli autori moderni e inquadabili nella tradizione postplatonica, è Giordano Bruno uno degli esempi di filosofi in cui l'entusiasmo acquista una posizione preminente. Bruno – un autore a cui Schelling, quasi un decennio dopo il commentario al *Timeo*, dedicherà a sua volta un dialogo filosofico – esalta un tipo di conoscenza intellettuale porta al massimo le capacità dell'anima; soltanto nel momento in cui il "furore eroico" rapisce l'anima, essa può giungere all'essenza delle cose e alla conoscenza di Dio e della natura. La "divina verità", quella "soprannaturale detta metafisica", si mostra ai "pochi" e "non proviene

ma anche pp. 70-71 (153 b – 154 a), 76 (155 b – e) e al *Teagete*, ed. Bip. vol. II, pp. 19-22 (128 c – 129 b). Il rimando al concetto di demone socratico riecheggia inoltre una vasta letteratura in quegli anni, a partire dai *Memorabilia socratici* (1759) di Hamann – figura chiave per il recupero della nozione di demone socratico nel secondo Settecento tedesco – sino alla riflessione dei giovani Herder e Goethe. Cf. A. Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic. After the Ancients*, Camden House, Rochester (NY) 2006.

29 *Fed.*, 244 a – e; *Fed.* 245 a; *Tim.* 71 e – 72 d; *Ion.* 533 d – e; *Ion.* 534 c – d; *Ion.* 536 d. Cf. Viganò, *Entusiasmo e visione*, pp. 179-180.

30 G. Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Metzler, Stuttgart 1975; F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, in "Athenäum", III, 1800, n. 1, pp. 58-128; III, 1800, n. 2, pp. 169-187.

con misura di moto e tempo, come accade nelle scienze fisiche”, che procedono secondo un metodo discorsivo³¹. Una verità che si acquisisce “subito e repentinamente”, esattamente come, una volta aperte le finestre, “il sole entra in un momento”³²; una “divina luce” si mostra e “prende il possesso nell’anima”, innalzandola sino a Dio³³. In tal modo l’uomo, l’entusiasta, viene condotto “fuor dall’antro platonico” e rimosso “dalla condizione della sciocca ed ignobilissima moltitudine”³⁴. In Shaftesbury si ha una rivalutazione del rapimento entusiastico che implica la distinzione tra l’entusiasmo religioso e visionario, accusato di produrre false conoscenze, e un tipo positivo di entusiasmo, quello filosofico ed estetico (*Lettera sull’entusiasmo*, 1709). Oltre a Shaftesbury, anche Hemsterhuis avrà grande influenza in ambito tedesco nel secondo Settecento, con la sua ripresa in chiave moderna di quella posizione duplice nei confronti dell’entusiasmo, presente già in Platone, che riconosce all’entusiasmo la capacità di causare un’amplificazione della coscienza e della conoscenza umana³⁵. Nella metà degli anni Sessanta, nel suo scritto sulla figura di Emanuel Swedenborg (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766), Kant parte dalla critica all’entusiasmo visionario per sferrare il suo attacco alla metafisica dogmatica e per gettare le basi di una nuova metafisica basata sulla conoscenza dei limiti della ragione. La follia, la malattia mentale e un uso sregolato dell’immaginazione non possono produrre alcuna conoscenza intesa come sapere oggettivo; l’entusiasmo viene ridefinito da un punto esclusivamente di vista filosofico – tagliando fuori ogni sua considerazione di tipo religioso, visionario e mistico – come ciò che può produrre effetti benefici non sul piano conoscitivo, bensì nell’ambito della sensibilità estetica³⁶.

La riflessione sull’entusiasmo, che compare sin dalle prime pagine del manoscritto schellinghiano sul *Timeo*, è accompagnata dall’esplicito riferimento al § 62 della *Kritik der Urteilskraft* (1790), in cui Kant ricorda come Platone, “maestro” della scienza geometrica, “fu preso da entusiasmo” per la “costruzione originaria delle cose”, ovvero per la capacità pro-

31 G. Bruno, *De gli eroici furori*, in *Dialoghi italiani*, Pgreco, Roma 2014, vol. II, p. 1155.

32 Ivi, p. 1156 e p. 1157.

33 Ivi, p. 937.

34 Ivi, p. 1000. Continua Bruno: “essendo che quei che profittano in questa contemplazione, non possono esser molti e numerosi”.

35 Cf. Viganò, *Entusiasmo e visione*, p. 194.

36 Ivi, pp. 195-197.

pria dell'uomo di andare oltre l'esperienza. Tale capacità, spiega Kant, è duplice, in quanto consente di conoscere ciò che è a priori in noi (le forme pure della ragione) ma può anche indurre a spingerci oltre, alla ricerca di principi sovrasensibili³⁷. Così Schelling, seguendo Kant, spiega:

Fu una grande idea di Platone, che avrebbe potuto condurlo facilmente all'entusiasmo [*Begeisterung*], quella di voler indagare non soltanto l'armonia degli esseri della natura l'uno con l'altro ma anche quella di ciascun singolo con se stesso, non sulla via dell'indagine empirica della natura, ma con l'analisi della pura forma della stessa facoltà rappresentativa. Non deve meravigliare il fatto che egli si esprimesse a proposito di idee tanto elevate in un linguaggio insolito rispetto al comune linguaggio filosofico, che proprio tale linguaggio sia frutto di un entusiasmo filosofico che necessariamente origina a partire dalla scoperta in noi stessi di un principio sovrasensibile della forma e dell'armonia del mondo.³⁸

A differenza di Kant, che indubbiamente risente ancora del clima illuministico che sancisce la condanna della *Schwärmerei*, Schelling è più restio ad attribuire a Platone un 'eccesso' di entusiasmo. Di fatto, la distinzione tra fantasticheria e sistema filosofico è tanto sottile che, spiega Schelling in uno scritto di poco successivo al commentario, si basa proprio il concetto di intuizione intellettuale (o auto-intuizione) che accomuna filosofi, mistici e sognatori. "Tutti i filosofi – persino quelli della più remota antichità", spiegherà Schelling nelle *Lettere filosofiche*, "sembrano avere almeno sentito che vi deve essere una condizione assoluta nella quale noi, a noi stessi soltanto presenti [...] viviamo una più alta vita"³⁹. In questo stato, in questa condizione entusiastica, vi è la tendenza, così Schelling, a collocare "l'essere intellettuale al di fuori di sé", ad ambire con sforzo infinito "quella condizione, senza tuttavia poterla pienamente raggiungere"⁴⁰. Se si pone all'esterno ciò che va cercato esclusivamente dentro di sé scaturiscono quelle fantasticherie e "finzioni" che hanno caratterizzato le filosofie del passato, prima fra tutte, l'idea di porre l'anima, originariamente, in una condizione di beatitudine dalla quale sarebbe stata a un certo punto scacciata⁴¹.

37 Kant, *Critica del Giudizio*, AA 272, tr. it., p. 413.

38 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 12].

39 Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 56.

40 Ivi, p. 57.

41 Ivi, p. 57.

Ma Platone, afferma Schelling nel commentario, non aveva nessuna intenzione di assegnare all'intuizione pura un oggetto esteriore ed empirico; anzi "proprio questa intuizione [*Anschauung*] entusiastica di un principio elevato al di sopra di ogni sensibilità fu la causa per cui egli si espresse con tanta forza e tanto vigore sulla sua essenza, sulla sua purezza e distanza da ogni materialità, tanto che risulta impossibile comprendere", continua Schelling, "come gli si sia potuta attribuire così spesso l'affermazione di un'esistenza fisica di questa idea, dal momento che egli rappresentò appunto la forma della sua esistenza come addirittura contrapposta alla forma di ogni esistenza fisica"⁴². Secondo il giovanissimo filosofo, Platone non cade in errore ed evita di porre il fondamento del mondo in un'esistenza fisica separata, bensì conferisce alle idee un'esistenza puramente intellettuale. "Se Platone", continua Schelling nel commento, "avesse assunto che a fondamento del mondo vi fosse oggettivamente una natura invisibile, ma esistente fisicamente, che contenesse il carattere del suo intero genere, si sarebbe trattato allora di entusiasmo [*Schwärmerei*]"⁴³, con il trasferimento di "ciò che appartiene alla semplice intuizione sensibile, <empirica>, a quella sovrasensibile"⁴⁴. Dal momento che Platone si oppose continuamente a tutto ciò, "è strano", conclude Schelling "che gli si sia voluto ascrivere a lungo proprio il concetto di un'esistenza fisica contro il quale egli si è espresso con la maggiore enfasi, decisione e chiarezza"⁴⁵.

Il dibattito sulla matrice entusiastica della filosofia platonica e sulla convergenza tra pensiero mitico e ricerca filosofica si protrarrà negli anni seguenti, coinvolgendo, oltre a Schelling, storici della filosofia come Tennemann e J.G. Buhle, ma anche Schlegel e G.W.F. Hegel. Quest'ultimo, nella Prefazione alla *Phänomenologie des Geistes* (1807), afferma che la parte più eccellente della filosofia platonica è individuata proprio nel mito, per quanto privo di 'valore scientifico', e che vi fu un tempo in cui la filosofia era definita *Schwärmerei*, mentre in realtà non era altro che indagine intorno ai "puri concetti"⁴⁶.

42 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 12].

43 Ivi, [p. 10].

44 Ivi, [p.11].

45 Ivi, [p. 11].

46 G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg 1807; cf. *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, intr. di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, t. I, p. 59. Cf. anche Jamme, *Platon, Hegel und der Mythos*, pp. 151-152.

Nelle differenti interpretazioni del pensiero platonico che circolavano negli ultimi decenni del Settecento in Germania, il tema dell'entusiasmo si mescola a quello dello “*Zusammenhang des ältesten Griechenlands mit dem Orient*” nell'ambito delle ricerche sulle origini della storia della filosofia. Il commento schellinghiano al *Timeo* offre testimonianza delle discussioni dell'epoca e costituisce una critica puntuale a uno dei testi più rappresentativi di tali dibattiti, i *Versuche zu Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums* di Plessing, pubblicati in due volumi tra il 1788 e il 1790. Schelling segue da vicino Plessing per ciò che riguarda la nozione platonica di materia originaria e la definizione di anima come “principio originario del moto”⁴⁷, così come per il significato di armonia⁴⁸, ma non ne condivide affatto l'interpretazione della dottrina delle idee. Plessing, per Schelling, non sarebbe in grado di distinguere tra idee che stanno a fondamento di un oggetto in generale e quelle invece che si riferiscono a oggetti in modo specifico⁴⁹. In particolare, Plessing avrebbe frainteso il concetto platonico di “viventi intelligibili” – come quello di “divinità eterne”, θεοι αἰδίοι (Plessing, § 32) – da lui utilizzato per indicare in generale tutte le idee, cosa che Platone, secondo Schelling, non avrebbe fatto. Per Schelling, i θεοι αἰδίοι sono un tipo particolare di idee, poste a fondamento degli astri e chiamate appunto da Platone θεοι, δèι. Plessing, in sostanza, avrebbe fatto confusione tra le idee in generale, paradigmi e fondamento della realtà, e le idee che sono fondamento di oggetti specifici, quali i viventi (cioè le idee dei viventi o viventi intelligibili, ζῶσις νοητοῦς) o gli astri (cioè le idee degli astri o astri intelligibili)⁵⁰.

47 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 6]; Plessing, *Versuche*, vol. I, §§ 26-28.

48 Schelling *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 28]; Plessing, *Versuche*, vol. I, §§ 134 ss.

49 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 9.10]; Plessing, *Versuche*, vol. I, § 31; Platone, *Fil.* 30 c 2 – 31 a 1. Schelling discute le interpretazioni di Plessing anche sulla base delle diverse traduzioni del testo platonico, ponendo a confronto la versione ficiniana con il greco. Cf. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 45-46]; soprattutto alle [pp. 47-49], sin trova un passo, poi sostituito da Schelling, in cui si fa riferimento a un'errata interpretazione del *Filebo* (30 d 7 – e 2) da parte di Plessing (*Versuche*, vol. II, p. 744). Schelling si riferisce a una recensione all'opera di Plessing in cui si rovescia, a suo avviso giustamente, l'interpretazione plessinghiana del rapporto tra generi e specie nella filosofia platonica. Il passo è importante anche perché Schelling qui rimanda ai suoi scritti perduti, ovvero alle *Miscellaneae* (p. 61), il manoscritto perduto con appunti risalenti agli stessi anni del *Timaeus*, e alla *Trattazione sullo Schematismo della filosofia*.

50 Cf. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 20-21], Plessing, *Versuche*, vol. I, §§ 31 e 32. Il dibattito è in realtà più ampio e si sviluppa nel corso di tutto il Settecento, dalle riflessioni di Brucker e di Cudworth sino a Tiedemann e Tennemann.

Schelling segue in maniera ravvicinata il dibattito sulle origini della filosofia sviluppando un forte senso storico che gli serve a prendere le distanze da posizioni che egli non ritiene capaci di cogliere a fondo il messaggio contenuto nella filosofia platonica. L'accostamento tra Platone e Kant è caratterizzato da una certa consapevolezza storica, da un lato, e da una forte motivazione teorica dall'altro, ovvero dalla spinta, quasi entusiastica, a un'indagine filosofica, che si sforzi di rileggere Platone con Kant, ma anche Kant con Platone, senza ricorrere a strumentalizzazioni e letture univoche. Anche l'attenzione per il mito e il pensiero per immagini, individuati come tratti distintivi dell'antichità, sulla scia degli studi di Heyne e delle intuizioni di Herder, è il sintomo di un nuovo modo di intraprendere lo studio dei documenti del passato che si nutre dell'urgente esigenza teorica di fondare una nuova filosofia. I contributi di Herder sulla poetica del testo antico e la sua indagine storica, gnoseologica e antropologica delle immagini e delle narrazioni mitiche, dell'antico testamento e della tradizione ebraica sono un importante riferimento per Schelling in quegli anni. Nel *De malorum origine* e nel quaderno *Ueber den Geist der Platonische Philosophie* Schelling rimanda a due importanti testi herderiani, l'*Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1776) e il *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782/83), riecheggiando, anche nei titoli, l'opera di Herder. L'esegesi biblica si affianca alla riflessione sul ruolo dell'immaginazione, delle immagini e dei miti nelle culture antiche, l'orientalismo si offre come via d'accesso per le indagini sul tema delle origini e della storia della cultura; rileggere i testi antichi, anche sacri, significa considerarli nella loro natura di testi 'storici', comprenderli nel loro 'spirito' e tentare di rispondere a domande filosofiche che, alla fine del diciottesimo secolo e in un'epoca post-kantiana, devono tendere alla costruzione di una nuova filosofia⁵¹.

Alla fine degli anni Ottanta del Settecento, G.C. Storr (1746-1805) e J.F. Flatt (1759-1821), professori di Schelling allo *Stift* di Tübingen, sembravano concedere un'apertura – ma è apparente⁵² – nei confronti della nuova filosofia kantiana, avviando una serie di scambi con Karl Leonhard

-
- 51 Nello spirito di questa rivalutazione del mito, delle immagini e della poesia si colloca l'origine del manoscritto *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796-797), spesso attribuito a Schelling. Cf. G.W.F. Hegel(?), F.W.J. Schelling(?), F. Hölderlin(?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, intr., trad. e comm. di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007. Più in generale, l'approccio ai testi biblici come documenti storici e non 'rivelati', risale al contributo di Herder, imprescindibile per Schelling studente a Tübingen.
- 52 Sarà lo stesso Schelling a notare la natura strumentale dell'interesse per la filosofia kantiana da parte dei teologi di Tübingen. Cf. G. Semerari, *Introduzione a: Schelling, Lettere filosofiche*, pp. XIX-XXII.

Reinhold, uno dei suoi principali interpreti, divenuto in quegli anni professore all'Università di Jena (1787-1794)⁵³. Nei *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-1787), Reinhold presenta una rielaborazione della filosofia kantiana nella forma di una "Elementarphilosophie" e pone le basi per una rilettura della filosofia platonica in chiave kantiana che, negli anni immediatamente successivi, avrebbe avuto il suo principale propugnatore nello storico della filosofia, Tennemann⁵⁴.

Adottando la terminologia reinholdiana, Tennemann individua il germe del kantismo nei dialoghi platonici. La kantianizzazione di Platone muove da considerazioni di tipo polemico nei confronti dell'uso che della filosofia platonica era stato fatto, nel corso dei secoli, da parte di teorici cristiani. La filosofia platonica, spiega Tennemann, era divenuta una

53 La pubblicazione dei *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-1787) gli valse la cattedra di Jena nel 1787 e non è irrilevante notare come anche Reinhold si fosse interessato alle indagini sulla ricostruzione storica delle tradizioni filosofiche e religiose dell'antichità che andavano di pari passo, esattamente con in Schelling, con la riflessione filosofico-teorica, con una pubblicazione del 1788, sotto lo pseudonimo di Decius, dal titolo *Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*.

54 L'interesse di Schelling per Reinhold coincide con la fase iniziale della sua formazione, dagli inizi degli anni Novanta del Settecento sino ai primi mesi del 1794, ed è testimoniata, oltre che dalla corrispondenza, da alcuni scritti. Se ne avrebbero notizie più precise se non fosse andato perduto lo scritto, risalente al 1792, in cui Schelling prende in esame proprio la possibilità di fondare una filosofia nello stile della *Elementarphilosophie* reinholdiana (*Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie*, 1792). Cf. H.J. Sandkühler, *F.W.J. Schelling*, Metzler, Stuttgart 1970, p. 64. Sappiamo inoltre dalla corrispondenza con Hegel che Schelling considera Reinhold una figura importante per portare avanti la "rivoluzione" kantiana. I "tentativi di Reinhold di ricondurre la filosofia ai suoi ultimi principi", scrive Schelling a Hegel il 4 febbraio 1795, rappresentano "uno scalino sul quale la scienza doveva salire, e io non so se si debba esser grati a Reinhold del fatto che noi ora, non appena avverrà ciò secondo la mia più sicura aspettazione, ci troveremo sul più alto punto". Sebbene non fosse più Reinhold, secondo Schelling, colui che avrebbe portato a compimento il progetto kantiano, all'inizio del 1794 il suo contributo è fondamentale per comprendere gli sviluppi della riflessione schellinghiana. I riferimenti alla *Vorstellungsvermögen* reinholdiana nel commentario al *Timeo* attestano questo iniziale interesse sia per Reinhold che per Tennemann, che rilegge Kant attraverso Reinhold. Cf. anche Semerari, *Introduzione*, p. XV. Sugli scambi di quel periodo tra Tübingen e Jena *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise Tübingen-Jena (1790-1792)*, hg. von I.C. Diez, Klett-Cotta, Stuttgart 1966; D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

“scienza” (*Wissenschaft*) con cui si cercava di difendere oppure di attaccare il cristianesimo o anche di sostenere una certa fazione piuttosto che un'altra all'interno della stessa religione cristiana; con ciò essa raggiunge un grado di universalità che la rese idonea a difendere quasi qualunque posizione, specie se interpretata in modo arbitrario, con spiegazioni che snaturavano il senso non tanto dell'intero sistema, quanto, all'occorrenza, delle sue singole parti⁵⁵. Prendendo le distanze da questo modo strumentale di considerare la filosofia, Tennemann analizza la dottrina della costituzione del mondo, che è appunto uno dei temi cruciali proprio del rapporto tra filosofia e religione, e lo fa prendendo in esame i concetti con i quali Platone si rappresenta il mondo⁵⁶. Platone, spiega Tennemann, è giunto ai concetti di “materia originaria” e di “forma del mondo”, cioè le “leggi intelligibili o archetipi, che sarebbero stati impressi nella materia del mondo nel momento in cui veniva plasmata” a partire dalla “conformazione della facoltà rappresentativa”, ovvero osservando le proprie modalità di conoscere⁵⁷. Soltanto con la conoscenza della facoltà della ragione Platone avrebbe potuto spiegare l'origine del mondo.

Autori come Plessing e Tiedemann e, con essi, quei pensatori più vicini alla scuola di Göttingen, si erano schierati a favore di una lettura anti-idealista e incentrata sulla comprensione in senso realista e storicista del testo platonico. Sebbene Schelling segua molto da vicino l'interpretazione di Tennemann e critichi, in più punti, le posizioni di Plessing, non è del tutto corretto schierarlo in netta opposizione a quest'ultimo, mentre è vero il contrario, cioè che egli trova dal continuo confronto con altri autori a lui contemporanei il modo di dare una forma concreta e originale al proprio pensiero relativamente a una questione che gli stava particolarmente a cuore: la genesi del cosmo.

3. “Materia originaria” e “forma pura del tempo”

“Il compito principale di ogni filosofia” – scrive Schelling nel 1796 nelle *Lettere sul dommatismo e criticismo*, a due anni di distanza dalla stesura del manoscritto sul *Timeo* – “consiste nella soluzione del proble-

55 Tennemann, *Ueber den göttlichen Verstand*, in “Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie”, hg. von H.E.G. Paulus, Th. 1, Crusius, Leipzig 1791, pp. 34-64: 36.

56 Ivi, p. 37.

57 Ivi, p. 40.

ma dell'esistenza del mondo"⁵⁸. Perché spiegare come tutto abbia avuto inizio è un tema basilare "su cui tutti i filosofi hanno lavorato"; chiunque voglia "esorcizzare lo spirito di una filosofia", continua Schelling, "lo deve esorcizzare su questo punto"⁵⁹. Il problema dell'esistenza e dell'origine del mondo non è mai stato un problema meramente filosofico, ma sorge nel punto di intersezione tra filosofia, scienza e religione. Schelling riconosce il carattere insopprimibile di tale questione che alimenta il suo studio degli autori antichi e dei moderni che, più o meno consapevolmente, hanno cercato di risolverla.

Si fa strada in Schelling, negli anni dello *Stift* e in quelli immediatamente successivi, un'indagine sui temi cosmologici che ha nella stesura del commentario al *Timeo* uno dei suoi momenti principali. Nelle annotazioni sulla *Geschichte des Gnostizismus*, di poco precedenti al commentario, Schelling mette a fuoco la nozione di materia originaria e indaga il rapporto tra la materia costitutiva del mondo e Dio. In tale rapporto si riflettono, in modo palese, quelle tensioni intellettuali che caratterizzano la Germania negli anni della *Pantheismusstreit*. Schelling individua nella storia del pensiero, due modi differenti di concepire il rapporto tra Dio e materia: a) nel primo caso, la materia viene contrapposta a Dio, per il suo carattere originariamente eterogeneo; b) nel secondo caso, la materia è definita come parte di Dio o derivante da esso⁶⁰. Nelle concezioni che postulavano una frattura netta tra la materia, intesa come sostanza separata, e Dio, si è reso necessario talvolta ammettere l'esistenza di un elemento mediatore, ad esempio un "demone" o comunque di un ente di natura inferiore al dio e contraddistinto da un carattere misto, che lo renda in grado sia di agire come un dio che di interagire con la materia. Da una tale prospettiva, la creazione del mondo può avvenire secondo due modalità: o per volontà divina ("come in Platone", precisa Schelling), quando il Dio crea un qualcosa che è del tutto differente da sé, oppure contro la volontà divina, come nelle concezioni gnostiche, quando la materia è generata per una opposizione ad esso.

Negli appunti sulla *Geschichte des Gnostizismus* Schelling individua, dunque nella concezione platonica e gnostica due spiegazioni cosmologiche che si distinguono per il diverso rapporto tra creazione e volontà divina, ma affini per quanto riguarda la definizione della materia – come entità nettamente contrapposta alla divinità. Dal lato opposto al platonismo e allo gnosticismo, vi sarebbero invece quelle concezioni in cui la

58 Schelling, *Lettere filosofiche*, p. 45.

59 Ivi, p. 45.

60 Schelling, *Geschichte des Gnostizismus* (manoscritto n. 28, p. LXXXVIII), AA II/5, p. 88.

materia discende direttamente da Dio o per emanazione (*Ausfluß*) o perché generata (*hervorgerufen*) da lui⁶¹. Due anni più tardi, quando Schelling, confrontandosi direttamente con il testo del *Timeo*, definisce come l'“idea della volontà di Dio nella creazione del mondo” come “la più pura e meravigliosa”, lo fa rielaborando le sue precedenti ricerche relative al rapporto tra materia e Dio nella concezione platonica, in quella gnostica e nelle altre tradizioni di pensiero antiche. Secondo Platone, riporta Schelling, l'artefice del mondo “era buono, e in chi è buono non sorge mai alcuna invidia rispetto a nulla”; egli desiderava “che tutte le cose fossero buone” e che tutte le cose fossero condotte “dal disordine all'ordine, considerando che questo è in tutto migliore di quello”⁶².

Approfondire il rapporto della materia con Dio significa affrontare una serie di interrogativi di non poco conto, primo fra tutti il concetto di ‘creazione’ della materia e di origine del mondo. Schelling si confronta a tal riguardo con i suoi contemporanei e discute, nel commento al *Timeo*, soprattutto le posizioni di Plessing⁶³. Nei *Versuche* quest'ultimo tenta di mostrare gli elementi di incongruità e difficoltà nella concezione platonica, che risiedono nella definizione del concetto di materia talvolta come qualcosa di incorporeo e privo di forma, altre volte, come essere corporeo e formato⁶⁴. Schelling cerca di fare chiarezza su tale incongruità, mostrando come il concetto di ‘materia’ originaria o materia in uno stato precedente alla creazione del mondo corrisponda a qualcosa di sostanzialmente differente dalla materia (o materie) che conosciamo attraverso l'esperienza e che hanno luogo in seguito al processo di cosmogenesi. La materia rappresenterebbe, per Plessing, qualcosa di sostanziale che, nonostante il suo continuo mutare, permane stabile nella sua essenza e si rende ciò originariamente differente da Dio⁶⁵. Su questo punto, Schelling sembra seguire Plessing, mentre appare in totale disaccordo con lui relativamente alla natura delle idee, intesi da Plessing come esseri intelligibili, esistenti in un mondo al di fuori di quello sensibile⁶⁶, oltre che sulle

61 *Ibidem*.

62 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, |p. 5|; Platone, *Tim.* 29 e 7 – 30 a 6, tr. it. p. 185.

63 Plessing, *Versuche*, Bd. I.1, p. 17.

64 *Ivi*, pp. 27-35.

65 *Ivi*, p. 68.

66 *Ivi*, pp. 81-89. La polemica con Plessing, su questo punto, si protrarrà anche negli anni successivi. Nella *Rassegna*, Schelling insiste infatti sulla posizione di Platone relativamente alla natura solamente intelligibile delle idee: “Platone si estenua nel ripetere che le idee contengono un essere che va ben al di là di ogni esistenza empirica. Ciononostante, si può ancor sentir dimostrare che le idee di Platone sono sostanze effettivamente reali, proprio come le cose in sé di Kant (si

nozioni di materia originaria e di ἀπειρών. Secondo Plessing, l'ἀπειρών sarebbe, per Platone, l'insieme degli "elementi mossi senza ordine, perché non ancora riuniti sotto la quantità"⁶⁷. Nell'universo visibile, interviene Schelling, ogni cosa è per Platone unione di ἀπειρών e πέρας; il concetto di ἀπειρών, semmai, va inteso in un senso "molto più generale" rispetto a quello datane da Plessing ed è proprio la nozione di "materia originaria" a consentirne una corretta comprensione, attraverso la lettura incrociata del *Timeo* e del *Filebo*. Il termine ἀπειρών non si riferisce alla materia in quanto meramente "disordinata", ma in quanto materia in generale, ovvero in quanto materia priva di forma (πέρας)⁶⁸. Nella lettura schellinghiana di Platone la materia originaria va considerata, appunto, nella sua caratteristica di essere ancora e assolutamente priva di forma. In tal senso, la materia originaria corrisponderebbe alla qualità (che ha i caratteri del continuo, dell'infinito e dell'indefinito) senza la quantità (o limitazione). Schelling si sofferma nel commentario sulla definizione di continuo come tratto distintivo della sensazione che Platone, nel *Filebo*, associa all'ἀπειρών e che va inteso, kantianamente, "secondo il principio della qualità"⁶⁹.

Cosa significa per Schelling pensare a una materia come presupposta alla creazione del mondo, ovvero a pensare al mondo come sistema nel quale la materia è possibile soltanto in unione con le sue forme? In che

veda il *Mnemonium* di Plessing e altri scritti", Schelling, *Rassegna*, p. 63. Cf. F.V.L. Plessing, *Mnemonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums*, Weygand, Leipzig 1787, p. 34 in nota.

67 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 41]; Plessing, *Versuche*, p. 53 ss.

68 L'opposizione tra ἀπειρών e πέρας esisterebbe, secondo Schelling, soltanto "nel concetto" mentre nella realtà essi sarebbero inscindibili (cf. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 42], in nota). La critica di Schelling all'interpretazione di Plessing non è tuttavia netta, in quanto il giovane filosofo riconosce che, altrove nello stesso testo, Plessing non manca di identificare l'illimitato o ἀπειρών con la categoria della materia in generale e, dunque, non con l'idea di una materia "mossa disordinatamente". Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 43], in nota (Plessing "verstehet mit Recht...").

69 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 40-39]. Ogni sensazione cresce o diminuisce in maniera continua e indefinita al punto che "se il continuo crescere e diminuire di questa (γενομενες τελευτης) non fosse infinito, non avrebbe luogo nemmeno la sensazione stessa". Schelling rimanda qui nel contempo al *Filebo* e a Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, b 206-218 (Anticipationen der Wahrnehmung). L'affermazione di Platone in *Filebo* 31 a 6 – b 1, che "il piacere, che sta sotto la categoria dell'ἀπειρών, non ha né inizio, né metà, né fine di per se stesso (αφ' ἑαυτου)", aiuta a chiarificare meglio l'idea stessa di ἀπειρών e, con essa, quella di "grandezza continua" e di materia originaria.

senso, in altri termini, va inteso il concetto di materia come “presupposto” in un’ottica che, in accordo con la visione degli antichi e contro a quella, invece, affermata dal platonismo cristiano, da Ficino e dai Platonici di Cambridge More e Cudworth, che rifiuta la creazione dal nulla?⁷⁰ La materia del mondo non precede “cronologicamente” il mondo, ovvero non esiste prima del tempo come “cosa in sé”. La creazione del mondo descritta da Platone nel *Timeo* coinciderebbe, nella lettura schellinghiana, con la creazione dei singoli oggetti del mondo in quanto oggetti determinati e del mondo visibile in quanto insieme di tali oggetti, ma non con una creazione dal nulla, dal momento che procede da una materia preesistente e informe, anche se indeterminata. L’esistenza della “materia originaria del mondo” viene data, spiega Schelling, citando dal *Timeo*, come “presupposto” della creazione dell’universo, ma tale concetto va indubbiamente chiarito per non incorrere in ambiguità e fraintendimenti⁷¹. Il concetto platonico di materia originaria non è un concetto determinato dal punto di vista empirico, cioè “non ha assolutamente alcuna forma empiricamente determinata”, ma è un concetto puro o, per dirla con Platone, “un genere invisibile e informe, che accoglie ogni cosa”⁷². Non vi sarebbe alcun passaggio dal vuoto essere alla materia, o, perlomeno, non sarebbe possibile descriverlo, dal momento che il concetto di materia è un requisito fondamentale del mondo, che deve essere ad esso presupposto e costituirne il permanente ed eterno “sostrato”. Attraverso il mito del demiurgo, Platone descrive l’origine del mondo basandosi sull’idea di una tale materia preesistente che fa da sostrato, nonché sulla tesi dell’azione volontaria di un Dio benevolo, diametralmente opposto rispetto alla materia, che plasma il mondo unendo insieme materia e forma. Questo atto creativo non è altro che un passaggio da uno stato di disordine a uno di ordine, risultante dall’unione delle forme al sostrato

70 Cf. anche Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, pp. 21-22.

71 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 5]. Si tratta di un tema su cui gli interpreti di Platone si sono confrontati a più riprese, dall’antichità sino ai giorni nostri. Il concetto platonico di materia è gravido di ambiguità e arriva ad impegnare in un serrato dibattito ancora gli studiosi contemporanei. Cf. J.-M. Narbonne, *Le réceptacle platonicien. Nature, fonction, contenu*, in “Dialogue”, XXXVI, 1997, pp. 253-279; L. Brisson, *À quelles conditions peut-on parler de “matière” dans le “Timée” de Platon?*, in “Revue de métaphysique et de morale”, I, 2003, pp. 5-21; G.R. Carone, *Creation in the “Timaeus”. The Middle Way*, in “Apeiron”, XXXVII, 2004, n. 3, pp. 211-226.

72 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 11], [p. 35], con rimando al passo platonico in *Tim.* 51 a 4 – b 6; cf. anche [pp. 54-55]. Schelling rimanda qui inoltre alla p. 7 del suo manoscritto perduto *Miscellaneen über die älteste Philosophie*, con riferimento al concetto di una materia informe, ricettiva di ogni forma.

materiale originariamente informe. Solo in tal mondo ha luogo l'universo e le sue singole forme naturali⁷³.

Riflettere sulle origini del mondo equivale, nel *Timeo*, al riflettere sulle origini del tempo. Ponendo la materia originaria come sostrato, spiega Schelling, Platone non aveva bisogno di interrogarsi sulla sua origine, perché la poneva al di fuori dal tempo⁷⁴. La successione temporale ha luogo solo in un simile sostrato. Dunque, la materia originaria è un presupposto non solo dell'origine del mondo, ma anche dell'origine del tempo (inteso come successione temporale); essa coesiste all'eternità e al tempo e non ci si può riferire ad essa come cronologicamente precedente all'esistenza del mondo⁷⁵. Accanto alla distinzione del concetto di materia in due tipi, quella empiricamente determinata attraverso le forme e quella originaria informe, Platone distingue i due modi di intendere il tempo, l'uno come successione temporale e l'altro come "εἶναι" del tutto "indipendente dalla nostra intuizione" e "a proposito del quale non è possibile parlare di successione"⁷⁶. Nella distinzione tra questi due concetti, il tempo, come lo conosciamo, è ciò che percepiamo come un trascorrere e che si definisce attraverso i minuti, i mesi, gli anni; queste ultime "determinazioni del tempo" emergono e sono percepibili nel momento in cui la "pura forma del tempo" viene applicata alla materia⁷⁷. Esiste cioè una forma del tempo indipendentemente dal soggetto che conosce, che rimane sempre identica a se stessa e che non dipende dalla

73 Cf. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, |pp. 33-34|.

74 Sul concetto di materia in Schelling si vedano il saggio di H. Krings, *Genesis und Materie. Zur Bedeutung der "Timaeus"-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, in F.W.J. Schelling, "Timaeus". (1794), hg. v. H. Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 115-155, nonché la serie di contributi raccolti in *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2000. Tra gli studi più recenti, M. Marchetto, *Materia, qualità, organismo. La filosofia schellinghiana della natura e il primo sorgere della filosofia dell'identità*, Mimesis, Milano 2011; T. Tritten, *On Matter. Schelling's Anti-Platonic Reading of the Timaeus*, in "Kabiri – The Official Journal of the North American Schelling Society", I, 2018, pp. 95-114. Nell'articolo di Tritten, tuttavia, sono tuttavia presenti diversi errori, il più importante dei quali è l'affermazione che il commento al *Timeo* sarebbe stato pubblicato da Schelling nel 1795, mentre, come sappiamo, restò in forma di bozza manoscritta fino alla pubblicazione postuma da parte di Buchner, nel 1994 e non sembra peraltro nemmeno essere stato destinato dall'autore alla pubblicazione.

75 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, |pp. 23-24|.

76 Ivi, |p. 24|.

77 Ivi, |p. 24|.

successione. Nella sua forma pura, come forma non ancora applicata alla materia, il tempo è definito da Platone come eternità⁷⁸.

L'interesse di Schelling per la riflessione sul tempo e per il problema dell'esistenza del mondo sarà assai vivo in Schelling anche negli anni successivi. Nelle *Lettere filosofiche sul dommatismo e criticismo*, redatte due anni più tardi, Schelling insiste su questi temi anche a partire da una riconsiderazione di Spinoza, che procede anche attraverso la mediazione di autori come Jacobi e Herder. La riflessione sul tempo si ricollega necessariamente a quella sul problema del passaggio dall'infinito al finito o, in altri termini, del tentativo di far derivare qualcosa "dal nulla"⁷⁹. Ecco che Spinoza, spiega Schelling, "*respinse ogni passaggio dall'infinito al finito*", ovvero ogni causa di tipo transitivo, per ammettere soltanto un "principio immanente, un'origine immanente, in sé eternamente immutabile del mondo", perdendo, in tal modo la distinzione assoluta tra la causa e i suoi effetti, tra Dio e il mondo⁸⁰. Quello del "passaggio dall'infinito al finito", continua Schelling, "è il problema di ogni filosofia, non soltanto di un solo particolare sistema" e richiede una soluzione simile o analoga a quella trovata da Spinoza, in quanto "nessun sistema può realizzare quel passaggio dall'infinito al finito" e "colmare quel vuoto" profondo esistente tra infinito e finito⁸¹. In questa fase del pensiero schellinghiano Platone, Spinoza e Kant vengono fatti convergere per affermare la conclusione che non sia possibile "alcun passaggio dall'infinito al finito"⁸², ovvero alcuna creazione dal nulla, né genesi di materia o del tempo che implichi una derivazione del materiale o temporale da uno stato di immaterialità e di a-temporalità⁸³.

78 Ivi, |p. 24|.

79 Schelling, *Lettere filosofiche*, p. 45. Il rifiuto di una *creatio ex nihilo* è espresso nel frammento dell'*Aelteste Programm*, che si è soliti attribuire a Schelling (o a Hegel e Hölderlin), in cui si legge: "La prima idea è naturalmente la rappresentazione di me stesso come essere assolutamente libero. Con l'essere libero, autocosciente, sorge al contempo un intero mondo dal nulla – l'unica creazione dal nulla vera e pensabile", Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a c. di Leonardo Amoroso, ETS, Pisa 2007, p. 21. Cf. M. Franz, G. Kurz, *Einleitung zu Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. M. Frank, G. Kurz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, p. 26.

80 Schelling, *Lettere filosofiche*, p. 45.

81 Ivi, p. 46.

82 Ivi, p. 46.

83 Il problema di Spinoza secondo Schelling, come è noto, è di aver intrapreso la sua spiegazione (che non vi è passaggio dall'infinito al finito, che la causa del mondo è immanente ad esso) a partire dal concetto di sostanza infinita, cioè dalla prospettiva dell'oggetto assoluto. Il soggetto ne era così annientato, annullato nel tutto della sostanza. Il giovane Schelling, negli anni di maggiore vicinanza a Fichte,

Nelle *Lettere filosofiche* Schelling si sforza di andare oltre Spinoza, spingendo in avanti il discorso kantiano relativo alla facoltà conoscitiva e al ruolo dell'intuizione. È possibile ritrovare in noi "un potere misterioso" e "meraviglioso", che ci consente "di ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità" e di "contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità".⁸⁴ Siamo cioè capaci, in circostanze particolari, di fare a meno del tempo, di intuirci come eternità, nel momento in cui "cessiamo di essere oggetti per noi stessi" e in cui nostro io "intuente" va a coincidere con "l'intuito"⁸⁵. Scompare così "per noi" il tempo con la sua "durata", facendoci comprendere che "noi non siamo nel tempo", ma il tempo – inteso come "eternità pura e assoluta" si trova "in noi"⁸⁶. Percepriamo il tempo solo "nell'intuizione del mondo oggettivo", ma senza di essa tale mondo scompare nella sua dimensione temporale e con esso anche il tempo come durata "è perduto nella nostra intuizione"⁸⁷.

La terminologia kantiana usata nelle *Lettere* si ritrova, nel commento al *Timeo*, a proposito della definizione dell'eternità quale "pura forma del tempo in noi"⁸⁸. Questa 'specie' di eternità è racchiusa nell'interiorità dove tutto rimane identico, nulla si muove, nulla diviene né si diventa vecchi né si è stati giovani e non c'è né un ieri né un domani⁸⁹. "Si può dire", continua Schelling nel commentario, "che sia semplicemente presente in noi una pura forma del tempo nella quale non compaiono né mutamento né successione, poiché infatti questi vengono prodotti soltanto attraverso l'intuizione", laddove per intuizione qui Schelling intende intuizione di un oggetto determinato a cui il soggetto si riferisce. Invece, spiega poi nelle *Lettere*, l'auto-intuizione conduce a una forma del tempo pura, quella che "è e basta", vero essere, essere nel senso più pieno in quanto è essere eterno e immutabile⁹⁰. Quando "cessiamo di essere oggetti per noi stessi", spiega Schelling nell'ottava lettera, "il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuito"⁹¹ e con ciò "spariscono per noi

oppone alla concezione spinoziana la sua idea di soggetto assoluto, concepito "come tale" (Schelling, *Lettere filosofiche*, pp. 47-48).

84 Ivi, p. 52.

85 Ivi, pp. 53-54.

86 Ivi, pp. 53-54.

87 Ivi, pp. 53-54.

88 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 24]; rif. a *Tim.* 38 a – 5; trad. it. p. 213.

89 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 24]; rif. a *Tim.* 38 a – 5; trad. it. p. 213.

90 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 25].

91 Schelling, *Lettere filosofiche*, p. 53.

tempo e durata”⁹². Schelling rivela come mistici e sognatori trovino in tale esperienza la pace grazie a una specie di annullamento anche temporale⁹³. Ritorna qui ancora una volta il tema dell’entusiasmo in cui si mostra la sottile linea che separa la razionalità di tipo concettuale da altri tipi di ragione, vicini all’immediatezza e alla pura intuizione.

Qualche anno più tardi, Schelling continua a meditare sul tempo nella *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, pubblicata nella rivista curata da J.G. Fichte e F.I. Niethammer qualche anno più tardi (1797-1798)⁹⁴, prendendo come punto di partenza non soltanto la filosofia kantiana, ma una serie di scritti di altri autori (seguaci o interpreti, critici o detrattori di Kant) come K.H. Heydenreich, J.S. Beck, J.B. Erhard, J.G. Heynig, J.G. Schlosser, K.L. Reinhold. “Secondo la filosofia di Kant” spiega Schelling “tutto ciò che per noi è oggetto (*Object*)” è “divenuto oggetto” attraverso una “sintesi originaria dell’intuizione”⁹⁵. In quanto “condizioni di ogni intuizione” il tempo e lo spazio non sono “qualcosa di reale”, ma esistono solo come “forme originarie dell’intuizione” e ciò che occorre comprendere è in che modo tali forme “contribuiscono all’oggetto”⁹⁶. L’oggetto è come una “sfera” che deve la sua estensione allo spazio e il suo “limite, termine, contorno” al tempo⁹⁷. Spazio e tempo si contrappongono come

92 Ivi, p. 54.

93 Scrive Schelling: “Difficilmente un sognatore avrebbe potuto rallegrarsi dell’idea di essere inghiottito nell’abisso della divinità, se egli non avesse sempre posto in luogo della divinità il suo proprio io. Difficilmente un mistico si sarebbe potuto pensare come annullato, se non avesse sempre pensato quale substrato dell’annullamento il suo proprio essere” (ivi, p. 54). Vi è dunque nell’uomo la “necessità di pensare ancora se stesso dappertutto”, che è costante anche l’illusione di aver annullato il proprio io (ivi, p. 55).

94 Schelling, *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur*, “Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten”, hg. v. J.G. Fichte, F.I. Niethammer, Jena-Leipzig, 5/1 (1797), pp. 50-66, 2, pp. 161-182, 3, pp. 241-260, 4, pp. 306-318; 6/1 (1797), pp. 91-106, 2, pp. 182-214; 7/2 (1797), pp. 105-186; 8/2 (1798), pp. 128-148. Il testo viene ripubblicato da Schelling con il titolo *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, nella raccolta di scritti filosofici del 1809 ed è compreso nel IV volume della F.W.J. Schellings historisch-kritische Ausgabe curata dalla Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften di Monaco (Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, pp. 57-190); tr. it. come *Criticismo e Idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996 (le citazioni sono da questa edizione).

95 Schelling, *Rassegna*, p. 16.

96 Ivi, p. 16.

97 Ivi, p. 16.

il positivo (l'estensione) e il negativo ("la negazione assoluta di ogni estensione, il punto matematico") e attraverso tale contrapposizione ha origine l'oggetto. Condizioni originarie "necessarie a ogni intuizione", spazio e tempo sono inevitabilmente connessi l'uno all'altro e, secondo Schelling, coincidono perfettamente con i due noti concetti platonici, quello di *ἄπειρον* e di *πέρας*:

Senza il tempo l'oggetto è informe, senza spazio è inesteso. Originariamente, questo è assolutamente indeterminato (l'*ἄπειρον* di Platone); quello è ciò che dà a tutto determinazione e contorno (il *πέρας* in Platone). Spazio senza tempo è sfera senza limite, tempo senza spazio è limite senza sfera.⁹⁸

A pochi anni dalla stesura del manoscritto sul *Timeo*, Schelling continua col proposito di unire Kant a Platone, facendo riferimento, in questo caso, a un tema ampiamente trattato nel *Filebo*, su cui egli si sofferma a lungo, come abbiamo visto, anche nel commento del 1794. La lettura schellinghiana di autori antichi e moderni acquista un carattere sempre più peculiare e riconoscibile, dominato dal modello di una polarità originaria:

E così è dimostrato con estrema chiarezza che l'oggetto non è qualcosa che ci è dato dall'esterno come tale, ma solo un prodotto dell'originaria autoattività dello spirito che, da due attività opposte, ne crea e produce una terza comune (il *κοινόν* di Platone). Orbene, Kant attribuisce quell'autoattività spirituale, che opera nell'intuizione, all'immaginazione, e a buon diritto, perché questa facoltà, ugualmente capace di passività e attività, è l'unica in grado di riunire attività negativa e positiva, e di esibirle in un prodotto comune.⁹⁹

Alla luce di tali considerazioni, anche il concetto di materia acquisita, nella *Rassegna*, un carattere più definito, come "sostrato ultimo di tutte le nostre spiegazioni" per comprendere il quale non abbiamo bisogno di indagare "l'origine della materia stessa" ma di comprendere in che modo sia possibile spiegare la materia in funzione dell'attività di uno spirito¹⁰⁰.

98 Ivi, p. 117.

99 Ivi, p. 17.

100 Ivi, pp. 23-24.

4. Origine del mondo e Weltseele

Nel *Timeo*, il passaggio dalla materia originaria alla materia dell'universo, ovvero il processo della creazione del mondo in cui la materia viene unita alle forme, non è una creazione dal nulla ma, secondo la lettura ne dà Schelling, il risultato dell'azione di un intelletto, di una mente, che pensa la materia preesistente secondo quelle forme. Al demiurgo e alle forme intelligibili viene attribuita una 'causalità', che non riguarda la sostanza del mondo, ma viene intesa come causa della regolarità e della finalità acquisita da ciò che è in sé assolutamente indeterminato. Schelling renderà chiaro nei suoi scritti di pochi anni successivi come non sia possibile alcun passaggio dall'infinito al finito, in quanto essi sono uniti originariamente:

Dall'infinito al finito – nessun passaggio! Questo era un principio della più antica filosofia. I primi filosofi cercarono ameno di dissimulare questo passaggio con delle immagini [...] Solo in epoche successive dei sistemi privi di spirito cercarono di trovare anelli di congiunzione tra infinitezza e finitezza. Ma tra le due non ci può essere nessun *prima* e nessun *dopo*; ciò ha luogo solo tra cose finite.¹⁰¹

È solo ed esclusivamente lo spirito, attraverso la sua attività, a creare una scissione tra infinito e finito, delimitando il proprio oggetto e creando il mondo attraverso questa delimitazione. È la materia del mondo a nascere dallo spirito attraverso questo processo, e non il contrario.¹⁰² Come afferma più avanti Schelling, sempre nella *Rassegna*, “la materia è materia solo in quanto è oggetto (di un'intuizione o di un'azione)” ed è un'assurdità pensarla come “qualcosa in sé” che non ci sarebbe possibile né pensare, né dire che cosa sia¹⁰³. Di seguito, Schelling afferma:

Finché dunque presupponiamo la materia, cioè ammettiamo che essa sia qualcosa che precede la nostra conoscenza, non comprendiamo neanche che cosa diciamo. Pertanto, anziché brancolare alla cieca tra concetti incomprensibili, è meglio domandare che cosa originariamente comprendiamo e possiamo comprendere. Ma originariamente comprendiamo soltanto noi stessi.¹⁰⁴

Schelling giunge a queste conclusioni passando anche attraverso la sua lettura del *Timeo* e del *Filebo* platonici. Nel commento del 1794, egli pone

101 Ivi, tr. it., p. 26.

102 Ivi, tr. it., p. 31.

103 Ivi, tr. it., p. 31.

104 Ivi, tr. it., p. 31.

l'intelletto come causa del mondo ma non nel senso che l'intelletto divino trae da sé la materia, ma nel senso che la plasma, conferendo una forma a ciò che in sé sarebbe soltanto qualcosa di informe. Schelling non parla ancora di unione originaria di forma e materia, finito e infinito, ma la sua riflessione si avvia verso quella direzione. Seguendo Cudworth e in polemica con Plessing (ma anche con quella tradizione interpretativa che faceva capo a Brucker), Schelling può affermare che l'intelletto è una "specie" del "genere" più ampio della causalità¹⁰⁵. Come per Cudworth, e al contrario di Plessing, le idee non sono forme sostanziali incorporee, ma idee nella mente del demiurgo¹⁰⁶.

L'importanza di Cudworth per l'interpretazione schellinghiana della narrazione del *Timeo* risiede non soltanto nella ripresa della tesi delle forme intelligibili come idee nella mente del demiurgo – senza, tuttavia, arrivare ad accettare la tesi, centrale invece per Cudworth, di una *creatio ex nihilo* –, ma anche per il ruolo assegnato all'elemento mediatore tra materia e forme. Il suo concetto di '*plastic medium*', di 'vita plastica della natura', quale rielaborazione della nozione platonica di anima del mondo è lo strumento con cui Cudworth spiega la validità delle leggi della natura senza dover ricorrere all'intervento diretto della divinità e attraverso il quale tenta di fornire una risposta anche alle nuove concezioni seicentesche in materia di cosmologia e filosofia naturale. L'anima del mondo è, per Schelling, un concetto imprescindibile per spiegare il passaggio dagli archetipi del mondo (le idee platoniche, le forme, ma anche le leggi universali che regolano i fenomeni naturali) e dalla materia concepita come originariamente informe, irregolare, disordinatamente mossa, all'universo naturale, in cui materia e forma sono unite in maniera indissolubile.

Nel *Filebo*, 30 c 7 – 8, Platone definisce l'anima come "principio originario di movimento" (*αρχή κινήσεως*), intrinsecamente connessa con la materia originaria o ricettacolo (*χώρα*), di cui costituisce l'essenza più intima. La materia originaria è "qualcosa di completamente eterogeneo rispetto all'essenza divina"¹⁰⁷ – come negli appunti sulla *Geschichte des Gnozistismus*: la materia del mondo non può derivare dalla stessa sostanza di Dio – ed è caratterizzata da un continuo e indefinito mutamento, animata da un principio altrettanto originario. La *ψυχή* o anima del mondo, "più antica del corpo del mondo", è

105 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 46]. Cf. Platone, *Fil.* 23 b 5 – 8. Cf. anche Plessing, che Schelling avversa, *Versuche*, II, p. 744.

106 Schelling sottolinea l'errore di Plessing nell'interpretare alcuni passaggi del *Filebo* in cui Platone tratta dell'intelletto come "specie" appunto della causalità. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 47-48].

107 Ivi, [p. 6].

l'interno movimento della materia, descrivibile come una sorta di agitazione inconscia non ben definita né definibile, un continuo passare da uno stato all'altro, un'instabilità oscura e incomprensibile, che rassomiglia all'attività delle monadi leibniziane nella loro condizione di aggregato materiale. Sono numerose le immagini in Leibniz che possono essere utilizzate per intendere la concezione della materia originaria platonica, come quella del "lungo stordimento, che deriva da una gran confusione delle percezioni" negli animali, che viene confuso dai cartesiani come "morte"¹⁰⁸. Come la materia originaria del *Timeo*, per Schelling, non è inerte, ma animata e confusa, troviamo in Leibniz che "non c'è nulla di incolto, di sterile, di morto nell'universo. E c'è caos e confusione soltanto in apparenza; pressappoco come se, guardando da una certa distanza in uno stagno, vi si scorgesse un movimento confuso e, per così dire, un brulichio di pesci, senza distinguere i pesci stessi"¹⁰⁹. Così in Platone la materia nello stato originario e in quanto sostrato del mondo non è semplicemente mossa ma agitata, turbata, in fermento; ribolle senza pace, pervasa da un rumore di sottofondo e nascosta da un'oscurità indistinguibile. Eppure, il suo principio del movimento che ne costituisce la più profonda essenza è anche l'unico motivo per cui il demiurgo può non solo dare origine al mondo, ma "dominarlo", in quanto, a differenza della pura materia, l'anima può ricevere forma e legalità¹¹⁰.

Il tipo di movimento che è nella materia originaria non è un moto da un luogo all'altro, in quanto non vi è ancora spazio né alcun tipo di relazione, né vi sono singoli elementi o oggetti determinati che possano effettuare alcun passaggio. È piuttosto uno stato di agitazione perenne in un tutto indistinguibile, come in una specie di sogno, una vibrazione in cui tutti i futuri elementi del mondo sono compresi ma non ancora determinati, non stabili, ma sfuggenti, continuamente convertiti e convertibili in altro. Non si tratta, tuttavia, di una "mutabilità empirica" e determinata, come quella che caratterizza il divenire nel mondo e che compete solo ai fenomeni, ma un tipo di mutabilità assolutamente indeterminata che fonda la possibilità stessa del mutamento nel mondo fenomenico¹¹¹. Vi è infatti, ricorda Schelling, una distinzione tra gli elementi "visibili" e la "materia che sta a loro fondamento e che mai diventa visibile in quanto tale"¹¹². Nello stadio primordiale della materia, gli elementi erano "invisibili, poiché non aveva-

108 Leibniz, *Principi razionali della natura e della grazia*, tr. it. Bompiani, Milano 2001, § 4, p. 41.

109 Leibniz, *Monadologia*, tr. it. Bompiani, Milano 2001, § 69, p. 91.

110 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, manoscritto [p. 18].

111 Ivi, [pp. 30-31].

112 Ivi, [p. 35].

no ancora ricevuto la forma dell'intelletto", mentre "la materia in quanto tale", ovvero in quanto "sostrato ultimo", non potrà mai diventare visibile, "poiché nulla può diventare a noi visibile oltre a queste forme" o imitazioni delle forme pure dell'intelletto¹¹³.

Nel brodo precosmico, l'anima del mondo gioca un ruolo primario, in quanto responsabile di tale passaggio dall'invisibile al visibile attraverso il suo movimento che, divenendo ordinato, è portatore di forme. Essa riceve le 'disposizioni' del demiurgo per l'ordinamento del mondo secondo forme e finalità e veicola l'unione di materia e forma. Schelling spiega che "l'intelletto per sé soltanto non ha alcuna causalità", perché ha bisogno, per produrre "qualcosa di visibile", di legarsi "a un principio di realtà", la materia; in tal senso, può creare il mondo esclusivamente tramite l'anima del mondo, principio di movimento della materia originaria¹¹⁴. Il demiurgo non tocca con mano questa materia al fine di plasmarla, ma la trasforma facendo leva sull'anima del mondo, in un processo descritto da Platone in maniera tale da colpire significativamente l'immaginazione di Schelling. È la "persuasione" l'arma del demiurgo per creare il mondo, un concetto che non è certo privo di connotazione morale oltre che estetica. Non c'è, nell'azione del demiurgo alcuna "comunicazione di una sostanza all'anima del mondo", bensì, precisa Schelling, mera "partecipazione" di quest'ultima al *λογισμος*, ciò che è prodotto dall'intelletto¹¹⁵.

In Plessing (§ 134 dei *Versuche*) Schelling trova alcune considerazioni sull'azione esercitata dalla musica sulle passioni e sulle sensazioni e soprattutto il parallelismo, centrale in Platone, tra musica celeste, che è il risultato dell'influenza dell'armonia musicale sulla divina anima del mondo, e musica umana, che imita quella celeste con lo scopo di esercitare quella stessa influenza sulle passioni umane in modo tale che queste si regolino in base all'ordine e all'armonia celeste. Plessing, che segue il commentario al *Timeo* di Plutarco, attribuisce all'anima del mondo originaria il ruolo di principio di un movimento assolutamente disordinato e spiega come il disordine originario della materia (un'idea non scevra appunto da forti connotazioni morali) sia stato eliminato dall'ordine conferito da Dio grazie all'armonia infusa con rapporti tonali e leggi musicali. L'anima del mondo viene, per così dire, addomesticata nel momento della creazione che costituisce, per tale motivo, anche il modello per l'educazione dell'uomo tramite la repressione dei vizi prodotti dal disordine e dalle passioni dannose.

113 Ivi, |p. 36|.

114 Ivi, |pp. 6-7|, in cui si commentano in particolare passi del *Filebo*, 30 c 7 – 8 e del *Timeo*, 30 b 1 – 6.

115 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, |p. 19|.

Schelling segue da vicino questa chiave di lettura e ne è in parte influenzato. Sebbene critichi con decisione l'errore, compiuto da Plessing, di identificare l'idea di materia originaria con quella di disordine¹¹⁶, mette comunque ben in evidenza nel suo commentario l'elemento della persuasione dell'anima del mondo originaria attraverso la musica, che risente della rilettura plutarchiana:

Il rapporto reciproco dell'uno [intelletto che determina il fine] con l'altra [necessità che caratterizza la materia informe] nella creazione del mondo è espresso da Platone in modo del tutto figurato: l'intelletto (cioè la forma dell'intelletto) avrebbe preso il sopravvento sulla cieca necessità (poiché infatti la pura forma dell'intelletto è immutabile e non si può adeguare alla materia, ma al contrario è la materia ad essere sottomessa), mentre egli avrebbe persuaso tutto ciò che si originò ad assumere una forma eccellente; e così sarebbe nato il mondo.¹¹⁷

Ma come mai, si interroga Schelling, Platone “adoperi proprio l'immagine della persuasione”, cioè chiami “in suo soccorso una personificazione”?¹¹⁸ Platone, che descrive il mondo come uno ζῶον, come un vivente, deve mostrare come l'anima del mondo si organizzi da sé, e non tramite una forza esterna, secondo un ordine armonico, che è insieme proporzione matematica, musica, corrispondenza tra interno ed esterno¹¹⁹.

L'anima del mondo originaria viene 'educata' dal demiurgo e comandata in modo meccanico; viene resa partecipe delle forme intelligibili e persuasa alla razionalità in quanto ne è originariamente, potenzialmente capace;

116 Ivi, [p. 41]; Plessing, *Versuche*, p. 53 ss.

117 Cf. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 27].

118 Ivi, [p. 27].

119 La saldatura tra armonia cosmica, armonia musicale, armonia matematica e armonia dell'anima nel mondo pitagorico-platonico pervade tutta la storia del pensiero per arrivare sino alla fine del Settecento. Non solo Schelling, ma numerosi altri autori riprendono questa concezione, declinandola secondo diversi modi di interpretare il pensiero platonico e post platonico. Secondo Herder, gli antichi erano dotati di una sensibilità più raffinata dei moderni, o meglio erano in grado di percepire i suoni separatamente in maniera più distinta di quanto non facciano i moderni, troppo concentrati sull'ascolto di complessi di suoni, sinfonie anziché singole note. Ciò equivale, per Herder, a una grande perdita di un complesso di messaggi riconducibili a quella capacità percettiva. L'idea che il modo di concepire l'armonia degli antichi non sia più afferrabile in modo completo dai moderni è un elemento ricorrente nel pensiero di Herder. Probabilmente Schelling ha in mente più o meno lo stesso concetto in riferimento alla capacità degli antichi di pensare l'armonia cosmica e le proporzioni matematiche, nettamente diversa da quella dei moderni. Cf. J.G. Herder, *Sämmtliche Werke: Bd. III, 4. Wäldchen*. 1769, hg. v. B. Suphan, Weidmann, Berlin 1878.

diventa principio di movimento del mondo ordinato secondo una finalità. È proprio il modello organico, centrale nel *Timeo* e fondamentale della futura *Naturphilosophie* schellinghiana, a consentire questo passaggio. Soltanto l'idea di un grande organismo consente di conciliare materia e forma e di mediare tra finito e infinito, divisibile e indivisibile, in un tutto unitario. Ma tale immagine racchiude anche un significato profondamente etico che Schelling, pur non esplicitandolo, ritrova non soltanto in Platone stesso, ma anche nelle sue letture di quegli anni, da Spinoza fino a Herder.

Se il concetto di corpo è usato da Platone per indicare l'unione di materia e forma, di necessità e finalità, l'analogia tra cosmico e umano si riflette anche nel tipo di movimenti che l'anima del mondo segue per tracciare la genesi dell'universo. La nozione di corpo esprime l'idea di tutto, in quanto è nel corpo (microcosmo) che sono concentrati tutti gli elementi dell'universo (macrocosmo)¹²⁰. Da primo istante in cui l'anima cosmica viene resa partecipe delle forme eterne essa comincia a muoversi con moto circolare, quello più idoneo alla creazione di un mondo perfetto, in quanto più affine all'eternità, più rappresentativo del "movimento vitale"¹²¹ e, come spiega Platone nel *Timeo*, "è il più imparentato all'intelletto"¹²². Se il vivente trae esclusivamente da sé la forza del proprio movimento, senza derivarla dall'esterno, è partire da un centro, attorno al quale l'anima inizia a ruotare, che l'universo può essere generato come un tutto unitario e organico, al di fuori del quale non vi è nulla. L'anima cosmica, ruotando in base a leggi universali, traccia il mondo visibile come con un compasso, imprigionando l'eternità (il tempo come forma pura, ma anche la continuità e persistenza della materia che fa da sostrato) in forme temporali (il tempo come successione dei fenomeni). Le analogie utilizzate da Platone nutrono con entusiasmo la riflessione del giovane Schelling che si sofferma su immagini e similitudini a suo avviso significative. Il movimento degli astri non soltanto imita la forma circolare ed eterna del movimento intellettuale, ma fornisce anche il modello per l'uomo, affinché ciascuno apprenda le forme intelligibili che sono alla base dell'universo¹²³.

120 "Se concentriamo tutti gli elementi insieme si origina – il corpo. Proprio perciò il Tutto può essere considerato come un unico grande corpo che include tutti i corpi singoli [...] Il nostro corpo è vivificato da un'anima (cioè da una forza motrice originaria)", Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 44]. Schelling porta avanti l'analogia tra microcosmo e macrocosmo, sottolineando la natura differente tra tutto/macrocosmo, che ha in sé tutti gli elementi nella forma più perfetta, e i singoli, imperfetti, corpi individuali.

121 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 19].

122 Ivi, [p. 17]; Platone, *Tim.* 34 a 1 – 4.

123 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 27-28].

Nell'ottica platonica, la finalità giustifica l'esistenza delle singole forme naturali. Così, nell'uomo, la vista serve a conoscere le forme osservando "i periodo dell'intelletto nel cielo" e a servirsene "per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi" e per correggere "i nostri movimenti erranti", cercando di imitare "i movimenti assolutamente regolari della divinità", cioè degli astri¹²⁴. Schelling riporta a tal proposito un passo dal *Timeo*, preso in considerazione anche da Plessing (*Versuche*, §§ 134 ss.) e continua con un riferimento anche alla musica e al senso dell'udito, dato all'uomo "in vista dell'armonia", vale a dire "per correggere la nostra disposizione che manca per lo più di misura e di grazia"¹²⁵.

5. Eternità del mondo e creazione del tempo

Il passaggio dal disordine all'ordine non è, secondo Schelling, è il mero passaggio da uno stato di caos a un universo dotato di ordine; piuttosto, la materia originaria di cui riferisce Platone è la rappresentazione di ciò che si muove senza legge e regolarità, in quanto non ha in sé alcuna forma, alcuna determinazione, nessun limite né soluzione di continuità. Affinché da questo tutto continuo e indefinito emergano le forme naturali, cioè la materia empirica del mondo costituita dagli elementi, al continuo deve essere unito il limite, il discreto e il molteplice¹²⁶. L'universo naturale si mostra allora come l'unione di illimitato (*απειρον*) e limite (*πέρας*) e presenta sia l'aspetto di

124 Platone, *Tim.* 47 b 5 – c 4; cit. da Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 28].

125 Platone, *Tim.* 47 c 7 – e 2; cit. da Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 28].

126 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 30-32]. È nei passi che riguardano la definizione di "elemento" che Schelling ricorre alla terminologia spinoziana. Gli elementi sono "accidenti" della sostanza, che è invece il sostrato ultimo del mondo, la materia originaria divenuta visibile attraverso l'unione con le forme. Gli elementi, precisa Schelling a [p. 32] del manoscritto, non mutano rispetto alle forme intelligibili, ma rispetto alla materia (*Substanz*) intesa come sostanza empirica (mentre il suo sostrato, invisibile, permane come fondamento). Se la materia, in quanto sostrato, ingenerata, incorruttibile, persistente e invisibile è la "vera" sostanza, in contrapposizione ai mutevoli elementi empirici, se ne ricava che la vera sostanza del mondo è, nella lettura schellinghiana, materiale e distinta dalla sostanza divina. Schelling è perciò in contrapposizione con Plessing (secondo il quale le idee sono sostanze) e in accordo con Tiedemann, il quale, come ricorda Schelling a [p. 35] del manoscritto, precisa che la materia, considerata astrattamente, è detta *informis*; ma la materia, come qualcosa di concreto, ha sempre una forma determinata. Cf. anche manoscritto [p. 36]. Gli elementi visibili, per dirla in altri termini, 'emergono' per così dire dal sostrato invisibile, così come il tempo emerge dall'eternità con la creazione dell'universo.

continuo (proprietà che è associata al sostrato) sia di discontinuo (associato alle singole forme). Dai fenomeni che ci si presentano come “continui” – ad esempio le sensazioni – comprendiamo che in essi non esistono né gradi né limitazioni e, come spiega Platone nel *Filebo*, non c’è in essi né un massimo né un minimo¹²⁷. Così è la materia nel suo stato originario, infinitamente divisibile e senza limiti. Il punto, per Schelling, non è definire il momento originario della creazione del mondo, ma comprendere il processo in cui esso viene generato, ovvero in cui inizia a esistere per un pensiero. Originariamente, in realtà, non vi è alcuna ‘scissione’. Il punto non è scoprire se il mondo sia eterno oppure no, ma comprendere che esso è insieme eterno e finito, che è il risultato dell’unione di eternità e temporalità, di essere e divenire. La mente del demiurgo, o quella di un soggetto o io universale, pensa il mondo dandogli forma visibile; lo genera, rendendolo conoscibile attraverso la sua determinazione. Così si genera anche il tempo che diventa qualcosa di misurabile, in relazione a eventi e processi mondani che diventano anch’essi determinati e quindi percepibili.

Alcuni passi della *Rassegna* pubblicata tra il 1797 e 1798 contribuiscono a chiarire ulteriormente le idee di Schelling, abbozzate nel commento al *Timeo* e sviluppate ulteriormente negli anni immediatamente successivi. Se analizzassimo “ciò che è materia”, considerata come “oggetto dell’intuizione esterna”, attraverso un processo di separazione meccanica o chimica, non potremmo che procedere all’infinito senza andare “mai al di là di superfici di corpi”¹²⁸. Se la materia, invece, è definita dal punto di vista dello spirito intuente, essa stessa è “lo spirito intuito nell’equilibrio delle sue attività”¹²⁹. Il processo di produzione della materia avviene nel momento in cui “lo spirito si accorge della sua finitezza” e pone un limite alla azione del produrre, da cui ha origine appunto l’oggetto. Questo “limite” è il tempo, anzi, “una grandezza nel tempo”¹³⁰.

Nella *Rassegna*, Schelling afferma dunque la centralità della riflessione sul tempo a partire dall’indagine relativa al processo autoconoscitivo dello spirito. L’anima, come attività spirituale, è dominata da una costante “tendenza a liberarsi dell’impressione presente”, atta a garantire una “continuità” alle proprie rappresentazioni¹³¹. Ciò equivale a un “eterno produrre”, durante il quale “l’anima si libera del presente”, andando “necessariamente in pari tempo ad un futuro”, in un incessante fluire che non può avere mai

127 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, |pp. 36 ss.].

128 Schelling, *Rassegna*, p. 42.

129 Ivi, p. 43.

130 Ivi, p. 44.

131 Ivi, p. 46.

niente di “fisso”¹³². Questo fluire incessante è la rappresentazione dell’universo, come sistema in costante evoluzione e come “un intero che, chiuso in se stesso, non presuppone, fuori di sé, alcun fondamento del suo movimento e della sua connessione”¹³³. In questo fluire “il tempo (inizialmente un semplice punto) acquista estensione, mentre lo spazio (inizialmente senza termine), viene attivamente limitato”. Tutto avviene dall’interno, mentre l’attività che “insieme limita lo spazio ed estende il tempo”, continua Schelling, “si manifesta all’esterno come movimento”¹³⁴. Il tempo, inteso come durata, ha origine in questa attività dello spirito, nel suo “puro volere e agire”¹³⁵. Il mondo ha origine – come “sistema del mondo” – quando l’anima ha scoperto (in sé) “l’universale equilibrio delle forze cosmiche”¹³⁶.

La dualità, concetto dominante in Schelling, prende forma nelle due concezioni del tempo: ciclico o reversibile, da un lato, e lineare e irreversibile, dall’altro. Egli le ritrova nella lettura dell’opera platonica in cui coesistono in uno stesso universo diventando conoscibili attraverso i fenomeni. Da un lato, vi è il tempo inteso come eternità presente, come forma pura intelligibile, nella mente della divinità (e dello spirito); dall’altra, troviamo il tempo come successione, che appare nei fenomeni ogni qualvolta la forma pura del tempo viene applicata alla materia informe. Platone, nel suo *Timeo*, abbia fatto riferimento a diversi modi di intendere la temporalità e il concetto di tempo, ad esempio con il rimando al movimento terno degli astri o alla finitezza del mondo in quanto generato e corruttibile; ciò ebbe una portata enorme nella storia del pensiero ed è per tale motivo che il tema non sfugge all’analisi schellinghiana ma anzi acquista un ruolo primario nel commentario come anche nei suoi scritti successivi. La riflessione sulla natura nella seconda metà del Settecento, specialmente in Germania, è sotto molti punti di vista una riflessione sulla natura del tempo, sulla temporalizzazione della natura, sull’esigenza di inserire la conoscenza in un contesto storico e dinamico. Dalle filosofie naturali che descrivono la natura come un grande organismo si passa alle concezioni organiciste di autori come Herder, Goethe e soprattutto Schelling, ma anche Hegel; dall’approccio fissista e classificatorio delle storie naturali tra Sei e Settecento si arriva a concezioni di tipo dinamico ed evolutzionistico che conducono, gradualmente, sino all’evoluzionismo darwiniano, a cui contribuì indubbiamente la riflessione settecentesca sul vivente e la scienza romantica del primo Ottocento.

132 Ivi, p. 46.

133 Ivi, p. 46.

134 Ivi, p. 47.

135 Ivi, p. 58.

136 Ivi, p. 58.

Lo studio del *Timeo* da parte di Schelling negli anni della sua formazione e della sua prima produzione filosofica è un tassello importante di tale percorso, a cui si aggiungono la rivalutazione del pensiero leibniziano, l'acceso dibattito sullo spinozismo, la lettura e reinterpretazione di Kant, insieme all'attenzione per le nuove scienze del vivente, della fisica e della chimica, l'approccio morfologico e analogico allo studio della natura, la tendenza a integrare l'organico e l'umano al mondo della natura, cioè a considerare natura e storia come un unico processo.

Nel commentario al *Timeo* Schelling riconosce la possibilità di pensare la natura e il tempo in due modi distinti: il primo come unione di materia e forma, cioè come grande organismo vivente, essere generato che vive nella temporalità; il secondo modo è la possibilità di individuare nel mondo dei fenomeni l'esistenza di un 'tempo' intelligibile, che conosce mutamento e divenire, che non è una durata e quindi nemmeno propriamente un tempo, ma è eternità. Nell'ottica schellinghiana diventa chiaro che la scissione di questi due tipi di tempo (tempo come successione e tempo come forma pura intelligibile, ovvero eternità) è possibile soltanto per opera dell'intelletto, mentre non esiste qualcosa di eterno e separato concepito come cosa in sé.

Si evince con ciò l'impossibilità di concepire un universo senza tempo e la definizione di universo pre-fisico o "originario" come ciò che non ha né tempo, né spazio, in quanto privo di determinazioni che derivano, appunto, dal soggetto conoscente¹³⁷. A livello di materia originaria dunque non esiste nulla fisicamente, e né il tempo né lo spazio possono esistere, così come – dirà poi Schelling nella *Rassegna* – non esiste nemmeno la materia come cosa in sé. Platone, spiega nel commentario al *Timeo*, aveva posto la materia originaria "come presupposto". Ma l'unico modo per intendere questa espressione non ha a che fare con una pre-esistenza nel senso temporale, ma come un presupporre nel senso della sostanza. Nel commento al *Timeo* si trova quella combinazione di Platone, Spinoza e Kant che è uno degli elementi peculiari dell'opera giovanile schellinghiana, che si ripeterà, in certa misura, anche in alcuni scritti di qualche anno più tardi.¹³⁸

137 Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [p. 16]. Cf. Platone, *Filebo*, 15 b 1 – 4.

138 Un ulteriore riferimento a Kant è anche nell'utilizzo di espressioni come "concetti del mondo" (*Weltbegriffe*) per indicare le "categorie" utilizzate da Platone nel *Filebo*, quella di "limite", di "illimitato", di "misto" e di "causa". Cf. Schelling, *Timaeus Vol. IX ed. Bip.*, [pp. 48-49]. Krings sottolinea come Schelling non consideri questi concetti in riferimento a enti esistenti, ma come si tratti, per lui, di concetti trascendentali dell'esistenza del mondo, che non derivano dall'esperienza, ma possono essere pensati soltanto in riferimento alle cose esistenti nello spazio

L'interpretazione del *Timeo* secondo un'ottica postkantiana non elimina quello che è uno dei problemi fondamentali delle filosofie della natura sin dall'antichità, che diede origine a un dibattito decisamente vivace tra Sei e Settecento¹³⁹ a cui Schelling, con i suoi scritti di *Naturphilosophie*, fornisce nuovi stimolanti contributi destinati a determinare in modo decisivo il pensiero scientifico di epoca romantica e post-romantica.

Il significato di queste riflessioni per la concezione della natura del giovane Schelling, descritta nelle opere di qualche anno più tardi, appare qui in modo abbastanza chiaro. Il concetto di limite o limitazione dell'attività produttrice originaria (*Einschränkung der ursprünglichen Tätigkeit*) è fondamentale in uno scritto come *l'Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (in preparazione del ciclo di lezioni tenute a Jena e pubblicato nel 1799) dove i prodotti della natura sono concepiti appunto come momenti negativi, limiti quindi, di un'incessante attività produttiva della natura che incontra in essi la sua (momentanea) battuta d'arresto.¹⁴⁰ Rispetto agli anni del commento al *Timeo*, Schelling ha sviluppato ora un pensiero maturo e un linguaggio originale che si distacca in modo significativo dai precedenti scritti giovanili, pur conservandone alcuni elementi di continuità ben precisi: "Perché da un'attività produttiva infinita (in quanto ideale) ne derivi una reale, la prima deve essere ostacolata, *ritardata*. Tuttavia, trattandosi di un'attività originariamente infinita, anche se ostacolata non può giungere a prodotti finiti e, se lo fa, essi possono essere solo *prodotti apparenti*: ciò significa che in ognuno deve ancora trovarsi la tendenza allo sviluppo infinito e che ogni prodotto deve potersi scindere, a sua volta, in prodotti"¹⁴¹. Il continuo e il discreto convivono nella natura schellinghiana, in un dualismo che egli matura anche a partire dalla riflessione sulla materia del *Timeo* e del *Filebo* platonici, letta anche attraverso il contributo di altri autori moderni e contemporanei di Schelling, da Spinoza a Herder, da Kant sino a Franz von Baader.

nel tempo, cioè in riferimento al mondo fenomenico. Cf. H. Krings, *Genesis und Materie*, p. 117.

139 Numerosi autori da Gassendi sino a Cudworth e Leibniz, passando per Giambattista Vico ed Emanuel Swedenborg, Roger Joseph Boscovich e Kant formularono importanti ipotesi filosofiche e scientifiche circa la struttura elementare della realtà che sono tenute presenti da Schelling negli anni della *Naturphilosophie*.

140 Il testo viene pubblicato, con significative modifiche, di nuovo nel 1806. Viene tradotto in italiano a cura di G. Grazi, come *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Cadmo, Roma 1989, cf. p. 104.

141 Schelling, *Primo abbozzo*, p. 91.

TESTI E TRADUZIONI



NOTA EDITORIALE

La presente traduzione del *Timaeus* di Schelling, condotta sul manoscritto originario, tiene conto dell'edizione 'pilota' di Buchner del 1994 e dell'edizione critica curata dalla Schelling Kommission della Akademie der Wissenschaften, pubblicata nel 2016 nel quinto volume dei *Nachlass* (AA, Bd. II/5, pp. 143-96.). Si tengono inoltre presenti sia il contributo fornito nel 1995 da F. Moiso, con F. Viganò e M.V. D'Alfonso con la precedente traduzione italiana, che le due altre traduzioni esistenti, quella francese (Michalewski 2005) e inglese (Arola/Jolissant/Warneke 2008). Il presente lavoro mette a disposizione del lettore un'appendice che raccoglie i passi chiave tratti dalle fonti con cui Schelling si confronta all'epoca della stesura del suo commentario e che sono fondamentali per la comprensione di quest'ultimo e propone, relativamente a tali fonti, piccole correzioni già segnalate nell'edizione critica del 2016 ma non nella precedente traduzione italiana. Si è inoltre deciso di completare il testo apponendo, come premessa al commento, la traduzione inedita di un'altra sezione del quaderno manoscritto che va sotto il nome di *Ueber den Geist der Platonischen Philosophie* e che precede immediatamente le pagine del commento al *Timeo*. La traduzione del frammento *Über den Geist der Platonischen Philosophie* è condotta sul manoscritto originario, tenendo conto delle trascrizioni precedenti, quella curata da Franz nel 1989 e quella pubblicata nell'edizione critica del *Nachlass* e curata da C. Danz. Non esistono attualmente altre traduzioni di questo testo che viene presentato per la prima volta al pubblico italiano. Numerosi dei fogli che compongono questa parte del manoscritto sono vuoti o utilizzati da Schelling per appunti successivi alla data di stesura originaria del testo.

La pagina è suddivisa in due sezioni: un corpo di testo centrale, in cui sono stati integrati i marginalia del manoscritto, indicati tra simboli < ... >, e le note dell'autore, che seguono immediatamente il corpo centrale e a cui si rimanda tramite esponenti scritti con le lettere dell'alfabeto maiuscole. In corrispondenza del segno | nel testo si indica il cambio di pagina, seguito

dall'indicazione delle pagine in numeri arabi progressivi a cui corrisponde, in numeri romani, la numerazione dei fogli del manoscritto. Le note della curatrice si trovano a piè pagina e sono indicate da esponenti costituiti dai numeri arabi. Le espressioni messe in evidenza da Schelling nel manoscritto sono indicate in due modi: con la sottolineatura semplice o, se l'enfasi è maggiore, con il maiuscoletto. In corsivo si trovano le espressioni in latino e, nel testo della traduzione, anche i titoli di opere. Sono indicate in corsivo, ma solo nella trascrizione in lingua originale, anche il completamento delle parole abbreviate da Schelling. Le abbreviazioni più comuni sono lasciate tali. Dal momento che permangono nel manoscritto alcune parti dubbie o poco comprensibili le si indica tramite i simboli <xxx> (in caso di parte dubbia) e <~> (in caso di testo illeggibile). Per sciogliere le parti dubbie si è fatto affidamento, per ciascuno dei due testi, a entrambe le trascrizioni disponibili, con maggiore propensione, di norma, per l'ultima edizione disponibile (AA).

Le citazioni in greco riportate da Schelling sono tratte dall'edizione bipontina delle opere platoniche (soprattutto: volume IX per le parti del *Timeo* e volume IV per quelle del *Filebo*). Si fa presente che nel copiare i passaggi dall'edizione bipontina, Schelling aveva tralasciato gli accenti e inserito termini in latino provenienti dalla traduzione ficiniana (che nell'edizione bipontina si trova nella parte inferiore della pagina, immediatamente sotto il testo greco). Si è preferito non intervenire sul testo greco trascritto da Schelling e di riportarlo tale e quale, senza accenti, mentre nella traduzione italiana, si è operato come segue: i passi lunghi di una riga sono indicati direttamente in traduzione (si utilizza quella di F. Fronterotta per il *Timeo*, quella di C. Mazzarelli per il *Filebo*, talvolta con lievi variazioni, funzionali alla resa del testo secondo l'interpretazione e le intenzioni dell'autore). Nel caso di espressioni brevi, si indica direttamente la traduzione seguita dal greco tra parentesi quadre. In entrambi i casi, si riporta tra parentesi quadra il riferimento preciso al testo platonico nell'edizione Burnet, nonché alla corrispondente traduzione italiana. Le singole parole in greco presenti nel manoscritto non sono tradotte, ma lasciate in greco come nel manoscritto originale.

「abc」	Le aggiunte apportate da Schelling a margine nel manoscritto sono inserite nel corpo del testo nel punto indicato dall'autore con un segno
ABC	Le note a piè pagina nel manoscritto sono indicate sotto il testo come note a piè pagina; le note della curatrice sono invece collocate in un apposito apparato a fine testo
<i>corsivo</i>	Nel testo tedesco, si indica con il corsivo il completamento delle parole che sono abbreviate nel manoscritto; si indicano in corsivo i titoli di opere citate (solo nella traduzione) e le espressioni in latino; sono rese inoltre in corsivo le parti evidenziate da Schelling nel manoscritto
MAIUSCOLETTA	Evidenziato con enfasi nel manoscritto
<abc>	Parti dubbie
<~>	Parti non leggibili nel manoscritto
—	Indica che l'autore omette parti di testo
	Cambio di pagina (in corrispondenza della riga, è indicato nel margine esterno il numero di pagina)
Ms.	Rimando al Tübingen Codex (presente nella bipontina e riportato da Schelling)

ÜBER DEN GEIST DER PLATONISCHEN PHILOSOPHIE¹

[1 = I^r] Über den Geist der Platonischen Philosophie. |

[3 = II^r] Form der Platonische Philosophie.

1.

Dialogische Form.

vgl. hierüber Tiedemanni Argg. Plat. in Praef. p. 5.² |

[9 = V^r]

2.

λογος μαευτικος

Cfr. Diog. Laërt. in Vit. Plat. ed. Bip. praefix. p. 19.³

Platon erklärt sich selbst darüber Theaet. T. I., p. 62.⁴ Er führt die Vergleichung seiner Methode mit der Entbindungskunst ganz durch. |

[19 = X^r]

3.

Platons Mythen.

Dädalus Bildsäulen s. Menon p. 385. ed. Bip. (vol. IV.)⁵ vgl. Rhaps. 1. bei I. i p. 16.⁶ und Gedike's *Anmerkungen* zu dieser Stelle. ° Volkstraditionen von der Natur der Seele s. Rh. 1. b. I. I. pag. 6.⁷

-
- 1 Completano questa parte alcuni fogli con aggiunte successive al manoscritto che riguardano riferimenti alla Naturphilosophie a cui Schelling lavorava negli anni 1801-1804 (4, II.V p. 265); aggiunte sull'astronomia degli antichi (5-6, pp. 265-266); aggiunte più tarde con rimando al titolo Rückert und Weiß (7, p. 266); ovvero lo scritto schellinghiano "Rückert und Weiß, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf" pubblicato sul *Kritischen Journal* nel 1802. Cf. AA, II/V, pp. 265 ss.
- 2 D. Tiedemann, *Dialogorum Platonis Argumenta*, 1786, p. 5.
- 3 Diogenes Laërtios, *Platonis vita*, 1781, p. XXIX.
- 4 Platon, *Thaetetus*, 1782, p. 63 (= 149 a – c).
- 5 Platon, *Meno*, 1783, pp. 384 s. (= 97 d – 98 a)
- 6 Riferimento a un quaderno schellinghiano a cui l'autore rimanda col nome di *Rhapsodien*. Non è chiaro in realtà, se con questo nome Schelling si riferisca a un quaderno perduto o ad uno non perduto, ma non identificato come tale.
- 7 F. Gedike, *Vier Dialogen des Platon*, 1780, pp. 99 s., n. 40.

SULLO SPIRITO DELLA FILOSOFIA PLATONICA

[1 = I^r] Sullo spirito della filosofia platonica. |

[3 = II^r] Forma della filosofia platonica.

1.

Forma dialogica

cfr. a tal proposito *Tiedemanni Argg. Plat. in Praef.* p. 5. |

[9 = V^r]

2.

λογος μαιευτικος

Cfr. *Diog. Laert. in Vit. Plat.* ed. Bip. *pref.* p. 19.

Platone si esprime al riguardo nel *Teeteto*, pt. I, p. 62. Egli conduce il confronto tra il suo metodo e quello dell'arte ostetrica. |

[19 = X^r]

3.

I miti di Platone.

Le statue di Dedalo, cf. *Menone*, p. 385. ed. Bip. (vol. IV.); cf. *Rhaps.* 1. in I.I., p. 16. e le osservazioni di Gedike a questo passo. Per le tradizioni popolari sulla natura dell'anima, v. *Rh.* 1. b., I. I., p. 6.

 Die Todtenrichter.

Ein Mýthus nach Platon. <den 1 Jenner 1794>
 Gorgias p. 163. ed. Bip.⁸

Nach Homer teilten Zevs Neptun und Pluto die Herrschaft der Welt, die Kronos vorher allein beseßen hatte. Unter der Herrschaft des Kronos ward das Gesez gegeben, das noch jezt Gesez der Unsterblichen ist, daß die Menschen, die ein unsträfliches und heiliges Leben führen, wann sie sterben, in die Inseln der Seligen hinüberwandern, und befreit von allem Übel im Genuß aller Glückseligkeit daselbst wohnen, diejenige aber, die ihr Leben mit Übelthaten *und* Gottlosigkeit bezeichnen, zur Strafe *und* zum Gericht in das Gefängniß des Tartarus verstoßen werden sollen. Unter der Herrschaft des Kronos, *und* noch zu Anfang der Regierung seines Sohns, richteten lebende Richter noch lebende Menschen, kurz ehe sie starben, am Tag ihres Todes. Deßwegen waren ihre Aussprüche ungerecht. Darüber klagten Pluto und die Herrscher der seligen Inseln bei Zevs. Dieser antwortete ihnen: “Ich will dem ungerechten Gericht ein Ende machen. Die Menschen erscheinen, noch [20 = X'] lebend, verhüllt vor dem Richterstuhl. Viele bedeken eine böse Seele durch einen schönen Körper, durch den Glanz ihres Geschlechts, und ihrer Reichtümer. Wenn die Zeit des Gerichts herannaht, erscheinen mit ihnen unzählige Zeugen ihres heiligen *und* unsträflichen Wandels. Hiedurch werden die Richter verwirrt. Sie selbst richten verhüllt, Augen – Ohren *und* der ganze Körper sind nichts anders, als eine Hülle ihrer Seele. Auf diese Art werden sie durch ihre eigne und durch die Verhüllung derer, die vor ihrem Stuhl erscheinen, gehindert. Um diesem Übel abzuhelfen muß man vorerst verhindern, daß kein Mensch den Tag seines Todes vorhersieht. Prometheus soll ihm den Blick in die Zukunft nehmen. Denn nur Todte sollen gerichtet werden. Ein Todter soll unverhüllt, mit der Seele die Seele des Verstorbenen durchblinkend, jeden, gleich nach dem Tode, verlassen von seinen Verwandten, und entkleidet von all dem Schmuck den er auf der Erde zurücklassen muß, richten, damit er gerecht gerichtet werde. Deßhalb bestimmte ich, noch eh' ihr hieher kamt, meine eigne Söhne zu Todtenrichtern, zween aus Asia, Minos *und* Rhadamanthus, einen aus Europa, Aekus. Diese, sobald sie sterben werden, sollen die Todten richten auf einer Flur in der Unterwelt, da, wo sich der Weg zum Tartarus und der Weg zu den Inseln der Seligen scheidet. Die

8 Platon, *Gorgias*, 1783, pp. 164-173 (= 523 a – 527 e).

I giudici dei morti
Un mito di Platone. <1 gennaio 1794>
Gorgia, p. 163, ed. Bip.¹

Omero racconta che Zeus, Nettuno e Plutone si spartirono il dominio del mondo che in precedenza era stato posseduto da Crono soltanto.² Sotto il regno di Crono vigeva, e ancora oggi vige tra gli immortali, la legge per cui gli uomini che conducono una vita irreprensibile e proba, quando muoiono, migrano verso le Isole dei Beati e vi abitano scevri da ogni male godendo della piena felicità, mentre coloro che macchiano la loro vita con azioni malvage ed empietà devono essere cacciati nella prigione del Tartaro per il castigo e l'espiazione. Sotto il governo di Crono e anche all'inizio del regno di suo figlio [Zeus], giudici viventi giudicavano uomini ancora viventi, poco prima che morissero, nel giorno della loro morte. Per questo i loro verdetti erano ingiusti. Per tale motivo Plutone e i guardiani delle Isole dei Beati si lamentarono con Zeus. Allorché, questi rispose loro: "Voglio porre fine al giudizio ingiusto". Gli uomini compaiono ancora [20 = X] viventi, nelle spoglie mortali, davanti al seggio del giudice. Molti nascondono, al di sotto di un bel corpo, dello splendore della loro stirpe e del loro patrimonio, un'anima cattiva. Quando il momento del giudizio si avvicina, compaiono innumerevoli testimoni a deporre del loro cambiamento in persone pie e irreprensibili. Con ciò i giudici vengono ingannati. Essi stessi giudicano in spoglie mortali: gli occhi – le orecchie e tutto il corpo non son altro che un involucro che ricopre la loro anima. In tal modo sono intralciati sia dal proprio rivestimento che da quello di coloro che appaiono al loro cospetto. Per rimediare a questo male si deve per prima cosa impedire che un uomo conosca in anticipo il giorno della propria morte. Prometeo dovrà distogliere lo sguardo dell'uomo dal futuro. Poiché soltanto i morti devono essere giudicati. Un morto deve essere giudicato nudo, una volta liberato dal suo rivestimento, con l'anima rivolta alle anime dei defunti, ciascuna dopo «aver abbandonato» sulla terra, subito dopo la morte, i propri cari e ogni ricchezza. Per tale motivo, ancor prima che voi giungete qui, ho designato i miei figli quali giudici dei defunti: due in Asia, Minosse e Radamante, uno in Europa, Eaco. Costoro dovranno giudicare gli uomini una volta che saranno morti, in un antro del mondo degli Inferi in cui la strada che conduce al Tartaro si divide da quella che conduce alle Isole dei Be-

1 Epilogo del *Gorgia*, 523 a – 527 e.

2 *Illiade*, 15, 187 s.

Todten aus Asia soll Rhadamanthus, die Todten aus Europa Aekus richten, Minos aber entscheiden, wenn einer von jenen zweifelhaft ist, wohin er eine Seele senden solle. |

[21 = XI'] Diß, Kallikles, ist eine Sage, die tiefe Wahrheit enthält, und aus dieser ziehe ich für mich *diese* Schlüße:

Der Tod ist nichts anders, als Trennung der Seele *und* des Leibs. Nach ihrer Trennung aber bleibt die Beschaffenheit beider dieselbe, als sie bei ihrer Verbindung war. Der Körper behält seine Natur, seine Bildung, seine Eigenschaften. Und so wie der Körper nach dem Tode unverändert bleibt, er mag groß oder klein, fett oder mager, haarreich, oder haarlos, zerschlagen oder unverlezt gewesen seyn, so auch die Seele, Kallikles. Sie wirft mit dem Tode ihre Hülle ab, und erscheint nackt *und* in ihrer wahren Gestalt, mit all' ihren Leidenschaften, Begierden *und* Bestrebungen vor dem Richter. Dieser durchblickt sie, ohne daß er weiß, wem sie einst angehörte. Aber leicht erkennt er die Seelen der Perserkönige, oder anderer Fürsten *und* Gewaltigen. An diesen erblickt er gewöhnlich nichts gesundes, alles verdorben und verwüstet von Trug *und* Meineid, alles verkehrt von Lüge *und* Übermuth, (weil sie einst ohne Wahrheit erzogen wurden,) ihre ganze Seele umhergetrieben von ungezähmten *und* schändlichen Begierden, die sie einst im Besiz der Alleingewalt durch Üppigkeit *und* Zügellosigkeit nährten. Solche Seelen sendet der Richter ohne Verzug mit Schande bedekt in die Gefängniße des Tartarus, wo die Büßungen ihrer vorigen Schulden sogleich beginnen.

Einige von denen, die im Tartarus die gerechten Strafen ihrer Verbrechen erdulden, werden entweder durch dieselbe gebeßert, oder tragen nur zur Beßerung andrer Menschen durch ihr schrökendes Beispiel bei. Gebeßert werden durch die Strafen, mit denen sie den Göttern *und* den Menschen genugthun, diejenige, deren Laster heilbar sind. Die größten Verbrecher aber, deren Verbrechen unheilbar sind werden, von den schmerzlichsten *und* fürchterlichsten | [22 = XI'] Strafen ohne Ende gepeinigt, den übrigen in den Tartarus kommenden Verbrechern zum Beispiele, *und* zur schrökenden Ermahnung. Zu diesen gehört ohne Zweifel Archelaus, und wer ein Tyrann, wie er, war. *Überhaupt* glaube ich, daß die meiste warnende Beispiele der Unterwelt Tyrannen, Könige, Herrscher *und* Staatsmänner sind. Ihnen war die Macht gegeben, die größten *und* unheiligsten Frevel zu begehen. Damit stimmt auch Homer überein. Auch er bestimmt Könige *und* Herrscher ewigen Strafen in der Unterwelt, z. B. Tantalus, Sisyphus, Tityus. Kein Dichter aber erzählt von einem Verbrecher aus dem Volke, der, unheilbar, ewig im Tartarus leiden müßte. Thersites hatte die Macht der Tyrannen nicht, deßwegen ist er im Tartarus weit glücklicher als jene. Aber die grösten Verbrecher waren von jeher unter den Mächtigen. Freilich

ati. Radamante dovrà giudicare i morti provenienti dall'Asia, Eaco quelli dell'Europa. Minosse, invece, dovrà decidere dove dovrà recarsi l'anima di colui per il quale sussiste un dubbio. |

[21 = XI'] Questo, o Callicle, è un racconto che contiene una profonda verità e da cui traggio *queste* conclusioni:

La morte non è altro che separazione dell'anima e del corpo. Ma dopo la loro separazione entrambe conservano la configurazione che avevano quando erano congiunte. Il corpo mantiene la sua natura, la sua conformazione, le sue proprietà. E così come il corpo dopo la morte rimane inalterato, grande o piccolo, grasso o magro, peloso o glabro, fracassato o illeso che fosse, così vale anche per l'anima, o Callicle. Con la morte essa getta via il suo involucro e si mostra nuda nella sua vera forma, con tutte le sue passioni, brame e ambizioni, al cospetto del giudice. Questi la scruta attentamente, senza sapere a chi fosse un tempo appartenuta. Ma riconosce facilmente le anime dei re di Persia o altri signori o potenti. Solitamente non scorge in esse niente di sano, tutto è corrotto dall'inganno e dalla falsità, stravolto dalle bugie e dalle ingiustizie (poiché un tempo tali anime erano cresciute senza verità), anime trascinate da desideri selvaggi e vergognosi che un tempo nutrivano attraverso il possesso esclusivo della forza con l'opulenza e la licenziosità. Senza indugio, il giudice spedisce anime di questo tipo con disonore verso le prigioni del Tartaro, in cui esse cominciano immediatamente a scontare le pene delle loro precedenti colpe.

Tra coloro che scontano nel Tartaro la giusta punizione per i loro crimini, alcuni o migliorano loro stessi o contribuiscono al miglioramento di altri uomini attraverso il loro terribile esempio. Attraverso le punizioni con cui soddisfano sia gli dèi che gli uomini si migliorano anche coloro i cui vizi sono sanabili. Ma i peggiori delinquenti, i cui delitti sono insanabili, vengono torturati senza fine con le punizioni più penose e terribili | [22 = XI'], restando nel Tartaro a mo' di esempio e come terribile ammonimento per i delinquenti in arrivo. A questi appartiene senza dubbio anche Arche-lao e chi, come lui, fu un tiranno. Io credo soprattutto che gli esempi di maggiore monito negli inferi siano tiranni, regnanti, signori e politici. Ad essi fu dato il potere, uno dei maggiori e malvagi sacrilegi che si possano commettere. Con ciò si trova d'accordo anche Omero. Anche egli assegna a regnanti e signori, ad esempio Tantalo, Sisifo, Tizio, pene eterne negli inferi. Ma nessun poeta narra di qualche delinquente proveniente dalle file del popolo che dovette patire in eterno nel Tartaro un delitto insanabile. Tersite non ebbe il potere dei tiranni, perciò nel Tartaro egli era molto più felice di quelli. Ma i maggiori delinquenti furono sempre tra le fila dei potenti. Certamente, non è impossibile anche a questi ultimi divenire uomini



ist es auch diesen nicht unmöglich, gute Menschen zu werden, und, wenn sie es werden, so verdienen sie die größte Bewundrung. Denn es ist schwer, und ebendeshwegen desto preiswürdiger, bei großer ausgebreiteter Macht, ungerecht zu seyn, gerecht zu leben. Auch erschienen hin *und* wieder solche Menschen – auch werden noch mehrere solche erscheinen, die die Macht, die ihnen übertragen ist, mit Gerechtigkeit gebrauchen werden... *Einer* war so unter den Griechen, der preiswürdigste unter allen Aristides, Lysimachus Sohn. Aber wenige solche, wie Aristides war, sind bis jezt vor Rhadamanthus erschienen, der, auch wenn die Seelen der Könige vor ihm | [23 = XII^r] erscheinen gerecht richtet. Ohne auf seine, ihre Würde oder ihr Geschlecht zu sehen sendet er sie, heilbar oder unheilbar dahin, wo sie ihr gebührender Lohn erwartet. Aber wenn er bisweilen eine Seele, die ihr Leben in Heiligkeit und Wahrheit hingebracht hatte, findet, so freut er sich über sie, *und* sendet sie hinüber auf die Inseln der Seligen. Dorthin wandern vorzüglich die Seelen derer, die hier im Dunkel gelebt haben, die Seelen der Weisen, die sich einzig *und* allein mit sich selbst, nicht mit einer Menge fremder zerstreuer Gegenstände beschäftigen.

So richtet auch Aekus. Beide richten, einen Stab in der Hand haltend. Minos aber sitzt nachsinnend, allein ein goldnes Scepter haltend, wie Ulyßes bei Homer ihn gesehen zu haben versichert.

Wie er haltend, das goldene Scepter, den Todten das Recht sprach.

Mich, Kallikles durchdringt die Wahrheit dieser Sage, *und* ich sinne deßwegen nur darauf, einst so rein *und* so gesund als möglich vor dem Richter zu erscheinen. Hinweg also mit Glanz *und* Ehre, nach denen die meisten Menschen streben! Ich strebe nach Wahrheit, nach einem heiligen Leben, nach einem heiligen Tode! Auch alle andre Menschen, rufe ich, so sehr ich kann, auf – auch dich, Kallikles rufe ich auf zu einem solchen Leben, zu einem solchen Kampf, gegen den jeder andre gering ist. Schande dir, Kallikles, wenn du einst hülflos dastehst in dem Gericht, von dem ich bisher geredet habe, wenn du einst von diesem Richter vor Gericht gefordert, wankst *und* verstummst, wie ich vor den athenischen Richtern. Vielleicht hältst du diß alles für bloße Fabel – vielleicht für ein Weibermärche das du verachtetest. Diß wäre kein Wunder, | [24 = XII^r] wenn wir bei unsern Nachforschungen nur etwas beßers *und* wahrs gefunden hätten. So aber bleibt, nachdem wir lange gestritten haben, nichts als unwiderlegte Wahrheit übrig, als das: beßer ist's unrecht leiden, als unrecht thun. Die erste Sorge des Menschen sei, gut zu seyn *und* nicht zu scheinen. Jeder der gesündigt hat, soll gestraft werden, denn das Beste nach dem *Gerechtseyn* ist, das *Gerechtwerden und* die willige Hingabe zur verdienten Strafe. Verdammt soll jede Schmeichelei gegen sich selbst *und* gegen andre, gegen wenige oder gegen viele seyn.



buoni e, quando ciò accade, guadagnano la più grande ammirazione. Poiché è cosa difficile, e quindi proprio perciò maggiormente degna di lode, non essere ingiusti per via del grande potere e vivere secondo giustizia. Compaiono qua e là anche uomini di tal genere – e in futuro ne appariranno ancor di più, uomini che amministrano con giustizia il potere che è stato loro conferito. *Tale* fu Aristide, figlio di Lisimaco, il più lodevole di tutti i greci. Ma pochi di coloro che furono come Aristide sono sinora apparsi al cospetto di Radamante, il quale giudica con giustizia anche quando gli | [23 = XII^r] si presentano davanti le anime dei re. Senza guardare al loro decoro o al loro lignaggio, egli li seleziona, siano essi sanabili o insanabili, per il luogo in cui li attende la loro dovuta ricompensa. Ma quando di tanto in tanto egli trova un'anima che abbia trascorso la sua vita nella santità e nella verità, se ne rallegra e la invia verso le Isole dei Beati. Là migrano le eccellenti anime di coloro che qui hanno vissuto nell'oscurità, le anime dei Sapianti, che si preoccupano solo ed esclusivamente di se stessi e non di una quantità di cose estranee e dispersive.

Così giudica anche Eaco. Entrambi giudicano tenendo in mano una bacchetta. Ma Minosse siede meditando, il solo a tenere in mano uno scettro d'oro, come Ulisse in Omero assicura di averlo visto.

Come egli, tenendo lo scettro d'oro, parlò ai morti a buon diritto.

Mi pare di cogliere, o Callicle, la verità di questo racconto e proprio perciò rifletto soltanto su ciò che un giorno sembrerà la cosa più pura e sana possibile davanti al giudice. Via, quindi, con lo splendore e l'onore per il quale la maggior parte degli uomini muore! Io aspiro alla verità, a una vita santa, a una morte santa! Esorto, fintanto che posso, anche tutti gli altri uomini – anche te, o Callicle, ti esorto a una tale vita, a una lotta rispetto alla quale tutte le altre lotte appaiono piccole. Vergognati, o Callicle se, una volta nel tribunale di cui ho parlato, te ne stai inerme; se tu, una volta trascinato dal giudice davanti al tribunale, vacilli e ammutolischi, come me davanti ai giudici ateniesi. Forse consideri tutto ciò una mera favola – una storiella di poco conto da disdegnare. Non dovrebbe affatto meravigliare, | [24 = XII^v] se dalle nostre indagini avessimo trovato soltanto qualcosa di migliore e di più vero. Così, dopo che abbiamo a lungo disputato, non resta tuttavia altra verità che questa: meglio patire ingiustamente che fare ingiustizia. La prima preoccupazione dell'essere umano sia di essere buoni, non di apparire tali. Tutti coloro che hanno peccato dovrebbero essere puniti, poiché la cosa migliore, dopo l'esser giusti, è il *divenire giusti* e l'abbandono volontario alla meritata punizione. Dovrebbe essere condannata ogni adulazione contro se stessi o contro gli altri, contro pochi o contro molti.

Glaubst du mir, so folge mir auf diesem Wege, auf dem du glücklich im Leben, glücklich im Tode seyn wirst. Denn die Sage trägt nicht.

[Mögest du dann immer, als ein Thor verlacht werden, *und* von jedem, dem es beliebt, mit Koht beworfen werden, beim Zevs! du kannst ruhig diese Mishandlungen ertragen, wenn du nur wahrhaft gut, und eifrig in der Tugend bist.]

In *Tim.* p. 325⁹ stellt Plato die Schöpfung des Menschen folgendermaßen mythisch dar:

“Als alle Untergötter geschaffen waren sprach zu ihnen der Vater der Welt also:

Götter, Söhne von Göttern, deren Schöpfer *und* Vater ich bin – hört, was ich zu euch spreche. Noch müßen 3. Arten sterblicher Geschöpfe hervorgebracht werden. Würden diese nicht geschaffen, so wäre die Welt unvollkommen. Denn sie würde nicht *alle* Arten von Geschöpfen in sich enthalten. Diß ist aber zu ihrer Vollkommenheit erforderlich. Würde ich diese allein hervorbringen *und* ins Leben rufen, so würden sie den Göttern gleich werden. Damit | [25 = XIII⁷] sie nun sterblich werden, *und* alles, was werden soll, werde, müßt ihr der Macht nach die ihr besitzt, diese Geschöpfe durch Nachahmung meiner Macht, die ich bei eurer Schöpfung verwandte, hervorbringen. Was an ihnen unsterblich *und* göttlich genannt werden, was über sie herrschen *und* sie zur beständigen Anhänglichkeit an Gerechtigkeit *und* dem Bestreben, euch nachzuahmen bestimmen soll, zu dem will ich den ersten Saamen *und* Anfang euch in die Hände geben. Euer Geschäft bleibt es, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden, *und* so Geschöpfe zu erzeugen, sie zu nähren, *und* wenn sie sterben wieder aufzunehmen”.¹⁰ (Hier leuchtet die Hauptidee sogleich ein. Die Untergötter sind aus dem Volksglauben beibehalten. Der Hauptgedanke ist Verbindung des Unsterblichen mit dem Sterblichen im Menschen. Diesen will Plato ausdrücken – aber es drückt es *geschichtlich* aus. Selbst der Gedanke, daß Untergötter eigentlich den Menschen als ζῶον erschaffen haben, gehört nicht zum Hauptsatz der ausgedrückt werden soll, der Hauptsatz ist nur das Nicht-Geschichtliche – die räthselhafte Vereinigung des sterblichen *und* Unsterblichen, des Reinen *und* empirischen im Menschen –) – “So sprach er, und mischte wieder in demselben Crater, in dem er die Weltseele zube-

9 Platone, *Timaeus*, 1786, p. 325 (= 41 b – c).

10 Platone, *Timaeus*, 1786, pp. 324-326 (= 41 a – d).

Credimi, e seguimi per questa via sulla quale diverrai felice nella vita, felice nella morte. Poiché il racconto non inganna.

[Vorresti essere sempre deriso come uno stupido e ridicolizzato da chiunque ne abbia voglia? Per Zeus! Puoi tranquillamente sopportare queste disavventure solo se sei veramente buono e diligente nella virtù.]

In Tim. p. 35³ Platone rappresenta la creazione dell'uomo attraverso un mito come segue:

“Appena furono create tutte le divinità minori, il padre del mondo si rivolse loro dicendo:

Dèi, figli di dèi, di cui io sono creatore e padre – ascoltate ciò che ho da dirvi. Dovranno essere creati ancora tre tipi di creature mortali. Qualora tali creature non venissero create, il mondo resterebbe incompleto, poiché non conterebbe più in sé *tutti* i tipi di creature. Ciò è pertanto richiesto dalla sua perfezione. Se avessi creato e dato la vita a queste creature soltanto, essi sarebbero divenuti subito dèi. Ora, | [25 = XIII] affinché essi siano mortali e divenga tutto ciò che deve divenire, voi, in base al potere che possedete, dovrete creare queste creature imitando il potere che io ho utilizzato per creare voi. Voglio darvi in mano il primo seme e inizio di ciò per cui essi vengono detti immortali e divini, ciò che su di essi domina e che deve determinarli alla continua devozione verso la giustizia e lo sforzo a imitarvi. La vostra funzione rimane quella di connettere l'immortale con il mortale e creare così le creature, nutrirle e, una volta che esse muoiono, accoglierle di nuovo.”⁴ (Qui appare subito con evidenza l'idea principale. Le divinità minori sono conservate nel credo popolare. Il pensiero principale è la connessione dell'immortale con il mortale nell'essere umano. Ciò è quanto vuole esprimere Platone – ma lo esprime *storicamente*. Lo stesso pensiero che le *divinità* minori abbiano creato propriamente gli uomini come ζῶον non appartiene al principio fondamentale che deve essere espresso, poiché tale principio è soltanto il non-storico – l'enigmatica unione del mortale e dell'immortale, del Puro e dell'empirico, negli uomini –) – “Così parlò, e mescolò di nuovo nello stesso cratere in cui aveva preparato l'anima del mondo ciò che restava di questo insieme, in modo che tale miscuglio fosse in certa misura simile al primo, anche se non così puro, ma

3 Platone, *Timaeus*, 1786, p. 325 (= 41 b – c).

4 Platone, *Timeo*, 41 a – d, trad. mia della parafrasi di Schelling. Per un confronto si veda il testo del *Timeo*, tr. it., pp. 227-229.

reitet hatte, das hievon noch übrige zusammen, so daß diese Mischung der erstern zwar gewißermaßen gleich, aber doch nicht so rein, sondern etwa um 2. oder 3. Grade minder rein ward. Da die Welt schon vorher fertig war, so theilte er jedem Gestirn eine Seele zu, führte jede auf ihr Gestirn, als auf einen Wagen, lehrte sie die Form des Weltalls, *und* sagte ihnen die zum voraus 'für sie' bestimmten Gesetze voraus. Nämlich zuerst sollten alle auf gleiche Art gebohren werden, damit keine zu kurz komme. | [26 = XIII'] Alle müßten – jedes auf ein ihm angemessenes 'Gestirn zerstreut', jede die ihr die Götter einfrigte Geschöpfe werden,* die menschliche Natur aber solle gedoppelten Geschlechts *und* das vorzüglichere das männliche seyn. Da sie alle nothwendig mit ihren Körpern verbunden seien, *und* ihre Körper durch Wechselwirkung auf andre Gegenstände verschieden bestimmt werden würden, müsten nothwendig ein allgemeines mit heftigen Leidenschaften verwandtes Gefühl, *und* Liebe, aus Lust *und* Schmerz gemischt, *und* Furcht *und* Zorn *und* alles was hiemit zusammenhängt, *und* was 'hinwiederum' diesem entgegensteht, gemeinschaftlich bekommen. Wer jene Leidenschaften überwindet, werde gerecht, wer nicht, ungerecht leben. Wer seine bestimmte Lebenszeit gut durchlebt hätte, soll in die Wohnungen des Gestirns kommen, für das er anfänglich bestimmt war, wiederkehrend, das glücklichste Leben haben. So er jenes nicht gethan hätte, sollte er bei seiner 2ten Geburt gezwungen werden, ein Weib zu werden. Tausend Jahre nachher aber steht es beiden frei, die neue Art ihrer Existenz zu wählen. Hier könnten menschliche Seelen auch in thierische Leiber, *und* wenn sie auch hier nicht sich beßern, sie nach Verhältniß ihrer schlimmen Beschaffenheit in verschiedenen Thierleibern unaufhörlich herumwandern müßen, bis sie die tobende und unvernünftige Leiden- | /27 /XIV'/ schaften durch *Vernunft* besiegt haben."¹¹

* Die Gestirne heißt er, insofern sie sich bewegen (Bewegung aber nach p. 317.¹² Bild der Ewigkeit der Zeit, als reiner Idee ist) *οργανα χρονων*, so wie p. 328. *οργανα χρονου*.¹³

11 Platone, *Timaeus*, 1786, pp. 326-328 (= 41 d – 42 d).

12 Ivi, p. 317 (= 37 d).

13 Ivi, p. 328 (= 42 d).

intorno al secondo o terzo grado in meno di purezza. Poiché il mondo era già pronto da prima, assegnò a ciascuna stella un'anima, condusse su di un carro tutte le anime alla propria stella, insegnò loro la forma dell'universo e predisse in anticipo le leggi che erano loro state assegnate «per loro». Infatti, per prima cosa, tutte avrebbero dovuto nascere della stessa specie, in modo che nessuna fosse trascurata. | [26 = XIII^v] Tutte avrebbero dovuto essere – «sparse», ciascuna sulla «stella» più adeguata ad essa, ciascuna avrebbe dovuto essere la creatura più fedele alla divinità a cui era stata assegnata, ma la natura umana era essere un genere doppio e l'elemento maschile quello più eccellente. Dal momento che tali anime sono tutte necessariamente unite ai loro corpi e che tali corpi verrebbero determinati in modi differenti attraverso l'interazione con altri oggetti, un sentimento generale dovette necessariamente essere imparentato con passioni violente, e l'amore mescolato a desiderio e dolore e paura e collera e a tutto ciò che ne consegue, e accogliere in sé ciò che «invece» si oppone ad esso. Chi domina quelle passioni, diventa giusto, chi non riesce, vive in modo ingiusto. Chi abbia trascorso bene la sua vita, deve giungere alla dimora dell'astro per il quale è stato determinato sin dall'inizio, facendo ritorno alla vita più felice. Così colui che non ha fatto questo, dovrebbe essere obbligato, alla sua seconda nascita, a diventare donna. Dopo mille anni, però, le anime sono libere di scegliere di nuovo il tipo di esistenza. Qui le anime umane potrebbero anche migrare in corpi animali e, se anche in tal caso non si migliorassero, dovrebbero migrare incessantemente in diversi corpi animali a seconda delle loro peggiori caratteristiche, fino a che non abbiano sconfitto tramite ragione le furiose e irrazionali | [27 = XIV^v] passioni».⁵

* Egli li chiama astri, nella misura in cui si muovono (movimento che, come a p. 317, è immagine dell'eternità del tempo, in quanto idea pura) *οργανα χρονων*, così come a p. 328. *οργανα χρονου*.

5 Platone, *Timeo*, 41 d – 42 d, trad. mia della parafrasi schellinghiana. Per un confronto con il testo del *Timeo*, tr. it., pp. 229-233.

Als der Vater der Welt diß alles angeordnet hatte, säte er, damit er an ihre spätern Verschlimmerung keine Schuld habe, die Seelen aus in die Sonne *und* in den Mond, *und* in alle bewegten Gestirne. Was dann noch übrig war überließ er den Untergöttern, nämlich sterbliche Leiber zu bilden, *und* alles was zur menschlichen Seele als solcher gehört, heranzubringen, *und* das sterbliche Geschöpf so gut als möglich zu leiten *und* zu regieren, damit es sich nicht selbst ins Verderben stürze. So gebot er – *und* blieb in seinem Kreise. Die Söhne aber ingedenk der Anordnung des Vaters, gehorchten ihm. u.s.w.

“Sie nahmen das unsterbliche Princip der Seele, *und* umschloßen* es mit dem sterblichen Leibe. In diesen aber pflanzten sie noch eine sterbliche Seele, den Siz heftiger *und* unvermeidlicher Leidenschaften – der Wollust, der mächtigsten Lokspeiße zum Bösen, der Traurigkeit, der Feindin aller Lebensgüter – der Kühnheit *und* der Furcht, der thörigten Rathgeber der Menschen, des unversöhnlichen Zorns, *und* der Hoffnung, der Schmeichlern der unvernünftigen, alles ergreifenden Liebe. Aber weil sie fürchteten das göttliche ‘im Menschen’ ohne die äußerste Nothwendigkeit durch das sterbliche zu beflecken, so trennten sie jenes von diesem, *und* verwiesen das sterbliche in einen andern Teil des Leibs, *und* setzten den Naken zur Vormauer gegen das andringen deßelben”. u.s.w.¹⁴ | [39 = XX^r] 4.

Platons eigentümlicher Charakter

a) philosophischer |

[43 = XXII^r] b) aesthetischer |

[47 = XXIV^r] Charakter des Sokrates.

Dämonion des Sokrates] Sehr umständlich erklärt** er sich hierüber im Theages T. II. p. 19. s. “Mir folgt von Jugend auf nach göttlicher Fügung (θεια μοιρα) ein Dämon. Εστι δε τουτο φωνη ή, όταν γενηται, αι μοι σημαινει, ό αν μελλω πραττειν, τουτου αποτροπην, προτρεπει δε ουδεποτε.”¹⁵

“Vorzüglich, fährt er p. 22. fort, äußert sich die Stimme dieses Dämons, wenn ich eine neue Freundschaft stiften will. Höre ich dann diese Stimme, dann kann die Freundschaft nicht zu Stande kommen. Denen die wider den Wink des Dämons mit mir umgehen kann ich schlechterdings nichts nützen. *Vielen wehrt er den Umgang mit mir nicht, aber doch nützt auch diesen mein Umgang gar nichts. Viele machen während meines Umgangs große Fortschritte, sobald sie aber mich verlassen sind sie wie vorher.*”¹⁶ – Der Dämon hatte also nur ein *negative* Stimme. Sokrates mag nun wirklich an

14 Platone, *Timaeus*, 1786, pp. 386 s. (= 69 c – e).

15 Cf. Platone, *Theages*, 1782, p. 19 (= 128 d).

16 Ivi, p. 22 (= 129 e – 130 a).

Quando il padre del mondo ebbe disposto tutto, seminò le anime nel Sole e nella Luna e in tutti gli astri animati in modo tale da non avere alcuna colpa del loro successivo peggioramento. Ciò che ancora restava, lo affidò alle divinità minori, ovvero costruire i corpi mortali e avvicinare tutto ciò che appartiene alle anime umane in quanto tali, e guidare e governare nel modo migliore possibile la creatura mortale, affinché essa non vada in rovina da sé. Così comandò – e rimase nel suo circolo. Ma i figli, memori della disposizione del padre, gli obbedirono, ecc.

“Essi presero il principio immortale dell’anima e la avvolsero* con il corpo mortale. Ma in questo piantarono anche un’anima mortale, la sede di passioni violente e inevitabili – della voluttà, della più potente esca del male, della tristezza, della nemica di ogni bene della vita – dell’audacia e della paura, della stolta consigliera degli esseri umani, dell’implacabile rabbia, e della speranza, dell’adulatrice degli amori irrazionali e toccanti. Ma poiché esse temevano di macchiare il divino «nell’essere umano» privo di necessità, attraverso il mortale, così separarono quello da questo, ed esiliarono il mortale in un’altra parte del corpo, e posero la testa dell’uno come un bastione contro quella dell’altro”. ecc. | [39 = XX'] 4.

Il carattere particolare di Platone

a) filosofico |

[43 = XXII'] b) estetico |

[47 = XXIV'] Carattere di Socrate.

Demone di Socrate] Egli si esprime al riguardo** in modo assai dettagliato nel *Teagete* T. II. pp. 19 ss. “Sin dalla giovinezza mi segue, per volere divino, un demone (θεια μοιρα). Εστι δε τουτο φωνη η, οταν γενηται, αι μοι σημαινει, ο αν μελλω πραττειν, τουτου αποτροπην, προτρεπει δε ουδεποτε.”

“La voce di questo demone, continua a p. 22, si esprime in modo eccellente quando voglio stringere una nuova amicizia. Allora, sentendo questa voce, posso evitare di far nascere l’amicizia. Per coloro che interagiscono con me nonostante il suggerimento del demone, non posso assolutamente fare nulla. *Per molti non ha valore avere a che fare con me, ma nemmeno a me quel rapporto giova a nulla. Molti fanno grandi progressi rapportandosi a me, ma appena ci separiamo, tornano come prima.*” – Il demone aveva dunque soltanto un insegnamento *negativo*. Possa Socrate aver pensato o meno di essere guidato da un demone, l’esempio è in ogni caso curioso. Nel *primo* caso, è un esempio di come anche un uomo saggio (se anche soltanto per un solo aspetto, cioè sotto *l’aspetto del suo*

die Leitung eines *Dämons* gedacht haben oder nicht, auf jeden Fall ist das Beispiel merkwürdig. Im *ersten* Fall ist er ein Beispiel, daß auch ein weiser Mann, (wenn auch nur in Einem Punkte, etwa (wie gewöhnlich) im *Punkte seines Ichs*) *Schwärmer* seyn kann: vielleicht hat die Erde noch wenige gekannt, die in dem Sinne wie Sokrates, *und* unter den Umständen wie *Sokrates*, σοφός waren, ohne zugleich auch in gewißem Grade Schwärmer zu seyn. Im *letztern* Falle ist diese Stelle ein Beleg zur tiefern Exegese.

* p. 386.¹⁷

** Dämon des Sokrates

17 Platone, *Timaeus*, 1786, pp. 386 s. (= 69 c – e).

io), possa essere un *entusiasta* [*Schwärmer*]: forse la Terra ha conosciuto ancora troppo poche persone come Socrate, e che nelle condizioni di un Socrate erano dei σοφος, senza essere nello stesso tempo anche in certo grado degli entusiasti. Nel *secondo* caso, il passo è una prova di una più profonda esegesi.

* p. 386.

** *Dämon des Sokrates*

Wie wenn man hier eine *natürliche* Auslegung* mit der [48 = XXIV] // Bemerkung wiederlegen wollte: “daß so nicht im Texte stehe, daß sie nicht *philologisch* erweislich sei.” |

[65 = XXXIII] Philologische und exegetische Bemerkungen aus Plato, besonders in Bezug aufs N.T.

Höhere Exegese.

S. über den Dämon des Sokrates oben.

Homer] galt für untrüglich beinahe. Oft mußte** (nicht bei Sokrates, außer κατ' ἀνθρώπων bisweilen, sondern bei Sophisten u.s.w.) Homers Ausspruch statt eines Beweises dienen. Spottend sagt *Sokrates* Theaet. T. II. p. 80. Τίς οὐν ἀν εἰ πρὸς γε τοσούτου στρατοπέδου καὶ στρατηγόν Ὀμηρον δύναται ἀμφισβητήσας μὴ οὐ καταγελαστός γενέσθαι,¹⁸ Sonderbar *überhaupt* daß die Griechen so gerne Auktoritäten anführen. S. eben- das. Sie erlaubten sich auch wohl, Stellen aus Dichtern z. B. Homer falsch anzuführen, d. h. sie, aus dem Zusammenhang gerissen, ganz falsch zu erklären. Ein Beispiel scheint l. c. p. 71. zu seyn “τὴν χρυσοῦν σείραν”.¹⁹

“Ἀδύνατον οὐν θεῶν παῖσιν ἀπιστεῖν, καίπερ ἀνεὺ τε εἰκοτῶν καὶ ἀναγκαιῶν ἀποδείξεων λεγούσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκούσιν ἀπαγγέλλειν, ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστεῦτεον.”²⁰ |

* Diese würde ohngefähr folgende seyn. Einem Menschenkenner | wird oft durch Eine Rede das Herz eines Menschen aufgedeckt. Ein (nicht abzuläugnendes, obgleich unsicheres) Gefühl reißt uns zu diesem hin, während es uns mit Gewalt vom andern losreißt. Und war wohl *Sokrates* kein Physiognomist? Man s. seine Raisonnements über körperliche Schönheit z. B. im *Symp.*²¹ Und unterschied wohl *Sokrates* immer so plötzlich, ob einer für sein Umgang sei oder nicht. *Wahrscheinlich* hatte er doch wenigstens eine Unterredung mit ihm. Und in dieser konnte er ihn doch wohl kennen lernen. Plato gibt diß selbst zu verstehen Theaet. p. 66 ἐνιοτε δὲ οἱ ἀν μοι δοξῶσι τινεὶς ἐγκυμονεὶς εἶναι γινούσι ὅτι οὐδὲν ἐμοῦ δεόνται παννυμῶν προμῶμαι καὶ – παννυμῶν ἰκανῶς τοῖς οἷς ἀν συγγενομενοὶ οὐκ ἀντιῶν ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξεδῶκα (NB.) Προδικῶ πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς (σοφισταῖς) etc.²² – Ein Mensch den wir nicht lieben können, wird von unsrem Umgang wenig Nutzen haben. – Aber auch *Sokrates* wurde oft durch *jenes Gefühl getäuscht*. Vielen, die jene Stimme des Dämons nicht abwieß, nützte sein Umgang doch nichts. Und wohl ist es wahr, daß er wenigen nützen konnte. Man konnte bei *Sokrates* nichts LERNEN – wer nicht seinen Geist auffaßen konnte, der hörte ihn umsonst, wer was auswendig lernen wollte, für

18 Platon, *Theaetetus*, 1782, p. 70 (= 153 a).

19 Ivi, p. 71 (= 153 c), dove compare un riferimento all'*Iliade*, VIII, 19.

20 Platon, *Timaeus*, 1786, p. 324 (= 40 d – e)

21 Cf. Platone, *Symposion*, 1787.

22 Cf. Platone, *Theaetetus*, 1782, pp. 66 s. (= 151 b).

Come se qui si volesse confutare una spiegazione *naturale** con | [48 = XXIV¹] l'osservazione: "che non è così nel testo, che non è *filologicamente* evidente." |

[65 = XXXIII¹] Osservazioni filologiche ed esegetiche di Platone, con particolare riferimento al N.T.

Esegesi superiore.

V. sopra sul demone di Socrate.

Omero] era quasi infallibile. Spesso egli dovette** servirsi di un detto anziché di una dimostrazione (non con Socrate, eccetto talvolta κατ' ἀνθρώπων, ma con i sofisti, ecc.). Socrate afferma con scherno nel *Teeteto*, T. II, p. 80: Τις οὖν ἀν ἐτι πρὸς γε τοσούτων στρατοπέδων καὶ στρατηγῶν Ὀμηρον δύναται ἀμφισβητήσας μὴ οὐ καταγελαστός γενεσθαι. In generale è strano, che i greci si facciano guidare così volentieri da autorità. V. ivi. Essi si concedono parimenti di citare in modo errato passi di poeti, ad es. da Omero, cioè di spiegarli in modo del tutto errato estrapolandoli dall'insieme. Un esempio sembra essere *Teeteto*, p. 71: "τὴν χρυσοῦν σείραν" (= la corda d'oro)⁶

"È dunque impossibile non credere a figli di dèi, anche se si esprimo senza argomenti verosimili e dimostrazioni rigorose, ma poiché affermano di riportare cose di famiglia, bisogna crederci, seguendo l'uso e la tradizione."⁷ |

* Questo sarebbe più o meno il seguente. A un conoscitore dell'essere umano | il cuore umano si rivela spesso attraverso un discorso. Un sentimento (che non si può negare, anche se incerto) ci attira a questo, mentre ci allontana con la forza dall'altro. E Socrate non era forse un fisionomista? Si considerino i suoi ragionamenti sulla bellezza corporea, ad es. nel *Simposio*. «E Socrate distingueva sempre così bene e immediatamente chi era lì per la sua compagnia oppure no. Verosimilmente egli aveva avuto almeno un colloquio con questa persona e grazie a questo colloquio aveva potuto riconoscerlo. Platone sembra affermare la stessa cosa nel *Teeteto*, p. 66 ἐνιοτε δὲ οἱ ἀν μοι δοξῶσι τινες ἐγκύμονες εἶναι γινούς ὅτι οὐδὲν ἐμοῦ δεόνται πανν εὐμενῶς προμνημαὶ καὶ – πανν ἱκανῶς τοπζῶ οἷς ἀν συγγενομένοι οὐαίντο· ὦν πολλοὺς μὲν δι ἐξέδῶκα

6 Platone, *Teeteto*, 153 c 9, in cui un riferimento all'*Iliade*, VIII, 19: "Devo andare fino in fondo con gli esempi e raccontarti della corda d'oro, con cui Omero non intende altro che il sole, mostrando così che, finché questo e la volta celeste continuano a muoversi, tutto esiste e si conserva nel mondo degli dèi e in quello degli uomini, mentre, se essi si fermassero, come legati, tutte le cose sarebbero distrutte e – come si suol dire – andrebbero completamente sottosopra?" (*Teeteto*, tr. it. L. Antonelli, Feltrinelli, Milano 1994, p. 63).

7 Platone, *Timeo*, 40 d – e, tr. it. 225.

den hatte Sokrates nichts. Philosophie konnte man bei ihm nicht lernen, aber philosophiren. Dazu gehörte aber mehr als ihm nur zuzuhören. Viele blieben an der Schale der Sokratischen Lehre, soland sie bei ihm waren εδοξαν ειναι τι, weil sie an sein Weg einmal gewöhnt waren. Aber in sie selber gieng sein Geist nicht über. C'est tout comme chez nous.

** Homer

(NB.) Προδικῶ πολλοὺς δε ἄλλους σοφοὺς (σοφισταίς) etc.⁷⁸ – Un uomo, che noi non possiamo amare, trarrà poca utilità dalla nostra compagnia. – Ma anche Socrate si sarebbe spesso ingannato a causa del sentimento. Molti di coloro che la voce del demone non rifiutava non traevano giovamento dalla sua compagnia. Non può APPRENDERE nulla da Socrate – colui che non riesce ad afferrare il suo spirito, che lo ascolta a vuoto, se si vuole imparare qualcosa a memoria, per loro Socrate non aveva nulla. Con lui non si può imparare la filosofia, ma si impara a filosofare. Ma ci voleva molto di più che ascoltarlo. Molti si fermano all’involucro della dottrina socratica, fintanto che furono con lui ἐδοξαν εἶναι τι, poiché essi un tempo erano abituati alla sua maniera. Ma in essi il suo spirito non è andato oltre. C’est tout comme chez nous.

** Omero.

8 Platone, *Teeteto*, 151 b, tr. it., pp. 55-57: “Ce ne sono alcuni, però, [Teeteto], che non mi sembrano affatto gravidi: sapendo che non hanno per nulla bisogno di me, cerco con grande benevolenza di combinare loro il matrimonio e, con l’aiuto del dio, per così dire, riesco a congetturare abbastanza precisamente qual è la compagnia da cui possono trarre vantaggio. Molti di loro, infatti, li ho fatti sposare con Prodicò e molti con altri uomini sapienti e straordinari”.

TIMAEUS VOL. IX. ED. BIP.

[1 = XXXVI] <Den Grundsatz nach dem man die Darstellungsart im Timäus beurteilen muß giebt Platon p. 303. selbst an: τον ποιητην και πατερα τουδε του παντος εύρειν τε εργον, και εύροντα εις παντας αδυνατον λεγειν>

Als Hauptsatz wird p. 301. *der* vorausgeschikt “Εστι – διαιρετεον τα δε· τι το ον μεν αι, γενεσιν δε ουκ εχον· και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε. το μεν δη, νοησει μετα λογου περιληπτον, αι κατα ταυτα ον· το δ’ αυ δοξη μετ’ αισθησεως αλογου δοξαστον, γιγνομενον και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε.” Hier erklärt also Plato selbst das *ον* für etwas, das Gegenstand des reinen Verstandes (ανευ αισθησεως) sei, was rein *und* vollkommen *erkennbar und* nicht nur Gegenstand einer ungewißen, *und* unvollkommenen Meinung (δοξα) ist.^A Diß alles sind Merkmale, die auf die Ideen des *reinen* Verstandes *und* der *reinen* Vernunft paßen. Das *γιγνομενον* aber (d. h., das *empirische*, durch *Erfahrung entstandne*) erklärt er selbst durch das, was nur Gegenstand der Meinung *und* einer von Ideen unabhängigen, ja vielmehr den Ideen widersprechenden (αλογου) Anschauung ist. (Die Ideen <worunter Plato alle reine Begriffe des *Vorstellungsvermögens* versteht> widersprechen der Anschauung, insofern sie außer allem Kreis der Anschauung liegen, sie gehören aber alle wenigstens nicht unter die Gegenstände der Anschauung, *und* die Anschauung selbst, bloß *als* solche betrachtet, ist von allen Ideen unabhängig). Vgl. Rh<*apsodien*>) 1. p. 3.

F.W.J. SCHELLING: COMMENTO AL *TIMEO*

[1 = XXXVI¹] <Il principio secondo il quale si deve giudicare il tipo di esposizione nel *Timeo* è indicato da Platone stesso a p. 303: trovare il costruttore e padre di questo universo è proprio un'impresa e, dopo che lo si è trovato, è impossibile comunicarlo a tutti [*Tim. Bu.*, 28 c 3 – 5; tr. it. p. 181¹]>

L'enunciato fondamentale che si premette a p. 301 è *questo*: “[...] ciò che bisogna innanzitutto distinguere è: cosa è ciò che sempre è, *senza avere generazione*, e cosa è *ciò che sempre diviene*, senza mai essere? L'uno, certo, si coglie con il *pensiero* e se ne può rendere conto *razionalmente*, poiché rimane sempre *identico a sé stesso*; l'altro, dal canto suo, è oggetto dell'*opinione* che deriva dalla *sensazione di cui non si può rendere conto razionalmente*, poiché *si genera e si corrompe e mai è realmente*” [*Tim. Bu.* 27 d 5 – 28 a 4; tr. it. p. 177]. Qui è Platone stesso a considerare l'ov come oggetto del puro intelletto (*ανευ αισθησεως*), completamente e perfettamente *conoscibile* e non soltanto come oggetto di una *δοξα* aleatoria e imperfetta^A. Questa caratteristica si addice alle idee del puro intelletto e della pura ragione. Il *γιννομενον* (cioè l'*empirico*, che *origina dall'esperienza*) è spiegato invece da Platone come ciò che è soltanto oggetto di opinione e di un'intuizione indipendente dalle idee, anzi contrapposta ad esse (*αλογου*). (Le idee <tra le quali Platone include *tutti* i concetti puri della facoltà rappresentativa> si contrappongono all'intuizione in quanto stanno oltre la sfera dell'intuizione e ancor meno rientrano tra gli oggetti dell'intuizione, e la stessa intuizione; considerata semplicemente *in quanto* tale, è indipendente da tutte le idee). Cf. *Rhapsodien*, I, p. 3².

-
- 1 Per la traduzione italiana dei passi del *Timeo* si fa riferimento a Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2003, 2011³, talvolta con lievi modifiche funzionali a un adattamento al testo di Schelling (le aggiunte di Schelling al testo greco sono tra parentesi tonde).
 - 2 Schelling rimanda a uno dei manoscritti andati perduti (*Rhapsodien*). Cf. anche l'*Editorischer Bericht* di Buchner, p. 18.

Der andre Satz ist: παν το γιγνομενον και απολλυμμενον, υπ αιτιου τινος εξ αναγκης γινεσθαι. <Ms.>

Da Plato nur dem, was, unabhängig von aller Erfahrung, von aller Sinnlichkeit existirt, Vollkommenheit (το καλον) zuschreibt, so ergiebt sich daraus von selbst der Satz S. 302. “όπου αν ό δημιουργος προς το κατα τ’αυτά εχον βλεπων αι, τοιουτω τινι προσχρωμενος παραδειγματι, την ιδεαν και δυναμιν απερ- | [2 = XXXVI] γαζηται, καλον εξ αναγκης ούτως απο τελεισθαι παν. ού δ’ αν εις το γεγονος γενητω παραδειγματι προσχρωμενος, ου καλον.”

Hier wird also gleichsam schon vorausgesetzt, daß der Demiurg ein Ideal vor Augen gehabt habe, nach dem er die Welt hervorbrachte. War diß Ideal ein ewiges, un erzeugtes, d. h. war es ein reines, von aller Sinnlichkeit unabhängiges Ideal so mußte das Werk, das er ihm nachbildete, *vollkommen* werden, denn alle Vollkommenheit ist übereinstimmung mit Idealen. War hingegen die Welt einem sinnlichen Bild nachgeahmt, so mußte es etwas durchaus unvollkommnes, *und* unregelmäßiges werden: denn der Charakter des sinnlichen ist *Regellosigkeit*.

[^] Mit δοξα scheint sonst bei Plato πιστις analog zu seyn. p. 304. heißt es, ό τι γαρ προς γενεσις ουσια, τουτο προς πιστιν αληθεια. Wie sich γενεσις zur ουσια verhält, σοπιστις zur αληθεια. Nun erhellt aus der angeführten Stelle was ihm γενεσις ist, nämlich etwas was nur δοξη περιληπτον ist, ουσια aber was λογω και φρονησει περιλ ist. αληθεια aber ist was er z. B. im Menon *und* Gorgias επιστημη heißt. (γενεσις: «ουσια» = δοξη: έπιστημη).

L'altra proposizione è: tutto ciò che si genera, si genera per necessità a partire da una causa [*Tim. Bu.* 28 a 4 – 5; tr. it. pp. 177-179]. <Ms.>³

Poiché Platone attribuisce perfezione (το καλον) soltanto a ciò che esiste indipendentemente da ogni esperienza e sensibilità, segue naturalmente la proposizione a p. 302: “Quando il Demiurgo tiene lo sguardo sempre fisso su ciò che è sempre identico a se stesso, servendosi di esso come di un modello, e ne riproduce la forma e le proprietà nell'oggetto che produce, | [2 = XXXVI'] tutto ciò che produce in questo modo è bello per necessità; ma se invece si rivolgesse a ciò che è generato, servendosi di un modello generato, allora, ciò che produrrebbe in questo modo non sarebbe bello.” [*Tim. Bu.* 28 a 6 – b 2; tr. it. p. 179].

Qui si presuppone già, in un certo senso, il fatto che il demiurgo ha avuto davanti agli occhi un ideale in base al quale generò il mondo. Se questo ideale fosse stato eterno, ingenerato, cioè un ideale puro, indipendente dalla sensibilità, allora l'opera che egli avrebbe costruito in conformità ad esso avrebbe dovuto essere *perfetta*, dato che ogni perfezione è conformità all'ideale. Se, al contrario, il mondo avesse imitato un'immagine sensibile, allora avrebbe dovuto essere assolutamente imperfetto e irregolare, dato che il carattere del sensibile è l'irregolarità.

^A La δοξα appare a Platone analoga alla πιστις. A p. 304 si afferma: l'essere rispetto al *divenire* è nello stesso rapporto in cui è la *verità* rispetto alla *credenza* [*Tim. Bu.* 29 c 3; tr. it. p. 183]. Come il γενεσις si rapporta alla ουσια, così la πιστις alla αληθεια. Risulta ora chiaro dai passi citati ciò che egli intende per γενεσις, vale a dire qualcosa che è solo afferrabile con l'opinione [δοξη περιλεπτον], invece ουσια, qualcosa che è afferrabile con la ragione e il pensiero [λογω και φρονησει περιλεπτον]. αληθεια, invece, è ciò che egli chiama, ad esempio nel *Menone* e nel *Gorgia*, επιστημη. (γενεσις: ουσια = δοξα: επιστημη).

³ In cinque punti nel testo del manoscritto originale compare la notazione Ms., riportata anche in traduzione, che indica il 'Codice Platonico di Tübingen', a cui rimanda anche l'edizione bipontina adoperata da Schelling. Il codice raccoglie le diverse letture del testo platonico ed era stato preparato appositamente per l'edizione bipontina. Si confronti quanto si afferma anche Buchner nell'*Ed. Bericht*, p. 9, così come l'editore della bipontina nei volumi 2, p. 368, e 3, p. 1.

Die nächste Frage p. 302. ist:

“Ist die Welt ewig oder hat sein einen Anfang?” *Antwort*, “γεγονεν. ὀρατος γαρ, ἄπτος τε εστι και σώμα εχων. παντα δε τα τοιαυτα αισθητα, τα δε αισθητα, δοξη περιληπτα μετα αισθησεως γιγνομενα, και γενητα εφανη.”

Diß folgt aus oben schon aufgestellten Begriffen denn alles durch Erfahrung *und* Wahrnehmung (δοξη, αισθησει) erkennbare ist γενητὸν (s. oben).

(Man sieht hieraus übrigens, warum Plato die ursprüngliche Materie für etwas *unsichtbares* erklärt.)

p. 303. “τοδε δ’ αυ παλιν επισκεπτεον περι αυτου, προς ποτερον των παραδειγματων ὁ τεκταινομενος αυτον απειραζετο.” (Hier wird also auch wieder vorausgesetzt, daß der Welturheber nach einem Ideal gearbeitet haben müße, denn die Frage ist nur: προς ποτερον u.s.w.) “ποτερον προς το κατα τ’ αυτα και | [3 = XXXVII] ὡσαυτως εχον, η προς το γεγονος. ει μεν δη καλος εστιν ὁδε ὁ κοσμος, ὁ, τε δημιουργος αγαθος, δηλον, ὡς προς το αἰδιον εβλεπεν· ει δε μη^B (ὁ μηδ’ ειπειν τινι θεμικ) προς το γεγονος. παντι δε σαφες, ὅτι προς το αἰδιον. ὁ μεν γαρ καλλιστος των γεγονοτων, ὁ δ’ αριστος των αιτιων.^C οὕτω δη γεγενη μενος, προς το λογω και φρονησει περιληπτον και κατα ταυτὰ εχον δεδημιουργηται.” (Hier ist also wieder το κατα τ’ αυτα εχον parallel mit λογω και φρονησει περιληπτον. Das letztere ist auch wegen dem Platonischen vους merkwürdig.)

^B Diß fehlt zwar in der Zweibrücker Ausgabe allein es ist zum Sinn nothwendig erforderlichlich auch übersetzt es Ficin.

^C Anm. Man wird im Timäus durchweg Hinweisungen genug auf die Idee eines *einigen* Welturhebers entdecken. Auch diese Stelle weist darauf hin. Platon redt immer nur von 1m. δημιουργος, nie von δημιουργοις. Warum er so behutsam, so dunkel *und* zweideutig sich darüber ausdrückte, läßt sich leicht begreifen. Wie ängstlich sucht er sich nicht auch nur der dunkeln Äußerungen wegen, die er im Timäus gethan hat, S. 304. zu verwahren. Er redt gerade in dem Tone, den noch jetzt der unterdrückte Freund der Wahrheit annehmen muß. “Εαν ουν, heißt es, πολλα πολλων ειποντων περι θεων και της του παντος γενεσεως, μη δυνατοι γιγνωμεθα παντη παντως αν τους αυτους αὐτοις ημδεν ὁμολογουμενους και απηκριβωμενους λογους αποδουναι, μη θαυμασης. αλλ’ εαν αρα μηδενος ἴηττον παρεχωμεθα εικοτας, αγαπαν χρη, (es ist genug, wenn wir nur nicht mindere *Wahrscheinlichkeit* als andre auf unsrer Seite haben), μεμνημενον, ὡς ὁ λεγων, ὑμεις τε οἱ κριται φουσιν ανθρωπινην εχομεν· ὡστε περι τουτω τον εικοτα μυθον αποδεχομενους, πρεπει μηδεν ετι περα ζητηεν.” –

<So schüchtern spricht Plato auch p. 324. von den Dämonen. “Περι δε των – δαιμονων ειπειν και γνωνα την γενεσιν, μειζον η καθ’ ἡμας. πειστεον δε τοις ειρηκοσιν εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων ουσιν, ὡς εφασαν, σαφως δε που



La domanda successiva, a p. 302, è:

“Il mondo è eterno o ha un suo inizio?” *Risposta*: “È stato generato: infatti, è visibile e tangibile e ha un corpo, e tutto ciò che è dotato di tali proprietà è sensibile; e il sensibile, che si coglie attraverso l’opinione che deriva dalla sensazione, ci si è rivelato soggetto al divenire e alla generazione.” [*Tim. Bu.* 28 b 4 – c 2; tr. it. p. 181].

Ciò segue dai concetti già esposti, dal momento che tutto ciò che è conoscibile tramite l’esperienza e la percezione (δοξιη, αισθησει) è γενετόν (v. sopra).

(Del resto da ciò si comprende perché Platone descriva la materia originaria come *invisibile*.)

P. 303: “Ma bisogna chiedersi ancora, riguardo all’universo, in base a quale dei modelli il suo artigiano lo ha fabbricato” [*Tim. Bu.* 28 c 5 – 29 a 1, tr. it. p. 181] (viene qui di nuovo presupposto il fatto che l’artefice del mondo abbia dovuto operare secondo un ideale, dato che ci si interroga soltanto: προς ποτερον, ecc.

“Se questo mondo è davvero bello, e | [3 = XXXVII] se il demiurgo è buono, si rivela evidente che egli ha fissato il suo sguardo su ciò che è eterno; nel caso contrario, e non sarebbe neanche lecito dirlo, su ciò che è generato. Ma è chiaro a ognuno che egli ha guardato a ciò che è eterno, giacché questo mondo è la più bella cosa delle cose generate e il suo artefice la migliore delle cause.^c Così generato, esso è stato fabbricato in base a ciò che si coglie attraverso il ragionamento e il pensiero.” [*Tim. Bu.* 28 c 5 – 29 a 1; tr. it. pp. 181-183]. (Qui dunque sia ha di nuovo una corrispondenza tra ciò che è sempre identico a se stesso [το κατά τ’αυτα εχον] e ciò che si può apprendere attraverso il ragionamento e il pensiero [λογω και φρονησει περιληπτων]. Questa corrispondenza è singolare anche per via del νοος platonico).

^B Questo termine manca nell’edizione bipontina, ma è richiesto necessariamente per la comprensione del senso. Anche Ficino lo traduce.

^C Nel *Timeo* si trovano sufficienti indizi dell’idea di un *unico* creatore del mondo. Anche in questo passo vi si fa riferimento. Platone parla sempre di un δημιουργος e mai di δημιουργοι. Si può facilmente comprendere perché egli si esprima in modo così cauto, oscuro e ambiguo. Con quanta apprensione egli cerchi di tutelarsi non solo con le oscure asserzioni fatte nel *Timeo* a p. 304, ma esprimendosi con un tono che ancora oggi l’amante della verità è costretto ad adottare: “Se dunque” afferma “non saremo in grado di proporti, su molti aspetti e riguardo a molte questioni, sugli dèi e sulla generazione dell’universo, dei ragionamenti perfettamente e compiutamente coerenti con se stessi e del tutto esatti, non stupirti; ma se ti presenteremo dei ragionamenti non meno verosimili di altri, dovremo esserne soddisfatti.” [*Tim. Bu.* 29 c 4 – d 3; tr. it.



τους αὐτῶν προγονοὺς εἶδοσιν. ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἀνεὺ τε εἰκοτῶν καὶ ἀναγκαιῶν ἀποδείξεων λεγοῦσιν, ἀλλ' ὡς (*quia*) οἰκεία φασκοῦσιν ἀπαγγέλλειν, ἔπομενοὺς τῷ νόμῳ πιστευτέον”

C'est tout comme chez nous>

p. 304] (È sufficiente se abbiamo dalla nostra parte una verosimiglianza non inferiore ad altri), “ricordandoci che io che parlo e voi che siete i miei giudici apparteniamo alla natura umana, sicché, se ci si offre un racconto verosimile su questi argomenti, conviene non cercare ancora oltre.” [Tim. Bu. 29 c 4 – d 3, tr. it. pp. 183-185]. –

<Altrettanto timidamente si esprime Platone anche riguardo ai demoni a p. 324: “Parlare poi delle altre divinità e conoscerne l’origine è un compito che sta al di là delle nostre forze e occorre fare riferimento a coloro i quali ne hanno parlato prima di noi, che, essendo essi stessi, come sostenevano, discendenti degli dèi, dovevano certo conoscere i propri antenati. È dunque impossibile non credere ai figli degli dèi, anche se si esprimono senza argomenti verosimili e dimostrazioni rigorose, ma, poiché affermano di riportare (quia) cose di famiglia, bisogna crederci, seguendo l’uso e la tradizione.” [Tim. Bu. 40 d 6 – e 3; tr. it. p. 225].

C’est tout comme chez nous.>

ib. “τουτων δε υπαρχοντων αυ, και πασα αναγκη τονδε τον κοσμον εικονα τινοσ ειναι” Nun kommt Plato erst auf den Satz, daß die Welt Nachbild irgend eines Urbilds seyn müße. Da Platon die Welt, insofern sie sichtbar war (*mundum materialiter spectatum*) so weit herabsetzte, und ihr sogar eine nur in den Sinnen (αισθησει, δοξη) vorhandne Existenz zuschrieb, da er sie also (als bloßen Gegenstand der Sinnlichkeit) so ganz heterogen mit allem *Formalen* ansah, so konnte er unmöglich die *Form* der Welt, ihre Regelmäßigkeit, und Gesezmäßigkeit als eine der Materie *inhärende*, oder von der Materie selbst *hervorgebrachte* Form betrachten. Er mußte diese Form der Welt als in etwas ganz andrem <von aller Materie *seinem* Wesen nach verschiedenen> vorhanden annehmen; er setzte sie demnach in den *Verstand*, er beschrieb sie als etwas nur dem Verstande faßbares (λογω και φρονησει περιληπτον) und weil er <die Ursache> dieser Verbindung der Form (περας) mit der Materie (απειρον) weder in jener noch in dieser allein, noch in beiden zugleich finden konnte (denn er sah sie als 2. einander beständig entgegenstrebende Dinge (Regelmäßigkeit und Regellosigkeit) an) so war (*siehe Philebus*) ein 3tes nothwendig, das beide mit | [4 = XXXVII^v] einander vereinigte, oder “der Welt eine Form gab, die ein Nachbild der ursprünglichen, reinen Verstandesform war.”

| [5 = XXXVIII^r] “Was bewog den Urheber der Welt dazu, diese hervorzubringen”?

<p. 305.> “Αγαθος ην, αγαθω δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος. τουτου δ’ εκτος ων, παντα οτιμαλιστα εβουληθη γενεσθαι παραπλησια αυτω – <(Eine Idee auf die kein Moses und kein Jude gekommen ist –)> βουληθεις γαρ ο θεος αγαθα μεν παντα, φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ουτω δη παν, οσον ην ορατον, παραλαβων, ους ησυχιαν αγον, αλλα κινουμενον πλημμελωσ και ατακτωσ, εις ταξιν αυτο ηγαγεν εκ της αταξιασ, ηγησαμενος εκεινο τουτου παντωσ απειρον.”

Ibid. “Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo mondo sia un’immagine di qualcos’altro” [*Tim. Bu.* 29 b 1 – 2; tr. it. p. 183]. Soltanto ora Platone giunge ad affermare che il mondo dovrebbe essere copia di un qualche modello. Dato che Platone sviliva il mondo per il fatto che fosse visibile (*mundum materialiter spectatum*⁴) e gli attribuiva un’esistenza solo nei sensi (αἰσθησει, δοξῆ); dato che, quindi, lo considerava (in quanto mero oggetto della sensibilità) assolutamente eterogeneo rispetto a tutto ciò che è *formale*, egli poté allora ritenere impossibile che la *forma* del mondo, la sua regolarità e legalità, fosse una forma *inerente* alla materia o *prodotta* dalla materia stessa. Egli dovette ammettere che questa forma del mondo fosse presente in qualcosa di totalmente altro che <differiva secondo la sua essenza da tutta la materia>; perciò la collocò nell’*intelletto*, la descrisse come qualcosa di afferrabile solo λογῶ και φρονήσει περιληπτον e, poiché egli non poteva trovare <la causa> di questa connessione della forma (περας) con la materia (απειρον) né in quella o in questa considerate singolarmente, né in entrambe considerate insieme –poiché le riteneva due cose in costante contrapposizione (regolarità e assenza di regolarità) – si rese perciò necessario (si veda il *Filebo*⁵) una terza cosa che unisse | [4 = XXXVII⁶] l’una con l’altra o “che desse una forma al mondo, che era imitazione della forma originaria e pura dell’*intelletto*”.⁶

| [5 = XXXVIII⁷] “Cosa spinse l’artefice a produrre il mondo?”

<p. 305>⁷ “Egli era buono, e in chi è buono non sorge mai alcuna invidia rispetto a nulla; essendo privo di invidia, egli volle che tutte le cose *fossero per quanto possibile simili a lui*” <(Un’idea a cui non era arrivato né Mosé né alcun giudeo)> “Poiché la divinità voleva che tutte le cose fossero buone, e che nessuna, per quanto possibile, si rivelasse imperfetta, avendo così preso quanto era visibile, che non si trovava in quiete, ma in un movimento senza ordine né regola, lo condusse dal disordine all’ordine, considerando che questo è in tutto migliore di quello.” [*Tim. Bu.* 29 e 7 – 30 a 6; tr. it. p. 185]

4 L’espressione Latina “mundum materialiter spectatum”, rimanderebbe, secondo Buchner, alle espressioni “natura materialiter / formaliter spectata” usate da Kant nella *Kritik der reinen Vernunft*, B 163 e nei *Prolegomena*, §§ 16 s. Cf. Buchner, p. 78.

5 *Fil. Bu.* 23 c 1 – 30 e 2 (ed. Bip. pp. 233-248).

6 Cf. *Tim. Bu.* 29 a 1 – b 1 (ed. Bip. p. 303).

7 In realtà pp. 304-305 dell’edizione bipontina.

Die reinste, herrlichste Idee von Gottes Absicht bei der Weltschöpfung. – Die präexistierende Urmaterie der Welt wird hier vorausgesetzt. Sie wird als etwas unruhiges, ohne Ordnung und Regelmäßigkeit bewegtes dargestellt, weil sie damals noch nicht der Form des Verstandes teilhaftig geworden war. Sollte wohl das οὐχ ἤσυχίαν ἀγῶν, κινουμένου ἀτακτῶς u.s.w nur eine *versinnlichte Darstellung der Regellosigkeit* ÜBERHAUPT seyn?

“Θεμὶς δὲ οὐτ’ ἦν, οὐτ’ ἐστὶ τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἄλλο πλὴν το καλλιστον.”

Wie sich doch die Sprache der Wahrheit in allen Zeiten so gleich ist! – Ich habe das bisherige deßwegen bemerkt, weil man so häufig der Offenbarung einen (gewiß nicht gut angebrachten) Dienst, (der eher Schmeicheln heißen könnte) zu erweisen glaubt, wenn man allen *Philosophen des Altertums* so viel als möglich Kenntniß des einigen Gottes entweder abzusprechen sucht, oder, wenn man diß nicht kann, das alte Geschwätz der Kirchenväter wiederholt, daß sie aus der Offenbarung geschöpft haben. Allein weder die eine noch die andre Meinung wird man *durch* diesen Dialogen Platons bestätigt finden. Übrigens ist jene ganze Verfahrungsart nichts anders als eine Erhebung der Offenbarung auf Kosten der Vernunft, was niemals für diese oder für jene vorteilhaft aus schlagen kann, es ist eine *Unbilligkeit*, die sich mit der Aufrichtigkeit eines un- | [5 = XXXVIII] befangenen Geschichtsforscher’s nicht verträgt, <eine Unbilligkeit> die ganz das vergißt, was sie doch *täglich* vor Augen sieht, wie häufig <nämlich> nicht *Überzeugung* durch ächte *Beweise* sondern politische Übermacht, die eine gewisse Meinung nun einmal privilegiert hat, die <Stimme des Widerspruchs> zum Schweigen oder wenigstens zum leisen kaum hörbaren Reden zwingt, eine Unbilligkeit, die eben nicht groß ist, als das triumphierende Spotten privilegierter Lehrer über Andersdenkende, die keine andre Macht auf ihrer Seite haben, als die Macht der Wahrheit oder wenigstens der Überzeugung, *und* deren Geist durch den *täglichen* Anblick der Herrschaft solcher Sätze, die, ihrer *gewissenhaftesten* Überzeugung nach, falsch sind, schon zu viel (<~> als daß man nöthig hätte, ihn <noch> *mit* einem höhnnenden Trotz auf Privilegien in den Staub zu drücken.

Wie <würde es um die Geschichte aussehen, wenn jenes Verfahren allgemein geltend würde, wie> unbillig wäre es z. B. zu behaupten, daß vor Luther niemand so weit (oder wohl noch weiter) gesehen habe, als er, weil vor ihm keiner es wagte, das politische Joch der Hierarchie abzuwerfen? Und was müßte, unter jener Voraussetzung, die Nachwelt von unsrem Zeitalter urteilen??

La più pura e meravigliosa idea della volontà di Dio nella creazione del mondo. – La preesistente materia originaria del mondo qui è data come presupposto. Essa viene rappresentata come turbolenta, moventesi senza ordine e regolarità, poiché allora non era ancora stata resa partecipe della forma dell'intelletto. Per movimento senza ordine né regola [ὄχι ἡσυχίαν ἄγων, κινουµενον ἀτακτως, *Tim. Bu.* 30 a 4 – 5; tr. it. p. 185] si dovrebbe intendere una mera *rappresentazione simbolica dell'assenza di regole* IN GENERALE?

“Ma all'essere che è il migliore non era lecito, né lo è mai, agire se non nel modo più bello” [*Tim. Bu.* 30 a 6 – 7; tr. it. 185]

Com'è simile in ogni tempo la lingua della verità! – Queste mie considerazioni si devono al fatto che assai di frequente si crede di rendere un servizio (che in verità non è buono) alla rivelazione (definibile più come *adulazione*), negando in tutti i modi ai filosofi dell'antichità la conoscenza di un unico dio, oppure, se ciò non è possibile, ripetendo l'antica diceria dei Padri della Chiesa, che essi l'abbiano tratta dalla rivelazione. Solo che né la prima né l'altra opinione trovano conferma in questi dialoghi di Platone. D'altronde tutta quella specie di procedimento non è altro che una riscossa della rivelazione a spese della ragione, cosa che non può mai divenire vantaggiosa per questo o per quello: è una *iniquità*, che mal si concilia con la rettitudine | [5 = XXXVIII^r] di uno storico accorto, <una iniquità> che dimentica del tutto ciò che pure si trova davanti agli occhi tutti i giorni, come <infatti> non la *convinzione* che deriva da *dimostrazioni* autentiche ma la strapotenza politica che, privilegiata una certa opinione, costringe la <voce dell'opposizione> a tacere o perlomeno a parlare in modo impercettibile; una iniquità, che non è tanto grande quanto la beffa del maestro privilegiato che domina su coloro che la pensano in maniera diversa, che non hanno dalla loro nessun altro potere se non quello della verità o almeno della convinzione, e il cui spirito, attraverso l'osservazione quotidiana dello spadroneggiare di tali affermazioni, false, secondo la loro più *coscienziosa* convinzione, ha già <~> tanto di quanto si avrebbe bisogno per insistere <ancora> contro un arrogante appellarsi ai privilegi.

Come <apparirebbe la storia se quel procedimento fosse universalmente valido? quanto> iniquo sarebbe ad esempio affermare che nessuno prima di Lutero riuscì a vedere così lontano (o così in profondità), poiché prima di lui a nessuno aveva osato liberarsi del giogo politico della gerarchia? E cosa dovrebbero giudicare da quella premessa i posteri della nostra epoca??

καλον drückt nicht nur Schönheit, sondern überhaupt Voll- | [6 = XXXVII-
I'] kommenheit, vollkommne Regelmäßigkeit aus. Diß sieht man deutlich
aus dem folgenden, da er das καλον einzig und allein in die Theilnahme
an der Form des Verstandes setzt. Er sagt vom Demiurg, “λογισαμενος ουν
εὔρισκεν εκ των κατα φυσιν ορατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ολον
ολου καλλιον εσεσθαι ποτ' εργον – ”

Der Sinn ist nämlich der: Der Demiurg bedachte, daß keine sichtbare
Welt, (εκ των κατα φυσιν ορατων ολον), die der Verstandesform unteil-
haftig wäre, ein schönes Werk seyn würde, als eine mit dieser vereinigte
Welt (νουν εχον ολον.)^D

“– νουν δ' αυ χωρις ψυχης αδυνατον παραγενεσθαι τω. δια δη τον
λογισμον τονδε, νουν μεν εν ψυχη, ψυχην δε εν σωματι συνιστας, το
παν ξυνεκταινετο, όπως ότι καλλιστον ειη κατα φυσιν αριστον τε εργον
απειργασμενος”

Den ersten Satz findet man auch im Philebus Vol. IV. p. 248. Plato setzt
hier also die ursprüngliche Weltseele schon voraus. Nach allen den Stellen,
die *Pleßing* Bd. 1. §. 26. 27. 28. gesammelt hat heißt ψυχη bei Plato nichts
als: *ursprüngliches Princip der Bewegung*, αρχη κινησεως. Vgl. Tenne-
mann in den *Memorabilien*. Plato hatte, weil er die Materie für etwas ganz
heterogenes vom göttlichen Wesen, für etwas der reinen Form der Gesez-
mäßigkeit im göttlichen Verstande widersprechendes hielt, vorausgesetzt,
daß die gegenwärtige Welt von Gott nichts als die Form erhalten habe.
Insofern sich nun die Form, die Gott der Welt mitteilte nur auf die Form
der Bewegung der Welt bezog, so mußte die Welt auch *ursprünglich*, un-
abhängig von Gott ein *eigenthümliches Princip der Bewegung* haben, das
als Princip, das der Materie angehört, aller Regel- und Gesezmäßigkeit
widersprach und erst durch die Form (περας) die der göttliche Verstand
ihm gab, in die Schranken der Gesezmäßigkeit gebracht wurde. – Der Aus-
druck Bewegung ist selbst nur eine *einzelne* Bezeichnungsart für die Form
der *Veränderungen* der Welt überhaupt (*species propria*). Ψυχη ist demnach
nichts anders als *Princip der Veränderungen* in der Welt überhaupt. – Was
den Satz betrifft: νουν χωρις ψυχης ουδεποτε παρα γινεσθαι τω, so heißt
diß soviel: *Ver-* | [7 = XXXIX'] *stand hat für sich allein keine Caußalität*,
soll er also an irgend etwas sichtbar werden, so kann diß nicht anders ge-
schehen, als wenn er mit einem *Princip der Wirksamkeit* verbunden ist.
Vgl. die angeführte Stelle des Philebus.

καλον non esprime soltanto bellezza, ma soprattutto perfezione, | [6 = XXXVIII^v] perfetta regolarità. Ciò si vede chiaramente da quanto segue, dal momento che egli pone il καλον unicamente ed esclusivamente nella partecipazione alla *forma* dell'intelletto. Del demiurgo dice che “dopo aver riflettuto trovò che dalle cose che sono per loro natura visibili non sarebbe mai potuto derivare un tutto privo di pensiero che fosse più bello di un tutto dotato di pensiero” [*Tim. Bu.* 30 b 1 – 3; tr. it. pp. 185-187]

Il senso è infatti che: il demiurgo pensò che nessun mondo visibile (εκ των κατα φυσιν ορατων όλων) che non fosse partecipe della forma dell'intelletto sarebbe un'opera più bella di un mondo congiunto a questa forma (νουν εχον όλων).^D

“Era impossibile che qualcosa fosse dotato di pensiero senza possedere un'anima. In virtù di questo ragionamento, posto il pensiero nell'anima, e l'anima nel corpo, costruì l'universo, per realizzare un'opera che fosse per natura quanto più bella e migliore possibile” [*Tim. Bu.* 30 b 3 – 6; tr. it. p. 187]

La prima affermazione si trova anche nel *Filebo*, vol. IV, p. 248.⁸ Platone qui presuppone già l'anima del mondo. Secondo tutti i passi che Pleßing ha raccolto in Bd. 1, §§. 26, 27, 28,⁹ ψυχη in Platone non significa altro che: *principio originario del movimento*, αρχη κινησεως. Cf. Tennemann nei *Memorabilien*.¹⁰ Poiché Platone considerava la materia come qualcosa di completamente eterogeneo rispetto all'essenza divina, qualcosa di contrapposto alla pura forma della legalità nell'intelletto divino, egli aveva ammesso che il mondo presente avesse ricevuto dal dio nient'altro che la *forma*. Fintanto che la *forma* che il dio comunicò al mondo si rapporta soltanto alla forma del *movimento* del mondo, il mondo allora dovette avere anche *originariamente*, indipendentemente dal dio, un suo proprio principio del movimento, il quale, in quanto principio che appartiene alla materia, contraddice ogni regolarità e legalità, e venne portato nei limiti della legalità soltanto attraverso la forma (περας) che l'intelletto divino gli diede. – L'espressione ‘movimento’ è essa stessa soltanto un *particolare* modo di indicare la forma dei mutamenti del mondo in generale (*species propria*). Ψυχη è dunque nient'altro che *principio dei mutamenti* nel mondo in generale. – Per quanto concerne la frase: era impossibile che qualcosa fosse dotato di pensiero, senza possedere un'anima [νουν χωρις ψυχης

8 *Fil. Bu.* 30 c 7 – 8 (ed. Bip. p. 248).

9 Pleßing, *Versuche*, Bd. 1, §§ 26-28, pp. 74-79. Pleßing non cita Platone secondo l'edizione bipontina, ma adopera l'edizione wecheliana, la *Divini Platonis opera omnia, quae exstant, Marsilio Ficino interprete*, typis Wehelianis apud Claudium Marnium & haeredes Ioannis Aubrii, Frankfurt 1602 (da ora in poi *Plat. opera*).

10 Tennemann, *Ueber den göttlichen Verstand*, in *Memorabilien*, 1 (1791), pp. 34-64.

^D Deutlicher wäre es, wenn es hieße – “ουδεν ανοητον του νουν εχοντος όλου όλον καλλιοϋ εσεσθαι.” Allein Plato liebt solche Metathesen. Ficinus scheint *seiner Übersetzung* zufolge diesen Satz nicht verstanden zu haben.

ουδεποτε παραγγεσθαι τω, *Tim. Bu.* 30 b 3; tr. it. p. 187], ciò significa che l'*intelletto* | [7 = XXXIX^r] *per sé soltanto* non ha alcuna *causalità*; non potrebbe diventare quindi qualcosa di visibile, se non legandosi a un principio di realtà. Cfr. i già citati *passi* del *Filebo*.

^D Sarebbe più chiaro se si dicesse – “un tutto privo di pensiero non sarebbe stato più bello di un tutto dotato di pensiero.” [*Tim. Bu.* 30 b 1 – 2; tr. it. pp. 185-187] Ma Platone ama tali metatesi. Ficino, invece, stando alla sua traduzione, sembra non aver compreso questo passo.¹¹

11 Ficino avrebbe frainteso Platone nella sua traduzione: “Cum igitur excogitasset, invenit, nihil eorum, quae secundum naturam aspectui subiecta sunt, si expers intelligentiae sit, intelligente alio, totum toto pulchris unquam fore” (ed. Bip. p. 305). Cf. Buchner, p. 81.

Da nach Plato die Weltseele ursprünglich in der Materie vorhanden war, so muß in den Worten: ψυχην δε εν σωματι τιθεις, <ψυχη> nicht von der ursprünglichen sondern von der schon der Verstandesform teilhaftigen Seele verstanden werden. "Er vereinigte mit der (ursprünglichen) Weltseele den Verstand, diese (nun verständige) Weltseele mit der Materie u.s.w."

Plato schließt nun weiter:

<p. 306.> "οὕτως οὖν δη, κατα λογον τον εικοτα, δει λεγειν, τονδε τον κοσμον ζωον εμψυχον, εννουν τε τη αληθεια δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν."

Was Plato unter ζωον versteht kann nun nach dieser Stelle nicht schwer zu beurteilen seyn. ζωον ist ihm, was überhaupt *ursprüngliche Bewegungskraft* (ψυχην) besitzt. (Denn νοος ist nicht nothwendige Bedingung der ψυχην, wohl aber umgekehrt.) Die Welt aber heißt εννους, insofern sie der Verstandesform teilhaftig ist. Ebenso heißt es p. 305. όλον ανοητον und όλον νουν εχον. u.a.

Da nun die sichtbare Welt Nachbild einer idealen Welt ist, so folgt, daß dieser auch die Idee eines ζωου (ein ζωον νοητον) zu Grunde liegen müsse.

Einer *einzelnen* Thierart kann die Welt nicht nachgeahmt seyn (denn diese ist γενητον τι) die Welt aber ist Nachbild eines *reinen, idealen* Urbilds, also Nachbild Einer Idee von Thier, die jeder einzelnen Gattung und Art zu Grunde liegt, die alle Gattungen *und* Arten von Thieren befaßt so wie die sichtbare Welt gleichfalls alle Arten von Thieren enthält.^F

[8 = XXXIX^v] Plato nimmt nämlich an, daß jedem Gegenstand, der erschaint (γενητω) eine Idee zu Grunde liege, deren Nachahmung er gleichsam ist. Diese Idee liegt der ganzen Gattung zu Grunde, sie befaßt alle einzelne Arten, unerachtet sie keine einzelne erreicht. Der sichtbaren Welt also liegt ein κοσμος νοητος d. h. eine Welt *zu Grunde*, die nicht *physisch* existirt, wie die sichtbare, denn sonst wäre auch sie etwas *Entstandnes, empirisches, durch Erfahrung erkennbares*, sondern eine Welt, insofern sie *in der Idee* existirt (insofern sie νοητος ist) Diese ideale Welt muß alle einzelne Bestimmungen *und* Teile der sichtbaren befaßen. In ihrer Idee muß also auch ein ursprüngliches Princip der Bewegung enthalten seyn, sie muß auch in der Idee als ein ζωον εμψυχον vorhanden seyn. Zugleich muß sie alle einzelne Gattungen *und* Arten von Geschöpfen, welche die sichtbare Welt enthält, in sich faßen, *und* diesen als Idee zu Grunde liegen.

Dal momento che secondo Platone l'anima del mondo era originariamente nella materia, così nelle parole “pose l'anima nel corpo” (ψυχήν δε εν σωματι τιθείς) [*Tim. Bu.* 30 b 4 – 5], «ψυχή» non deve essere intesa come anima originaria, ma come già partecipe della forma dell'intelletto. “Egli unì l'intelletto alla (originaria) anima del mondo, questa (ora ragionevole) anima del mondo alla materia, ecc.”¹²

Ora Platone prosegue:

<p. 306> “Così dunque secondo un ragionamento verosimile, bisogna affermare che questo mondo, che è un vivente dotato di anima e di pensiero, è stato davvero generato secondo il disegno della divinità” [*Tim. Bu.* 30 b 6 – c 1; tr. it. p. 187]

Ciò che Platone intende per ζῶον può essere ora giudicato senza difficoltà in base a questo passo. ζῶον è per lui ciò che possiede in generale un'originaria forza motrice (ψυχήν). (Poiché il νοῦς non è condizione necessaria della ψυχήν, ma piuttosto il contrario). Il mondo invece viene chiamato εννοῦς, nella misura in cui è partecipe della forma dell'intelletto. Parimenti esso è definito, a p. 305, “totalità priva di pensiero” [ὅλον ανοητον] e “totalità dotata di pensiero” [ὅλον νοῦν εχον] e così via.

Ora, dato che il mondo visibile è copia di un mondo ideale, ne consegue che anche a fondamento di esso debba esservi l'idea di uno ζῶον (uno ζῶον νοητον).

Il mondo non può essere imitazione di una specie animale *particolare* (poiché questa è γενητον τι), ma è *copia* di un'immagine *pura, ideale*, quindi copia di un'idea di animale, che è a fondamento di ogni singolo genere e ogni singola specie, che comprende tutti i generi e tutte le specie di animali così come il mondo visibile contiene tutte le specie di animali.^E

[8 = XXXIX^v] Platone assume infatti che a fondamento di ogni oggetto che appare (γενητω) sta un'idea di cui esso è, per così dire, imitazione. Questa idea sta a fondamento di tutto il genere, include tutte le singole specie, nonostante nessuna specie singola coincida con essa. A fondamento del mondo visibile quindi vi è un κοσμος νοητος¹³ cioè un mondo che esiste come fondamento e non esiste *fisicamente* come quello visibile, poiché altrimenti sarebbe anche esso qualcosa di *originato*, di *empirico*, di *conoscibile* mediante *esperienza* mentre è invece un mondo esistente nell'idea (in quanto è νοητος). Questo mondo ideale deve comprendere tutte le singole determinazioni e parti di quello visibile. Nella sua idea deve quindi essere

12 *Tim. Bu.* 30 b 1 – 3; ed. Bip. p. 305.

13 Buchner fa notare come l'espressione κοσμος νοητος sia assente in Platone e rimanda alla nota 1 di Pleßing, *Versuche*, § 36, p. 92, che tratta di Filone Alessandrino. Buchner, pp. 81-84.

^E Τινι των ζων αυτον (τονδε τον κοσμον) εις ό- | [8 = XXXIX^v] μοιοτητα ό
 ζυνιστας ζυνεστησε; των μεν ουν εν μερους ειδει πεφυκοτων μηδενι καταξιωσω
 μεν. ατελει γαρ εοικος ουδεν ποτ' αν γενοιτο καλον. ου δ' εστι τ' αλλα ζωα
 καθ' έν και κατα γενη μορια παντων όμοιοτατον αυτω ειναι τιθωμεν. τα γαρ
 δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν έαυτω περιλαβον εχει, καθαπερ όδε ό κοσμος
 ήμας, όσα τε αλλα θρεμματα όρατα. τω γαρ των νοουμενων καλλιστω και κατα
 παντα τελεω μαλιστ' αυτον θεος όμοιωσαι βουληθεις, ζων έν όρατον, πανθ'
 όσα κατα φυσιν αυτου συγγενη ζωα εντος εχον έαυτου ζυνεστησε.

contenuto anche un principio originario del movimento, che deve esistere anche nell'idea come uno ζῶον ἐμψυχόν. Al tempo stesso deve comprendere in sé tutti singoli generi e le singole specie che il mondo visibile contiene ed essere a fondamento

^E A somiglianza di quale dei viventi | [8 = XXXIX^v] chi ha prodotto il mondo l'ha prodotto? Non crederemo di sicuro che lo abbia prodotto a somiglianza di qualcuno dei viventi che esistono come specie particolari, perché nulla che assomigli a un essere incompleto potrebbe essere bello. Ma a ciò di cui fanno parte gli altri viventi, singolarmente o secondo la specie, a questo, fra tutti i viventi, noi poniamo che il mondo sia del tutto somigliante. Infatti, esso contiene in sé, comprendendoli, tutti i viventi intelligibili, come questo mondo contiene noi e tutti gli altri esseri viventi visibili. Perché, dal momento che la divinità voleva che il mondo assomigliasse quanto più possibile al più bello e al più perfetto in tutto fra gli esseri intelligibili, ha prodotto un vivente unico, visibile, che comprende in sé tutti i viventi che gli sono per natura congeneri. [*Tim. Bu.* 30 c 2 – 31 a 1; pp. 187-189]

Sie muß | [9 = XL'] alle ζωα als νοητα d. h. in sich (als Idee) enthalten.

Wer diese Stelle im Zusammenhang liest wird leicht einsehen, daß sie in *Pleßings* Darstellung §. 31. gänzlich verstellt ist. Denn Plato versteht unter den ζωοις νοητοις nicht die Ideen überhaupt (z. B. die Ideen von Quantität, Ursache u.s.w) sondern *namentlich* die *Ideen*, die den *Geschöpfen* (ζωοις) der sichtbaren Welt zu Grunde liegen, er versteht darunter ζωα, Geschöpfe, insofern sie νοητα, d. h. insofern sie *in der Idee* vorhanden sind, so wie er unter κοσμος νοητος die Idee der Welt, die Welt insofern sie νοητος ist d. h. insofern sie *in der Idee* vorhanden ist, versteht.

Man muß nämlich (was bisher, soviel ich weiß noch nicht geschehen ist) bei Plato 2. Arten von Ideen unterscheiden.

1) Diejenige Ideen, die der Welt in *materialer* Rücksicht zu Grunde liegen.

2) solche, die ihr in *formaler* Rücksicht zu Grunde liegen, oder die überhaupt auf keinen einzelnen *Gegenstand* ALS SOLCHEN sich beziehen. (Wie z. B. die Idee des Guten, der Quantität, der Qualität, der Causalität u.s.w.) Der Schlüssel zur Erklärung der ganzen Platonischen Philosophie ist die Bemerkung, daß *er überall das subjektive auf's objektive überträgt*. Daher entstand bei Plato der (aber schon lange vor ihm vorhandne) Satz, daß *die sichtbare Welt nichts als ein Nachbild der unsichtbaren sei*. Aber auf diesen Satz wäre keine Philosophie gekommen, wenn er nicht *seinen philosophischen* Grund in uns selbst hätte. Insofern nämlich die ganze Natur, so wie sie uns | [10 = XL'] erscheint, nicht nur ein Produkt unsrer *empirischen Receptivität*, sondern eigentlich ein Werk unsres Vorstellungsvermögens ist, insofern es reine, ursprüngliche in sich selbst gegründete Formen (der Natur) enthält, *insofern* gehört die Welt in der Vorstellung im höhern Vermögen, als der bloßen Sinnlichkeit an, *und* die Natur wird als Typus einer höhern Welt dargestellt, welcher die reiner Geseze dieser Welt ausdrückt. Durch Bemerkung jener *durch* den reinen Verstand vorgeschriebnen Gesetzgebung der Natur konnte man demnach frühzeitig auf die Idee geleitet werden, daß die sichtbare Welt Typus einer unsichtbaren sei, was insofern man es bloß in Bezug auf die Gesezmäßigkeit der Natur überhaupt glaubte *seinen* Grund im Menschen selbst hatte, sobald *man* es aber auch auf die Anschauungen (ihrem Stoff nach) ausdehnte zur Schwärmerei führte.



di questi in quanto idea. Esso deve | [9 = XL^r] contenere tutti gli ζωα in quanto νοητα, cioè in sé (come idea).

Chi legge questo passo nel contesto riconoscerà facilmente che esso è del tutto travisato nell'interpretazione di Pleßing al § 31.¹⁴ Poiché Platone con ζωοις νοητοις non intende le idee in generale (ad es. le idee di quantità, di causa, ecc.) ma *in particolare le idee* che sono a fondamento delle *creature* (ζωοις) del mondo visibile, con ζωα egli intende le creature in quanto νοητα, cioè in quanto esse sono presenti *nell'idea*, così come con κοσμος νοητος intende l'idea del mondo, il mondo in quanto è νοητος, cioè in quanto è presente *nell'idea*.

Si devono infatti distinguere in Platone (cosa che sinora, per quel che ne so, non è ancora accaduto) due specie di idee:

1) le idee che sono a fondamento del mondo in rapporto a ciò che è *materiale*;

2) quelle che sono a suo fondamento in rapporto alla forma o che, in generale, non si riferiscono ad alcun *oggetto* IN QUANTO TALE. (Come ad es. l'idea del bene, della quantità, della qualità, ecc.).

La chiave per la spiegazione dell'intera filosofia platonica è la considerazione che egli *imprime ovunque il soggettivo sull'oggettivo*. Perciò scaturì in Platone la tesi (peraltro da tempo già presente prima di lui) che *il mondo visibile non fosse altro che una copia di quello invisibile*. Ma nessuna filosofia sarebbe giunta a tale tesi se essa non avesse il suo fondamento filosofico in noi stessi. Se, infatti, l'intera natura, così come essa ci | [10 = XL^v] appare, non è solo prodotto della nostra *ricettività empirica* ma è, in realtà, opera della nostra facoltà rappresentativa, in quanto questa contiene le forme (della natura) pure, originarie, fondate in lei stessa, *in quanto* il mondo appartiene nella rappresentazione a una facoltà superiore rispetto alla mera sensibilità e la natura viene rappresentata come tipo [*Typus*] di un mondo superiore, che esprime le pure leggi di questo mondo. Con l'osservazione di quella legislazione della natura prescritta dal puro intelletto si poteva essere condotti presto all'idea che il mondo visibile fosse tipo [*Typus*] di uno invisibile, che, se pensato come meramente connesso alla legalità della natura in generale, aveva il suo fondamento nell'uomo stesso, ma non appena si estese tale idea anche alle intuizioni [*Anschauungen*] (secondo la loro materia) esso condusse all'entusiasmo [*Schwärmerei*].¹⁵

14 Pleßing, *Versuche*, § 31, pp. 82-84.

15 Cf. *Kritik der Urteilskraft*, 2. Aufl. Lagarde, Berlin 1793, § 62, AA. 273-274, tr. it. a cura di M. Marassi, *Critica del Giudizio*, 2004, p. 425.



Plato nahm nun

1) an, daß die Welt in Rücksicht auf ihre Gesezmäßigkeit Ausdruck einer höhern Gesezmäßigkeit sei.

2) er nahm an, daß jedem *lebenden Wesen der Welt* eine Idee zu Grunde liege, die den Charakter der ganzen Gattung enthalte, ohne daß sie doch je *durch* eine einzelne Art von Wesen ganz erreicht werde.

Hätte Plato angenommen, daß jedem Weltwesen objektiv ein unsichtbar, aber physisch existirendes | [11 = XLI'] Grundwesen, das den Charakter *seiner* ganzen Gattung enthielte, zu Grunde liege, so wäre diß Schwärmerie, d. h. es wäre Übertragung des *bloß* sinnlichen, des bloß der <empirischen> Anschauung zugehörigen auf's *übersinnliche* gewesen. Allein gerade gegen diese Meinung protestirt ja Plato beständig *und* es ist sonderbar, daß man ihm so lange gerade da den Begriff einer physischen Existenz unterschieben wollte, wo er sich am stärksten, nachdrücklichsten *und* deutlichsten dagegen erklärt hatte.

Ora, Platone assume:

1) che il mondo rispetto alla sua legalità sia espressione di una legalità superiore;

2) che a fondamento di ogni *essere vivente del mondo* vi sia un'idea che contiene il carattere dell'intero genere, senza tuttavia coincidere del tutto con nessuna specie particolare.

Se Platone avesse assunto che a fondamento di ogni essere del mondo vi fosse oggettivamente una natura invisibile, ma esistente | [11 = XLI'] fisicamente, che contenesse il carattere del suo intero genere, si sarebbe trattato allora di entusiasmo [*Schwärmerei*], cioè sarebbe stato un trasferimento di ciò che appartiene alla *semplice* intuizione sensibile, <empirica>, a quella sovrasensibile. A tale opinione proprio Platone si oppone continuamente ed è strano che gli si sia voluto ascrivere a lungo proprio il concetto di un'esistenza fisica, contro cui egli si è espresso con la maggiore enfasi, decisione e chiarezza.¹⁶

16 Sul fraintendimento di Platone secondo Kant, *KrU*, § 62, AA 273-274, tr. it. p. 425.

Plato nahm nur *insoweit* Ideen, die den Weltwesen zu Grunde liegen an, als diese Ideen Gegenstand des reinen Denkens, Ausdruck der reinen Form des *Vorstellungsvermögens* seyn konnten. Er muß also Ideen, die den Gegenständen, *als solchen*, zu Grunde liegen, nur insofern angenommen haben, als auch diese von der reinen Form des Verstandes mittelbar oder unmittelbar anhängig sind. Erinnern wir uns nun *seiner* Theorie vom Ursprung der Welt, so wird uns diß alsbald *deutlich* werden. Plato nahm nämlich eine präexistierende Materie an, die aber schlechterdings keine empirischbestimmte Form hatte. <Einen Beleg hiezu *siehe* unten p. 54. 55.> Insofern also waren nach *seiner* Theorie denn doch alle Weltwesen Werk des Demiurgus, sie gehörten nicht der *Materie* an, sondern der FORM, die der Demiurg mit ihr vereinigte. Die Materie an *und* für sich konnte keine ζωα hervorbringen, diß war Werk des Weltbaumeisters, der die FORM *des Verstandes* mit der Materie vereinigte, | [12 = XLI^r] *und* dadurch nicht nur die *allgemeine* Gesezmäßigkeit der Natur, sondern auch die Gesezmäßigkeit einzelner Produkte derselben zu Stande brachte, oder <um es anders auszudrücken> die *allgemeine* Geseze der Natur zur Hervorbringung einzelner, regelmäßiger Produkte zusammenlaufen ließ. Jedes einzelne Weltwesen war also nicht Werk der *Materie*, sondern eigentlich eine *Zusammenstimmung einzelner reiner Geseze* zu Einem Ganzen, d. h. es war Werk einer Idee, <einer *Vorstellung* von der Zusammenstimmung einzelner reiner Geseze zu Einem Ganzen.> Überdiß war diese Zusammenstimmung reiner Geseze zur Hervorbringung Eines Ganzen wieder nach *Regeln* geschehen, die Zusammenstimmung dieser Geseze selbst also war wieder Werk (nicht der Materie) sondern einer reinen *Form der Einheit*, Werk einer *Intelligenz*.

Wir müßen uns ferner erinnern, daß Plato die ganze Welt als ein ζωον, d. h. als ein organisirtes Wesen ansah, also als ein Wesen, deßen Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, deßen Teile wechselseitig sich gegen einander als Mittel *und* Zweck verhalten, *und* sich also einander ihrer Form sowol als Verbindung nach wechselseitig hervorbringen.^F Wir müßen bedenken, daß wir, nach der subjektiven Einrichtung unsres Erkenntnißvermögens, uns die Entstehung eines organisirten Wesens schlechterdings nicht anders denken können, als durch Caußalität eines Begriffs, einer Idee, die alles, was in dem Wesen enthalten ist, *a priori* bestimmen muß, daß, so wie die einzelne Teile des organisirten Wesens sich unter einander wechselseitig *und* so das Ganze hervorbringen, umgekehrt die Idee des Ganzen wiederum als vo- | [12a = XLII^r] rausgehend, *und* *a priori* die Form *und* die Teile in ihrer Harmonie bestimmend gedacht werden muß.^G

Platone ammette le idee soltanto *nella misura in cui* esse sono a fondamento degli esseri del mondo, in quanto queste idee possono essere oggetto del puro pensiero, espressione della pura forma della facoltà rappresentativa. Egli deve dunque aver ammesso come idee quelle che sono a fondamento degli oggetti *in quanto tali*, soltanto nella misura in cui anche questi sono dipendenti in maniera diretta mediata o immediata dalla pura forma dell'intelletto. Se ora riconsideriamo la sua teoria dell'origine del mondo, vedremo come ciò diverrà subito evidente. Platone assume infatti una materia preesistente, che tuttavia non ha assolutamente alcuna forma empiricamente determinata. <A tal riguardo se ne ha attestazione alle pp. 54, 55 [di questo manoscritto].> Nella misura in cui, dunque, secondo la sua teoria, tutti gli esseri del mondo erano opera del demiurgo, essi non appartenevano alla *materia*, ma alla FORMA che il demiurgo univa ad essa. La materia in sé e per sé non poteva generare alcuno ζωα, che era opera di un architetto del mondo [*Weltbaumeisters*], il quale univa la FORMA dell'intelletto alla materia, | [12 = XLI^r] e per mezzo di ciò realizzò non soltanto l'*universale* legalità della natura, ma anche la legalità dei singoli prodotti della stessa oppure <per dirla in altri termini> lascia confluire le leggi *universali* della natura nella generazione di singoli prodotti regolari. Ogni singolo essere mondano non era dunque opera della *materia* ma, in senso proprio, un *accordarsi di una singola legge pura* con un tutto, cioè era opera di un'idea, <di una *rappresentazione* dell'accordarsi di singole leggi pure a un tutto.> Per di più anche questo accordarsi delle pure leggi per la generazione di un tutto aveva luogo secondo *regole*; l'accordarsi di queste stesse leggi dunque era di nuovo opera (non della materia) ma di una *forma pura dell'unità*, opera di una *intelligenza*.

Dobbiamo inoltre ricordarci che Platone considerava il mondo nel suo complesso come uno ζωον, cioè come un essere organizzato, quindi come un essere le cui parti sono possibili soltanto nel loro rapporto con l'intero, si rapportano le une alle altre reciprocamente come mezzi e come fini e si generano l'un l'altra reciprocamente tanto secondo la loro forma quanto secondo la connessione.^F Dobbiamo considerare che, in base all'organizzazione della nostra facoltà conoscitiva, non ci possiamo assolutamente rappresentare l'origine di un essere organizzato se non attraverso la causalità di un concetto, di un'idea, che deve determinare *a priori* ciò che è contenuto nell'essere, così che, come le singole parti dell'essere organizzato si generano reciprocamente e, così facendo, generano l'intero, viceversa l'idea del tutto deve essere di nuovo pensata in quanto | [12a = XLII^r] anticipa e determina a priori la forma e le parti nella loro armonia.^G

Insofern also konnte Plato, ja er mußte sogar Ideen, die den Naturwesen zu Grunde liegen, annehmen, aber auch nur *Ideen*, nur *ζωα νοητα*, nur die Urbilder, der Naturwesen, insofern die Vernunft ihre Form als zu Einem Ganzen, zu Einem Zweck zusammenstimmend verzeichnet sich denken kann.

^F Siehe Kants Critik der Urteilskraft §. 65.

^G a.a.O.

Per tale motivo Platone poté, anzi addirittura dovette ammettere che a fondamento degli esseri della natura vi siano le *idee*, ma soltanto le idee, gli ζῶα νοητά, gli archetipi [*Urbilder*] degli esseri della natura, dal momento che la ragione può rappresentarsi la loro forma come caratterizzata dal loro accordarsi a un tutto, a una finalità.

^F Si veda Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65.

^G *Loc. cit.*

Es war eine große Idee Platos, die ihn leicht Begeisterung hinreißen konnte, daß er die Harmonie der Naturwesen, nicht nur untereinander sondern auch jedes einzelnen mit sich selbst, nicht auf dem Wege der empirischen Nachforschung, sondern in der Untersuchung der reinen Form des Vorstellungsvermögens selbst suchen wollte. Kein Wunder, daß er sich über diese erhabne Idee in einer Sprache ausdrückte, die einen der sonstigen Philosophischen Sprache ungewohnten Flug nimmt, daß selbst seine Sprache Werk einer philosophischen Begeisterung ist, die durch eine solche Entdeckung eines übersinnlichen Principis der Form und Harmonie der Welt in uns selbst nothwendig entstehen mußte. Aber eben diese begeisternde Anschauung eines über alle Sinnlichkeit erhabnen Principis war die Ursache, daß er sich über das Wesen deßelben, über *seine* so weit von allem Materiellen entfernte Reinheit, so stark und so mächtig ausdrückte, daß man unmöglich begreifen kann, wie man ihm so häufig die Behauptung einer physischen Existenz dieser Ideen unterschieben konnte, da er gerade die Form ihrer Existenz als der Form aller physischen Existenz geradezu entgegengesetzt darstellte.

[13 = XLII'] Ebenso auffallend mußte ihm die Beobachtung seyn, daß allen Naturwesen, in uns ein Begriff zu Grunde liege, der die Form jedes einzelnen, zu ihm gehörigen Gegenstands, ausdrückte, doch aber durch keinen einzelnen, sondern nur durch die Gattung erreicht werde. Eine solche Zusammenstimmung aller Wesen in Einem Begriff konnte er sich nicht anders als möglich denken, denn nur durch die Causalität eines Begriffs, der der Technik des Weltbaumeisters absichtlich zu Grunde gelegen habe, und der allein eine Allgemeinheit enthalten könne, die für alle einzelne Darstellungen deßelben *in concreto* zureicht, ohne doch von einem einigen ganz ausgedrückt zu werden. Ein solcher Begriff konnte nicht Werk der Materie seyn, er mußte Produkt der reinen Verstandesform seyn, durch die die Materie zuerst fähig wurde, Begriffe darzustellen. Hieraus erläutert sich die von Pleßing §. 46. angeführte Stelle. Denn, wenn die Form der Einheit, in der zuletzt alle Gegenstände zusammenlauffen, ursprüngliche Form des göttlichen Verstandes war, so mußten auch die Begriffe einzelner Gegenstände in ihrer Allgemeinheit im göttlichen Verstande vorhanden seyn, ehe die Gegenstände selbst hervorgebracht wurden.

Fu una grande idea di Platone, che avrebbe potuto condurlo facilmente all'entusiasmo [*Begeisterung*], quella di voler indagare non soltanto l'armonia degli esseri della natura l'uno con l'altro ma anche quella di ciascun singolo con sé stesso, non sulla via dell'indagine empirica della natura, ma con l'analisi della pura forma della stessa facoltà rappresentativa. Non deve meravigliare il fatto che egli si esprimesse a proposito di idee tanto elevate in un linguaggio insolito rispetto al comune linguaggio filosofico, che proprio tale linguaggio sia frutto di un entusiasmo filosofico che necessariamente origina dalla scoperta in noi stessi di un principio sovrasensibile della forma e dell'armonia del mondo.¹⁷ Ma proprio questa intuizione [*Anschauung*] entusiastica di un principio elevato al di sopra di ogni sensibilità fu la causa per cui egli si esprime con tanta forza e tanto vigore sulla sua essenza, sulla sua purezza e distanza da ogni materialità, tanto che risulta impossibile comprendere come gli si sia potuta attribuire così spesso l'affermazione di un'esistenza fisica di questa idea, dal momento che egli rappresentò appunto la forma della sua esistenza come addirittura contrapposta alla forma di ogni esistenza fisica.

| [13 = XLII'] Allo stesso modo non dovette sfuggirgli la considerazione del fatto che a fondamento di tutti gli esseri della natura vi sia in noi un concetto che esprime la forma di ogni singolo oggetto ad esso connesso, tuttavia senza mai coincidere con alcuna cosa singola, bensì soltanto attraverso *il genere*. Egli non poteva pensare diversamente un tale accordo di tutti gli esseri in un unico concetto poiché soltanto attraverso la causalità *di un concetto*, che venga intenzionalmente posto a fondamento della tecnica dell'architetto del mondo e che sia l'unico a poter comprendere una totalità, la quale basti per tutte le singole rappresentazioni dello stesso *in concreto*, senza tuttavia essere espresso del tutto da ciascuna cosa singola. Un tale concetto non poteva essere opera della materia, doveva essere prodotto della forma del puro intelletto, grazie alla quale la materia divenne per la prima volta capace di rappresentarsi i concetti. Con ciò si spiega il già citato passo al § 46 di Pleßing.¹⁸ Poiché, se la forma dell'unità, in cui alla fine tutti gli oggetti convergono, era l'originaria forma dell'intelletto divino, così dovettero anche i concetti dei singoli oggetti nella loro universalità essere presenti nell'intelletto divino prima che gli oggetti stessi venissero creati.

17 Kant, *KdU*, § 62.

18 Pleßing, *Versuche*, § 46, pp. 114-116. Qui, di seguito al riferimento a Pleßing, è presente un paragrafo che Schelling successivamente cancellerà: "Sullo stesso argomento anche un passo nel *Filebo* (vol. IV. pp. 216 ss.), dove viene trattato di concetti generali, nella misura in cui essi stanno a fondamento di individui, senza che tuttavia un ideale venga raggiunto. Tale proposizione viene espressa a p. 215 nel seguente modo: *ἐν πολλὰ εἶναι, καὶ τὸ ἐν πολλὰ.*"

<Ein allgemeiner Begriff kann, so wie er im menschlichen Verstande vorhanden ist, nur *empirisch* (wiewol auch da nach reinen, von Erfahrung unabhängigen Regeln) entstanden seyn, aber insofern Plato alle Begriffe in Bezug auf eine oberste Intelligenz, als aus der Form eines höchsten Verstandes, in dem das Ideal der Welt läge, abstammend betrachtete, mußte er diese allgemeine Begriffe doch als *ursprüngliche* vor aller Erfahrung vorhandne Begriffe betrachten, die nicht erst *durch* die Gegenstände der sinnlichen Anschauung entstanden seien, sondern diese selbst erst *möglich* gemacht haben, weil nur *durch* Caußalität schon vorhandner Begriffe die *einzelne* Gegenstände der Welt so entstehen konnten, daß ein empirischer Verstand sie wieder in ihnen durch Vergleichung *und* Abstraktion entdecken konnte. Die Begriffe mußten vorhanden seyn, um allem | [14 = XLIII^r] Gegenständen das Zeichen ihrer Abkunft mitgeben *und* das Gepräuge ihres Ursprungs aufdrücken zu können. Die allgemeine Begriffe mußten in 1r. höhern Intelligenz vorhanden seyn, weil sie Bedingung der Möglichkeit des allgemeinen Gesezes war, nach dem die Menschen ihre empirische Untersuchungen anstellen.

<Un concetto universale può, così come esso è presente nell'intelletto umano, essersi originato soltanto *empiricamente* (benché anche così secondo regole pure, indipendenti dall'esperienza), ma siccome Platone considerava tutti i concetti in riferimento a un'intelligenza superiore come derivanti dalla forma di un intelletto supremo, in cui si trovava l'ideale del mondo, egli dovette trattare tuttavia questi concetti generali come concetti *originari* presenti prima di ogni esperienza, che non fossero originati per la prima volta attraverso gli oggetti dell'intuizione sensibile, bensì essi stessi abbiano reso possibile quest'ultima, poiché soltanto attraverso la causalità di concetti già presenti potevano originarsi così i *singoli* oggetti del mondo, affinché un intelletto empirico li potesse scoprire di nuovo in sé attraverso il confronto e l'astrazione. I concetti dovevano essere presenti affinché a tutti | [14 = XLIII] gli oggetti potesse essere conferita l'effigie della loro provenienza e mostrata l'impronta della loro origine. I concetti universali dovettero essere presenti in un'intelligenza superiore, perché essa era condizione della possibilità della legge universale, in base alla quale gli uomini impostano le loro indagini empiriche.

Diß sagt Plato selbst *deutlich* genug Philebus p. 217. “Wir bemerken, sagt er, daß diese Form, der *Einheit in der Mannigfaltigkeit*, überall in allen Reden *und* Untersuchungen von jeher bis auf unsre Zeit geherrscht hat. Diese Form zu denken wird niemals aufhören, *und* hat auch nicht jezt erst angefangen, sondern die ist eine ewige niemals alternde Eigenschaft jeder Untersuchung. Der Jüngling, der zuerst diese Form des Philosophirens findet, freut sich als ob er einen Schatz von Weisheit gefunden hätte; seine Freude begeistert ihn, gerne macht er sich an jede Untersuchung, bald alles, was ihm vorkommt in Einen Begriff zusammenfaßend bald alles wieder auflösend *und* zerteilend.” Demnach wäre nach Plato die *Form* dieser Untersuchung eine *reine, ursprüngliche* Form, ohne die keine empirische Untersuchung möglich seyn würde, also eine Form, die auch im göttlichen Verstande *ursprünglich* vorhanden war, *und* vom Demiurg alsdann auf die Materie angewandt *und* dem menschlichen Verstand als reine *ursprüngliche* Form mitgeteilt wurde. Diß wird noch *deutlicher* durch die folgende | [15 = XLIII] Stelle p. 219. – “Diese Form ist eine Gabe der Götter an die Menschen, die ihnen einst *durch* Prometheus zugleich mit dem reinsten Feuer des Himmels zugesandt wurde. Deßwegen auch die Alten, (größte Menschen *und* näher den Göttern als wir) uns die Sage hinterlaßen haben, daß aus *Einheit und Mannigfaltigkeit* (Vielheit) alles, was je vorhanden war entstand, indem er das *Uneingeschränkte* (ἄπειρον, Allgemeine) *und* die Gränze (τὸ περατὸν, die Einheit) in sich vereinigte: daß also auch wir bei dieser Einrichtung der Dinge, von jedem Gegenstand Eine Idee *voraussetzen*,^H *und* suchen sollen. -- Die Götter wären es demnach, die uns lehrten, so zu denken, zu lernen *und* zu lehren.”



Ciò viene affermato in maniera sufficientemente chiara da Platone nel *Filebo*, a p. 217. “Noi osserviamo, afferma, che questa forma dell’*unità nella molteplicità* ha dominato ovunque in ogni discorso e indagine dall’antichità sino ai giorni nostri. Questa forma del pensare non cesserà mai e non è nemmeno mai cominciata, bensì è un’eterna proprietà immutabile di ogni indagine. Il giovane che trova per la prima volta questa forma del filosofare esulta come se avesse trovato un tesoro di sapienza; si entusiasma dalla gioia e conduce ogni indagine con piacere, comprendendo tutto ciò che gli si presenta ora in un unico concetto, poi esaminandolo e scomponendolo di nuovo in parti.” [*Fil. Bu.* 15 d 4 – e 3]¹⁹ Di conseguenza, secondo Platone, la *forma* di questa indagine sarebbe una forma *pura, originaria*, senza la quale non sarebbe possibile alcuna indagine, quindi una forma che era presente originariamente anche nell’intelletto divino e dal demiurgo viene poi applicata alla materia e comunicata all’intelletto umano come forma pura originaria. Ciò diventa ancora più chiaro attraverso il passo seguente | [15 = XLIII] a p. 219. – “Questa forma è un dono degli dèi agli uomini, che venne un tempo inviata loro dal cielo con Prometeo insieme al fuoco purissimo. Così gli antichi (uomini più grandi di noi e più vicini agli dèi) ci hanno trasmesso l’oracolo secondo il quale tutto ciò che esiste si origina da *unità e molteplicità* (pluralità), in cui si uniscono l’*illimitato* (*απειρον*, universale) e il limite (*το περας*, l’unità); e, dunque, anche noi, in questa organizzazione delle cose, dobbiamo *premettere*²¹ e cercare un’idea per ogni oggetto. – Gli dèi sarebbero perciò coloro che ci insegnarono a pensare, ad apprendere e a insegnare in questo modo”. [*Fil. Bu.* 16 c 5 – e 4]²⁰ L’idea di una connessione

19 Il passo che Schelling traduce è *Fil. Bu.* 15 d 4 – e 3: “φαμέν που ταυτὸν ἐν και πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντη καθ’ ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεί, και πάλαι και νῦν. και τοῦτο οὔτε μη παύσηται ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ’ ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι και ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν: ὁ δὲ πρῶτον αὐτοῦ γευσάμενος ἐκάστοτε τῶν νέων, ἡσθεῖς ὡς τινα σοφίας ἠὺρηκῶς θησαυρόν, ὑφ’ ἡδονῆς ἐνθουσιᾶ τε και πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν και συμφύρων εἰς ἓν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων και διαμερίζων / Noi diciamo, in certo modo, che l’identità dell’uno e dei molti, stabilità nei ragionamenti, ricorre, dovunque e sempre, in ciascuna delle cose che si dicono, ora e in passato. E questo non cesserà mai, né ha avuto principio ora, ma una cosa di questo genere, come mi sembra evidente, è una proprietà dei nostri ragionamenti medesimi, immortale e non soggetta a vecchiaia. Ma il giovane che per la prima volta ne gusta, esultando ogni volta come se avesse scoperto un tesoro di sapienza, si entusiasma per il piacere, e, contento, mette in moto ogni ragionamento, ora girandolo in un senso e riducendolo all’unità, ora, invece, svolgendolo e dividendolo in parti.” (Tr. it. C. Mazzarelli, in Platone, *Opere*, a c. di G. Reale, pp. 431-432).

20 *Fil. Bu.* 16 c 5 – e 4 (p. 219): “θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὡς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτω τινὶ πυρὶ: και οἱ μὲν



Die Idee von Verbindung der *Einheit und der Mannigfaltigkeit* oder Vielheit ist Ine bei Plato *durchaus* herrschende Idee, die er nicht nur *logisch*, sondern (im nämlichen Dialoge z. B. aus dem die obige Stelle angeführt ist) auch als *Naturbegriff* anwendet, *und* überall als Ine Form betrachtet, die die ganze Natur umfaße, *durch* deren Anwendung auf die formlose Materie nicht nur einzelne Gegenstände hervorgebracht, sondern auch das Verhältniß der Gegenstände | [16 = XLIV^r] zu Inander, *und* ihre Unterordnung unter Gattungen *und* Arten *möglich* geworden sei.>

| [14 = XLIII^r] In allen diesen Rücksichten also mußte Plato annehmen, daß jedem Gegenstand eine *ursprüngliche* Idee im *göttlichen* Verstande entspreche, die alle einzelne Arten befaße, *und* die, insofern sie im *göttlichen* Verstande nicht erst *durch* Abstraction aus einzelnen Gegenständen entstanden war, sondern vielmehr diese erst *möglich* machte, auch nichts *Entstandnes und nichts Zerstörbares*, überhaupt nichts der Zeitform unterworfenes, seyn konnte.¹

¹¹ Eben *diß* ist die Hauptsache. Wir müßen bei allen unsern | [16 = XLIV^r] empirisch-logischen Untersuchungen schon eine allen Gegenständen zu *Grund* liegende letzte Idee *voraussetzen* um sie aufsuchen zu können – nach Plato also *voraussetzen*, daß im *göttlichen* Verstande eine solche vorhanden sei, die bei Hervorbringung der einzelnen Gegenstände zu Grunde gelegen habe.

¹ “Πρωτον μὲν σκεπτεον, sagt Plato im *Philebus* p. 216., εἰ τινὰς δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν, ἀληθῶς οὐσᾶς· εἶτα πῶς αὐτάς, μίαν ἑκάστην, οὐσαν αἰ τὴν αὐτήν, καὶ μὴτε γενεσὶν, μὴτε ὀλεθρὸν προσδεχομένην, ὁμῶς εἶναι βεβαίωτητα μίαν ταύτην;” Überall aber setzt er diese reine Monade(n) nur in den *göttlichen* Verstand <weil sie nur in diesem ursprünglich *und* vor allen Gegenständen vorhanden seyn <mußten>, dem *menschlichen* aber schreibt er nur die *allgemeine* Form solcher logischen Unterscheidung zu, die allgemeine Begriffe selbst aber läßt er (*siehe* die oben angegebene Stelle p. 220.) auf empirischem Wege (durch Lernen und Lehren) entstehen.



dell'*unità* e della molteplicità o pluralità è un'idea dominante in Platone, che egli applica non soltanto secondo la logica, ma (ad es. nello stesso dialogo da cui è citato il passo precedente²¹) anche in quanto concetto della natura e che tratta soprattutto come una forma che comprende l'intera natura e mediante la cui applicazione alla materia informe non soltanto vengono creati i singoli oggetti, ma sono anche possibili il reciproco rapporto | [16 = XLIV^r] tra gli oggetti e la loro subordinazione entro un genere e una specie.>

| [14 = XLIII^r] Rispetto a tutto ciò Platone dovette quindi ammettere che a ogni oggetto corrispondesse nell'intelletto divino un'idea originaria che comprendeva tutte le singole specie e che, dal momento che non era originata nell'intelletto divino per astrazione dai singoli oggetti, ma semmai rendeva questi possibili, non poteva nemmeno essere alcunché di *generato* o di *corrutibile*, in particolare nulla che fosse soggetto alla forma del tempo.¹

¹ Proprio *questa* è la cosa principale. In tutte le nostre indagini | [16 = XLIV^r] empirico-logiche dobbiamo già *postulare* un'idea ultima a *fondamento* di tutti gli oggetti al fine di poterla indagare – secondo Platone, dobbiamo quindi *postulare* la presenza, nell'intelletto divino, di una simile idea, che sia posta come fondamento al momento della creazione di singoli oggetti.

¹ “Prima di tutto”, afferma Platone nel *Filebo*, a p. 216, “nascono le discussioni se si deve ammettere che alcune unità di questo tipo esistono realmente; inoltre, come ciascuna di queste unità, essendo ognuna sempre la medesima e non implicando né nascita né corruzione, possa essere, invece, stabilissima in questa sua unità.” [*Fil. Bu.* 15 b 1 – 4; tr. it. p. 431] Ovunque però egli pone queste pure monadi solo nell'intelletto divino, <poiché soltanto in quest'ultimo esse (dovevano) essere presenti originariamente e prima di tutti gli oggetti>, ma a quello umano ascrive soltanto la forma *universale* di una tale distinzione logica, mentre lascia emergere per via empirica (attraverso l'apprendimento e l'insegnamento) il concetto universale (si veda il passo a p. 220 già indicato so-

παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρασ δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν [...] οἱ μὲν οὖν θεοὶ, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μαθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων / Un dono degli dèi agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco. E gli antichi, che erano migliori di noi e che stavano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti, e hanno per natura in sé stesse limite e limitatezza. Dunque, poiché queste cose sono ordinate in questo modo, bisogna che noi poniamo e cerchiamo, ogni volta, sempre un'unica Idea per ogni cosa [...] Gli dèi, dunque, come ho detto, ci hanno tramandato di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo” (tr. it. p. 432).

21 *Fil. Bu.* 15 a 1 – 17 a 4 (ed. Bip. pp. 216-220).



(Vgl. auch p. 219. “παντα, ὅσα τεχνης εχομενα αν εὔρεθη ποποτε, δια ταυτης (ὁδου) φανερα γεγονε.”) *Überhaupt* muß man | [15 = XLIII'] bei der ganzen *Untersuchung* über die *Platonische* Ideenlehre immer das vor Augen behalten, daß Plato von ihnen immer als Ideen eines *göttlichen* Verstandes spricht, die nur *durch* intellektuelle Gemeinschaft des Menschen mit dem *Ursprunge* aller Wesen in *seinem* Verstande *möglich* geworden wären.

pra²²). (Cfr. anche a p. 219 “infatti, tutte le cose che non sono mai state scoperte nel campo di un’arte, è per mezzo di quella che sono venute alla luce.” [*Fil. Bu.* 16 c 1 – 3; tr. it. p. 432]) Si deve tenere soprattutto a mente | [15 = XLIII¹] nel corso di tutta l’indagine sulla dottrina delle idee platoniche che Platone si riferisce a queste ultime sempre come a idee di un intelletto divino, che sarebbero divenute possibili nell’intelletto umano soltanto attraverso una comunione intellettuale dell’uomo con l’origine di tutti gli esseri.

22 *Fil. Bu.* 16 c 5 – e 4 (ed. Bip. pp. 219-220).

Der Welt demnach als Einem großen ζῶον mußte Eine Idee im göttlichen Verstande zu Grunde liegen, die nicht nur eine besondere Gattung oder Art organischer Wesen darstellte, sondern als allgemeine Idee *aller* dienen konnte. So wie es nur *Eine Idee* von Welt giebt, so konnte es auch nur eine einzige sichtbare Welt geben. (τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελεῶ μαλίστ' αὐτὸν θεὸς ὁμοιω- | [15 = XLIII'] σαι βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατῶν, πανθ' ὅσα κατὰ φύσιν αὐτοῦ ζυγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ ζυνεστήσεν.) Hier sieht man recht deutlich, was Plato unter dem Urbild versteht, das der Welt zu Grunde gelegen habe. Nichts anders nämlich, als eine *Idee*. Denn nur die *Idee* der Welt ist nothwendig *Eine*. Nun sagt aber Platon, die sichtbare Welt sei Nachahmung des vollkommensten Urbilds, *und* müsse *deßwegen* nur Eine seyn. Mithin sagt er, schon voraus, daß das Urbild der sichtbaren Welt nur Eines sei. Hätt' er aber nicht eine *Idee* darunter verstanden, so hätte er es nicht voraus sagen können. Denn nur die *Idee* der Welt dringt sich nothwendig unter der Form der Einheit auf, deßwegen, weil sie selbst eigentlich nur durch die im Vorstellungsvermögen gegründete Form der absoluten Einheit entsteht. – Eben dadurch aber wird auch hier wieder die | [16 = XLIV'] in der ganzen Platonischen Philosophie so *durchaus* herrschende Übertragung des subjektiven auf's objektive wieder sichtbar. Denn die Welt ist eigentlich nur als *Vorstellung in uns* – Einheit, deßwegen weil die subjektive Form der *Vernunft* überall auf absolute Einheit geht, *und* also jeder Teil der Welt, den man als eine *besondere* Welt betrachten könnte, von der Vernunft, die unhindertreiblich aufs unbedingte geht, sogleich zur Vorstellung des ganzen geschlagen wird. Daß Plato's Raisonnement vor der Bemerkung dieser bestimmten Verfahrensart unserer *Vernunft* ausgegangen sei, sieht man deutlich p. 306. 307. Hier sagt er: Το γὰρ περιεχὸν πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἑτέρου δευτέρου οὐκ ἂν ποτ' εἴη. (Diß kann aber nur von der intelligibeln Welt, insofern sie in der Form des *Vorstellungsvermögens* vorhanden ist – also nur von der *Idee* der Welt – gesagt werden.) πάλιν (*alioquin*) γὰρ ἂν ἕτερον <εἶναι το περὶ ἐκείνω δεοί> ζῶον, οὐ μέρος ἂν ἦτην ἐκείνω (Eine ganz simple Beschreibung der Verfahrensart der Vernunft, zum deutlichen Beweis, daß Plato nur von der *Idee* der Welt redt.) καὶ οὐκ ἂν εἴη ἐκείνοι, ἀλλ' ἐκείνω τῷ περιεχόντι, τοδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λεγοίτο ὀρθότερον. (ganz wieder Beschreibung der Art, wie die *Vernunft* die Idee der Welt *subjektiv* erzeugt.) – –

A fondamento del mondo come unico grande ζῶον doveva esservi un'idea dell'intelletto divino che non rappresentasse soltanto un determinato genere o specie di esseri organici, ma potesse servire come idea universale *di tutto*. Come si dà soltanto *una idea* di mondo, così poteva darsi anche un'unica idea di mondo visibile. (Perché dal momento che la divinità voleva che il mondo assomigliasse | [15 = XLIII^v] quanto più possibile al più bello e al più perfetto fra gli esseri intellegibili, ha prodotto un vivente unico, visibile, che comprende in sé tutti i viventi che gli sono per natura congeneri. [*Tim. Bu.* 30 d 1 – 31 a 1; tr. it. pp. 187-189]) Qui si vede ben chiaramente cosa intenda Platone con l'archetipo [*Urbild*] che ha posto a fondamento del mondo: nient'altro che un'idea, appunto. Poiché soltanto l'*idea* del mondo è necessariamente *una*. Ora però Platone afferma che il mondo visibile è imitazione [*Nachahmung*] dell'archetipo più perfetto e che è *per tale motivo* che esso deve essere soltanto uno. Pertanto, egli afferma, già in anticipo, che l'archetipo del mondo visibile è uno soltanto. Se invece con archetipo non avesse inteso un'*idea* non avrebbe potuto affermare nulla in anticipo. Poiché soltanto l'*idea* del mondo si impone necessariamente come forma dell'unità, pertanto, dato che essa stessa origina propriamente per mezzo della forma dell'assoluta unità fondata nella facoltà rappresentativa. – Ma proprio perciò diventa qui nuovamente evidente | [16 = XLIV^v] il trasferimento, dominante in modo assoluto in tutta la filosofia platonica, del soggettivo nell'oggettivo. Allora, il mondo è propriamente soltanto come *rappresentazione in noi* – quindi un'unità, poiché la forma soggettiva della ragione procede ovunque a partire dall'unità assoluta, e poiché ciascuna parte del mondo, che si potrebbe considerare come un mondo *particolare*, viene ricondotta immediatamente alla rappresentazione del tutto dalla ragione che procede inevitabilmente dall'incondizionato. Che il ragionamento di Platone provenga dall'osservazione di questo particolare tipo di procedimento della nostra ragione si vede chiaramente alle pp. 306, 307. Qui egli afferma: infatti, ciò che contiene tutti quanti i viventi intellegibili non potrebbe mai essere secondo dopo un altro [*Tim. Bu.* 31 a 4 – 5; tr. it. p. 189] (ciò può tuttavia essere affermato soltanto del mondo intelligibile – quindi soltanto dell'*idea* del mondo – in quanto è presente nella forma della facoltà rappresentativa) giacché bisognerebbe allora che vi fosse un altro vivente che a sua volta (*alioquin*) contenesse i primi due e di cui quei due sarebbero parti [*Tim. Bu.* 31 a 5 – 7; tr. it. p. 189] (una descrizione del tutto semplice del tipo di procedimento della ragione per dimostrare più chiaramente il fatto che Platone discorra soltanto dell'*idea* del mondo) e allora sarebbe più giusto affermare che questo mondo non assomiglia affatto a essi, ma a quello che li contiene [*Tim. Bu.* 31 a 7 – 8; tr. it. p. 189] (segue di nuovo una descrizione su come la *ragione* crei *soggettivamente* l'*idea* del mondo.) – –

<(Mit der *allgemeinen* Idee der Welt überhaupt konnten aber alsdann doch die *einzelne* Ideen Inzelter Gattungen noch verbunden seyn. Platon drückt sich hierüber p. 322 so aus: “Gott habe *mehrere* Ideen in der Idee des ζῶον *überhaupt angeschaut*”. Allein Plato *behauptet* niemals, daß jedes Individuum in der Welt *seine eigne* individuelle Idee habe, sondern nur jeder besondern Gattung von Gegenständen gab er eine zu Grund liegende Idee, die ebendadurch aber weil sie Idee der Gattung wurde, auch jedem einzelnen Gegenstand (Individuum) | [17 = XLIV] als Idee zu Grund lag. Am deutlichsten sieht man seinen Sinn p. 322. Hier sagt er: “ἥπερ οὖν νοῦς ἐνοῦσας ἰδέας τῷ ᾧ ἐστὶ ζῶον, οἷα τε ἐνεῖσι καὶ ὅσαι καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τοδε (τὸ γενητόν ζῶον) σχεῖν.” (Insofern nun der *Verstand* überhaupt die Ideen, die in dem idealen (τῷ ὄντι) ζῶον enthalten waren, anschaute, *und* so viel *und* von so mannigfaltiger Art er sie anschaute, *insofern*, *und* von eben der Art *und* Zahl sollte auch das sichtbare ζῶον die Nachahmungen jener Urbilder enthalten.) Hierüber erklärt er sich nun näher so: εἰσι δὲ τετταρες (ἰδεαι) μια μὲν οὐρανιον θεον γενος (Gestirne) ἀλλη δὲ πτηνον καὶ αεροπορον, τριτη δὲ ἐνυδρον γενος· πεζον δὲ καὶ χερσαιον τεταρτον. Hier sieht man also daß nur von *Gattungen*, nur von *Ideen* als *Gattungsbegriffen* die Rede ist.)>

| [17 = XLIV] Da nun nichts sichtbar und berührbar wird ohne Feuer *und* etwas Dichtes (ἀνευ τινος στερεου), so sind die materielle Grundbestandteile der Welt Feuer *und* Erde. p. 307. Als verbindende Mittel beyder gebrauchte er das Feuer *und* das Waßer. p. 308. “φιλιαν τε εσχεν ἐκ τούτων (τὸ παν), ὥστ’ εἰς ταὐτὸν ἀντῷ ξυνελθὼν, ἀλυτον ὑπο τῶν ἀλλων, πλην ὑπο τοῦ ξυνδησαντος (θεου) γενεσθαι.” p. 309. – Gott nahm diese Elemente *ganz* in die Welt auf, μέρος οὐδεν οὐδενος οὐδε δυναμιν ἐξῶθεν ὑπολείπων, 1) weil die Welt das *vollkommenste*, alles umfassende ζῶον 2) weil es nur Eine geben (*und* also nichts zurückgelassen werden sollte, woraus Ine neue entstehe) 3) damit die Ordnung der Welt nicht *durch* außerhalb ihres Umfangs liegende Kräfte gestört oder zerstört werde. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν ταυτην καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἐν ὅλον ἐξ ἀπαντων, τελεον καὶ ἀγηρων καὶ ἀνοσον ἐτεκτηνατο. p. 309.

<(Con l'idea *universale* del mondo le *singole* idee potevano tuttavia essere connesse di nuovo con i singoli generi. Così si esprime Platone al riguardo a p. 322: "Dio ha *contemplato molteplici* idee nell'idea di ζῶον *in generale*".²³ Soltanto che Platone non sostiene mai che ciascun individuo nel mondo abbia la *propria* idea individuale, bensì pose a fondamento di ogni determinato genere di oggetti un'idea, la quale, proprio per il fatto di porsi come idea di genere, in quanto idea stava anche a fondamento | [17 = XLIV^v] di ogni singolo oggetto (individuo). Si comprende in modo chiarissimo il senso di ciò a p. 322. Qui egli afferma: "Come dunque l'intelletto vede le specie che si trovano in ciò che è propriamente il vivente, di quale natura e quante ve ne siano, tali e tante egli pensò che dovesse averne anche questo mondo (l'animale *generato*)."²⁴ [*Tim. Bu.* 39 e 7 – 9; tr. it. p. 221] (Ora, in quanto l'*intelletto* contemplava soprattutto le idee che erano contenute nell'ideale (τῷ οὐρῷ) ζῶον e ne contemplava così tante e di specie così diverse, per questo anche lo ζῶον visibile doveva contenere le imitazioni di quell'archetipo e proprio di tale tipo e numero). Più avanti egli fa chiarezza come segue: Ora, ve ne sono quattro (di idee): la prima è la stirpe celeste degli dèi (degli astri), la seconda, poi, è la specie alata, cioè quella che procede in aria, la terza è la specie acquatica, la quarta è la specie pedestre, che vive sulla terra.²⁵ [*Tim. Bu.* 39 e 9 – 40 a 2; tr. it. pp. 221-223] Qui si capisce dunque come il discorso riguardi soltanto i *generi*, soltanto le *idee* in quanto *concetti di genere*)>

| [17 = XLIV^v] Dal momento che niente di ciò che è visibile e tangibile diviene senza il fuoco e qualcosa di solido [ἀνευ τινος στερεοῦ, *Tim. Bu.* 31 b 4 – 5; tr. it. p. 189], allora le parti costitutive fondamentali della materia del mondo sono fuoco e terra, p. 307. Come mezzo di connessione di questi due aveva bisogno del fuoco e dell'acqua, p. 308,²⁶ "e da queste cose ricevette l'*amicizia*, sicché, condotto all'identità con sé, non può essere dissolto da nessun altro se non da chi l'ha composto in unità" [*Tim. Bu.* 31 c 2 – 4; tr. it. p. 193], p. 309. – Dio accolse *tutti* questi elementi nel mondo, senza escluderne alcuna porzione né alcuna proprietà [*Tim. Bu.* 32 c 7 – 8; tr. it. p. 193] 1) poiché il mondo è lo ζῶον *più perfetto*, onnicomprensivo, 2) perché ve ne è soltanto uno (e quindi da esso non si dovrebbe escludere nulla che darebbe origine ad un altro), 3) affinché l'ordine del mondo non venga disturbato o

23 Parafraresi schellinghiana del passo riportato poco più avanti *Tim. Bu.* 39 e 7 – 9 (ed. Bip. p. 322).

24 Tra parentesi tonde un'aggiunta di Schelling.

25 Le parti tra parentesi tonde sono aggiunte di Schelling.

26 Buchner osserva giustamente che Schelling qui intendeva probabilmente l'aria (nel relativo passo di Platone gli elementi intermedi sono appunto aria e acqua introdotti fra il fuoco e la terra). Cf. Buchner, p. 87.

“Και σχημα (*formam*) δε εδωκεν αυτω το πρεπον και ζυγγενες. τω γαρ τα παντ’ εν αυτω ζωα περιεχειν μελλοντι ζωω, πρεπον αν ειη σχημα το περιειληφος εν αυτω παντα οποσα σχηματα. διο και σφαιροειδες εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον και κυκλοτερες αυτο ετορνευσατο, παντων τελεωτατον ομοιοτατον τε αυτο εαυτω σχηματων.” p. 309. 310.

Was die *Bewegung* der Welt betrifft, so gab er ihr eine, <p. 311.> των επτα (κινησεων) την περι νουν και φρονησιν μαλιστα ουσαν, d. h. diejenige Art der Bewegung, die unter den 7. Arten von Bewegung, die dem Verstand am meisten verwandte. (Wie kommt Plato dazu, die verschiedene Formen und Verhältnisse *im Raum* immer in Bezug auf eine Idee zu betrachten, z. B. die sphärische Gestalt als | [18 = XLV] die der Gottheit ähnlichste, <(daher < sind > die <Gesichter> auch den Menschen (p. 33<8>.) erfunden>.)> die Kreisbewegung als die dem Verstande verwandteste? – Ohne Zweifel weil ihm alle Constructionen im *Raum* als auf Ideen beruhend vorkamen, weil er so erhabne Idee von einer Wissenschaft hatte, die ganz bloß aus dem



distrutto da una forza che risiede al di fuori dei suoi confini. Tali sono dunque la causa e il ragionamento secondo cui egli ha costruito questo unico tutto *a partire dall'insieme delle sue parti, perfetto, estraneo all'invecchiamento e alla malattia*. [*Timeo Bu.* 33 a 6 – 33 b 1; tr. it. 195], p. 309.

“E gli diede una *figura (formam)* a sé congeniale e congenere. Ma la figura congeniale al vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi non poteva essere che quella che comprendesse in sé tutte le figure possibili; per cui, lo torni come una sfera, in una forma circolare in ogni parte ugualmente distante dal centro alle estremità, *che è la più perfetta di tutte le figure e la più simile a se stessa*” [*Tim. Bu.* 33 b 1 – 6; tr. it. p. 195] pp. 309, 310.

Per quanto concerne il *movimento* del mondo, egli gliene diede uno, <p. 311.>, ossia quel tipo di movimento che, tra i sette tipi di movimento, è *più imparentato all'intelletto*. [*Tim. Bu.* 34 a 1 – 4; tr. it. p. 197].²⁷ (Come giunse inoltre Platone a trattare delle diverse forme e dei rapporti nello spazio sempre in relazione a un'idea, ad es. della forma sferica come | [18 = XLV] la più simile alla divinità, <(con la quale «sono» «creati» anche i «volti» degli uomini (p. 33<8>²⁸))> il movimento circolare come il più affine a quello della ragione? –

Senza dubbio vi giunse perché tutte le costruzioni *nello spazio* gli apparivano come fondate su idee, perché aveva un'idea così elevata di una



27 L'espressione tra parentesi è un'aggiunta di Schelling.

28 Per il riferimento alla rotondità del viso umano, Buchner suggerisce di dubitare della correttezza del rimando alla p. 338 (*Tim. Bu.* 47 a 7 – c 1) della bipontina; e indica come più verosimile il passo a p. 332 (*Tim. Bu.* 44 d 3 – 6, Ficino 44 d 1 – 5), cf. Buchner, p. 88. Si confrontino i due passaggi. *Tim. Bu.* 47 a 7–c 1 (p. 338): “ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἤξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὁμμάτων μέγιστον ἀγαθόν: τᾶλλα δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην; ἀλλὰ τοῦτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄντιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκεῖναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένας / ma diciamo che la ragione e la finalità di questo bene siano le seguenti: che il dio ha trovato per noi e ci ha donato la vista, perché, osservando i periodi dell'intelletto nel cielo, noi ce ne servivamo per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi, che, pur essendo dello stesso genere di quelli nel cielo, sono perturbati, mentre quelli sono imperturbabili” (tr. it. p. 251); *Tim. Bu.* 44 d 3 – 6, Ficino 44 d 1 – 5 (p. 332): “τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὐσας, τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὄν, εἰς σφαιροειδὲς σώμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ δὴ νῦν κεφαλήν ἐπονομάζομεν, ὃ θεϊοτάτον τὲ ἐστὶ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν / ora, gli dèi, per imitare la figura dell'universo, che è rotonda, collegarono i movimenti circolari divini, che sono due, in un corpo a forma di sfera, ciò che e noi adesso chiamiamo “testa”, che è la parte più divina e che domina, in noi, su tutte le altre” (tr. it. p. 241).



Vorstellungsvermögen selbst, ohne Leitung aller Erfahrung geschöpft werden kann,^J und weil er alle Ideen als unter einander verwandt betrachtete^K <also auch die Formen des Raumes als etwas in formaler Rücksicht mit der Göttlichen Natur und überhaupt mit allem Idealen (νοῦς, φρονήσις) verwandtes betrachtet.> – “δε ἐξ ἅπασας κινήσεις (τῷ παντί) ἀφείλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπειργασατο αὐτῶν” (*ab eorum errore et pervagatione penitus liberavit*, Ficin.)

Was nun die Weltseele betrifft, so war diese *älter*, als der Körper der Welt, und der Demiurg verband sie mit diesem, um ihn zu beherrschen. <p. 312.> ((την) “καὶ γενεσεί καὶ ἀρετὴ προτεράν καὶ πρεσβυτεράν ψυχὴν σώματος ὡς δεσποτίν καὶ ἀρξούσαν ἀρξομένου συνεστήσατο” (ὁ δημιουργός)). Die *Art* nun, wie beide verbunden worden seien, stellt er so dar: <p. 312.> “Aus der unteilbaren und unwandelbaren οὐσία (der Weltseele) und der teilbaren körperlichen Materie, mischte er (der Demiurg) eine 3te, zwischen beiden mitten inne stehende Art von Substanz. Da beide einander widerstrebten, weil die eine überall *daßelbe*, die andre durchaus *verschiedenartig* (το ἀμερές – το μεριστόν – τ’ αὐτο δὺσμικτόν) ist, so zwang er sie mit Gewalt zusammen, und mischte diese zusammengezwungne Materie wieder mit dem μεριστόν und dem ἀμερές und brachte auf diese Art Ein Ganzes hervor.”^L

Nun beschreibt er ferner die verschiedene Proportionen, nach denen Gott die Welt baute, eine für uns nimmer verständliche *Harmonia!*



scienza che poteva essere creata dalla sola ed esclusiva facoltà rappresentativa, senza alcuna direzione dell'esperienza,¹ e perché considerava le idee come reciprocamente affini le une con le altre^K <quindi anche le forme dello spazio considerato dal punto di vista formale come qualcosa di affine alla natura del divino e specialmente a tutto ciò che è ideale (vous, φρονησις).> – “lo fece muovere circolarmente e lo privò di tutti gli altri sei movimenti, liberandolo dal loro errare” [*Tim. Bu.* 34 a 4 – 5, tr. it. p. 197] (*ab eorum errore et pervagatione penitus liberavit*, Ficino.²⁹)

Per ciò che concerne ora l'anima del mondo, essa era *più antica* del corpo del mondo e il demiurgo la legò a questo per dominarlo. <p. 312> “il dio (il demiurgo) costituì l'anima come anteriore e più vecchia del corpo quanto alla sua nascita e alla sua virtù, perché comandasse e dominasse su di esso”³⁰ [*Tim. Bu.* 34 c 4 – 35 a 1; tr. it. p. 199]. Ora egli spiega la *specie* che deriva dall'unione di entrambi in questo modo: <p. 312> “Dall'indivisibile e immutabile ουσια (dell'anima del mondo) e dalla divisibile materia corporea egli (il demiurgo) mescolò una terza specie di sostanza intermedia a queste. Dato che le due si respingevano a vicenda, poiché l'una è sempre *la stessa*, l'altra invece è *eterogenea* (το αμερες – το μεριστον – τ' αυτο δυσμικτον), egli allora le costrinse insieme con la forza e mescolò queste materie forzatamente unite ancora con il μεριστον e l'αμερες e generò un tutto di questa specie.”³¹

Ora, più avanti egli descrive le diverse proporzioni in base alle quali Dio costruì il mondo, un'armonia per noi non più comprensibile!

29 Traduzione di Ficino del passo appena riportato dal *Filebo*, 34 a 4-5 (ed. Bip. p. 311).

30 Tra parentesi tonda alcune aggiunte di Schelling.

31 Traduzione schellinghiana del passo *Tim. Bu.* 35 a 1 – b 2 (ed. Bip. p. 312): “τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας, καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀφοιῶν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὐτῆς περὶ καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ ζυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν, καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα, συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταῦτὸ ζυναρμόττων βίᾳ. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, [ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην]” (tr. it. pp. 199-201). Da sottolineare è il fatto che in questo passaggio Platone non menziona l'anima del mondo esplicitamente, come fa invece Schelling ponendola tra parentesi, ma si limita a parlare in modo implicito di un terzo genere di essere dalla natura mediatrice, quale è, appunto il concetto di anima del mondo.



| [19 = XLV] Die Weltseele wurde im ganzen Universum zerteilt. Er setzte sie in die Mitte von wo aus sie sich über das Ganze ausbreitete. <p. 315.> – “εκ μεσου προς τον εσχατον ουρανον παντη διαπλακεισα, κυκλω τε αυτον (τον ουρανον) εξωθεν περικαλυψασα, αυτη τε εω αυτη στρεφομενη, θειαν αρχην ηρξατο απαυστου και εμφορος βιου προς τον ξυμπαντα χρονον” – “θειαν”, so auch p. 312. “δια μαντα δη ταυτα ευδαιμονα θεον (υιον θεου?) αυτον (τον κοσμον) εγεννησε.”

Über die *Mitteilung der Verstandesform* an die Weltseele drückt sich nun Plato so aus:

<L. c.> “και το μεν δη σωμα ορατον ουρανου γεγονεν, αυτη δε αορατος μεν, λογισμου δε μετεχουσα, και αρμονιας ψυχη των νοητων, αι τε οντων, υπο του αριστου αριστη γενομενη των γεννηθεντων.”

(Hier steht also nichts von Mitteilung einer *Substanz* an die Weltseele, sondern nur von Mitteilung des *λογισμος* (d. i. nicht des *λογος*, des Verstandes, sondern dessen, was *Produkt* des Verstandes ist, der Verstandesform) und der *αρμονια των νοητων* (einer, der intelligibeln Welt eignen, *Form der Einheit*) an die Weltseele.)

¹Siehe Kants Kritik d. Urteilkraft S.

^k Menon p.

^l “*Ideo forte bis haec philosophus putavit miscenda, quod materia copulari sese materiae simplici, nisi accuratissime misceatur et proportio adhibeatur optima, non patitur*” Tiedemann *Argumenta Platonis* p. 315.

[19 = XLV^v] L'anima del mondo venne sparsa per tutto l'universo. Egli la pose al centro, da cui essa si diffuse sul tutto <p. 315> – “e avvolgendolo circolarmente dall'esterno, avviò ruotando essa stessa su se stessa, un divino modo di vita, senza fine e regolata dall'intelligenza, per l'intera durata del tempo” [*Tim. Bu.* 36 e 2 – 5, tr. it. p. 207] – così di nuovo a p. 312 “operando la *divinità* in questo modo, lo generò (il mondo) come un *dio felice* (un figlio di dio?)”³² [*Tim. Bu.* 34 b 7 – 8, tr. it. p. 199]

Sulla *comunicazione* della *forma dell'intelletto* all'anima del mondo Platone si esprime così:

<<Loc. cit.>> “E furono così generati, da una parte, il corpo visibile del cielo e, dall'altra, l'anima, invisibile, partecipe di *ragionamento* e di *armonia*, la migliore fra le realtà generate dal migliore *degli esseri intellegibili* ed eterni” [*Tim. Bu.* 36 e 5 – 37 a 2; tr. it. p. 207]

(Qui, dunque, non c'è nulla che indichi una comunicazione di una *sostanza* all'anima *del mondo*, bensì soltanto una partecipazione dell'anima del mondo al *λογισμος* (cioè non al *λογος*, all'intelletto, bensì a ciò che ne è il *prodotto*, la forma dell'intelletto) e all'armonia degli intellegibili [*ἁρμονία τῶν νοητῶν*] (a una *forma dell'unità* propria del mondo intellegibile).)

^J Si veda Kant, *Kritik der Urteilskraft*, p. < >.³³

^K Menone, p. < >.³⁴

^L “*Ideo forte bis haec philosophus putavit miscenda, quod materia copulari sese materiae simplici, nisi accuratissime misceatur et proportio adhibeatur optima, non patitur*” Tiedemann, *Argumenta Platonis*, p. 315.³⁵

32 Tra parentesi tonda le parole inserite da Schelling.

33 Probabile riferimento al § 62 della *Kritik der Urteilskraft*, 2. Aufl. Lagarde, Berlin 1793, pp. 273-274.

34 Schelling non inserisce né le pagine del riferimento a Kant, né il passo del *Menone*, ma, data la somiglianza delle espressioni utilizzate da Schelling e da Kant, si tratta probabilmente di un rimando al § 62 della *Kritik der Urteilskraft* e a *Menone* 81 d.

35 Si tratta di una citazione quasi letterale dal testo di D. Tiedemann, *Dialogorum Platonis Argomenta*, p. 315, in cui Schelling sostituisce l'espressione “copulari sese materiae simplici” a quella presente in Tiedemann “copulari sese naturae simplici”.

Plato beschreibt ferner die Wirksamkeit der vernünftigen Weltseele als ganz analog mit der Wirksamkeit der menschlichen Vernunft. Er sagt deßhalb, die Weltseele insofern sie aus dem Teilbaren und dem Unteilbaren zusammengesetzt sei, trenne sogleich durch sich selbst die bloße Gegenstände der Sinnlichkeit (τα γυγνομενα) und die intelligibeln (τα κατα τ' αυτα εχοντα αι). Alle Wirksamkeit der WeltSeele stellt er versinnlicht durch eine Kreisbewegung dar. Insofern die | [20 = XLVI'] Weltseele nun aus dem Teilbaren zusammengesetzt sei, entstehe, wenn sich ihre <(kreisförmige)> Wirksamkeit auf etwas sinnliches beziehe, Meinung und Glaube (δοξα και πιστις vgl. oben p. 1 und über die Platonische Philosophie Rh<apsodien> 1. p. 1 ss.) insofern sie sich aber auf etwas intelligibeln (λογικος), beziehe, entstehe Verstand und Wissenschaft (νοος και επιστημη.) – Das stimmt nun ganz mit dem überein, was er von der menschlichen Seele sagt. Diese nämlich erhält durch die sinnliche Gegenstände nur δοξας. Die Weltseele also insofern sie sich auf solche bezieht, kann auch nichts anders als δοξας hervorbringen, durch Ideen aber erhält jene Wissenschaft, und so erzeugt auch diese insofern sie der Ideen teilhaftig ist, Wissenschaft.^M

p. 316. “ὡς δε κινηθεν τε αυτο και ζων ενοησε των αιδιων θεων γεγονος αγαλμα ὁ γεννησας πατηρ, ηγασθη τε, και ευφρανθεις ετι δη μαλλον ὁμοιον προς το παραδειγμα επενοησεν απεργασασθαι.”

Aus dieser Stelle läßt sich noch nicht sicher folgern, daß Plato die Ideen αἰδιους θεους genannt habe. (Pleßing §. 32.). Denn, insofern er die Ideen auch als Produkte einer göttlichen Intel- | [21 = XLVI'] ligenz darstellte, konnte er die nach Ideen gebildete Welt nicht nur Bild der Ideen sondern auch Bild der ewigen Götter nennen. <Überdiß nennt Plato auch die Gestirne (zu denen auch die Erde gehört) mehrmals θεους z. B. p. 322., so wie er oben die Welt überhaupt θεον genannt hat. Die θεοι αἰδιοι können also die Ideen der Weltkörper seyn, die Gott durch Hervorbringung der Gestirne nachahmte, und die er θεους αἰδιους nannte, nicht, weil sie Ideen, sondern weil sie Ideen der Gestirne waren, die er θεος nennt, so wie er oben die Ideen aller lebenden Wesen ζωα νοητα nannte, nicht als Ideen, sondern als Ideen der lebenden Wesen. (Vgl. Tiedemann Argumenta Platonis p. 317.)>

Platone descrive più avanti l'attività della anima del mondo razionale come del tutto analoga all'attività della ragione umana. Egli afferma, perciò, che l'anima del mondo, in quanto si compone del *divisibile* e dell'*indivisibile*, separa subito da sé i semplici *oggetti della sensibilità* (τα γιγνομενα) e gli intelligibili (gli enti che sono sempre di per sé [τα κατα τ'αυτὰ εχοντα αει]).³⁶ Tutta l'attività dell'anima del mondo è da lui rappresentata in termini sensibili attraverso un movimento circolare. Ora, in quanto | [20 = XLVI] l'anima del mondo è composta dal divisibile, essa dà origine, quando essa rapporta la sua attività <(circolare)> a qualcosa di sensibile, a *opinione e credenza* (δοξα και πιστις cf. sopra a p. 1 e *Über die Platonische Philosophie, Rhapsodien*, I, pp. 1 s.³⁷); in quanto essa invece si rapporta a qualcosa di intelligibile (λογικος) dà origine a *intelletto e scienza* (νοος και επιστημη). – Ciò collima ora totalmente con quanto che egli afferma dell'anima umana.³⁸ Questa riceve, infatti, attraverso gli oggetti sensibili, soltanto *δοξας*. L'anima del mondo, quindi, nella misura in cui si rapporta a tali oggetti, non può generare altro che *δοξας*, ma per mezzo delle idee riceve la scienza e, quindi, produce anche quella *scienza*, nella misura in cui è partecipe delle idee.^M

P. 316: “Quando il padre che l'aveva generato osservò che questo mondo, prodotto come una rappresentazione degli dèi eterni, era dotato di movimento e di vita, se ne rallegrò e, colmo di gioia, pensò di farlo ancora più simile al suo modello.” [*Tim. Bu.* 37 c 6 – d 1; tr. it. p. 211]

Da questo passo non si può ancora inferire con certezza che Platone abbia chiamato le idee αἰδίου θεοῦ (Pleßing, § 32).³⁹ Poiché, dato che egli rappresentava le idee come prodotto di una intelligenza | [21 = XLVI] *divina*, non poteva chiamare il mondo, formato secondo le idee, soltanto effigie delle idee, ma anche effigie delle divinità eterne. <Tra l'altro, Platone chiama più volte θεοῦ pure gli astri (a cui appartiene anche la Terra) ad es. a p. 322,⁴⁰ allo stesso modo in cui, nel passo precedente, ha chiamato θεον soprattutto il mondo. Gli θεοι αἰδιοι possono dunque essere le *idee* dei corpi celesti, che il Dio copiò per generare gli astri, e che egli chiamò θεοῦ

36 *Tim. Bu.* 37 a 2 – c 3 (ed. Bip. pp. 315-316).

37 *Über die Platonische Philosophie, Rhapsodien*, I, pp. 1 s. Ancora un rimando al testo schellinghiano andato perduto.

38 Non è chiaro qui a cosa Schelling si riferisca, così per Buchner come in AA, II.5, p. 355.

39 Schelling qui polemizza con Pleßing, *Versuche*, § 32, pp. 84-85. Cf. Buchner, p. 90.

40 Cf. *Tim. Bu.* 39 e 10 (ed. Bip. p. 322): “εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος / Ora, ve ne sono quattro: la prima è la stirpe celeste degli dèi” (tr. it. pp. 221-223).

προς το παραδειγμα – betrifft wieder das ideale Urbild der Welt, nach welchem diese hervorgebracht wurde –

<ρ. 317.> “καθαπερ ουν αυτο τυγχανει ζωνων αιδιον, και τοδε το παν ούτως εις δυναμιν επεχειρησε τοιουτον αποτελειν.”

^M “λογος δε, ό κατα τ’αυτον αληθης γιγνομενος, περι τε θατερον ων και περι το τ’αυτον, εν τω κινουμενω υφ’ αυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, όταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ό του θατερου κυκλος ορθος ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγονται βεβαιοι και αληθεις. όταν δε αυ περι το λογιστικον η, και ό τ’αυτου κυκλος ευτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιστημη τε εξ αναγκης αποτελειται.” ρ. 316. – Man muß übrigens gestehen daß die ganze Stelle eine der dunkelsten ist.



αἰδίους, non perché fossero *idee*, ma perché erano idee degli *astri*, che egli chiama θεός, così come nel passo precedente egli chiamava le idee di tutti gli esseri viventi ζῶα νοητά, non in quanto *idee*, ma in quanto idee di esseri *viventi*. (Cf. Tiedemann, *Argumenta Platonis*, p. 317.)⁴¹>

Conforme al modello [προς το παραδειγμα] – riguarda ancora il modello ideale del mondo, secondo il quale il mondo venne generato –

<p. 317> “E poiché il modello si trova a essere un eterno vivente, così anche questo universo egli tentò di renderlo tale nei limiti del possibile” [*Tim. Bu.* 37 d 1 – 2; tr. it. p. 211].

^M “Un ragionamento che è vero senza eccezioni, sia se riguarda il diverso, sia se riguarda l’identico, condotto senza voce e senza suono in ciò che si muove da sé, quando si riferisce a ciò che è sensibile e il cerchio del diverso, procedendo con regolarità, ne informa tutta l’anima, produce *opinioni* e *credenze* salde e vere; mentre, quando si riferisce a ciò che è razionale e il cerchio dell’identico, ruotando bene, ne dà l’annuncio, produce necessariamente intellesione e scienza.” [*Tim. Bu.* 37 b 3 – c 3; trad. it. p. 209] p. 316. – Si deve ammettere d’altronde che l’intero passo è uno dei più oscuri.



41 D. Tiedemann, *Dialogorum Platonis Argumenta*, pp. 317 s.



Jenes Ideale Urbild war ewig, weil bei Plato alles was Gegenstand der *reinen Vernunft* ist (d. h. unter der Form der *Nothwendigkeit*, und *Unveränderlichkeit* steht) *ewig* heißt. Ein neuer Beweis, daß er unter diesem *παράδειγμα* nichts physisch existirendes annehmen konnte, denn ausdrücklich unterscheidet er ja nur 2. Arten von Existenz – die reine und die physische. Unter die Kategorie der letztern aber kann er das Urbild der Welt schon deßwegen nicht gesetzt haben, weil er es für ewig hält, alles physisch-existirende aber für *γενητόν* erklärt, wie wir sogleich sehen werden. “Aber Plato mußte doch eine 3te Art von Existenz – eine *reale*, aber doch *reine* Existenz annehmen, wie z. B. die Existenz Gottes”.

Der Begriff von Existenz sobald er auf etwas Übersinnliches angewandt wird, sei es nun auf *Ideen* oder auf *Gegenstände*, insofern sie außerhalb ihrer Ideen existiren verliert alle physische Bedeutung und behält bloß eine logische. Die Idee von Existenz übersinnlicher (realer) *Gegenstände* fällt mit der *Idee* der Existenz bloßer Ideen zusammen. Der Begriff von Existenz angewandt auf die Idee Gottes ist ein Abgrund für die menschliche Vernunft – sie überlaßt sich entweder der ausschweifendsten Schwärmerei, oder sie geht keinen Schritt über die Schranken | [22 = XLVII^r] der Idee hinaus. Denn in dem Augenblick, in dem sie die Idee erweitern, (noch eine andre als die logische Bestimmung hinzufügen) will, verengt sie sie nothwendig, weil sie *keine* Form für den Begriff von Existenz hat, als eine, die sich in den Schranken der Natur hält, und also für jeden übersinnlichen Begriff unendlich zu klein ist. Plato, der so tief in den menschlichen Geist selbst, sei es auch nur *durch* Ahndung – doch immer tief genug – eingedrungen war, Plato, der die Vernunft, insofern sie Mutter der Ideen ist, tiefer durchschaut hatte, als irgend ein anderer Philosoph des Altertums – Plato hatte bei *seinem* beständigen Leben in der Welt der Ideen gewiß überall den Begriff von Existenz für Ideen jeder Art zu eng gefunden. Das ist nicht bloße Vermutung – denn er sagt ausdrücklich, daß jede Art von Existenz außer derjenigen, die vor der *reinen Vernunft* vorhanden ist, angewandt auf Ideen zunichte werde – und nicht nur von Ideen als *Formen* der *Vernunft* sondern auch von *Idealen* (von Gegenständen der Ideen außerhalb derselben) spricht er eben so. So sagt er z. B. die menschliche Seele als Noumenon sei *den Ideen ähnlich* in Rücksicht auf ihre Existenz. Er konnte demnach *keinen* Begriff von Existenz, als der im *reinen* Denken liegt, einen Begriff, der auf reale Gegenstände der übersinnlichen Welt, so gut als auf ideale paßt. Mag man also immer so behutsam seyn, zu sagen, man könne nicht entscheiden, ob Platon nicht den Ideen eine Existenz von der Art zugeschrieben habe, wie er sie Gott und der menschlichen Seele (als Noumenon) zuschrieb, oder ob er eine *bloß* logische Existenz ihnen zuge-

Quel modello ideale del mondo era eterno, poiché secondo Platone tutto ciò che è oggetto della pura ragione (cioè che sta sotto la forma della *necessità* e dell'*immutabilità*) si dice *eterno*. Una nuova dimostrazione, che egli non poteva ammettere come *παράδειγμα* nulla di esistente fisicamente, poiché distingueva espressamente soltanto due tipi di esistenza – quella pura e quella fisica. Ma sotto quest'ultima categoria egli non può quindi avere collocato già l'archetipo del mondo, poiché lo ritiene eterno, bensì tutto ciò che esiste fisicamente e che spiega come *γενητον*, come vedremo subito. “Tuttavia Platone doveva ammettere anche un terzo tipo di esistenza – un'esistenza *reale* ma *pura* come, ad es., l'esistenza di Dio”.

Il concetto di esistenza, se viene applicato a qualcosa di sovrasensibile, sia alle *idee* che agli *oggetti* in quanto esistono al di fuori delle loro idee, perde ogni significato fisico e ne regge uno soltanto logico. L'idea di esistenza di *oggetti* (reali) sovrasensibili coincide con l'idea dell'esistenza di semplici *idee*. Il concetto di esistenza applicato all'idea di Dio è un abisso [*Abgrund*] per la ragione umana – che o si affida al più errante entusiasmo oppure non supera di un passo | [22 = XLVII] i limiti dell'idea. Poiché nell'istante in cui essa vuole ampliare l'idea (per aggiungervi qualcosa di più di una determinazione logica), la restringe necessariamente, poiché per il concetto di esistenza non ha alcuna forma se non quella che si mantiene entro i limiti della natura, e quindi è infinitamente troppo piccola per quel concetto sovrasensibile. Platone, che aveva penetrato lo spirito umano così in profondità, anche se anche solo con il presentimento – tuttavia pur sempre abbastanza in profondità –; Platone, che aveva indagato la ragione, in quanto madre delle idee, più a fondo di qualunque altro filosofo dell'antichità – Platone che viveva come continuamente nel mondo delle idee aveva certamente ritenuto il concetto di esistenza troppo angusto per le idee di quella specie. Ciò non è una mera supposizione – poiché egli dice espressamente che ogni specie di esistenza, al di fuori di quella che è presente davanti alla pura ragione, viene annientata quando si applica alle idee – ed egli si esprime proprio così non soltanto a proposito delle idee come *forme* della ragione ma anche a proposito di *ideali* (di oggetti delle idee al di fuori delle stesse). Così egli dice ad es. che l'anima umana in quanto noumeno è *simile alle idee* in relazione alla sua esistenza.⁴² Di conseguenza, egli non conosceva altro concetto di esistenza se non quello che si trova nel *puro* pensiero, un concetto che si adatta bene tanto agli oggetti reali del mondo sovrasensibile quanto a quelli ideali. Occorre allora essere sempre prudenti nel dire che non si possa stabilire se Platone non abbia attribuito alle idee

42 Cf. *Fed. Bu.* 80 b 1-3 (ed. Bip. p. 182).

schrieben habe – aber man ist dadurch um *keinen* Schritt weiter, denn beide Begriffe fallen zusammen – es giebt *keinen* existirenden Gegenstand der *übersinnlichen* Welt, bei dem man, in Rücksicht auf *seine* Existenz weiter kommen könnte, als bis zu einer Existenz die – wieder *ideal* ist.

| [23 = XLVII^v] <L. c.> “ή μεν ουν ζωου φυσις ετυγγανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τω γενητω παντελωσ προσαπειν, ουκ ην δυνατον.” “εικονα δ’ επινοει κινητην τινα αιωνος (*aeternitatis*) ποιησαι, και, διακοσμων άμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ένι, κατ’ αριθμον ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον, όν δη χρονον ωνομακαμεν.”



un'esistenza di una specie tale a quella che attribuisce a Dio e all'anima umana (in quanto noumeno), o se ascriva ad esse una *mera* esistenza logica – ma con ciò non si avanza di un passo, poiché entrambi i concetti coincidono – non vi è nel mondo sovrasensibile alcun oggetto esistente, con il quale, in rapporto alla sua esistenza, si potrebbe procedere oltre fino a un'esistenza che è di nuovo *ideale*.

| [23 = XLVII^v] <Loc. cit.> “Ora, la natura di quel vivente, essendo eterna, non era possibile adattarla pienamente a ciò che è invece generato.”⁴³ “Ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità (*aeternitatis*) e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'*immagine* eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato tempo.”⁴⁴ [*Tim. Bu.* 37 d 3 – 7; tr. it. p. 211]



-
- 43 Nella versione originaria è presente un passaggio che poi Schelling cancella: “qui si vede dunque chiaramente, che egli stesso distingue del tutto l'idea di eternità (nella misura in cui essa è forma di un'idea) dall'eternità nella misura in cui essa deve esser forma di un oggetto fisico. Ancora, Platone avvertiva bene l'antinomia che si origina dall'applicazione di questo concetto agli oggetti sensibili, che infatti necessariamente questo diventa troppo grande, o l'idea troppo piccola.”
- 44 La parola tra parentesi tonde è un'aggiunta di Schelling.



Die Welt ihrer materiellen Form nach kann unmöglich Bild der Ewigkeit seyn, diß kann nur eine *reine* Form seyn, wofür nun Plato die Zeit ebendadurch erklärt, daß er sie als Nachbild der *Ewigkeit* darstellt. Die Zeit ist insofern Bild der Ewigkeit, insofern nur *durch* sie die Frage nach *Ewigkeit* möglich wird; sie selbst aber als Form, an die wir gebunden sind, hindert uns unaufhörlich an der Beantwortung derselben. <Weiter unten erhellt aber daß Plato unter *αιων* nichts als die *reine*, auf *Erscheinungen* noch nicht angewandte Form der Zeit in uns versteht, dergleichen es allerdings eine geben muß, eben um sie dann erst auf die *Erscheinungen* anwenden zu können. Die Zeit insofern *Succeßion* in ihr ist (d. h. insofern sie auf *Erscheinungen* angewandt wird) ist *εικων* der Idee von Zeit, die insofern sie auf *Erscheinungen* noch gar nicht angewandt ist, nur ein *ειναι* kennt.>

<L. c.> “ἡμερας γαρ και νυκτας και μηνας και ενιαυτους ουκ οντας πριν ουρανον γενεσθαι, και τοτε ἅμα εκεινω ξυνισταμενω την γενεσιν αυτων μηχαναται. ταυτα δε παντα μερος χρονου, και το, τ' ην, το, τ' εσται, χρονου γεγονοτος ειδη φεροντες λανθανομεν επι την αιδιον ουσιαν.”

Succeßion in der Zeit fangt nur mit dem Anfang eines Substratums an (ουκ οντας πριν ουρανον γενεσθαι) und insofern Zeit nur insofern Form | [24 = XLVIII'] unsrer *Anschauung* ist, als wir *Succeßionen* wahrnehmen, so kann man sagen, daß es *keine* Zeit gegeben habe, ehe die Welt oder irgendein Substratum vorhanden war. Allein Plato scheint ein bloßes *ειναι* der Zeit zu kennen, das von unsrer *Anschauung* ganz *unabhängig* ist, und bei dem von *Succeßion* gar nicht die Rede seyn kann. Denn er sagt nur *Jahre Monate* u.s.w. haben mit der Welt angefangen – die Form von *Succeßion* überhaupt aber beziehe man sehr unrecht, und ohne daß man es selbst wiße, auf die Zeit selbst, als Idee, von der man doch nur sagen könne: sie *seie*. – (οὐκ ορθως, λεγομεν γαρ ὡς ην εστι τε και εσται τη δε το εστι μονον κατα τον αληθη λογον προσηκει. το δε ην, το, τ' εσται, περι την εν χρονω γενεσιν ιουσαν πρεπει λεγεσθαι.) Plato behauptet also, daß es eine Zeitform unabhängig von aller *Succeßion* der *Materie* gebe – eine *reine* Zeitform, von der man nur sagen kann: sie *ist*, und deren Bestimmungen man mit den Bestimmungen der Zeit, insofern sie auf *Materie* angewandt wird nicht wechseln müße – το γαρ ην, το, τ' εσται, περι την εν χρονω γενεσιν ιουσαν πρεπει λεγεσθαι. κινησεις γαρ εστων. <p. 318.> το δε αιε κατα ταυτα εχον ακινητως ουτε πρεσβυτερον ουτε νεωτερον προσηκει γιγνεσθαι ποτε, ουδε γεγονεαι νυν ουδ' εισαυθις εσεσθαι. – Plato unterscheidet also die Idee der Zeit (το κατα τ' αυτα εχον) von der Zeit, insofern sie an den *Succeßionen* der *Materie* erscheint. Man kann sagen, daß es eine *reine* bloß in uns vorhandne Form der Zeit gebe, in der weder Wechsel noch *Succeßion* vorkommt, weil nämlich diese nur *durch Anschauung* erzeugt werden. So lang

Il mondo secondo la sua forma materiale non può essere effigie dell'eternità, la quale può essere soltanto una *pura* forma; per cui Platone ora spiega che tale effigie è il tempo che egli rappresenta come copia dell'*eternità*. Il tempo è perciò effigie dell'eternità in quanto solo per suo tramite la domanda sull'*eternità* diventa possibile; ma proprio il tempo, in quanto forma a cui siamo vincolati, ci impedisce incessantemente di darvi risposta. <Più avanti si chiarisce come Platone però per *αιων* non intenda altro che la *pura* forma del tempo in noi non ancora applicata ai fenomeni e che deve esservene per forza una di un genere siffatto affinché la si possa prima o poi applicare ai fenomeni. Il tempo in quanto vi è in esso una *successione* (cioè in quanto viene applicato ai fenomeni) è *εικων* dell'idea di tempo; in quanto non è ancora applicato ai fenomeni viene detto soltanto *ειναι*.>

<Loc. cit.> “E infatti i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, proprio allora egli li fece nascere, nel momento stesso in cui costruì il cielo; e tutte queste sono parti di tempo, e l'era e il sarà sono forme di tempo che hanno avuto nascita e che noi attribuiamo erroneamente all'essere eterno.” [*Tim. Bu.* 37 e 1 – 5; pp. 211-213]

La *successione* nel tempo comincia soltanto a partire da un sostrato (non esisteva prima che il cielo fosse generato [*ουκ οντας πριν ουρανον γενεσθαι*, *Tim. Bu.* 37 e 2; tr. it. p. 213]) e nella misura in cui il tempo esiste soltanto in quanto forma | [24 = XLVIII^r] della nostra intuizione [*Anschaung*], in quanto noi apprendiamo le successioni; così si può affermare che non sia dato alcun tempo prima che esistesse il mondo o un qualche sostrato. Solo Platone sembra conoscere un mero *ειναι* del tempo, che è del tutto indipendente dalla nostra intuizione e a proposito del quale non è possibile parlare di successione. Poiché egli afferma che *anni*, *mesi*, ecc. abbiano inizio soltanto con il mondo – ma ci si riferisce ingiustamente soprattutto alla forma della successione e, senza accorgersene, al tempo stesso come idea, del quale però si può affermare: esso è – (essere eterno. Giacché noi diciamo, appunto, che esso era, è e sarà, ma, se ci si attiene alla verità, solo l'è gli si addice, mentre l'era e il sarà occorre dirli della generazione che procede nel tempo.) [*Tim. Bu.* 37 e 5 – 38 a 2; tr. it. p. 213] Platone afferma dunque che vi sia una forma del tempo indipendente da ogni successione della materia – una pura forma del tempo, della quale soltanto si possa dire: essa è, e le cui determinazioni non dovrebbero essere confuse con le determinazioni del tempo nel momento in cui essa è applicata alla materia: mentre l'era e il sarà occorre dirli della *generazione* che procede nel tempo, poiché sono due *movimenti*; <p. 318> *laddove ciò che rimane sempre identico a sé stesso, senza muoversi*, non è il caso che divenga più vecchio o più giovane [...] in qualche tempo, né che sia divenuto adesso, né che

man die Form der Zeit nicht auf *Phaenomena* anwendet, so lange kennt sie *keine* Succeßion. – Nun erhellt aber auch, was Plato oben unter *Ewigkeit* verstand. Nichts als die reine, auf Erscheinungen noch nicht angewandte *Zeitform* in uns, die nur dann, wenn sie auf Erscheinungen angewandt wird – eine Succeßion <(το ην, το, τ' εσται) kennt.>

diverrà un giorno.⁴⁵ [*Tim. Bu.* 38 a 1 – 5; tr. it. p. 213] – Platone distingue quindi l'idea del tempo (ciò che rimane sempre identico a sé stesso [το κατά τ'αυτα εχον]) dal tempo in quanto appare nelle successioni della materia. Si può dire, che sia semplicemente presente in noi una pura forma del tempo nella quale non compaiono né mutamento né successione, poiché infatti questi vengono prodotti soltanto attraverso l'intuizione. Sinché non si applica ai fenomeni la forma del tempo non si conosce alcuna successione. – Ora però si spiega anche ciò che Platone intendeva prima come *eternità*. Nient'altro che la pura *forma del tempo* in noi, non ancora applicata ai fenomeni, che soltanto allora, quando viene applicata ai fenomeni – viene conosciuta come una successione <(l'era e il sarà [το ην, το, τ' εσται]).>

45 Parte mancante in Schelling e in Ficino: διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι / al trascorrere del tempo, né che divenne.

| [25 = XLVIII*] Alle Succeßionen sind nur Teile der Zeit, insofern sie bloße Nachahmung der reinen Zeitidee ist, die als solche *keinen* Wechsel kennt (χρονῶ αἰῶνα τε μιμουμένο και κατ' ἀριθμὸν κυκλοῦμένου εἶδη) d. h. sie sind nichts als Teile der Zeitform, insofern sie auf *Erscheinungen* angewandt ist (denn unabhängig von *Erscheinungen* giebt es *keine* Succeßion in der Zeit). – <Ms.> Die *reine* Zeitform *ist* nur. Das εἶναι braucht hier Plato ebenfalls wieder in dem eminenten Sinne in dem er es sonst gebraucht, *und behauptet* ebendeshwegen in diesem Zusammenhang, um seinen Sinn deutlicher zu machen, daß εἶναι gar nicht von Erscheinung gebraucht werden könne. Er sagt *deutlich* genug, es sei falsch, zu sagen: das Geschehne *ist* geschehen u.s.w. denn in allen diesen Ausdrücken ist von Nichts als vom *Wechsel* die Rede, da hingegen nur von Ideen *eigentliches* (unveränderliches) Seyn prädicirt werden kann. <L. c.> (“καὶ πρὸς τοῦτοις ἐτι τὰ τοιαῦτα λεγόμεν, τὸ τε γέγονος εἶναι γέγονος, καὶ τὸ γιγνομένου εἶναι γιγνομένου. ἐτι δὲ τὸ γενησομένου εἶναι γενησομένου, καὶ τὸ μὴ ὄν, μὴ ὄν εἶναι. ὧν οὐδὲν ἀκριβῶς λεγόμεν”) – <Ms.> Diese ganze Stelle *über die Zeit* kann also zur Bestimmung des Sinns, den Plato mit der οὐσία der Ideen verband, dienen.

“χρονὸς δ' οὐν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν” In welchem Sinn diß gesagt werde läßt sich nun leicht begreifen, nämlich, die Zeit, insofern sie *überhaupt* γενητὸν τι ist, ist *zugleich* mit der Welt entstanden, d. h. die Zeit, insofern sie an den Erscheinungen angeschaut wird, nicht aber insofern sie reine Form der *Anschauung* ist, denn von dieser kann man gar nicht sagen, daß sie entstanden sei.

[25 = XLVIII^v] Tutte le successioni sono soltanto parti del tempo, in quanto esso è mera copia dell'idea di tempo, che, in quanto tale, non conosce alcun mutamento (un tempo che imita l'eternità e che procede circolarmente secondo il numero. [*Tim. Bu.* 38 a 5 – 8; tr. it. p. 213])⁴⁶ Esse cioè non sono altro che parti della forma del tempo, nel momento in cui essa viene applicata ai *fenomeni* (poiché indipendentemente dai fenomeni non vi è alcuna successione nel tempo). – <Ms.>⁴⁷ La pura forma del tempo è e basta. Platone adopera qui di nuovo l'εἶναι nel senso eminente in cui lo adopera altrove, e proprio perciò afferma in questo contesto, al fine di rendere il suo significato più chiaro, che εἶναι non può essere adoperato per i fenomeni. Egli sostiene abbastanza chiaramente che è falso affermare: l'accaduto è accaduto ecc., poiché in tutte le espressioni di questo tipo non si tratta di altro che di *cambiamento*, mentre invece l'essere (immutabile) può essere in senso proprio predicato soltanto di idee. <Loc. cit.> (“E, inoltre, noi diciamo anche altre cose del genere: di ciò che è divenuto diciamo che è divenuto, e di ciò che non è, diciamo che è non essente, cose che affermiamo senza alcuna esattezza.” [*Tim. Bu.* 38 a 8 – b 3, tr. it. p. 213]) – <Ms.>⁴⁸ Tutto questo passo *sul tempo* può servire dunque a determinare il senso secondo il quale Platone collegava la οὐσία alle idee.

“Il tempo, quindi, ha avuto origine insieme con il cielo” [χρόνος δ' οὐν μετ' οὐρανοῦ γεγενεν, *Tim. Bu.* 38 b 6 – c 1]. Si può ora facilmente intuire in che senso si deve intendere il tempo in questa espressione, vale a dire nella misura in cui esso è soprattutto γενητόν τι, si è originato contemporaneamente al mondo, cioè, in quanto viene osservato nei fenomeni, ma non in quanto è una pura forma dell'intuizione, poiché di questa non si può dire che sia generata.

46 Il passo originale completo è *Tim. Bu.* 38 a 5-8: “χρόνον ταῦτα αἰῶνα μιμουμένον καὶ κατ' ἀριθμὸν κυκλομένον γέγονεν εἶδη / queste sono forme del tempo che imita l'eternità e che procede circolarmente secondo il numero” (tr. it. p. 213).

47 Il riferimento nei marginalia del manoscritto in questo punto non è facilmente individuabile. Cf. Buchner, p. 92, AA, II.5, p. 358.

48 Sulle “*varia lectiones*” al *Timeo* nel Codice di Tubinga relative alle varianti del passo a p. 337 dell'edizione bipontina, si veda in partic. Buchner, p. 92 e AA, II.5, p. 358.

* * *

[26 = XLIX^r] p. 336. kommt Plato auf die Eigenschaften der *Qualität* zu sprechen. Diese Stelle erhält Licht aus der schon oben angeführten *Stelle* des Philebus. In dieser behauptet nämlich Plato, die Welt sei durch Verbindung der Elemente, insofern sie *απειρα* sind, d. h. insofern sie nur unter der Kategorie der Qualität stehen, mit der Form der Verstandes, was er *περας* nennt, und worunter er Quantität und jede andre Bestimmung durch die reine Form des *Vorstellungsvermögens* versteht, entstanden.

Die Eigenschaften der Qualität nun, insofern sie den Elementen ursprünglich zukamen, sagt er seien nur *ζωναιτια*, nicht *αιτια των παντων*, d. h. sie haben zur Entstehung der Welt *mitgewirkt*, oder wie er sich vorher ausdrückt, Gott habe sich ihrer als Diener (*υπηρετουντων*) bedient, um die *Idee der Guten* (durch die Welt) so vollkommen als möglich darzustellen. Er sagt also ausdrücklich was er auch im Philebus sagt, daß es noch etwas 3tes geben müße, wodurch die Elemente bestimmt worden seien zur Realisirung der Ideen durch die Welt beizutragen. Diß 3te muß nach dem Philebus eine *αιτια* seyn, und zwar eine *αιτια*, die *verständige* Selbstthätigkeit besitzt. Die Eigenschaften der Qualität also, die der Materie ursprünglich zukamen, (Wärme, Kälte Licht u.s.w.), die nach den *physischen* Cosmogonien der ältern Griechen die Welt gebildet hatten, konnten nicht *Ursache* derselben seyn, denn sie sind des *Verstandes* (als *wirkender* Kraft) unfähig, und müßen die Verstandesform außenher erhalten. Denn *Verstand* ist nur in 1r. Seele möglich. Diese aber ist etwas <schlechthin> unsichtbares.

* * *

[26 = XLIX^r] A p. 336 Platone arriva a trattare le proprietà della *qualità*. Questo passo si chiarisce sulla base di quello già citato dal *Filebo*.⁴⁹ Qui Platone afferma infatti che il mondo è originato dalla connessione degli elementi, in quanto *απειρα*, cioè in quanto stanno soltanto sotto la categoria della qualità, mediante la forma dell'intelletto, che egli chiama *περας* e sotto la quale comprende la quantità e ogni altra determinazione per mezzo della pura forma della facoltà rappresentativa.

Ora, egli dice che le proprietà della qualità, in quanto competono originariamente agli elementi, sono soltanto *con-causa* [ξυναιτια], non *causa* del tutto [αιτια των παντων], cioè che esse hanno *contribuito* all'origine del mondo, oppure, come egli si esprime in un passo precedente, che Dio si è rivolto ad esse come a dei servitori (υπηρετουντων), per rappresentare nel modo più perfetto possibile l'*idea del bene* (attraverso il mondo). Egli afferma espressamente ciò che dice anche nel *Filebo*, che vi deve essere anche una terza cosa attraverso la quale gli elementi siano stati determinati a cooperare alla realizzazione delle idee attraverso il mondo. Questo terzo deve essere, anche secondo il *Filebo*, una *αιτια*, e in particolare una *αιτια*, che possiede una attività autonoma *razionale*.⁵⁰ Le proprietà della qualità, quindi, che competono originariamente alla materia (calore, freddezza, luce⁵¹ ecc.), che secondo le cosmogonie *fisiche* degli antichi greci avevano formato il mondo, non potevano esserne esse stesse la *causa*, poiché sono incapaci di *attività intellettuale* (quale forza *agente*) e devono ricevere la forma dell'intelletto dall'esterno. Poiché l'*intelletto* è possibile soltanto in un'anima. Ma questa è qualcosa di invisibile <per eccellenza>.

49 Cf. *Fil. Bu.* 28 d 4 – 30 e 2 (ed. Bip. pp. 244-248).

50 Nei suoi continui rimandi al *Filebo* Schelling si riferisce soprattutto ai passi: *Fil. Bu.* 26 d 7 – 27 c 1 (ed. Bip. pp. 240-241) e *Fil. Bu.* 28 d 4 – 30 e 2 (ed. Bip. pp. 244-248).

51 Secondo Buchner, qui il termine più adatto sarebbe *Dichte* (densità), anziché *Lichte* (luce); ma ciò trova difficilmente conferma nel manoscritto. Cf. Buchner, p. 92.

Feuer Waßer Luft Erde aber sind wenigstens sichtbar *geworden* (wenn sie gleich anfangs unsichtbar seyn konnten, sie sind also doch der Formen der sinnlichen Anschauung fähig). Plato sagt demnach man müße die 2. Arten von Ursache scharf unterscheiden, diejenige, die mittelst der Verstandesthätigkeit die Form des *Schönen* und des *Guten* hervorbringen (ὅσαι μετα νοῦ | [27 = XLIX^v] καλῶν και ἀγαθῶν δημιουργοί) <p. 337>, *und* die andre, welche ohne Verstand, regellos, *und* nach Zufall wirken (ὅσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον ἐκαστοτε ἐξεργαζονται).^N

* * *

Plato bezieht alles auch im menschlichen Körper auf Zweckmäßigkeit. Der ganze menschliche Körper ist ihm nur gemacht, um die große Ordnung der Welt zu bewundern, *und* durch Anblick der Bewegung des Himmels dem Bild des göttlichen Verstandes, den eignen Verstand des Menschen jenem näher zu bringen.

Plato nennt die Bewegungen des Himmels τας του νοῦ περιόδους, insofern sie nämlich auf der Form des menschlichen Verstandes beruhen. Die Anschauung dieser Bewegungen, sagt Plato, soll dazu dienen, die *Wirksamkeit unsres Verstandes* (ihrer Form nach) nach jenen zu bilden | [28 = L^r] <p. 338> – “τουτο λεγεσθω παρ’ ἡμῶν, αὐτα ἐπι ταυτη τη αιτα θεον ἡμιν ἀνευρειν, δωρησασθαι τε οῖμιν, ἵνα τας ἐν ουρανῳ του νοῦ κατιδοντος (sive κατιδοντ(ε)ς) περιόδους, χρῆσαιμεθα ἐπι τας περφορας τας της παρ’ ἡμιν διανοησεως, συγγενεις ἐκειναις ουσας, αταρακτοις τεταραγμενας, ἐκμαθοντες τε και λογισμον,^P κατα φυσιν, ορθοτητος μετασχοντες, μιμουμενοι τας του θεου παντως ἀπλανεις ουσας, τας ἐν ἡμιν πεπλανημενας καταστησαιμεθα.”

Ebenso sagt er, gab uns Gott das Gehör *und* die Sprache, um durch *Harmonie*, die Wirksamkeit unsrer Seele zur *Einheit* zu bestimmen. Vgl. Pleßing §. 134 ff.

<p. 339> “ὅσον αὖ μουσικης φωνης χρῆσιμον προς ἀκοην, ἐνεκα ἀρμονιας ἐστι δοθεν. ἡ δε ἀρμονια, ζυγγενεις ἐχουσα φορας ταις ἐν ἡμιν της ψυχης περιοδοις, τῷ μετα νοῦ προσχρωμενῷ μουσαις, οὐκ ἐφ’ ἠδονεν ἀλογον, καθάπερ νῦν, εἶναι δοκει χρῆσιμος, ἀλλ’ ἐπι την γεγονυιαν ἐν ἡμιν ἀναρμοστον της ψυχης περιόδον, εἰς κατακοσμησιν και συμφωνιαν ἑαυτη ζυμμαχος ὑπο μουσῶν δεδοται· και ρυθμος αὖ, δια την ἀμετρον ἐν ἡμιν και χαριτων ἐπιδεα, γιγνομενην ἐν τοις πλειστοις ἔξιν, ἐπικουρος ἐπι ταυτα ὑπο των αὐτων ἐδοθη.”



Fuoco, acqua, aria, terra sono *divenuti* quantomeno visibili (se proprio all'inizio essi potevano essere invisibili, sono anche capaci delle forme dell'intuizione sensibile). Platone afferma di conseguenza che si deve distinguere nettamente le due specie di cause: quelle che per mezzo dell'attività dell'intelletto generano la forma del *bello* e del *bene* (artefici intelligenti | [27 = XLIX^v] di cose belle e buone [ὄσαι μετα νου καλων και αγαων δημιουργοι, *Tim. Bu.* 46 e 2 – 4; tr. it. p. 249]) <p. 337> e le altre che agiscono senza intelletto, senza regola e per caso (prive di intelligenza, operano ogni volta a caso e senza un disegno [ὄσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτων εκαστοτε εξεργαζονται, *Tim. Bu.* 46 e 4 – 5; tr. it. p. 249]).^N

* * *

Platone rapporta ogni cosa, anche nel corpo umano, alla finalità. Il corpo umano è fabbricato, secondo lui, solo al fine di meravigliarsi di fronte al grande ordine del mondo e per avvicinare l'intelletto proprio degli uomini all'immagine dell'intelletto divino attraverso l'osservazione del movimento del cielo.

Platone chiama i movimenti celesti periodi dell'intelletto nel cielo [τας του νου περιόδους], poiché essi, infatti, si basano sulla forma dell'intelletto umano. L'intuizione di tali movimenti, afferma Platone, deve servire a costruire l'azione del nostro intelletto secondo quelli (secondo la loro forma). [28 = L^v] <p. 338> – “Diciamo che la ragione e la finalità di questo bene siano le seguenti: che il dio ha trovato per noi e ci ha donato la *vista*, perché, osservando i periodi dell'intelletto nel cielo, noi ce ne servissimo per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi che, pur essendo dello stesso genere di quelli nel cielo, sono perturbati, mentre quelli sono imperturbabili, e perché, dopo averli appresi e aver preso parte alla correttezza dei ragionamenti secondo natura, imitando i movimenti assolutamente regolari della divinità, noi correggessimo i nostri movimenti erranti.” [*Tim. Bu.* 47 b 5 – c 4; tr. it. p. 253]

Egli afferma pure che Dio ci diede l'udito e il linguaggio per determinare all'*unità* l'attività della nostra anima tramite l'*armonia*. Cf. Pleßing, §§ 134 ss.⁵²

<p. 339> “Come pure, dal canto suo, quanto vi è di utile nel suono musicale è stato dato all'udito in vista dell'armonia. L'armonia, che ha dei movimenti analoghi a quelli che si svolgono regolarmente nella nostra anima, non è stata data dalle Muse a chi, con intelligenza, abbia rapporto con esse, soltanto in vista di un piacere irrazionale, come ora si crede che in ciò consista la sua utilità, ma come alleata per portare all'ordine e all'accordo con sé il movimento dell'anima divenuto in noi discordante; e anche il ritmo ci fu dato dalle stesse Muse per lo

52 Cf. Pleßing, *Versuche*, §§ 134 ss., pp. 279-283.



^N “Δοξάζεται δε ὑπο τῶν πλειστῶν οὐ ξυναιτία, ἀλλ’ αἰτία εἶναι τῶν παντῶν ψυχόντα, καὶ θερμαίνοντα, πηγνύοντα τε καὶ διαχεόντα, καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργάζομενα. Λόγον δὲ οὐδὲνα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ εἶναι ἐστὶ, τῶν γὰρ ὄντων, ὃ νοῦν μόνῳ κτασθῆναι προσηκεῖ λεκτέον ψυχῆν. τοῦτο δὲ ἀορατόν. πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ γῆ, σώματα πάντα ὄρατα γέγονε. τὸν δὲ νοῦν καὶ ἐπιστημῆς ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἐμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιδῶκεν <Ms.> ὅσαι δὲ ὑπ’ ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ’ ἐξ ἀνάγκης κινουμένων γίνονται, δευτέρας ποιητέον.” p. 336, 337.*

* Die Lesart ist übrigens zweifelhaft. Die Zweibrücker Ausgabe liest: ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντος περίοδος χρῆσαιμεθα u.s.w. Hier bezöge sich του νοῦ auf den menschlichen Verstand. Ficinus aber scheint κατιδόντες gelesen zu haben.

^P Meliorandum ἰσολογισμοῦ.



stesso scopo, come un aiuto per correggere la nostra disposizione che manca per lo più di misura e di grazia.” [*Tim. Bu.* 47 c 7 – e 2; tr. it. p. 253]

^N “Ma i più credono che non si tratti di concause, ma delle cause di tutte le cose, giacché *raffreddano* e *scaldano*, *condensano* e *fondono* e producono tutti gli effetti di questo genere. Esse non possono però manifestare nessun tipo di ragionamento né di pensiero. Infatti, di tutte le cose che sono la sola cui si addica il pensiero bisogna dire che è l’anima, ed essa è *invisibile*, mentre il fuoco, l’acqua, la terra e l’aria sono tutti corpi visibili. Ora, colui il quale ama il pensiero e la scienza, è necessario che, innanzitutto, vada in cerca delle cause della natura intelligente <Ms.> poi di quelle che sono mosse da altre e che, per necessità, ne muovono altre.” [*Tim. Bu.* 46 d 1 – e 2, tr. it. p. 249] pp. 336, 337.*

* La lettura del resto è dubbia. Nell’edizione bipontina si legge: perché, osservando i periodi dell’intelletto nel cielo, noi ce ne servissimo per comprendere i movimenti circolari del pensiero che è in noi [*ἴνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντος περιόδους χρησάμεθα*, *Tim. Bu.* 47 b 5]. Qui του νοῦ si rapporta all’intelletto umano. Ficino però sembra aver letto *κατιδόντες*.⁵³

^P *Meliorandum* λογισμοῦ.⁵⁴



53 Cf. l’espressione usata da Ficino “*ut mentis circuitus intuiti*”, ed. Bip., vol. XI, p. 408. La traduzione ficiniana dell’intero passo è: “*Nobis vero asserendum est, ob hanc potissimum rationem Deum oculos genuisse, ut mentis circuitus, qui in coelo peraguntur, intuiti, in usum redigamus nostrae mentis, cogitationisque nostrae discursiones illis cognatas, sed perturbatas, quodammodo ad illorum temperiem revocemus*”.

54 Cf. *Tim. Bu.* 47 c 1 – 2 (ed. Bip. p. 338). Sulle varie lezioni cf. anche Buchner, p. 94.



Nun geht Plato über auf die *Nothwendigkeit*, wie er sich ausdrückt, welche bei Entstehung der Welt wirksam war, oder auf die Elemente die schon vorher existirten, *und* die Art, wie sie zur Entstehung dieser Welt mitwirkten.

Der *Hauptsatz* Platos, den er voraussetzt ist: “Μεμιγμενη ή τουδε κοσμου γενεσις εξ αναγκης τε και νου συστασεως εγενηθη.” p. 339.

Das Verhältniß beider zueinander in Hervorbringung der Welt drückt er ganz bildlich so aus: Der *Verstand* (d. i. die Verstandesform) habe über die *blinde* | [29 = L'] Nothwendigkeit *geherrscht* (weil nämlich die reine Verstandesform unveränderlich ist, *und* sich nicht nach der Materie richten kann, sondern *umgekehrt* die Materie sich unterwirft), indem er diese *überredet* habe, alles was entstand, so viel möglich zur trefflichsten Form zu bilden; *und* so sei die Welt entstanden.^Q (Warum Plato gerade das Bild von Überredung gebraucht läßt sich nicht leicht einsehen. Etwa weil er keine <in der Verstandesform selbst geleg(n)e> Caußalität derselben in Bezug auf rohe Materie sich denken konnte? Und also eine Personification zu Hülfe nahm, bei der er einen *mitten inne liegenden* Ausdruck gebrauchen konnte)

Schon vorher hatte Plato in Bezug auf die Entstehung der Welt

1) das Urbild, das der Welt zu Grunde liegt (*παραδειγμα νοητον, και αι κατα ταυτα ον*), und

2) die Nachahmung dieses Urbilds *durch* die sichtbare Welt (*μιμημα παραδειγματος γενεσιν εχον και ορατον*) *unterschieden.*

Nun spricht er von dem 3ten, das durch das 2te vorausgesetzt wird, von der *Materie der Welt*. Besteht diese aus den Elementen?

Was *sind* DIESE? fragt Plato. Die Antwort ist: Kein Element ist unwandelbar – vielmehr ist ein beständiger Übergang der 1nen in das andre zu bemerken, Waßer z.B wird *durch* die Kälte zu Stein, <dieser> *durch* Wärme wieder zu Waßer, dieses *durch* Hitze Luft, diese abermals | [30 = LI'] *durch* Hitze zu Feuer, aus dem wieder Luft entsteht, die wenn sie dicht wird, Regen *und* Wolken hervorbringt, aus denen aufs neue Waßer entsteht u.s.w. Und so bemerken wir 1n. beständigen Kreislauf der Elemente.^R Wer könnte

Ora Platone tratta della *necessità*, così egli si esprime, che era all'opera al momento dell'origine del mondo, o degli elementi che esistevano già prima, e della specie di come essi contribuirono all'origine di questo mondo.

L'assunto principale che Platone pone come premessa è: "La nascita di questo mondo è avvenuta nella forma di una mescolanza che deriva dalla combinazione di necessità e di intelletto" [*Tim. Bu.* 47 e 5 – 48 a 2; tr. it. p. 253] p. 339.

Il rapporto reciproco dell'uno con l'altra nella generazione del mondo è espresso da Platone in modo del tutto figurato: l'*intelletto* (cioè la forma dell'intelletto) avrebbe *preso il sopravvento* sulla *cieca* | [29 = L'] necessità (poiché infatti la pura forma dell'intelletto è immutabile e non si può adeguare alla materia, ma al contrario è la materia ad essere sottomessa), mentre egli avrebbe *persuaso* tutto ciò che si originò ad assumere una forma eccellente; e così si sarebbe originato il mondo.⁹ (Perché mai Platone adoperi proprio l'immagine della persuasione non si lascia comprendere facilmente. Forse perché egli non poteva pensare nessuna causalità <che si pone da sé nella forma dell'intelletto> in riferimento alla rozza materia? E quindi chiamò in suo soccorso una personificazione, con la quale egli poté utilizzare un'espressione *intermedia*)

Già in precedenza, Platone, in riferimento all'origine del mondo, aveva <*distinto*> tra

1) il modello originario che sta a fondamento del mondo (modello intellegibile e sempre identico a sé stesso [*παραδειγμα νοητον, και αιει κατα ταυτα ον, Tim. Bu.* 48 e 5 – 6; tr. it. p. 257]), e

2) la copia di questo modello attraverso il mondo visibile (imitazione del paradigma, soggetto alla generazione e visibile [*μιμημα παραδειγματος γενεσιν εχον και ορατον, Tim. Bu.* 48 e 6 – 49 a 1; tr. it. p. 257]).

Ora egli parla di un terzo, che viene presupposto mediante il secondo: la materia del mondo. Consiste questa di elementi?

Cosa sono QUESTI elementi? domanda Platone. La risposta è: nessun elemento è immutabile – si deve osservare piuttosto un continuo passaggio del primo nell'altro, ad es. l'acqua diventa pietra con il freddo, <questa> con il calore di nuovo acqua, con l'ebollizione aria, con il caldo estremo ancora | [30 = LI'] fuoco, da cui origina di nuovo aria, che quando diventa densa, crea la pioggia e le nuvole, da cui origina nuova acqua, e così via.

⁹ Νου δε αναγκης αρχοντος, τω πειθειν αυτην των γιγνομενων τα πλειστα επι το βελτιστον αγειν, ταυτη κατα ταυτα δι αναγκης ήττωμενης ύπο πειθους εμφρονος, ούτω κατ' αρχας ξυνιστατο τοδε το παν. p. 339.

^Q E poiché l'intelletto dominava la necessità, persuadendola a realizzare per il meglio la maggior parte delle cose soggette alla generazione, in questo modo e a queste condizioni, in virtù della necessità vinta da una persuasione intelligente, fu originariamente costituito il nostro universo, [*Tim. Bu.* 48 a 2 – 5; tr. it. pp. 253-255] p. 339.⁵⁵

55 In relazione al problema della materia e degli elementi, cf. in particolare i seguenti passi:

Tim. Bu. 49 a 1 – 4 (ed. Bip. p. 341): “τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἔξιν ικανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος εἰοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσει. / Non distinguiamo allora un terzo genere, giudicando che due fossero sufficienti; ma adesso il discorso pare ci costringa a tentare di descrivere un genere difficile e oscuro” (tr. it. p. 257).

Tim. Bu. 49 a 4 – 6 (ed. Bip. pp. 341): “τίν’ οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην. / Quale proprietà naturale bisogna supporre che abbia? Soprattutto questa: di essere il ricettacolo e, per così dire, la nutrice di ogni generazione” (tr. it. p. 257).

Tim. Bu. 49 a 6 – c 6 (ed. Bip. p. 341): “εἴρηται μὲν οὖν τάληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ, χαλεπὸν δὲ ἄλλως τε καὶ διότι προαπορηθῆναι περὶ πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς ἀναγκαῖον τούτου χάριν: τούτων γὰρ εἰπεῖν ἕκαστον ὅποιον ὄντως ὕδωρ χρὴ λέγειν μᾶλλον ἢ πῦρ, καὶ ὅποιον ὅτιοῦν μᾶλλον ἢ καὶ ἅπαντα καθ’ ἕκαστόν τε, οὕτως ὥστε τινὶ πιστῶ καὶ βεβαίῳ χρῆσασθαι λόγῳ, χαλεπὸν. πῶς οὖν διή τοῦτ’ αὐτὸ καὶ πῆ καὶ τί περὶ αὐτῶν εἰκότως διαπορηθέντες ἂν λέγοιμεν; πρῶτον μὲν, ὃ διή νῦν ὕδωρ ὠνομάκαμεν, πηγνύμενον ὡς δοκοῦμεν λίθους καὶ γῆν γιγνόμενον ὀρώμεν, τηκόμενον δὲ καὶ διακρινόμενον αὖ ταῦτόν τοῦτο πνεῦμα καὶ ἀέρα, συγκαυθέντα δὲ ἀέρα πῦρ, ἀνάπαλιν δὲ συγκριθὲν καὶ κατασβεσθὲν εἰς ἰδέαν τε ἀπὸν αὐθις ἀέρος πῦρ, καὶ πάλιν ἀέρα συνιόντα καὶ πυκνούμενον νέφος καὶ ὀμίχλην, ἐκ δὲ τούτων ἔτι μᾶλλον συμπλουμένῳ ρέον ὕδωρ, ἐξ ὕδατος δὲ γῆν καὶ λίθους αὐθις, κύκλον τε οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν / Ora, ciò è vero, ma occorre esprimersi su di esso più chiaramente ed è difficile, fra le altre ragioni perché, per raggiungere tale obiettivo, è necessario toccare prima i problemi che riguardano il fuoco e gli altri elementi; infatti, è difficile dire, di ciascuno di essi, quale qualità debba possedere perché lo si chiami davvero acqua piuttosto che fuoco e quale qualità debba possedere perché sia proprio quello piuttosto che tutti gli altri, presi nel loro insieme o uno per uno, in modo da tenere un discorso credibile e stabile. Come conviene dunque che ne parliamo e in che maniera, di fronte a tali naturali difficoltà? Innanzitutto, ciò che abbiamo appena chiamato acqua, quando ci sembra condensarsi, lo vediamo trasformarsi in pietre e terra, mentre, quando evapora e si scoglie, questo stesso elemento si trasforma in fuoco, mentre, quando a sua volta si raccoglie e si spegne, il fuoco torna di nuovo in forma di aria, e ancor all’aria, quando si concentra e si condensa, si trasforma in nube e nebbia; e da queste, quando sono ancora più concentrate, viene fuori acqua che scorre e, dall’acqua, di nuovo terra e pietre, producendosi reciprocamente, sembra, come in un cerchio” (tr. it. pp. 257-259).

also, ohne Furcht augenblicklich widerlegt zu werden, einem der Elemente 1. besonders Namen geben, wer sagen: Diß ist Feuer, diß Waßer! (Man sieht, Plato redt von einer <empirischen und speciellen> Veränderlichkeit der Elemente, (siehe die oben angeführte Stelle des Philebus und Miscellaneen) von einer Veränderlichkeit, die ihnen nicht nur insofern zukommt, insofern sie überhaupt empirische Gegenstände, und den intelligibeln Gegenständen entgegengesetzt sind: er redt von einer speciellen empirischen Veränderlichkeit derselben.) Am sichersten, fährt er fort, drückt man sich demnach hierüber so aus: das, was immer unter verschiedner Gestalt, gewöhnlich aber als Feuer erscheint, ist nicht *Feuer*, sondern immer nur etwas *Feueriges*, auch nicht *Waßer*, sondern immer nur etwas *Wäßeriges*. Wir können also auch den Elementen, so wie sie uns sichtbar werden, keinen bestimmten Namen geben, deßwegen weil sie immer wandelbar sind. Die Elemente *entfliehen* jeder bestimmten Bezeichnung.⁵

Jedoch Plato selbst erklärt sich am deutlichsten hier- | [31 = LI^v] über dadurch, daß er den allgemeinen Satz aufstellt: *Alles was an der Erscheinung wechsle* sei kein Gegenstand einer bestimmten empirischen Erkenntniß. (ἀπαν ὅσον ἀν περ εχῆ γενεσιν.) Durch diese Worte will er offenbar nicht *überhaupt alles empirische* bezeichnen, was er freilich sonst im Gegensatz gegen das intelligible Unveränderliche γενητον και απολλυμενον nennt. Denn er erklärt diese Worte selbst durch 1. Beispiel, was er sogleich hinzufügt ganz anders. – Er sagt nämlich zur Erläuterung seiner Behauptung von den Elementen: “Wenn jemand alle mögliche Figuren, die aus einem und demselben *Gold* hervorgebracht seien, unaufhörlich in andre umwandle, und man ihn von einer derselben frage: was sie seie? so könne er sicher antworten: sie seie *Gold* – aber, daß sie ein *Triangel* z. B. seie, könne er nicht eben so sicher aussagen, weil diese Figuren in beständigem Wechsel seien.”⁷

E così osserviamo un ciclo continuo degli elementi.^R Potremmo dunque, senza temere di venir immediatamente confutati, dare a uno degli elementi un nome particolare, chi afferma: questo è fuoco, questa acqua! (Si vede che Platone parla di una *mutabilità* <empirica e speciale> degli elementi, – si veda il passaggio del *Filebo* riportato sopra e le *Miscellanee*⁵⁶ – di una mutabilità che non soltanto compete ad essi *in quanto* sono in generale oggetti empirici e contrapposti ad oggetti *intelligibili*: egli parla di una mutabilità empirica *speciale* degli elementi.) Con più sicurezza, egli continua, di conseguenza ci si esprime così al riguardo: ciò che appare sempre sotto diverse figure, ma solitamente come fuoco, non è *fuoco*, ma sempre soltanto qualcosa di *focoso*, e nemmeno *acqua*, ma sempre qualcosa di *acquoso*.⁵⁷ Non possiamo dunque assegnare nemmeno agli elementi, così come essi ci appaiono, alcun nome *determinato*, proprio perché essi sono sempre mutevoli. Gli elementi *fuggono* ogni determinata qualificazione.^S

Tuttavia lo stesso Platone si spiega qui nella maniera più chiara | [31 = LI'] enunciando la proposizione universale: *tutto ciò che nel fenomeno cambia* non è l'oggetto di una conoscenza empirica *determinata* (così per tutto ciò che sia soggetto al divenire [ἀπαν ὅσον ἀν περ εχθη γενεσιν, *Tim. Bu.* 49 e 7; tr. it. p. 265]). Con queste parole egli non vuole indicare, in maniera manifesta, *in generale tutto l'empirico*, che naturalmente egli chiama invece, in opposizione all'immutabile intelligibile, generato e corruttibile [γενητον και απολυμενον]. Poiché egli spiega queste parole stesse mediante un esempio, che subito aggiunge qualcosa d'altro. – Egli afferma infatti per spiegare la sua affermazione circa gli elementi: “Se qualcuno mutasse incessantemente le une nelle altre tutte le possibili figure che sono create sempre dallo stesso oro e se gli si domandasse relativamente a una di esse: che cos'è? Egli potrebbe rispondere con sicurezza così: è *oro* – ma egli non può con altrettanta sicurezza affermare che essa sia ad es. un *triangolo*, poiché queste figure sono in continuo mutamento”.^T

56 Cf. *Fil. Bu.* 28 d 4 – 30 e 2 (ed. Bip. pp. 244-248); c'è un rimando alle *Miscellanee* (manoscritto schellinghiano probabilmente andato perduto).

57 Schelling sostituisce con “Feueriges” (qualcosa di focoso) il precedente “Feuerartiges” (della specie del fuoco) e con “Wäßeriges” (qualcosa di acquoso) il precedente Wäßerartiges (della specie dell'acqua).

^R Eben durch dies *Betonen* dieses beständigen Kreislaufs giebt *Plato* zu verstehen, daß den sichtbaren Elementen, so wie sie in einander laufen, *discrete*, von *einander wirklich verschiedne*, dabei aber immer noch *empirische* Stoffe <die verschiedne Formen annahmen> zu Grunde liegen. Denn wenn nicht solche Stoffe vorhanden wären, so könnte *Plato* nicht sagen, daß die Elemente in 1m. beständigen Kreislauf seien. Sonst wäre alles nur – Ein Element.

^S – “Κυκλον τε οὕτω διαδιδοντα εις αλληλα, ὡς φαινεται, την γενεσιν (τα στοιχεια.) οὕτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαστων φανταζομενων, ποιον αυτων, ὡς ον ὀτιουν τουτο και ουκ ἄλλο παγιως δισχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις αὐτον, ουκ εστιν, ἀλλ’ ασφαλεστατον | [31 = LI’] αν μακρω περι τουτων τιθεμενος, ὡδε λεγειν. αει ὁ καθορωμεν, αλλοτε αλλη γιγνομενον, ὡς πυρ, μη τουτο, ἀλλα [το] τοιουτον ἑκαστοτε προσαγορευειν πυρ’ μητε ὕδωρ τουτο, ἀλλα το τοιουτον αει. μηδε ἄλλο ποτε μηδεν, ὡς τιν’ εχον βεβαιοτητα, ὅσα δεικνυντες τῷ ῥηματι, τῷ τοδε και τουτο προσχρωμενοι, δηλουν ἡγουμεθα τι. φευγει γαρ ουχ ὑπομενον την του τοδε και την τουτου και την τῶδε, και πασαν ὄση μονιμα ὡς οντα αυτα ενδεικνυται φασις. ἀλλα ταυτα μεν ἑκαστα μη λεγειν· το δε τοιουτον αει περιφερομενον, ὁμοιον, ἑκαστου περι και ζυμπαντων οὕτω καλειν· και δη και πυρ το δια παντος τοιουτον, και ἅπαν ὅσον περ αν εχη γενεσιν.” p. 342. ss.

^T p. 344.

^R Proprio con una simile enfasi su tale *ciclo continuo* Platone fa capire che a fondamento degli elementi visibili, così come essi corrono l'uno nell'altro, sono materie *empiriche discrete, realmente diverse l'una dall'altra*, ma allo stesso tempo sempre nuove <che assumono differenti forme>. Poiché se non fossero presenti tali materie, Platone non potrebbe allora affermare che gli elementi siano in un ciclo continuo. In tal caso si tratterebbe soltanto – di un unico elemento.

^S – “Producendosi reciprocamente, sembra, come in un cerchio. Così, dal momento che ciascuna di queste cose non appare mai *la stessa*, di quale di esse si potrebbe sostenere con fermezza, senza vergognarsi, che, di qualsiasi cosa si tratti, è proprio questa e non un'altra? Non è possibile, | [31 = LI*] ma è assai più sicuro esprimersi su queste cose, ponendo quanto segue: di ciò che vediamo sempre divenire altro e di altra natura, come il fuoco, non bisogna dire: *questo è fuoco*, ma invece: *ciò che è tale* e di tale natura ogni volta è fuoco; e non: *questo è acqua*, ma: *ciò che è tale* e di tale natura sempre è acqua; né bisogna parlare di nessun'altra cosa, fra quelle cui facciamo riferimento, servendoci dei termini *questo* e *codesto*, credendo di indicare qualcosa di determinato, come se avesse una qualche stabilità; infatti, queste cose fuggono via e non tollerano l'espressione *questo*, *codesto*, in questo modo e ogni altra che le indichi come realtà permanenti. Non bisogna perciò esprimersi in tal modo su ciascuna di queste cose, ma occorre chiamare così *ciò che è tale e di tale natura, che rimane simile a sé*, pur passando sempre in ciascuna cosa e in tutte; e bisogna appunto chiamare fuoco ciò che resta tale in ogni cosa, e così per tutto ciò che sia soggetto al divenire.” [*Tim. Bu.* 49 c 6 – e 7; pp. 261-265] pp. 342 ss.

^T P. 344.

[32 = LII] Man sieht also, daß Plato hier nicht von dem *Wechsel* an den Erscheinungen, insofern er der Unveränderlichkeit *intelligibler* Gegenstände, sondern insofern er der *Beharrlichkeit* der Substanz, deren *Accidenzen* wechseln, entgegengesetzt ist, redet. Er redt also z. B. auch von den Elementen als *durchaus* wandelbaren, *und* *veränderlichen* Dingen nicht insofern sie *überhaupt* Erscheinungen sind, sondern insofern sie als *Erscheinungen* nur in ihrem Wechsel sichtbar werden, während die Substanz, die zu Grunde liegt unsichtbar ist.

Daß diesem Wechsel der Erscheinungen etwas als <empirische> Substanz beharrlich zu Grunde liege, das sagt nun Plato selbst sogleich p. 344. Diese Substanz, die allem Wechsel der *Erscheinungen* zu Grunde liegt, nennt er *πασης γενεσεως υποδοχην, οιον τιθηνην*. p. 341. Was *γενεσις* hier heiße ist bereits *durch* das *Vorhergehende* erläutert. Es drückt *nähmlich überhaupt Wechsel* der Erscheinungen aus. Am deutlichsten erklärt er sich hierüber p. 344. – “*την παντα δεχομενην σωματα φυσιν τ’ αυτων αι προσρητεον*” Man sieht, daß er hier dem *Wechsel* das *Beharrliche* entgegensezt. (Von dem intelligibeln Urbild der Welt kann die Rede nicht seyn, denn es ist ja ausdrücklich von bloß<en> *empirischen* Objekten, von 1m. *empirischen* Substrat die Rede – ja er sagte selbst <p. 341> ausdrücklich, daß er von einem 3ten, das von dem intelligibeln Urbild *verschieden* ist sprechen wolle.) Bestimmter sieht man dies noch [33 = LII^v] aus dem folgenden. Er sagt: “*εκ της εαυτης το παραπαν ουκ εξισταται δυναμεως.*” D. h. die Substanz ändert sich ihrer Natur nach niemals, sie bleibt immer dieselbe, sie geht nur in eine andre über (*εξισταται* p. 344.) – “*δεχεται αι τα παντα, και μορφην ουδεμιαν ποτε ουδενι των εισιοντων ομοιαν ειληφεν ουδαμη ουδαμως.*” Sie nimmt alles auf d. h. jeder Wechsel kann an ihr bemerkt werden, sie selbst aber (als Substanz) wandelt sich niemals in die Form derjenigen Erscheinungen, die an ihr wechseln.

[32 = LII^r] Si capisce dunque che qui Platone non parla di *cambiamento* nei fenomeni in quanto contrapposto all’immutabilità degli oggetti *intelligibili*, bensì di cambiamento in quanto contrapposto alla persistenza della sostanza, di cui mutano gli *accidenti*. Egli definisce ad esempio gli elementi come cose assolutamente mutevoli e alterabili non nella misura in cui sono in generale *fenomeni*, ma in quanto diventano visibili come fenomeni nel loro mutamento, mentre la sostanza che sta a fondamento è invisibile.⁵⁸

Che come fondamento persistente di questo mutamento dei fenomeni vi sia qualcosa come una sostanza <empirica> Platone stesso lo afferma ora immediatamente a p. 344.⁵⁹ Egli definisce tale sostanza che sta a fondamento di tutto il mutamento dei fenomeni, ricettacolo e nutrice di ogni generazione [πρασῆς γενεσεως ὑποδοχὴν, οἶον τιθηῖν, *Tim. Bu.* 49 a 5 – 6; tr. it. 257], p. 341. Ciò che qui viene chiamato *γενεσις* è già spiegato in base a quanto detto in precedenza. Esso esprime infatti *in generale il mutamento* dei fenomeni. In modo chiarissimo egli si esprime al riguardo a p. 344 – “quella natura che accoglie tutti i corpi bisogna chiamarla sempre nello stesso modo” [*Tim. Bu.* 50 b 5 – c 2; tr. it. p. 267]. Si vede che qui egli contrappone al *mutamento* la *persistenza*. (Non è possibile che si tratti qui del modello intelligibile del mondo, poiché si tratta espressamente di meri oggetti *empirici*, di un sostrato *empirico* – egli stesso affermava espressamente <p. 341> di voler parlare di un terzo che è *diverso* dal modello intelligibile.)⁶⁰ Ciò si vede in particolare anche [33 = LII^v] da quanto segue. Egli afferma: “perché [la sostanza] non si allontana mai da nessun punto di vista dalle proprietà che la caratterizzano” [*Tim. Bu.* 50 b 5 – c 2; tr. it. p. 267]. Ciò significa che la sostanza per sua natura rimane sempre la stessa, ma si muta soltanto in altro (ἐξίσταται, p. 344.) – “Essa accoglie sempre tutte le cose, senza mai prendere in nessun modo e a nessuna condizione alcuna forma che assomigli ad alcuna delle cose che entrano in essa” [*Tim. Bu.* 50 b 5 – c 2;

58 Schelling inserisce qui un passo che poi cancella: “Nella misura in cui tutto ciò che appare diventa visibile innanzitutto per mezzo dell’*accidente*, mentre la sostanza, mera forma dell’intelletto che giace a fondamento dei fenomeni, è invisibile, Platone avrebbe potuto affermare la stessa cosa di tutti i fenomeni”.

59 *Tim. Bu.* 50 b 5 – c 2 (ed. Bip. p. 344): “ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματος φύσεως. ταῦτόν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον: ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει—δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς / Ora, lo stesso discorso vale anche per quella natura che accoglie tutti i corpi. Bisogna chiamarla sempre nello stesso modo, perché non si allontana mai da nessun punto di vista dalle proprietà che la caratterizzano: infatti, essa accoglie sempre tutte le cose senza mai prendere in nessun modo e a nessuna condizione alcuna forma che assomigli ad alcuna delle cose che entrano in essa” (tr. it. p. 267).

60 *Tim. Bu.* 49 a 6 – b 7 (ed. Bip. p. 342).

Plato setzt also 3. Dinge fest:

- 1) eine Substanz, der jede Form inhärieren muß,
- 2) die Formen selbst, welche in beständigem empirischen Wechsel sind,
- 3) Ursprüngliche reine Formen, durch die die empirischen Formen bei ihrem beständigen Wechsel nothwendig bestimmt sind.

Die Substanz selbst also, (die unveränderlich von Ewigkeit her, δι' αναγκης, existirt hat,) wurde das Substratum aller der verschiednen *Formen*, die durch Nachahmung der ursprünglichen, reinen, intelligiblen Formen entstanden. Die Substanz selbst war ursprünglich dieser Formen nicht theilhaftig, auch ist sie ihrem Wesen nach derselben nicht fähig, sondern sie ist nur Substratum derjenigen Formen, die durch Nachahmung jener Formen der intelligiblen Welt entstanden. Deßwegen sagt auch Plato, nur die Formen, die immer *wechseln*, seien Nachahmungen der intelligiblen Formen, (die er eben dadurch von dem empirisch-beharrlichen Substrat der Welt durchaus unterscheidet.) (τα εισιοντα και εξιοντα^u των οντων αι μιμηματα, τυπωθεντα υπ' αυτων τροπον τινα δυσφραστον και θαυμαστον. p. 345.)

Am bestimmtesten drückt er sich hierüber p. 345. aus: “εν δ' ουν τω παροντι χρη γενη διανοηθηναι τριττα. το μεν γιγνομενον (empirische Formen der

^u <d. h. eben die Formen, die an der Substanz als ihrem Substratum wechseln.>

tr. it. p. 267] Essa accoglie tutto, cioè ogni mutamento può essere osservato in essa, senza che essa stessa (in quanto sostanza) cambi mai nella forma di quei fenomeni che in essa mutano.

Platone stabilisce dunque tre cose:

- 1) una sostanza alla quale ogni forma deve inerire,
- 2) le forme stesse, che sono in continuo mutamento empirico,
- 3) forme pure originarie, attraverso le quali le forme empiriche nel loro continuo mutamento sono necessariamente determinate.

La sostanza stessa, quindi, (che esiste immutabile sin dall'eternità, per necessità [δι' αναγκης]) divenne il sostrato di tutte le diverse *forme* che sono originate per imitazione delle forme originarie, pure, intelligibili. La sostanza stessa originariamente non era partecipe di queste forme e nemmeno ne era capace secondo la sua essenza; essa è piuttosto soltanto sostrato di quelle forme che si originano per imitazione delle forme del mondo intelligibile. Quindi Platone afferma che soltanto le forme che sempre *mutano* sono imitazioni delle forme intelligibili, (che egli proprio sulla base di ciò distingue assolutamente dal sostrato | [34 = LIII^r] empirico persistente del mondo.) (Le cose che in essa entrano e che da essa escono sono *immagini* degli *enti eterni*,^U e da questi ricevono le loro impronte in un modo difficile a dirsi e stupefacente, su cui torneremo a indagare più avanti [*Tim. Bu.* 50 c 4-6; tr. it. p. 267] p. 345.)

Nel modo più preciso egli si esprime al riguardo a p. 345: “Per adesso,

^U <cioè proprio le forme che mutano nella sostanza come nel loro sostrato.>

Erscheinungen, die wechseln,) το δ' εν ᾧ γιγνεται (das Substratum dieser Formen) το δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φηται το γιγνομενον", (das, wodurch die Formen der Erscheinungen, nothwendig bestimmt ist, die reine Verstandesform, oder, wie er sonst sagt, το περας.)

“Die Substanz, insofern sie Mutter aller Dinge, aber von der mannigfaltigsten Gestalt seyn soll, muß schlechterdings ἀμορφος seyn”, d. h. wie man aus dieser Stelle <p. 345.> deutlich sieht, keine *bestimmte, unveränderliche* empirische Form (nach der sich alles richten müßte was in ihr entstünde) haben. (Ihre Form muß keine andre Form ausschließen). Hätte sie eine *bestimmte* Form, so müßte diese irgend einer andern Form, die sie in sich aufnimmt, *ähnlich* seyn (denn sie soll alle *mögliche* Formen aufnehmen). Und so würde es auch Formen geben, die der ihrigen gerade entgegengesetzt wären, *und* die sie doch <als allgemeines Substrat aller Formen> aufnehmen müßte, ohne sie doch vollkommen darstellen zu können, da sie ihnen nur ihre eigne Form mitzuteilen <streben> würde.^v Am | [35 = LIII^v] deutlichsten sieht man den, von allen *durch* spätere Commentatoren erdachten Hirngespinnern verschiedenen Sinn Platos aus dem Gleichniß, wodurch er sogleich die Sache deutlich macht.^w Er sagt *nähmlich*, so wie ein Künstler, der in eine weiche Maße verschiedene Formen drücken wolle, nicht schon zum voraus eine bestimmte Figur in ihr zurücklaße, so sei es mit der Materie, die der Welt zu Grunde lag, bewandt.^x Hier ist doch wohl von *keiner* Materie die Rede, die überall keine Form besitzt, sondern nur von 1r. Materie, die keine bestimmte, unwandelbare Form besitzt, <sondern von 1. Materie> die *jeder* Form empfänglich ist – vgl. *Miscellaneen* über die *älteste Philosophie* p. 7.

quindi, occorre tenere a mente tre generi: “ciò che viene all’essere [το μὲν γιγνομενον] (forme empiriche dei fenomeni, che mutano); ciò in cui viene all’essere [το δ’ ἐν ᾧ γιγνεται] (il sostrato di queste forme); ciò a somiglianza di cui viene all’essere [το δ’ ὅθεν ἀφομοιούμενον φηται το γιγνομενον] (ciò per mezzo del quale le forme dei fenomeni sono determinate necessariamente, la pura forma della ragione, che egli altrimenti chiama το περας)”. [Tim. Bu. 50 c 6 – d 1; pp. 267-269]

“La sostanza, in quanto è madre di tutte le cose e in quanto deve assumere una molteplicità di forme, deve essere del tutto ἀμορφος”, cioè come si vede chiaramente da questo passo <p. 345>, non ha alcuna forma empirica *determinata e immutabile* (in base alla quale si deve orientare ciò che si è originato in essa).⁶¹ (La sua forma non deve escludere nessun’altra forma). Se essa avesse una forma *determinata*, allora questa dovrebbe essere simile a una qualunque altra forma che essa ammette in sé (poiché essa deve ammettere tutte le forme possibili). E così si darebbero anche forme contrapposte a quella, che essa tuttavia dovrebbe ammettere <in quanto sostrato universale di tutte le forme>, senza tuttavia poterle rappresentare in modo adeguato, dal momento che essa <tenderebbe> a condividere soltanto la propria.^v Che | [35 = LIII^v] il senso dato da Platone sia diverso rispetto a tutte le letture fantasiose dei successivi commentatori, si vede in modo chiarissimo dalla similitudine cui egli ricorre per spiegarsi meglio.^w Egli afferma, infatti, che come un artista che voglia imprimere diverse forme su di una pasta morbida non interviene su una determinata figura presente già in anticipo, così accade con la materia che sta a fondamento del mondo.^x Qui tuttavia il discorso non verte su una materia che non possiede assolutamente alcuna forma, bensì soltanto su una materia che non possiede alcuna determinata forma immutabile, <bensì su una materia> che è ricettiva di ogni forma – Cf. *Miscellaneen über die älteste Philosophie*, p. 7.⁶²

61 Tim. Bu. 50 d 2 – e 1 (ed. Bip. p. 345): “καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον, μητρί, τὸ δ’ ὅθεν, πατρί· τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν, ἐκγόνῳ, νοησαί τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος, ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ’ αὐτὸ ἐν ᾧ ἔκτυπούμενον ἐνίσταται, γένοιτ’ ἂν παρεσκευασμένον εὔ, πλὴν ἀμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν / e, appunto, conviene paragonare il ricettacolo a una madre, il modello a un padre e la natura intermedia fra questi a un figlio, e pensare anche che, poiché l’impronta deve risultare varia e presentare alla vista ogni tipo di varietà, ciò in cui si realizza l’impronta non sarebbe preparato bene, se non fosse privo delle forme di tutte quelle idee che deve accogliere da qualche parte.” (Tr. it. p. 269).

62 Ancora un rimando al manoscritto perduto *Miscellaneen über die älteste Philosophie*, p. 7. Cf. Buchner, *Ed. Bericht*, p. 18.

Plato fährt fort: “διο την του γεγονοτος ὄρατου και παντος αισθητου μητερα και ὑποδοχην, μητε γην μητε αερα, μητε ὕδωρ λεγωμεν, μητε ὅσα εκ τουτων, μητε ἐξ ὧν ταυτα γεγονεν· ἀλλ’ αορατον ειδος τι και αμορφον, πανδεχες, μεταλαμβανον δε απορωτατα πη (*modo vix explicabili*) του νοητου, και δυσαλωτοτατον αυτο λεγοντες, ου ψευσομεθα. <καθοσον δε εκ των προειρημενων δυνατον εφικνεισθαι της φυσεως αυτου, τηδ’ αν τις ορθοτατα λεγοι. πυρ μεν ἕκαστοτε, αυτου το πεπυρωμενον μερος φαινεσθαι· το δε ὑγρανθεν ὕδωρ. γην δε και αερα, καθοσον αν μιμηματα τουτων δεχεται.>”

Plato hat schon oben behauptet, daß die Elemente, insofern sie *sichtbar* sind, ganz verschieden seien von dem Stoff, der ihnen zu Grunde liegt, *und* der niemals als solcher sichtbar wird, *<und* daß sie eigentlich nicht der Stoff selbst, sondern Formen, Bestimmungen der Stoffs seien, die er von

^v ὅμοιον γαρ ον των επεισιοντων τινη τα της εναντιας τα τε της παραπαν αλλης φυσεως, ὅποτ’ ελθοι, δεχομενον, κακως αν αφομοιοι την αυτου παρεμφαινων οψιν. διο και παντων εκτος ειδων ειναι χρεων το τα παντα ενδεξομενον εν αυτω γενη.

^w <Recht gut sagt Tiedemann (*Argumenta Platonis* p. 328.) “*unde fit ut materia Platoni dicatur informis, si abstracte, i.e. secundum naturam suam consideretur; concrete vero sumta, i.e. ut re vera existit, aliquam semper formam – habet.*”>

^x p. 346.

Platone prosegue: “Per cui, appunto, la madre e il ricettacolo di ciò che è stato generato visibile e interamente sensibile non possiamo dire che siano né la terra né l’aria né il fuoco né l’acqua, né tutte le cose che derivano da queste né tutte quelle da cui queste derivano; ma non mentiremo affermando che si tratta di un genere invisibile e informe, che accoglie ogni cosa e che partecipa dell’intelligibile (*modo vix explicabilis*⁶³) in un modo assai complicato e difficile da concepire. <E per quanto sia possibile, in base alle cose dette, avvicinarsi alla sua natura, si potrebbe dire così, nel modo più corretto: ogni volta appare fuoco la porzione infuocata di esso, acqua la porzione liquida, terra e aria nella misura in cui accoglie delle imitazioni di esse.>” [*Tim. Bu.* 51 a 4 – b 6; tr. it., p. 271]

Platone ha già affermato nel passo sopracitato che gli elementi, in quanto sono *visibili*, sono del tutto diversi dalla materia che sta a loro fondamento e che mai diventa visibile in quanto tale, <e non sono propriamente

^v Se, infatti, fosse simile a una delle cose che vi entrano, quando giungessero delle cose di natura contraria o del tutto diversa, accogliendole, le riprodurrebbe malamente, perché vi sovrapporrebbe l’aspetto suo proprio. Ecco per quale motivo è necessario che ciò che accoglie in sé tutti i generi delle cose sia privo di ogni forma. [*Tim. Bu.* 50 e 1 – 5; tr. it. p. 269]

^w <Tiedemann afferma in modo corretto (*Argumenta Platonis*, p. 328) “*unde fit ut materia Platonis dicatur informis, si abstracte, i.e. secundum naturam suam consideretur; concrete vero sumta, i.e. ut re vera existit, aliquam semper formam – habet.*”⁶⁴

^x P. 346.⁶⁵

63 Così traduce Ficino (cf. ed. Bip. p. 346).

64 Tiedemann, *Argumenta Platonis*, p. 328.

65 *Tim. Bu.* 50 e 8 – 51 a 3 (ed. Bip. p. 346): “ὄσοι τε ἐν τισιν τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν ἐπιχειροῦσι, τὸ παράπαν σχῆμα οὐδὲν ἐνδηλον ὑπάρχειν ἐῶσι, προομαλύναντες δὲ, ὀτιλειότατον ἀπεργάζονται. ταῦτὸν οὖν καὶ τῶ τὰ τῶν πάντων αἰεὶ τε ὄντων, κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ, πολλακίς ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι, πάντων ἐκτὸς αὐτῶ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν / e anche coloro che tentano di imprimere delle figure in qualche materia molle, non lasciano traccia di nessuna figura e, per prima cosa spianandola, la rendono quanto più liscia possibile. Ed è lo stesso, dunque, anche per ciò che deve accogliere le copie di tutti gli enti eterni molte volte e in modo adeguato in tutto se stesso: conviene che sia privo per natura di tutte le forme.” (Tr. it. pp. 269-271).

außenher erhalten habe.>^Y Denn die Elemente waren anfangs unsichtbar, weil sie noch nicht die Verstandesform erhalten hatten (unter der sie allein erscheinen, Gegenstand der Erfahrung werden können.) Nun erhielten sie durch den göttlichen Ver- | [36 = LIV'] stand diese Form, wurden eben dadurch sichtbar, aber nicht nach ihrer letzten empirischen Grundlage, denn, sobald uns Elemente erscheinen, so erscheinen sie uns unter der <bestimmten, notwendigen> Form unserer Anschauung, nicht aber, so wie ihre Grundlage ursprünglich beschaffen war, ohne diese, und ohne alle notwendige, bestimmte Form. Die Materie nun, in sofern sie aus den Elementen besteht, und insofern sie letztes empirisches Substrat aller der Formen ist, die durch die Welterschöpfung hervorgebracht worden sind, kann nicht sichtbar werden, weil uns nichts als nur diese Formen (Nachahmungen, Nachbilder der reinen Verstandesform) sichtbar werden können. Deßwegen kann man auch <nicht sagen, daß die Materie, die der Welt zu Grunde liegt, Erde, Feuer, Wasser u.s.w. sei. Denn die Materie ist nur feurig, wässerig u.s.w. geworden, dadurch, daß sie auf Ine. schwer zu begreifende Weise eine Bestimmung von außen erhalten hat, durch die ihr diese Formen mitgeteilt wurden, durch deren Anwendung auf den Urstoff die erscheinende Elemente entstehen.> Die Elemente erscheinen uns nicht als Gegenstände, sondern nur an Gegenständen d. h. sie erscheinen uns nicht als Stoff, der mit der Materie homogen ist, sondern als bloße Bestimmungen der Materie; diese erscheint uns durch <Gegenstände> nur unter einer Form, die nicht ihre Form ist, sondern die, durch In. ordnenden Verstand entstanden, der Materie, als Ine. ihnen fremde Form, <unter der also nicht ihr ursprüngliches Wesen begriffen werden kann> mitgeteilt wurde.



la materia stessa, ma forme, determinazioni della materia, che questa avrebbe ricevuto dall'esterno.>^Y Allora gli elementi all'inizio erano invisibili, poiché non avevano ancora ricevuto la forma dell'intelletto (sotto la quale soltanto essi appaiono, possono diventare oggetti dell'esperienza). Ora, dal momento che ricevono questa forma attraverso l'intelletto | [36 = LIV] divino, diverrebbero visibili proprio grazie a ciò, non invece secondo il loro fondamento ultimo empirico, perché, fintanto che gli elementi ci appaiono, ci appaiono sotto la forma <determinata, necessaria> della nostra intuizione, e non come essi erano originariamente nel loro fondamento, *privi di ogni forma necessaria e determinata*. Ora, la materia, in quanto si compone degli elementi, e in quanto essa è l'ultimo sostrato empirico di tutte le forme che sono state prodotte attraverso la creazione del mondo, non può diventare visibile, poiché nulla può diventare a noi visibile oltre a queste *forme* soltanto (imitazioni, copie della pura forma dell'intelletto). Quindi non si può nemmeno⁶⁶ <affermare che la *materia* che sta a fondamento del mondo sia terra, fuoco, acqua, ecc. Poiché la materia è soltanto divenuta focosa, acquosa, ecc. per il fatto di aver ricevuto dall'esterno, in un modo difficile da concepire, una *determinazione* grazie alla quale è stata resa partecipe di queste forme, dalla cui applicazione sulla materia originaria originano i diversi elementi.> Gli elementi non ci appaiono *come* oggetti, bensì soltanto *negli oggetti*, cioè non ci appaiono come sostanza materiale [*Stoff*] omogenea alla materia [*Materie*], bensì come mere *determinazioni* della materia;⁶⁷ questa ci appare attraverso <oggetti> soltanto sotto una *forma* che non è la *sua* forma, ma che, originata attraverso un intelletto ordinatore, è resa partecipe alla materia come forma ad essa estranea <sotto la quale quindi non può essere concepita la sua essenza *originaria*>⁶⁸.



-
- 66 Segue nel manoscritto un passo poi cancellato da Schelling: “Quindi non si può nemmeno chiamare con ragione gli elementi, così come appaiono, terra, fuoco, ecc. poiché questi, nella misura in cui sono, non appaiono, bensì ci appaiono soltanto oggetti che sono terrosi, fuocosi, ecc.”.
- 67 La versione precedente del manoscritto: “Gli elementi ci appaiono soltanto negli oggetti, cioè non ci appaiono come elementi, ma come mere determinazioni degli oggetti”.
- 68 Secondo una versione precedente: “[la forma] è resa partecipe a quelli [poi cambiato in: agli elementi] in quanto forma ad essi estranea (sotto la quale non può essere concepita non la loro essenza originaria)”



Das letzte Substrat aller Erscheinungen <, der letzte Stoff, an dem die Elemente erscheinen>, ist *αορατον τι*, weil er als *ursprüngliches* Substrat keiner notwendigen Form *empfänglich* war, sondern, sobald er dieselbe empfing, nimmer *ursprüngliches* Substrat war; er war als solches *formlos* d. h. wie es Plato selbst erklärt, *jeder Form empfänglich* (*πανδεχες*) keiner *nothwendigen*, ihm | [37 = LIV^y] *ursprünglich* *eigentümlichen* Form unterworfen. Daß <unter der Welt als Substrat der *Erscheinungen* nicht> die intelligibele Welt verstanden werde sieht man daraus, daß er sagt, “diese unsichtbare Mutter aller Dinge sei erst *durch* eine ganz *unbegreifliche* Art der Verstandesform *teilhaftig* geworden.”

^y <Eine der *deutlichsten* Stellen hierüber ist auch die im *Timäus* p. 385. 386. “ταυτα ατακτως εχοντα ο θεος εν εκαστω τε αυτω προς αυτο και προς αλληλα *συμμετριας* ενεποιησεν, οσας τε και οπη δυνατον ην αναλογα και *συμμετρα* ειναι, τοτε γαρ ουτε τουτων, οσον μη τυχη, τι *μετειχεν*, ουτε τοπαραπαν ονομοσαι των νυν ονομαζομενων *αξιολογον* ην ουδεν, οιον περ και υδωρ και τι των αλλων. | *αλλα παντα ταυτα πρωτον διεκοσμησεν, επειτα εκ τουτων παν τοδε ξυνεστησατο, ζων εν ζωα εχον απαντα εν αυτω θνητα τε αθανατα τε.*”>



Il sostrato ultimo di tutti i fenomeni, <la sostanza materiale [*Stoff*] ultima nella quale gli elementi appaiono>, ⁶⁹ è *αορατον τι* [qualcosa di invisibile], poiché come sostrato originario non era necessariamente ricettivo di nessuna forma, bensì, non appena ne ricevette una, smise di essere sostrato *originario*; in quanto tale esso era *informe*, cioè, come spiega Platone stesso, *ricettivo di ogni forma* (*πανδεχες*)⁷⁰ ma non soggetto ad alcuna forma *necessariamente* | [37 = LIV^v] *originariamente* peculiare ad esso. Che <sotto il mondo come sostrato dei fenomeni non> viene inteso il mondo intelligibile si capisce quando egli afferma, “questa invisibile madre di tutte le cose è diventata *partecipe* della forma dell’ intelletto in una maniera del tutto incomprensibile.”

^v <Uno dei passi più chiari al riguardo si trova anche nel *Timeo* a pp. 385, 386: “Infatti, come si è detto al principio, la divinità pose in ciascuna di queste cose che si trovavano in una condizione caotica delle misure proporzionate, perché fossero misurabili sia ciascuna rispetto a se stessa, sia le une rispetto alle altre, e ciò in quantità e modi tali che fosse loro possibile essere proporzionate e *simmetriche*. Allora, infatti, nessuna di queste cose partecipava, se non per caso, di misure proporzionate e non vi era nulla che meritasse di essere chiamato con i nomi di ciò che adesso chiamiamo così, come fuoco, acqua o qualunque cosa del genere; ma il dio, innanzitutto, mise ordine in tutte queste cose; poi, costituì da esse questo nostro universo, che è un vivente unico che ha in sé tutti i viventi mortali e immortali.”> [*Tim. Bu.* 69 b 2 – c 3; tr. it. pp. 345-347]

69 Nella versione precedente: “Gli elementi [poi cambiato in: gli elementi originari], o ciò che è equivalente ad essi, sono l’ultimo sostrato empirico di tutti i fenomeni”.

70 Nella versione precedente il passo si presenta così: “come sostrato originario non è ricettivo di alcun forma, ma, fintanto che ne riceve una, non è mai un sostrato originario; in quanto tale esso è *informe*”.



Hierher gehört nun auch die Erklärung der Stelle im Philebus, die in den *Miscellaneen* p. 12 <ff.> unrichtig erklärt war.

Die Hauptsätze Platos von der *Materie* sind nämlich diese:

1. Die UrMaterie, (die er auch unter der Kategorie des *απειρον* darstellt) war jeder Form empfänglich, *und* hatte schlechterdings keine *notwendig*-bestimmte *ursprüngliche* Form. Sie erhält jede Form nur von außen.

2. die *allgemeine* Form, die sie von außen erhalten hat, ist *Einheit*, *περας* wodurch alsdann die einzelne Formen, die an ihr als Substrat wechseln, bestimmt sind.

3. Die Materie *besteht* nicht aus diesen *Formen*, sie ist z. B. nicht Feuer, nicht Waßer u.s.w. denn dieses ist nur *durch* die Form entstanden, die jene von außen her enthielt. Die Elemente, insofern sie erscheinen, sind nichts als *Formen angewandt* auf die Materie; *Bestimmungen* der ursprünglichen Stoffs, die diesem Stoff nicht selbst *eigentümlich* sind, und die man daher mit diesem nicht verwechseln darf. In den Elementen erscheint also nicht die *Materie*, sondern die *Bestimmungen* der Materie *durch* eine ihr fremde Form, nicht der *ursprüngliche* Stoff, sondern | [38 = LV'] *Formen*, die der Stoff erhalten hat, die Materie selbst ist nicht Feuer Waßer u.s.w., sondern sie ist *feurig-gemacht*, *wäßerig-gemacht* u.s.w. d. h. sie hat die *Form* der *Feuers* und des *Wäßers* erhalten.

Die Stelle des Philebus nun (Vol. IV. ed. Bip. p. 232. ss.) muß ganz in ihrem Zusammenhang betrachtet werden.

Plato untersucht den Begriff von ἡδονῇ *und* von φρονησις. Um nun denselben genau bestimmen zu können, sucht er alle mögliche Formen auf, unter die Gegenstände subsumirt werden können. Die *ersten*, die er aufstellt, sind die Formen der *απειρον* *und* der *περας*. Er teilt demnach die Gegenstände in *απειρα* *und* in *περας εχοντα*. Als Erscheinungen, die unter den Begriff <des *απειρον*> subsumirt werden müssen, führt er insbesondere *Empfindungen* (nach dem Grundsatz der Qualität an.) “θερμοτερον και ψυχροτερον περι πρωτον ορα, περας ειποτε τι νοησαις αν, η το μαλλον τε και ηττον εν αυτοις οικουν τοις γενεσιν, εωσπερ αν νοικειτον, τελος ουκ αν επιτρεψαιτην γιγνεσθαι. γενομενης γαρ τελευτης, και αυτο τετελευτηκατον.” p. 234, 235. In diesen Worten sieht man ganz deutlich Spuren der Kantischen Grundsatzes der Qualität. Besonders drücken die letzte Worte deutlich genug die *Nothwendigkeit* aus mittelst welcher jede *Realität* in der Empfindung ins Unendliche fort *continuirlich* wachsen *und* abnehmen kann. Dieses *Continuirliche* im Wachsen *und* Abnehmen ist die *notwendige* Form aller Empfindung, so daß, wenn das | [39 = LV'] Unendliche im *Continuirlichen* Wachsen *und* Abnehmen derselben nicht statt fände (*γενομενες τελευτης*) auch die Empfindung selbst nicht vorhanden

Ora, qui ha luogo anche la spiegazione del passo del *Filebo* che era stato spiegato in maniera scorretta nelle *Miscellaneae*, pp. 12 <ss.>.⁷¹

Gli enunciati principali di Platone relativi alla *materia* sono infatti i seguenti:

1. La materia originaria, (che egli rappresenta anche sotto la categoria dell'ἀπειρον) era ricettiva di ogni forma, e non aveva assolutamente alcuna forma *originaria necessariamente* determinata.

2. la forma *universale*, che essa ha ricevuto dall'esterno, è *unità*, περας attraverso la quale quindi sono determinate le singole forme che mutano in essa, come sostrato.

3. La materia non *consiste* di queste *forme*, ad esempio essa non è fuoco, né acqua, ecc. poiché ciò si origina soltanto a partire dalla forma che la materia riceve dall'esterno. Gli elementi, in quanto appaiono, non sono altro che *forme applicate* alla materia; *determinazioni* della sostanza materiale [Stoff] originaria, che non ineriscono propriamente a questa sostanza, e che non si possono dunque confondere con essa. Negli elementi, quindi, ciò che appare non è la *materia*, bensì le *determinazioni* della materia per mezzo di una forma estranea ad esse, non la sostanza materiale [Stoff] originaria, bensì | [38 = LV^o] *forme* che la sostanza ha ricevuto; la materia, in sé non è fuoco, né acqua, ecc., bensì è *resa focosa*, o *resa acquosa*, ecc., cioè ha *ricevuto* la *forma* del *fuoco* e dell'*acqua*.

Ora, il passo del *Filebo* (vol. IV. ed. Bip. pp. 232 ss.) deve essere considerato nel suo insieme.⁷²

Platone indaga i concetti di ἡδονη e di φρονησις. Ora, al fine di poter determinare correttamente tali concetti, egli indaga tutte le forme possibili sotto le quali gli oggetti possono essere sussunti. Le *prime*, che egli enuncia, sono le forme dell'ἀπειρον e del περας. Di conseguenza egli suddivide gli oggetti in απειρα e in aventi limite [περας εχοντα]. Come fenomeni che devono essere sussunti sotto il concetto <di ἀπειρον>, egli indica in particolare le *sensazioni* (secondo il principio della qualità). “E innanzi tutto vedi se ti è possibile pensare, a proposito del più caldo e del più freddo, un qualche limite, oppure se il più e il meno che sono presenti in questi generi, essendo presenti non permetterebbero che vi si generi un termine; *infatti, generandosi una fine, anch'essi finirebbero.*” [Fil. Bu. 24 a 7 – b 2; tr. it. p. 439.] Pp. 234, 235. In queste parole si vedono ben chiaramente tracce del principio kantiano della qualità.⁷³ In particolare le ultime parole esprimono

71 *Miscellaneae*, pp. 12 <ss.>

72 Il riferimento al *Filebo* qui non è preciso; in generale si rimanda alle parti 22 c – 25 b (ed. Bip. pp. 232-237).

73 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, b 206-218 (Anticipationen der Wahrnehmung).

seyn könnte. (και αυτω τετελευτηκατον.) Noch deutlicher erklärt er sich hierüber p. 249. wo er sagt: “Lust, als unter der Kategorie des απειρον stehend, habe weder *Anfang*, noch *Mitte*, noch *Ende durch sich selbst* (αφ’ εαυτου)” – ohne Zweifel deßwegen *keinen Anfang*, weil wenn sie, als Empfindung, von schwächern Graden zu stärken *continuirlich* aufsteigt, man nie den *schwächsten* finden, sondern jeden Grad wieder von 1m. schwächern ausgehen lassen kann – kein *Mittleres*, keinen *mittlern Grad*, weil man jeden dazu gewählten wieder in mehrere kleinere teilbar findet, weil jede intensive Größe *continuirlich* ist *und* also zwischen *jedem* 2. immer wieder andre gedenkbar sind – kein *Ende*, weil jeder Grad, den man als den letzten annehmen wollte, wieder teilbar ist, denn zwischen Realität *und* Zero in der Empfindung liegt 1ne. *unendlichkeit möglicher* Grade von Empfindung – endlich diß alles nicht *durch sich selbst* (*natura sua*, αφ’ εαυτου) weil *nämlich* dieser *continuirliche Zusammenhang* der Empfindung *nothwendige* Form aller Empfindung ist, *und* also jeder in Grenzen eingeschloßne Grad der Empfindung dem *Begriff* der Empfindung widerspricht.

abbastanza chiaramente la *necessità* per mezzo della quale ogni *realtà* può continuamente crescere e diminuire all'infinito nella sensazione. Questo continuo crescere e diminuire è la forma *necessaria* di ogni sensazione, così che, se il continuo crescere e diminuire di questa (γενομενες τελευτης) | [39 = LV^v] non fosse infinito, non avrebbe luogo nemmeno la sensazione stessa (και αυτω τετελευτηκατον). Egli si esprime al riguardo ancor più chiaramente a p. 249, dove afferma: “Il piacere [*Lust*], che sta sotto la categoria dell'απειρον, non ha né *inizio*, né *metà*, né *fine di per se stesso* (αφ' έαυτου)”⁷⁴ – senza dubbio quindi, non ha *inizio*, poiché quando esso, in quanto sensazione, si eleva con continuità dai gradi più deboli a quelli più forti, non si trova mai il *più debole*, bensì si può far iniziare da un grado ancora più debole – non ha un *mezzo*, nessun *grado intermedio*, poiché una volta scelto un medio, lo si può dividere ancora in molte parti più piccole, poiché ogni grandezza intensiva è continua e quindi anche tra «ogni» coppia di gradi sono pensabili sempre altri gradi – non ha una *fine*, perché ogni grado, che si volesse ammettere come l'ultimo, è ulteriormente divisibile, poiché tra la realtà e lo zero nella sensazione vi è una infinità di gradi possibili di sensazione – infine tutto ciò non ha inizio né fine *per se stesso* (*natura sua*, αφ' έαυτου) poiché infatti questo insieme continuo della sensazione è la forma *necessaria* di ogni sensazione e quindi ogni grado della sensazione racchiuso entro dei limiti contraddice il *concetto* della sensazione.

74 Il passo in *Fil. Bu.* 31 a 6 – b 1 (ed. Bip. p. 249) suona così: “ήδονή δέ, άπειρός τε αυτή, και τοῦ μήτε άρχήν, μήτε μέσα, μήτε τέλος αφ' έαυτου έν έαυτῶ έχοντος μηδέ έξοντός ποτε γένους. / il piacere stesso è illimitato e appartiene al genere che non ha, né avrà, in sé e da sé, né principio, né mezzo, né fine” [tr. it. p. 445].

Man sieht also Plato versteht unter dem *απειρον* nichts mehr *und* nichts weniger als die Kategorie der *Realität*, *und* er subsumiert unter | [40 = LVI'] diese Kategorie alle Gegenstände, die <und *insofern* sie> in der Empfindung vorkommen. Er sagt diß selbst am deutlichsten p. 236. “ὅπως ἄν ἡμῖν φαίνηται *μαλλον τε και ἥττον* γιγνομενον, και το *σφοδρα και ηρεμα* δεχομενον, και το *λιαν*, και ὅσα τοιαυτα παντα εις το του απειρου γενοσ ὡσ εις ἓν, δει παντα ταυτα τιθεναι.” Der Ausdruck *μαλλον και ἥττον* ist nun freilich unbestimmt, denn er könnte eben so gut auf Quantität bezogen werden: allein Plato trennt diese gar zu bestimmten von dem Begriff des *απειρον*, ja S. 237 trennt er namentlich das *majus und minus* einer *Empfindung* vom *majus und minus* in *Zahlen*.

Unter *περας* nun versteht Plato geradezu das entgegengesetzte von *απειρον*. Nachdem er vorher gesagt hatte, alles was I. Grad habe, gehöre unter die Kategorie des *απειρον* so fragt er: Ουκουν τα μη δεχομενα ταυτα (το *μαλλον τε και ἥττον*, και το *σφοδρα και ηρεμα*, και το *λιαν* και ὅσα τοιαυτα) τουτων δε τα *εναντια* παντα δεχομενα, πρωτον μεν το *ισον* και *ισοτητα*, μετα δε το *ισον* το *διπλασιον*, και παν ὁ τι περ προς *αριθμον αριθμοσ*, ἢ *μετρον* προς *μετρον*, ταυτα *ξυμπαντα* εις το *περας* απολογιζομενοι *καλωσ αν δοκοιμεν* δραν τουτο.

Hieraus läßt sich nun von selbst die Erklärung beurteilen die *Pleßing* von dieser Stelle gegeben hat. Er behauptet S. 53 ff., daß Plato unter dem *απειρον* nichts anders als die unordentlich bewegte Elemente verstehe, welche noch nicht nach den durch Ideen bestimmten Quantitäten, vereinigt *und* geordnet sind. Als ob jener | [41 = LVI'] Begriff des *απειρον* nicht weit *allgemeiner* wäre, als ob Plato nicht auch Gegenstände, die durch das *περας* bestimmt, also bereits durch Quantität eingeschränkt sind, *insofern* darunter zählte, als sie ihre Realität niemals verlieren. Vielmehr ist ihm ja jeder Gegenstand *απειρον τι*, verbunden mit dem *περας*, d. h. *Realität durch Quantität bestimmt*. Plato nennt also nicht die noch ungeordnete Urmaterie der Welt *απειρον* deß wegen, weil sie noch nicht geordnet war, sondern weil sie überhaupt *Materie* (gleichviel, ob geordnete oder ungeordnete) war.^Z

Si vede quindi come Platone intenda per $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$ niente di più o di meno che la categoria della *realtà* ed egli sussume sotto | [40 = LVI] questa categoria tutti gli oggetti, che <e nella *misura* in cui> ricorrono nella sensazione. Egli afferma ciò in modo chiarissimo a p. 236: “Tutte le cose che ci sembra divengano *più* o *meno*, e che ammettano il *forte* e il *calmo* e il *troppo*, e tutte le cose di questo genere, si devono porre tutte nel genere dell’illimitato come in una unità, stando al ragionamento di prima.” [Fil. Bu. 25 a 7 – b 3; tr. it. p. 439]. L’espressione $\mu\alpha\lambda\omicron\nu\nu$ και $\eta\tau\tau\omicron\nu$ è ora certamente indeterminata, perché potrebbe essere riferita altrettanto bene alla quantità: soltanto Platone separa questo concetto troppo determinato da quello dell’ $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$, anzi a p. 237 separa specialmente il *majus* e il *minus* di una *sensazione* dal *majus* e dal *minus* nei *numeri*.

Con $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$ Platone intende veramente l’opposto di $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$. Dopo aver affermato in precedenza che tutto ciò che possiede un grado appartiene alla categoria dell’ $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$, egli domanda: “Di conseguenza, le realtà che non accettano queste cose, e accettano, invece, tutte *quelle che sono a queste contrarie* (il *più* e il *meno*, e il *forte* e il *debole* e il *troppo* e tutte le cose di questo genere)⁷⁵: innanzi tutto l’*uguale* e l’*uguaglianza*, e dopo l’*uguale* il *doppio* e tutto quello che sia *un numero* in rapporto ad *un numero* o *una misura* in rapporto a *una misura*, se le riferissimo tutte quante al *limite*, faremmo bene a farlo, sembra.” [Fil. Bu. 25 a 6 – b 3; tr. it. p. 439]

Qui si può valutare ora la spiegazione che Pleßing ha dato di questo passo. Egli afferma, a pp. 53 ss.,⁷⁶ che Platone intende per $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$ nient’altro che gli elementi mossi disordinatamente, che non sono ancora uniti e ordinati per mezzo dell’idea di qualità determinate. Come se quel | [41 = LVI] concetto di $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$ non fosse ampiamente *più generale*, come se Platone non vi includesse anche gli oggetti che determina attraverso il $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$ e sono anche già delimitati per mezzo della qualità, nella misura in cui essi non perdono mai la loro realtà. Al contrario, anzi ogni oggetto è secondo lui $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$ $\tau\iota$, connesso con il $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$, cioè *realtà determinata* attraverso la *quantità*. Platone chiama dunque $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\upsilon\omicron\nu$ l’ancora disordinata materia originaria del mondo, poiché essa non era ancora ordinata, bensì perché essa era soprattutto *materia*, non importa se ordinata o disordinata).⁷

C’è dell’altro. Platone cerca la categoria sotto la quale poter sussumere il concetto di piacere [Lust]. Se il discorso qui non dovesse riguardare *nient’altro* che la *materia* <originaria disordinatamente mossa>, l’argomentazione di Platone sarebbe la seguente – “Cos’è il piacere [Lust]?

75 L’aggiunta tra parentesi tonde è di Schelling ed è tratta da un passo citato precedentemente.

76 Pleßing, *Versuche*, § 16, p. 53. Cf. anche § 17, p. 56.

Noch mehr. Plato sucht die Kategorie, unter welche er den Begriff von Lust subsumieren kann. Sollte hier nun *von nichts* als von der <unordentlich bewegten Ur> *Materie* die Rede seyn, so wäre Platos Gedankenreihe folgende – “Was ist Lust? – unter welchen Begriff gehört sie? – Die unordentlich bewegte Materie ist das *απειρον*, und die Ideen sind das *περας*. Lust gehört demnach unter | [42 = LVII^r] das *απειρον* oder (was nach Plato gleichbedeutend ist) zu den unordentlich bewegten Elementen, die noch nicht nach den durch die Ideen bestimmten Quantitäten vereinigt und geordnet sind!!” –

^z *Pleßing* wird sich doch wohl nicht auf die angeführte Stelle berufen, da Plato sagt: το περας ου δεχεται το απειριον und umgekehrt τα μη δεχομενα το μαλλον τε και ήττον – – εις το περας απολογιζομενοι καλωσ αν δρωμεν. Denn deutlich genug sagt ja Plato, daß sich beide nur im *Begriff* 1 nander entgegengesetzt seien – *Quantität* sei das, was das Gegenteil von Qualität aufnehme d. h. nicht ein *in concreto* gegebenes Quantum, sondern *Quantum* überhaupt, insofern es Quantum ist. Vgl. die oben angeführte Stelle p. 249.

– a quale concetto appartiene? – La materia mossa disordinatamente è l'απειρον, e le idee sono il περας. Il piacere [*Lust*] appartiene allora | [42 = LVII^r] all'απειρον, o (che per Platone è equivalente) agli elementi mossi disordinatamente che non sono ancora riuniti e ordinati per mezzo delle idee secondo qualità determinate!!” –

^z Tuttavia *Pleßing* non si appella affatto al passo riportato sopra, dal momento che Platone afferma: το περας ου δεχεται το απειριον [il limite non accoglie l'illimitato] e, viceversa, τα μη δεχομενα το μαλλον τε και ηττον – – εις το περας απολογιζομενοι καλως αν δρωμεν. [Le realtà che non accettano il più e il meno [...] faremmo bene se le riferissimo tutte quante al limite, *Fil. Bu.* 25 a 6 – b 3, tr. it. p. 439] Poiché Platone dice infatti abbastanza chiaramente che entrambi sono contrapposti reciprocamente soltanto nel concetto – La *quantità* sarebbe ciò che ammette l'opposto della qualità, cioè non un *quanto dato in concreto*, bensì un quanto in generale, *nella misura in cui* è quanto. Cf. il passo riportato sopra p. 249.

Pleßing würde Recht haben, wenn er gesagt hätte: Plato *subsumire* die *Materie überhaupt* (nicht nur die ungeordnete) *unter* die *Categorye* des *απειρον*, nicht: Plato *behauptete*, die *ungeordnete* *Materie* sei das *απειρον*. Plato thut jenes *wirklich*, er sagt, daß unter jenem ganz *allgemeinen* Begriff von *απειρον* auch die *Materie* (als *Realität*) stehe. Deßwegen sagt er auch S. 233: τον θεον το μεν απειρον δειξει των οντων το δε περας, d. h. *alles* in der Welt habe Gott (der Welturheber) als *Qualität* (*Realität*) bestimmt *durch Quantität* dargestellt, d. h. nicht, Gott habe die Welt aus der *unordentlich-bewegten* *Materie* *und* den *Ideen* der *Quantität* hervorgebracht, sondern, (insofern alle *Realität* *απειρον* τι ist) habe Gott die Welt, ihrer *Materie* nach, *als* solcher, aus dem *απειρον*, *und* ihrer *Form* nach, aus dem *περας* zusammengesetzt.

Zu diesen 2. Formen aller Dinge (*περας* *und* *απειρον*) fügt nun Plato noch 2. *το κοινον* d. h. das, was aus der Verbindung dieser beiden entsteht,^{AA} *und* *το της αιτιας γενοσ* | [43 = LVII'] die *Categorye* der *Causalität*, *durch* welche beide (*περας* *und* *απειρον*) im *κοινον* verbunden werden. Diese Formen betrachtet nun Plato als Formen aller existirenden Dinge, *und* demnach auch als Formen, unter denen man sich den Ursprung der Welt denken müsse. *Το κοινον* ist ihm demnach nicht nur die gegenwärtige Welt, sondern es ist ihm 1. *Begriff*, unter die *gegenwärtige* Welt ihrer *Materie* *und* ihrer *Form* nach subsumirt werden muß, *το της <αιτιας γενοσ* ist ihm nicht nur die *göttliche* *Causalität* bei der Weltanordnung, sondern *Begriff* der *Causalität*, unter dem *jene* *Causalität* steht.> Bestimmt genug ist in dieser Hinsicht die Stelle p. 240. *γενεσιν* (diß ist oben S. 32. erklärt) *εις ουσιαν (γεγονεναι) εχ των μετα του μετρον απειργασμενων μετρων*. Ebendeßwegen betrachtet er auch jene Formen als Formen des *göttlichen* *Verstandes*. Um zu zeigen, daß diese Formen nicht nur Formen *unsers* *Verstandes*, sondern *allgemeine* *Weltbegriffe* seien <aus denen sich *das* *Daseyn* der ganzen Welt erklären laßen müßte>, sucht er aus der Analogie mit der empirischen Welt *wahrscheinlich* zu machen. So wie *nähmlich*, schließt er, die *Elemente* nicht nur an einzelnen Gegenständen, an denen sie uns erscheinen, sondern im ganzen *Universum* vorhanden sind, so ja noch vielmehr müssen diese *Begriffe* *allgemeine* *Weltbegriffe* seyn. Ein solcher *Schluß* von empirischen Gegenständen auf reine von der Erfahrung unabhängige *Begriffe* kann bei Plato desto weniger befremden, je häufiger er sich solche auch sonst erlaubt *und* nach *seiner* *Philosophie*, die die *sinnliche* *und* *übersinnliche* Welt Einer *Form* der vollendetsten *Einheit* unterwirft, mit *Recht* erlauben kann.

Pleßing avrebbe avuto ragione, se avesse detto: Platone *sussume* la *materia in generale* (non soltanto quella disordinata) sotto la categoria dell'ἄπειρον, e non: Platone ritiene che la *materia disordinata sia* l'ἄπειρον. Platone lo fa realmente, egli afferma che sotto quel concetto del tutto *generale* di ἄπειρον sta anche quello della *materia* (come realtà). Quindi egli afferma anche a p. 233 che il dio, in certo qual modo, ci ha mostrato l'illimitato e il limite degli enti, [*Fil. Bu.* 23 c 9 – 10; tr. it. p. 438] cioè che il dio (il reggitore del mondo) ha rappresentato *tutto* nel mondo come *qualità* (realtà) determinata attraverso la *quantità*, ovvero che il dio non ha generato il mondo dalla *materia* mosso disordinatamente e le idee dalla *quantità*, bensì che (nella misura in cui ogni realtà è ἄπειρον τι) il dio ha assemblato il mondo, secondo la *materia* in quanto tale, dall'ἄπειρον, e secondo la sua *forma*, dal περας.

A queste due forme di tutte le cose (περας e ἄπειρον) Platone ne aggiunge ora ancora due: το κοινον, cioè ciò che si origina dalla connessione di queste due,⁷⁷ e το της αιτιας γενος | [43 = LVII^v] la categoria della causalità, attraverso la quale le prime due (περας e ἄπειρον) sono connesse nel κοινον. Platone considera queste forme come forme di tutte le cose esistenti e quindi anche come forme mediante le quali si dovrebbe pensare l'origine del mondo. Το κοινον è, perciò, secondo lui, non il mondo presente, bensì un *concetto* sotto il quale deve essere sussunto il mondo presente secondo la sua *materia* e la sua *forma*; το της <αιτιας γενος> è per lui non soltanto la causalità divina dell'ordinamento del mondo, bensì il *concetto* della causalità sotto il quale si trova *quella* causalità.> Su questo aspetto il passo a p. 240 è abbastanza specifico: γενεσιν (di cui si è data spiegazione sopra a p. 32⁷⁷) (generazione) verso l'essere, che deriva dalle misure prodotte insieme al limite [*Fil. Bu.* 26 d 7 – 9; tr. it. p. 441].⁷⁸ Proprio perciò egli considera anche quelle forme come forme dell'intelletto divino. Al fine di mostrare che queste forme non sono soltanto forme del *nostro* intelletto, bensì *concetti generali del mondo* <dai quali si dovrebbe poter spiegare l'esistenza di tutto il mondo>, egli cerca la verosimiglianza nell'analogia con il mondo empirico. Così, conclude infatti, come gli elementi non sono presenti solo nei singoli oggetti nei quali ci appaiono, bensì nell'intero universo, ancor di più questi concetti sono concetti generali del mondo. Una

77 *Fil. Bu.* 31 a 8 – 10 (ed. Bip. p. 249).

78 Il passo completo in *Fil. Bu.* 26 d 7 – 9 (ed. Bip. p. 240) suona così: “ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἔν τούτῳ τιθέντα τὰ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένων μέτρων / ma come terzo genere afferma pure che io, ponendo come unità tutto ciò che è generato da questi due generi, lo dico generazione verso l'essere, che deriva dalle misure prodotte insieme con il limite” (tr. it. p. 441), mentre Schelling riporta il passo in modo non del tutto corretto, sostituendo μέτρων alla parola πέρατος.

| [44 = LVIII^r] “Alle lebende Körper, sagt er,^{BB} gehen auf 4. Principien zurück, Feuer, Waßer, Luft *und* Erde. So wie diese Elemente in *und* unter uns^{CC} erscheinen, sind sie dürftig, schwach, nicht in der Reinheit, Vollkom-

^{AA} Pleßing S. 53. er versteht mit Recht darunter: “die *durch* Vereinigung des *περας* mit dem *απειρον* entstandnen Erzeugungen.” Mithin wäre denn doch nach Pleßing selbst, *απειρον* die CATEGORIE der *Materie überhaupt* (oder noch allgemeiner, jeder Realität) *und* nicht identisch mit: *unordentlich bewegter Materie*.

^{BB} p. 245. ss.

^{CC} *παρ ἡμιν* in unsrem Gesichtskreis, an *Inzelnen* Gegenständen, wie diß aus *dem* Gegensatz *εν τῷ παντι* erklärt wird.



tale deduzione di oggetti empirici da concetti puri indipendenti dall'esperienza può sorprendere meno in Platone, tanto che egli se la concede spesso, e se la può concedere a buon diritto in base alla sua filosofia, che sottopone il mondo sensibile e quello sovrasensibile a una forma di unità più perfetta.

[44 = LVIII^f] “Tutti i corpi viventi, dice,^{BB} sono riconducibili a quattro principi, fuoco, acqua, aria e terra. Nel modo in cui questi elementi appaiono in noi^{CC},

^{AA} A p. 53 Pleßing ha ragione di comprendere come segue: “i prodotti originati dalla connessione del *περας* con l'*απειρον*.”⁷⁹ Quindi anche secondo Pleßing l'*απειρον* sarebbe la CATEGORIA della *materia in generale* (oppure, più in generale, di ogni realtà) e non l'identità con la materia mossa disordinatamente.

^{BB} Pp. 245 ss.⁸⁰

79 Pleßing, *Versuche*, § 16, p. 53, in nota.

80 Schelling comincia a riassumere un lungo passo del *Filebo* in cui si arriva ad affermare l'esistenza dell'anima nel corpo e la sua connessione dall'anima del mondo, *Fil. Bu.* 29 a 9 – 30 a 8 (ed. Bip. pp. 245-246): Socrate: Per quanto concerne la natura dei corpi di tutti gli esseri viventi, noi osserviamo, in certo modo, che entrano nella loro costituzione fuoco, acqua, aria e...terra!, per usare le parole di quelli che si trovano coinvolti in una tempesta. Protarco: Certamente. infatti, noi siamo veramente vittime di una tempesta, a causa delle difficoltà che si trovano in questi ragionamenti. Socrate: Ebbene, su ciascuno degli elementi che sono in noi assumi questo. Protarco: Che cosa? Socrate: Che ciascuno di questi elementi è presente in noi solamente in piccola quantità e di poco conto, e in nessuna parte e in nessun modo puro, né dotato di una potenza degna della sua natura. Dopo aver colto questo in uno di essi, pensa lo stesso di tutti. Per esempio, in noi, in un certo senso, c'è fuoco; però, c'è fuoco anche nel tutto. Protarco: Certamente. Socrate: Perciò è piccolo quello che è in noi, e debole e di poco conto; e invece quello che è nell'universo è mirabile per la quantità, per la bellezza e per la potenza che compete al fuoco. Protarco: È molto vero quello che dici. Socrate: E allora? Il fuoco dell'universo viene alimentato, generato ed accresciuto dal fuoco che è in noi, oppure, al contrario, è da quello che il mio e il tuo e quello degli altri viventi ricevono tutte queste cose? Protarco: Tu fai una domanda che non merita nemmeno una risposta. Socrate: Giusto! infatti, tu dirai le medesime cose, penso, della terra di quaggiù, che è negli esseri viventi, e di quella che è nell'universo, e così anche di tutte le altre cose su cui prima ti ho fatto domande. Risponderai in questo modo? Protarco: E chi mai, se rispondesse in modo diverso, potrebbe sembrare sano di mente? Socrate: Probabilmente nessuno. Ma segui ciò che viene subito appreso. Vedendo tutte queste cose che sono state nominate or ora, fissate in una unità, non le chiamiamo corpo? Protarco: Ebbene? Socrate: Allora, intendi la medesima cosa anche per questo corpo che chiamiamo cosmo. Poiché è composto dalle stesse cose, potrebbe in un certo senso essere corpo allo stesso modo. Protarco: Dici cose giustissime. Socrate: E allora, è di questo corpo che per intero il nostro corpo si nutre, oppure è del nostro che quello si nutre, e ha preso e possiede tutte le cose che ad esso si riferiscono, e di cui poco fa abbiamo parlato? Protarco: Anche quest'altra cosa, Socrate, non è degna di essere domandata. Socrate: Allora, sarà degna quest'altra ancora. O come dirai? Protarco: Che cosa? Socrate: Non diremo forse che il nostro corpo possiede un'anima? Protarco: È evidente che non lo



menheit *und* Stärke, die ihrer Natur gemäß ist. Wie schwach *<und unrein>* (σμικρον, ασθενες, φαυλον) erscheint uns z. B. nicht das Feuer an einzelnen Gegenständen, aber das Feuer, das im ganzen Universum ist, hat eine unendliche Fülle, Schönheit *und* Stärke. (πληθει τε θαυμαστον, και καλλει, και παση δυναμει τη περι το πυρ ουση). *Dieses* Feuer wird nicht *durch unser* Feuer, das an uns oder überhaupt an *einzelnen* lebenden Wesen erscheint, genährt *und* beherrscht, vielmehr nährt *und* beherrscht jenes das einzelne. Faßen wir alle Elemente in Eines zusammen, so entsteht – Körper. Eben so kann man das All als Einen großen Körper betrachten, der alle einzelne befaßt, der unsern Körper nährt, *und* ihm alles mitteilt, was er besitzt. Unsern Körper belebt eine Seele (d. i. eine ursprüngliche Bewegungskraft), *und* woher sollte er diese haben, als aus der Fülle des Universums, das alles, was wir besitzen, nur weit reiner, größer, vortrefflicher enthält.“ (Überall bemerkt man hier das *Aufsteigende* – das Fortschreiten vom Niedern zum *Höheren*, vom *Untergeordneten*, zum *Beherrschenden*. *<Die Bemerkung desselben wird nun den Übergang zum folgenden Schluß desto leichter machen –>* – “Und sollten nun jene 4. Formen, die *Quantität*, (περας) die *Qualität* (το απειρον), *das was aus der Verbindung beider entsteht* (το κοινον), *und* [45 = LVIII^v] was überall das 4te ausmacht die Causalität, *bloß in uns* gefunden werden? Sollten wir glauben, daß z.B. die Causalität, *insofern*^{DD} *<wir sie nur an uns entdecken, insofern>* sie uns eine Seele *und* Inen materiellen Körper^{EE} verschafft, insofern sie für den kranken Körper Arznei bereiten lehrt, *und* sonst noch mannigfaltiger Weiße ordnet *und* wiederherstellt, den *ganzen Begriff* von Causalität ausfülle, alle mögliche *Weisheit* (allen möglichen *Verstand*, als *Vermögen* der Causalität) befaße. Vielmehr, da wir annehmen müßen, daß diese Formen der Dinge im ganzen Himmel (Weltall) *und* in den großen (so wie in den kleinen) Teilen desselben rein *und* vortrefflich enthalten seien, wie könnten wir glauben, daß nicht *durch* diese Formen das Wesen alles Schönen und Herrlichen (was vorhanden ist) hervorgebracht sei.^{FF}

essi sono insufficienti, deboli, non puri, perfetti e forti come si addice alla loro natura. Quanto debole <e impuro> (σμικρον, ασθενες, φαυλον) ci appare ad esempio il fuoco nei singoli oggetti, mentre il fuoco che è in tutto l'universo ha un'infinita pienezza, bellezza e forza. (Quello che è nell'universo è mirabile per la quantità, per la bellezza e per la potenza che è propria del fuoco [*Fil. Bu.* 29 c 2; tr. it. p. 443]). *Questo* fuoco non viene nutrito e dominato per mezzo del *nostro* fuoco che appare in noi o, in generale, nei *singoli* esseri viventi, ma è quello, anzi, che nutre e governa tutti i singoli fuochi. Se concentriamo tutti gli elementi insieme si origina – il corpo. Proprio perciò il Tutto può essere considerato come un unico grande corpo che include tutti i corpi singoli, che nutre il nostro corpo e gli comunica ciò che gli è proprio. Il nostro corpo è vivificato da un'anima (cioè da una forza motrice originaria) e da dove dovrebbe provenire questa se non dalla pienezza dell'universo, che contiene tutto ciò che possediamo, ma in modo più puro, grande, eccellente?⁸¹ (Ovunque qui si osserva un processo *ascendente* – l'avanzamento dall'inferiore al *superiore*, dal *subordinato* al *dominante*. <Tale osservazione rende ora più facile il passaggio al ragionamento seguente → – “E quelle quattro forme, la *quantità* (περας), la *qualità* (το απειρον), *ciò che origina dalla connessione di entrambe* (το κοινον), e | [45 = LVIII^v] *ciò che in generale costituisce il quarto, la causalità* dovrebbero ora trovarsi *semplicemente in noi*? Dovremmo credere ad es. che la causalità, nella misura in cui ^{DD} <la scopriamo in noi, nella misura in cui> essa ci procura un'anima e un corpo materiale^{EE}, nella misura in cui essa insegna a preparare un medicamento per il corpo malato, oppure ordina e ripristina l'ordine nei più diversi modi, *soddisfa per intero il concetto di causalità*, riguarda tutta la saggezza possibile (tutto l'*intelletto* possibile, quale *facoltà* della causalità). Anzi, dal momento in cui noi dobbiamo ammettere che queste forme delle cose sono contenute nel modo più puro ed eccellente nel Tutto celeste (universo) e nelle sue grandi parti (così come in quelle piccole), come potremmo credere che l'essenza di tutto ciò che di bello e magnifico (in esso presente) non sia generata per mezzo di queste forme?^{FF}

diremo! Socrate: E da dove, caro Protarco, l'avrebbe presa, se il corpo dell'universo non fosse animato, pur avendo le medesime proprietà di questo nostro, e dovunque ancora più belle? Protarco: È chiaro: da nessun'altra parte.” (Tr. it. pp. 443-444).

81 Qui, e nel passo seguente Schelling continua a riassumere il testo platonico, *Fil. Bu.* 26 d 7 – 9 (ed. Bip. pp. 245-247).

^{DD} <So müßte ohne Zweifel diese Partie übersetzt werden.>

^{EE} <So glaube ich *σωμα σκιαν εμποιουν* übersetzen zu müssen. Plato wählte diesen Ausdruck ohne Zweifel deßwegen, weil auch dadurch eine an *uns sichtbare* Causalität ausge<drückt> wird. Im Schatten ist Quantität und Qualität der Körpers ausgedrückt.>

^{FF} Im Original lautet diese Stelle so <p. 247.>: “Ου γαρ που δοκουμεν γε, ω Πρωταρχε, τα τετταρα εκεινα, περας και απειρον, και κοινον και το της αιτιας γενοσ, εν άπασι τεταρτον ενον τουτο, εν μεν τοις παρ’ ήμιν ψυχην, τε παρεχον, και σωμα σκιαν εμποιουν, και παισαντος σωματος ιατρικην, και εν αλλοις αλλα συντιθεν και ακουμενον πασαν και παντοιαν σοφιαν επικαλεισθαι. Των δ’ αυτων τουτων οντων εν όλω τῷ ουρανῳ και κατα μεγαλα μερη, και προσετι καλων και ειλικρινων, εν τουτοις ουκ αρα μεμηχανησθαι την των καλλιστων και τιμιωτατων φυσιν.” Die letzte Worte übersetzt *Pleßing* S. 54. dem Ficinus nach ganz unrichtig so: “daß in diesen Gattungen der Dinge die Natur deßen, was am Schönsten und Herrlichsten, nicht gefunden werde.” Ich kenne 1) diese *Bedeutung* von | [46 = LIX^r] *μεμηχανησθαι* (*reperiri*, wie Ficinus hat) nicht. 2) sehe ich nach der obigen *Übersetzung* 1n. weit beßern Zusammenhang mit dem folgenden wo doch offenbar von *Anordnung* der Welt durch den göttlichen Verstand die Rede ist, wozu *μηχανασθαι* das ganz *eigentliche* Wort ist. – Was unter dem “Herrlichsten und Schönsten”, das durch jene Formen entstanden ist, zu verstehen sei, wird sich bald ergeben.

^{CC} Per noi [παρ ἡμῶν], nel nostro orizzonte, nei singoli oggetti, viene spiegato dal contrario nel Tutto [ἐν τῷ παντί].

^{DD} <Così avrebbe dovuto essere senza dubbio tradotta questa parte.>

^{EE} <Credo di dover tradurre così σῶμα σκιαν ἐμποιοῦν. Platone quindi scelse questa espressione indubbiamente perché anche attraverso di essa viene espressa una causalità a noi visibile. Nell'ombra viene espressa quantità e qualità del corpo.>

^{FF} Nell'originale questo passaggio suona così <p. 247>: “Infatti, probabilmente noi non riteniamo, Protarco, che, fra quei quattro generi, cioè limite, illimitato, quello che è misto di questi, e il genere della causa che è presente come quarto in tutte le cose, proprio quest'ultimo, che fornisce un'anima ai nostri corpi e produce l'esercizio fisico e la medicina per il corpo ammalato, e in altri casi mette insieme altri rimedi e cure, che si sente chiamare sapienza completa e varia, invece, pur essendo presenti questi medesimi generi in tutto il cielo e in una cospicua parte, e per di più belli e puri, in questi esso non abbia prodotto la natura delle cose che sono più belle e di maggior valore.” [Fil. Bu. 30 a 9 – b 7; tr. it. p. 444] Pleßing traduce le ultime parole a p. 54 del tutto scorrettamente seguendo Ficino: “che la natura di ciò che è più bello e magnifico non viene trovata in questi generi di cose.”⁸² Non conosco 1) questo significato di [46 = LIX^r] μεμνησθαι (*reperiri*, come ha scritto Ficino). 2) Non vedo, secondo la traduzione di cui sopra, una concordanza assai migliore della seguente, dove si tratta palesemente dell'*ordinamento* del mondo attraverso l'intelletto divino, ragion per cui μνησθαι è un termine del tutto *adeguato*. – Ciò che deve essere inteso per “magnifico e più bello”, che si origina per mezzo di quelle forme, verrà esposto a breve.

82 Citazione letterale da Pleßing, *Versuche*, § 16, p. 54, il quale, a sua volta, parafrasa il Filebo seguendo Ficino. Il passo del Filebo a cui fa riferimento Pleßing è 30 a 9 – b 7 (Burnet). Pleßing cita da *Plat. opera*, p. 382, che nell'edizione bipontina corrisponde alla p. 247.

Müßen wir nicht diesem zufolge | [46 = LIX^r] annehmen, daß das Universum eine große Menge *Realität* bestimmt durch *Quantität* enthalte,^{GG} und über dieser eine mächtig wirkende Kraft vorhanden sei, die Jahre, Jahreszeiten, Monate ausgeteilt hat und mit vollstem Recht den Namen der Weisheit und des Verstandes verdient. Da aber ohne Seele Weisheit und Verstand nicht gedenkbar sind^{HH}, so müßen wir annehmen, daß zur Natur des obersten Herrschers eine königliche Seele, und wegen der *Macht* ihrer Causalität eine *königliche* Weisheit erforderlich werde. Verstand steht demnach als Art unter dem Gattungsbegriff der allgemeinen Causalität, die wir mit den 4. allgemeinen Formen, zu denen wir sie *rechneten*, aufzählten.”



A causa di ciò non dovremmo ammettere | [46 = LIX^r] che l'universo contenga una grande quantità di *realtà* determinata per mezzo della *quantità*,^{GG} e che esista una potente forza agente su di essa, che ha suddiviso gli anni, le stagioni, i mesi e che a pieno diritto merita il nome della saggezza e dell'intelletto? Ma senza l'anima non sono pensabili la sapienza e l'intelletto^{HH}, così dobbiamo assumere che alla natura del regnante supremo è richiesta un'anima regale, e a causa della *potenza* della sua causalità una sapienza *regale*. L'intelletto pertanto sta come specie⁸³ del concetto di genere della causalità universale, che noi elencavamo insieme con le quattro forme universali, a cui tale specie era «ricondotta».⁸⁴

83 In una versione precedente di questo passo, poi sostituita da Schelling, leggiamo: ““La sapienza è quindi la figlia* della suprema causa di tutte le cose, che sta insieme a quelle quattro come specie”; il passo viene cambiato poi in ‘l’intelletto sta quindi come genere’”. La nota a piè pagina, posta dopo la parola ‘sapienza’ e poi cancellata, suona così: “*La lezione γενουστης viene approvata dalle migliori recensioni. La lezione γενος ‘origina da un fraintendimento.’ Il senso letterale sarebbe questo: l’intelletto è figlio della causalità generale, cioè discende da questa, è sottoposto ad essa come concetto di genere. Questa spiegazione la prediligo | a quella più usuale. L’intera digressione che qui Platone si è concesso in questo dialogo deriva quindi, poiché egli ‘al fine di poter decidere sul rapporto del piacere e dell’intelletto con il bene supremo’ voleva cercare la categoria alla quale appartengono il concetto di piacere e quello di intelletto. (p. 233) [Fil. Bu. 23 b 5 – 8]. Ora egli ha finalmente completato questa indagine e afferma: Τουτον δη (τον παντα λογον) ημας μητι ματην δοξης [...] ερεκεναι [...] τη δε γε εμη ζητησει πεποριχωσ αποκρισιν, οτι νουσ εστι γενουστησ των παντων αιτικων) λεχθεντοσ των τετταρων, ον ην ημιν εν τουτο / E non credere che questo discorso, [Protarco,] noi lo abbiamo fatto senza motivo [...] e poi alla mia indagine ha procurato una risposta, cioè che l’intelligenza è del genere di quella che è stata detta la causa di tutte le cose (e questo era per noi uno dei quattro generi) [Fil. Bu. 30 d 7 – e 2; tr. it.] vale a dire: ‘non credere [Protarco] che l’indagine sinora sia stata vana [...] poiché ora abbiamo ricevuto la risposta alla nostra domanda: (a quale categoria appartiene l’intelletto)’. In che modo? – Dal momento che sappiamo che l’intelletto è figlio della causalità generale, cioè (poiché altrimenti non ci sarebbe risposta a tale domanda) una specie del concetto generale di causalità universale. Non posso quindi confermare la spiegazione di Pleßings di questo passo (Vol. 2, pt. 2, p. 744) [...] Ciò che concerne il tipo di lettura: se l’intelletto è da intendersi come figlio «specie» della causalità allora | la tesi fondamentale dei recensori, con cui egli si è confrontato nei passi precedenti (sulla frequente trasformazione schematica dei rapporti logici in quelli fisici) è del tutto corretta e Pleßing, attraverso tutta la confutazione riportata sopra, non ha dimostrato nient’altro, se non il fatto di non aver capito nulla. Si veda l’annotazione alla fine della *Abhandlung über den Schematismus der Philosophie* [...] Si veda inoltre anche nelle *Miscellaneen*, p. 62.”

84 Schelling riassume il passaggio del *Filebo*, presente nell’edizione bipontina a pp. 247-248. *Fil. Bu.* 30 c 2 – e 2: Σωκράτης: οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ’ ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἐπόμειο βέλτιον λέγοιμεν ὡς ἔστιν, ἂ πολλὰ κίς εἰρήκαμεν, ἅπειρόν τε ἐν τῷ παντί πολύ, καὶ πέρασ ἱκανόν, καὶ τις ἐπ’ αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα



[47 = LIX^v] Wegen dieser Stelle nun sind vorzüglich 2. Fragen zu beantworten 1) was will Plato *durch* die *Behauptung* sagen, daß alle Elemente im Universum weit reiner *und* vollkommner vorhanden seien, als an einzelnen Gegenständen.

Pleßing erklärt sich hierüber auf folgende Weise <§. 16. p. 51. Bd. 1.>: “Plato behauptet im Philebus, daß alle Dinge im Universum immer *durch* Mitteilung Verursachung solcher Naturen, die vollkommner *und* vortrefflicher als sie selbst wären, ihr Daseyn erhalten hätten *und* redet hierüber auf folgende Weise.” Hier führt er nun die eben angeführte Stelle an. Demnach wäre <nach Pleßing (in Vergleichung des Ausdrucks den er S. 53. von der Mitteilung der Ideen des *περαç* u.s.w. gebraucht)> hier von *intelligibeln substanzialen Urbildern* der erscheinenden Elemente die Rede. Hiegegen bemerke ich: daß man doch in dieser ganzen Stelle keine einige Spur bemerkt, daß Plato von den *intelligibeln* Urbildern der Substanzen redet. Vielmehr gebraucht er nirgends auch nur das Wort *νοητοç*. Von intelligibeln *Substanzen* der Elemente kann ohnehin nicht die Rede seyn, denn Plato sagt ausdrücklich, daß die Elemente nur *durch Anwendung der Verstandesform* auf die formlose Materie entstanden seien, so daß also die



[47 = LIX^v] A proposito di questo passo si deve ora rispondere specialmente a due domande:

1) Cosa vuole dire Platone quando afferma che tutti gli elementi sono presenti nell'universo in modo più puro e più perfetto rispetto agli oggetti singoli?

Pleßing si spiega al riguardo nel seguente modo <§ 16, p. 51, Bd. 1>⁸⁵: “Plato afferma nel *Filebo* che tutte le cose nell'universo avrebbero ricevuto il loro essere per partecipazione e a causa sempre di tali nature che sarebbero in sé stesse più perfette ed eccellenti, e si esprime a proposito nel modo seguente.” Qui egli riporta il passo che abbiamo citato poco fa.⁸⁶ Pertanto <secondo Pleßing (in confronto all'espressione che egli utilizza a p. 53 della partecipazione alle idee del *περας* ecc.)> il discorso tratterebbe qui degli *archetipi intelligibili sostanziali* degli elementi fenomenici. Di contro, io osservo: che tuttavia nell'intero passo non c'è la minima traccia del fatto che Platone tratti degli archetipi *intelligibili* delle sostanze. Piuttosto, egli utilizza sempre solo il termine *νοητος*. Non può trattarsi qui di *sostanze* intelligibili degli elementi, poiché Platone afferma espressamente che gli elementi sono originati per mezzo dell'*applicazione della forma dell'intelletto* alla materia priva di forma, così che, dunque, solo ed esclusivamente



ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἄν. Πρώταρχος: δικαιοτάτα δῆτα. Σωκράτης: σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην. Πρώταρχος: οὐ γάρ οὖν. Σωκράτης: οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρείς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δ' ἄλλοις ἄλλα καλὰ, καθ' ὅτι φίλον ἐκάστοις λέγεσθαι. Πρώταρχος: μάλα γε. Σωκράτης: τοῦτον δὴ τὸν λόγον ἡμᾶς μὴ τι μάτην δόξης, ὦ Πρώταρχε, εἰρηκέναι, ἀλλ' ἔστι τοῖς μὲν πάλοι ἀποφηναιμένοις ὡς αἰεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει σύμμαχος ἐκείνοις. Πρώταρχος: ἔστι γάρ οὖν. Σωκράτης: τῇ δέ γε ἐμῇ ζήτησει πεπορικῶς ἀπόκρισιν, ὅτι νοῦς ἔστι γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τετάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἐν τούτῳ / Socrate: Ed allora, se questo non ha senso, sarà meglio, seguendo quell'altro ragionamento, che affermiamo, come più volte abbiamo già detto, che nell'universo c'è molto illimitato e sufficiente limite, e, a capo di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e organizzando gli anni e le stagioni e i mesi, a piena ragione può essere detta sapienza e intelligenza. Protarco: A piena ragione, certamente. Socrate: E certamente sapienza e intelligenza non potrebbero mai prodursi senza anima. Protarco: No davvero. Socrate: E allora tu dirai che nella natura di Zeus si trovano un'anima regale ed una intelligenza regale a motivo del potere della causa, e negli altri dèi altre cose belle, secondo le quali ciascuno di essi gradisce di essere denominato. Protarco: Sicuramente. Socrate: E non credere che questo discorso, Protarco, non lo abbiamo fatto senza motivo, bensì è un alleato di coloro che in passato hanno dichiarato che l'intelligenza governa sempre l'universo. Protarco: Lo è, in effetti. Socrate: E poi alla mia indagine ha procurato una risposta, cioè che l'intelligenza è del genere di quella che è stata detta causa di tutte le cose (e questo era per noi uno dei quattro generi)” (tr. it. pp. 444-445).

85 Pleßing, *Versuche*, § 16, pp. 51-52.

86 Ivi, p. 53.



Idee des Feuers einzig *und* allein | [48 = LX^r] in der reinen Verstandesform liegen kann. Plato setzt auch in dieser Stelle nicht das Feuer z. B. das *erscheint*, dem *intelligibeln* Feuer entgegen, sondern das Feuer, das an *einzelnen* Gegenständen, in unsrem *Gesichtskreis* erscheint, dem Feuer das ganzen Universum vorhanden ist, der großen, Einen Feuermaße, die *durchs* ganze Universum verbreitet, das einzelne Feuer nährt. Ferner sieht man ja *ausdrücklich*, daß er nur das *majus und minus* des empirischen Stoffes sich entgegensezt, daraus, daß er z. B. unsern *empirischen* Körper dem doch auch *empirischen* Körper der Welt, nicht dem intelligibeln Urbild der Welt entgegensezt.

2) Was ist die Meinung Platos von den 4. Formen der Dinge, *περας, απειρον κοινον, αιτια*?

^{GG} Wohlzumerken: *απειρον εν τω παντι πολυ*, nicht, *το απειρον εν τω παντι*, oder, *το παν το απειρον ειναι*, wie Ficinus übersetzt "*infinitum prorsus in hoc universo consistere*".

^{HH} d. h. Verstand ist nicht ohne Thätigkeit, *und* Thätigkeit nicht ohne eine *ursprünglich* wirksame Bewegungskraft (*ψυχη*) gedenkbar. Vgl. oben S. 6. 7.



L'idea del fuoco può trovarsi | [48 = LX'] nella forma pura dell'intelletto. Platone pone anche in questo passaggio, ad es., il fuoco che *appare*, non come contrapposto al fuoco *intellegibile*, bensì il fuoco che appare nei singoli oggetti nel nostro *orizzonte* [come contrapposto] al fuoco che è presente nel grande universo, alla grande e unica massa di fuoco espansa per tutto l'universo che nutre il singolo fuoco. Più avanti si vede anzi chiaramente che egli si rappresenta soltanto come contrapposti il *majus* e il *minus* della sostanza [*Stoff*] empirica, quindi come ad es. i nostri corpi *empirici* sono contrapposti al corpo del mondo, anch'esso tuttavia *empirico* non agli archetipi intelligibili.

2) Quale è il significato che Platone assegna alle quattro forme delle cose: *περας*,

απειρον κοινον, αιτια?

^{GG} Da notare: *απειρον εν τῷ παντι πολυ*, non *το απειρον εν τῷ παντι*, o *το παν το απειρον ειναι*, come traduce Ficino “*infinitum prorsus in hoc universo consistere*”.⁸⁷

^{HH} L'intelletto cioè non è pensabile senza attività e l'attività non è pensabile senza un'originaria forza di movimento efficiente (*ψυχη*). Cf. sopra, pp. 6, 7.



87 *Fil. Bu.* 30 c 3: ἄπειρόν [τε] ἐν τῷ παντί πολύ / nell'universo c'è molto illimitato (tr. it.); la traduzione in latino di Ficino è nell'ed. Bip. alla p. 247.



Aus dem obigen erhellt schon, daß Plato behaupten will, diese 4. Formen seien als Begriffe zu betrachten, unter die man alles Daseyn in der Welt subsumiren kann, kurz sie seien als *Weltbegriffe*, nicht auf einzelne Gegenstände nur sondern auf *das* ganze Universum zu beziehen. Er sagt deßwegen, daß die 2. Formen *περας* und *απειρον* Begriffe seien, unter die die Welt ihrer Form und Materie nach zu subsumiren sei – und was die Verbindung dieser beiden betreffe, so müße man auch in Bezug auf die Welt sich eine *Ursache* denken, die diß alles nach jenen Formen angeordnet habe, so gut als wir uns zu *einzelnen* Wirkungen überall 1. Ursache denken müßen. Und unter diesen Formen | [49 = LX^v] müße man sich auch das Daseyn und den Ursprung des *Schönsten* und *Herrlichsten* (d. i. der Welt, oder wenn man (auf *seinen*) oben gebrauchten Ausdruck von den Elementen Rücksicht nimmt – die Elemente in ihrer ganzen Reinheit und Vortrefflichkeit <so wie sie im ganzen Universum existiren>) denken. Die Erklärung die Pleßing von *dieser* Stelle giebt ist schon durch die oben angegebne philologisch richtigere *Übersetzung* aufgehoben. Er versteht nämlich unter den *καλλιστοις και τιμιωτατοις* die Ideen. Allein diese Erklärung steht und fällt mit *seiner* *Übersetzung dieser Stelle* und zum Teil auch mit *seiner* Erklärung von *απειρον*, die schon oben widerlegt wurde.

Zugleich aber läßt sich diese Stelle auch benutzen, um über den Sinn der Platonischen Ideenlehre einiges Licht zu verbreiten.

Offenbar versteht Plato unter den oftgenannten 4. Formen *Begriffe*, unter die man alles Daseyn in der Welt subsumiren könnte, kurz – er versteht Ideen darunter. Gesezt nun Plato hätte geglaubt, daß alle Ideen als Substanzen in der *intelligibeln* Welt vorhanden seien, was | [50 = LXI^r] käme bei dieser Stelle heraus? – Offenbar sind doch die beide Formen des *περας* und des *απειρον* nur im *Vorstellungsvermögen* von einander getrennt, denn außer dem *Vorstellungsvermögen* existiren beide nur in Verbindung mit einander. Mithin muß Plato entweder hier <auch> von *Formen* reden, die bloß im *Vorstellungsvermögen* (auch im göttlichen Verstande, *nur* in diesem) getrennt existiren, oder muß er annehmen, daß in der intelligibeln Welt 1) eine Substanz des *περας*, 2) eine Substanz des *απειρον*, und 3) erst wieder eine Substanz des *κοινων*, d. i. eines 3ten, das beide verbindet vorhanden sei. – Das wäre nun doch eine unsinnige¹¹ Philosophie! Überdiß wie reimt sich wohl die <in der intelligibeln Welt existirende> Substanz des *απειρον* mit den sonstigen *Behauptungen* Platons. Es giebt eine *reine* Form des *απειρον*, als solche, im Verstande, (die Form der Realität), aber das *απειρον* selbst als *physisch-existirende* Substanz wird von Plato, als etwas was allen Ideen (dem *περας*, was die ganze reine Form der Welt unter sich befaßt) *widerstreitet* angesehen. Plato denkt sich die Form der intelligibeln

Da quanto precede si chiarisce già che Platone vuole affermare che occorra trattare queste quattro forme come concetti sotto i quali si può sussumere tutto l'essere del mondo, in breve, come *concetti del mondo* cui occorra riferirsi non per i singoli oggetti bensì per l'intero universo. Egli afferma quindi che le due forme *περας* e *απειρον* sono concetti sotto i quali si debba sussumere il mondo secondo la sua forma e la sua materia – e che, anche per ciò che concerne la connessione tra questi due, si dovrebbe pensare una *causa originaria* in riferimento al mondo che abbia messo in ordine il tutto secondo quelle forme, così come dobbiamo rappresentarci un'unica causa universale per i *singoli* effetti. E sotto queste forme [49 = LX^v] si dovrebbe pensare anche l'essere e l'origine del *più bello* e *magnifico* (cioè del mondo, o se si prende in riferimento l'espressione, utilizzata sopra, degli elementi – gli elementi in tutta la loro purezza e perfezione <così come essi esistono nell'universo>). La spiegazione che Pleßing fornisce di questo passo è già superata dalla traduzione filologicamente corretta fornita sopra. Con 'le cose più belle ed eccellenti' [καλλιστοις και τιμωτατοις], egli intende infatti le idee. Ma tale spiegazione è dovuta alla sua traduzione di questo passaggio e, in parte, alla sua spiegazione di *απειρον*, che è stata già confutata in precedenza.

Nello stesso tempo, tuttavia, si può ricorrere a tale passaggio per fare più luce sul senso della dottrina platonica delle idee.

Evidentemente, con le quattro forme spesso citate Platone intende i *concetti* sotto i quali si può sussumere tutto l'essere nel mondo; in breve, egli intende con ciò le idee. Ora, se Platone avesse creduto che tutte le idee come sostanze fossero presenti nel mondo intelligibile, cosa [50 = LXI^r] emergerebbe da questo passo? – È ovvio che le due forme del *περας* e dell'*απειρον* sono separate l'una dall'altra soltanto nella facoltà rappresentativa, poiché al di fuori della facoltà rappresentativa esse esistono soltanto in connessione reciproca. Quindi Platone qui deve o parlare <anche> di *forme* che esistono separate semplicemente nella *facoltà rappresentativa* (anche nell'intelletto divino, e *soltanto* in questo), oppure deve ammettere che nel mondo intelligibile sia presente 1) una sostanza del *περας*, 2) una sostanza dell'*απειρον*, e 3) ancora una sostanza del *κοινων*, cioè di un terzo che le connetta entrambe. – Questa sì che sarebbe allora una filosofia priva di senso¹¹! Per giunta, cosa ha a che fare la sostanza dell'*απειρον* <esistente nel mondo intelligibile> con certe affermazioni di Platone? Vi è una pura forma dell'*απειρον*, in quanto tale, nell'intelletto, (la forma della realtà), ma l'*απειρον* stesso come sostanza *esistente fisicamente* viene considerato da Platone come qualcosa che contraddice tutte le idee (al *περας*, che comprende sotto di sé tutta la forma pura del mondo). Platone si rappresenta la

Welt als die Form der vollkommensten Ordnung, *und* regelmäßigsten Einheit – wie stimmt nun eine <in der *intelligibeln* Welt> physisch-existierende Substanz des *απειρον* d. h. eine Substanz der Regellosigkeit, *und* Unbegrenztheit mit der Form der *Intelligibeln* Welt zusammen?

¹¹ <vgl. Pleßing Th. 1. S. 124.>

forma del mondo intelligibile come la forma dell'ordinamento più perfetto e della più regolare unità – come si accorda ora una sostanza dell'απειρον fisicamente esistente <nel mondo intelligibile> cioè una sostanza dell'assenza di regolarità e di illimitatezza, alla forma degli intelligibili?

ⁱⁱ <Cf. Pleßing pt. 1, p. 124>⁸⁸

88 Pleßing, *Versuche*, § 51, p. 124.

Man sieht deutlich, daß Platon von nichts, als von subjektiven *Formen* redet, unter denen man sich die Welt vorstellt, daß er unter *περας* und *απειρον* nichts als bloß *formale* Weltbegriffe, und unter *αιτια* nichts als eine Verstandesbegriff versteht, unter dem man sich | [51 = LXI^v] die Verbindung dieser beiden im *κοινον*, nach *seiner Philosophie objektiv*, denken müße. *Pleßing* geräth auch wirklich in einige Verlegenheit, wenn er zeigen soll, wie im *απειρον* die Nachahmung (το μιμημα) einer im *intelligibeln* Reich existirenden Substanz gefunden werde. Er kann sich auch *wirklich* nicht anders helfen, als dadurch, daß er sagt: Eine Nachahmung der Ideen werde im *απειρον* *insofern* gefunden, als es mit dem *περας* verbunden sei.¹¹ Allein wenn *Pleßing* die *angeführte Stelle* Platons richtig erklärt hat, so muß er zeigen, nicht wie im *απειρον* in Verbindung mit dem *περας*, sondern wie im *απειρον* *als solchem* die Nachahmung von Ideen gefunden werde. Denn *απειρον* steht hier ganz gleich mit *περας* – und von diesem wenigstens will er zeigen, wie in ihm, als solchem, die Nachahmung einer Idee gefunden werde? Warum soll nun das *απειρον* auf 1mal eine Ausnahme machen? Man sieht, *Herr Pleßing* hat wohl gefühlt, daß man diese 2. Formen sich nur im *Vorstellungsvermögen* als getrennt denken könne – allein nach *seinem* System muß er sie, wenn er consequent seyn will, auch außer demselben (in der *intelligibeln* Welt) als objektiv getrennt denken können. Daher schreibt sich *wahrscheinlich* auch der S. 57. vorgetragne Satz: das *απειρον* ist erst durch Mitteilung des *περας* entstanden – Gut! wenn von *empirischer* Existenz die Rede ist, denn da sind beide nur in Verbindung mit 1ander vorhanden. Allein Plato redt vom *απειρον*, als solchem, insofern es getrennt ist vom *περας*, und sagt, wenn die *Übersetzung* jener Stelle richtig ist, daß auch im | [52 = LXII^v] *απειρον* *als solchem*, Nachahmung des Schönsten und Herrlichsten d. i. der Ideen gefunden werden müße.

Nach der oben schon p. 35. *angeführten Stelle* Platons nimmt er an, daß die *Materie* *eigentlich* nicht aus Feuer, Waßer, Erde und Luft bestehe, sondern daß sie erst feurig, wäßrig u.s.w. *geworden* sei, oder daß sie *Nachahmungen* des Feuers, des Waßers, der Erde, und der Luft aufgenommen habe. Diß hat er nun selbst schon *durch* das vorige (p. 346.) erklärt, die *Materie* sei *nämlich* feurig u.s.w. geworden, weil sie der *intelligibeln* Form theilhaftig geworden sei (μεταλαβουσα του νοητου), d. h. weil sie *durch* den *göttlichen* Verstand nach einer reinen, nothwendig-bestimmten Regelmäßigkeit angeordnet worden sei. Er rechnet demnach die Elemente zur

Si vede chiaramente che Platone non parla se non di *forme* soggettive tramite le quali ci si rappresenta il mondo, che egli intende con *περας* e *απειρον* nient'altro che i semplici concetti *formali* del mondo, e con *αιτια* nient'altro che un concetto dell'intelletto, tramite il quale si dovrebbe pensare | [51 = LXI'] la connessione di questi due nel *κοινον*, *oggettivo*, secondo la sua filosofia. *Pleßing* incappa in realtà in qualche difficoltà anche quando vuole mostrare come nell'*απειρον* si trovi l'imitazione (το μιμημα) di una sostanza esistente nel regno intelligibile. Egli non si può aiutare diversamente se non dicendo: un'imitazione delle idee viene trovata nell'*απειρον* *in quanto tale*, in quanto esso è connesso con il *περας*.⁸⁹ Anche se *Pleßing* avesse spiegato correttamente il passo di Platone riportato in precedenza, dovrebbe mostrare non come l'imitazione di idee sia trovata nell'*απειρον* in connessione con il *περας*, ma come venga trovata nell'*απειρον* *in quanto tale*. Poiché l'*απειρον* qui è reso del tutto simile al *περας* – e da ciò egli vorrebbe mostrare come in esso, in quanto tale, venga trovata l'imitazione di una idea? Perché ora l'*απειρον* dovrebbe fare eccezione una volta? Si vede che il Sig. *Pleßing* ha intuito bene che ci si deve poter rappresentare queste due forme come separate soltanto nella *facoltà rappresentativa* – però in base al suo sistema egli deve, per essere coerente, poterle pensare come oggettivamente separate (nel mondo intelligibile) anche all'esterno di essa. Probabilmente per tale motivo scrive anche a p. 57 l'affermazione già citata: l'*απειρον* si è originato innanzitutto attraverso la partecipazione del *περας*⁸⁹ – Bene! Se il discorso verte qui sull'esistenza *empirica*, allora là le due cose sono presenti solo in connessione reciproca. Solo che Platone parla di *απειρον* in quanto tale nella misura in cui è separato dal *περας* e dice, se la traduzione di quel passo è corretta, che anche | [52 = LXII'] nell'*απειρον* *in quanto tale* deve essere trovata l'imitazione del più bello e del più magnifico, cioè dell'idea.

Secondo il passaggio già riportato in precedenza a p. 35, Platone ammette che la materia non consiste propriamente del fuoco, dell'acqua, della terra e dell'aria, bensì che essa sia *divenuta* focosa, acquosa, ecc., o che essa abbia ricevuto l'*imitazione* del fuoco, dell'acqua, della terra e dell'aria. Secondo quanto egli ha spiegato in precedenza (p. 346), la materia sarebbe divenuta infatti focosa ecc. poiché era divenuta partecipe della forma intelligibile (μεταλαβουσα του νοητου), cioè poiché essa era stata ordinata dall'intelletto divino secondo una regolarità pura, necessariamente deter-

89 *Pleßing*, *Versuche*, § 16, p. 53.

Form der Welt, *und behauptet*, ganz richtig, daß wir nicht sagen können, wie die Materie vor der Weltschöpfung beschaffen gewesen, weil wir uns nichts, ohne die Form, die die Materie erst bei der Weltschöpfung erhielt, denken können. Durch diese Form ward nun die Materie erst so bestimmt, daß dadurch die Elemente sichtbar wurden, *und insofern* sind die Elemente *durch* die *intelligible* Form entstanden, oder nach einem andern Ausdruck, sie sind *Nachahmungen*, *Nachbilder* der *intelligiblen* Form, sie stellen die *intelligible* Form dar.

Davon redt Plato p. 347. noch weiter. Er fragt ob es *intelligible* Formen der Elemente gebe oder nicht, “αρ’ εστι τι πωρ αυτο εφ’ εαυτου, και παντα, περι ων αι λεγομεν, ούτως αυτα καθ’ αυτα εκαστο οντα. η ταυτα άπερ και βλεπομεν, όσα τε αλλα δια του σωματος αισθανομεθα, μονα | [53 = LXII^v] εστι τοιαυτην εχοντα αληθειαν, αλλα δε ουκ εστι παρα (praeter) ταυτα ουδαμη ουδαμως, αλλα ματην εκαστοτε ειναι τι φαμεν ειδος εκαστου νοητον, το δε ουδεν αρ’ ην, πλην λογος.”

^{jj} <a.a.O. §.17.>

minata. Egli ascrive quindi agli elementi la *forma* del mondo e sostiene, assai correttamente, che non possiamo affermare come fosse fatta la materia prima della creazione del mondo, poiché non possiamo rappresentarci niente, senza la forma che la materia riceve per la prima volta con la creazione. Attraverso questa forma la materia divenne per la prima volta determinata in modo tale che gli elementi divennero visibili e nella misura in cui gli elementi sono originati per mezzo della forma intelligibile, o con un'espressione diversa, sono *imitazioni, copie* della forma intelligibile, rappresentano la forma intelligibile.

Ne parla anche Platone a p. 347. Egli domanda se vi siano o meno forme *intelligibili* degli elementi: “C'è un fuoco in sé e per sé e tutti quegli enti di cui noi diciamo sempre così, che sono, ciascuno, in sé e per sé, oppure queste cose che noi anche vediamo e tutte le altre, quante ne percepiamo attraverso il corpo, sono le sole | [53 = LXII'] ad avere tale carattere di verità e non ve ne sono altre al di là di queste in nessun modo e a nessuna condizione, ed è invano che ogni volta diciamo che vi è una forma intelligibile per ciascuna cosa, che non sarebbe allora nient'altro che una parola?” [Tim. Bu. 51 b 6 – c 5; tr. it. p. 273]

^{JJ} <loc. cit. §.17>⁹⁰

90 Pleßing, *Versuche*, § 16, p. 53; § 17, p. 56.

Plato beantwortet nun die Frage folgendermaßen. Er beantwortet sie bloß durch das *Datum*, das im menschlichen Erkenntnißvermögen vorhanden ist, daß nämlich die beide Arten von Erkenntnißen – Erfahrung und reine, von *Erfahrung* unabhängige, Erkenntniß – so verschieden seien, daß man diß nicht anders als durch Annahme ganz verschiedner Objekte dieser Erkenntniße erklären könne. Erfahrung ist ihm (vgl. oben p. 1. und über die *Platonische Philosophie* p. 1. ss.) *δοξα*, und weil es wieder 1n. Unterschied zwischen verschiedenen Wahrnehmungen giebt, deren einige (als bloßer Schein der Anschauung) keinen Beitrag zur *Erfahrung*, im *bestimmtern* Sinne liefern, *δοξα αληθης*; reine Erkenntniß, die er sonst auch *επιστημη* nennt er hier *νος*. Jene bringt nichts als Überredung, (*πειθω*) diese Überzeugung (, Theorie, *διδαχη*), jene ohne feste Gründe, diese durch solche hervor. Jene ist wandelbar, diese unwandelbar, jene ist jeder Mensch teilhaftig, dieser nur die Götter, und wenige Menschen, die, wie Plato sonst sagt, Lieblinge der Götter sind. Es muß demnach *Objekte*^{KK} geben, die sich immer gleich bleiben, die nicht (empirische) entstanden sind und ebensowenig jemals zerstört werden können, Objekte, die nichts anders in sich aufnehmen, und in nichts anderes übergehen (d. h. durch nichts in ihrer eigentümlichen Na- | [54 = LXIII] tur verändert werden –) Objekte, die *durchaus* unsichtbar, und schlechterdings nicht Gegenstände der sinnlichen Anschauung seyn können – die bloße Objekte des intellektuellen Erkenntnißvermögens sind.^{LL} (Plato behauptet, daß diese Objekte ihrer *Natur*, ihrem *Begriff* nach unwandelbar seien – was unmöglich von physisch-existirenden *Objekten* gesagt werden kann.)

^{KK} Die Hartnäckigkeit, mit der viele gelehrte und scharfsinnige Männer die Substanzialität der Ideen behaupten läßt sich zuverlässig auch daraus erklären, daß sie nicht einsehen, wie Plato von <reinen> *Vorstellungen* hat reden können, die intelligible *Objekte* haben, weil sie nämlich nicht die *Vorstellungen* der Ideen, von den Ideen selbst (der Form unsres Vorstellungsvermögens, vom Objekt jener Vorstellung) unterschieden.

^{LL} “Εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἐστὸν δὸς γενῆ, πανταπασι εἶναι καθ’ ἅτα ταῦτα, ἀναισθητὰ ὑφ’ ἑμῶν, εἶδη νοουμένα μόνον· εἰ δ’, ὡς τισὶ φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφεροῖτο μηδὲν, πανθ’ ὅποσα ἀνὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, θετέον βεβαιότατα. δύο δὲ λεκτέον ἐκεῖνω, διότι χωρὶς γεγονατῶν^{LL}, ἀνομοίως τε ἔχετον. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασχῆς, τὸ δ’ ὑποπειθους ἡμῖν, ἐγγίγνεται. καὶ τὸ μὲν, αἰετὰ μετὰ ἀληθους λόγου, τὸ δὲ, ἀλογον. καὶ τὸ μὲν, ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ, μεταπειστον· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἀλδρα μετεχειν φατέον, νοῦ δὲ θεους, ἀνθρώπων τε γενος βραχυ τι. τούτων δὲ οὕτως ἔχοντων, ὁμολογητέον μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον εἶδος, ἀγεννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτο εἰσδεχομενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτο εἰς ἄλλο ποι ἰον, ἀορατον δὲ καὶ

Platone risponde ora alla domanda nel modo seguente. Egli risponde semplicemente mediante un *dato* che è presente nella facoltà conoscitiva umana, ovvero mediante il fatto che i due tipi di conoscenza – esperienza e conoscenza pura, indipendente dall’esperienza – siano così differenti, da non poter essere spiegati diversamente che non ammettendo per essi oggetti del tutto differenti. L’*esperienza* è, secondo lui (cf. sopra a p. 1 e *Über di Platonische Philosophie*, pp. 1 ss.⁹¹) *δοξα* e, poiché vi è di nuovo una differenza tra diverse percezioni, alcune delle quali (come mero apparire dell’intuizione) non forniscono alcun contributo all’*esperienza* nel senso *più specifico*, *δοξα ἀληθής*; la pura conoscenza, che egli altrove chiama *επιστήμη* la chiama qui *νοῦς*. Quella non porta altro che persuasione (*πειθω*), questa convinzione (teoria, *διδάχνη*), quella senza solide ragioni, questa per mezzo di quelle. Quella è mutevole, questa immutabile, di quella sono partecipi tutti gli uomini, di questa soltanto gli dèi e pochi uomini, come lo stesso Platone afferma, che sono favoriti per gli dèi. Devono darsi perciò *oggetti*^{KK}, che rimangono sempre uguali a se stessi, che non sono originati (empiricamente) e che tantomeno possono mai essere distrutti, oggetti che non si tramutano in nient’altro e non passano in altro (cioè non vengono mutati per nulla nella loro | [54 = LXIII] natura), oggetti che possono essere assolutamente invisibili e mai oggetti di intuizione empirica – sono i meri oggetti della facoltà conoscitiva intellettuale.^{LL} (Platone afferma che questi oggetti secondo la loro *natura* e il loro *concetto* sono immutabili – cosa che non si può dire degli oggetti che esistono fisicamente.)

^{KK} L’ostinazione con la quale molti uomini istruiti e perspicaci affermano la sostanzialità delle idee si lascia spiegare con precisione anche dal fatto che essi non ammettono che Platone abbia potuto parlare di *<pure> rappresentazioni* che hanno *oggetti* intelligibili, poiché non distinguono difatti le *rappresentazioni* delle idee dalle idee stesse (la forma della nostra facoltà rappresentativa dagli oggetti di quella rappresentazione).

^{LL} “Se, invece, si riuscisse a far apparire in poche parole una grande distinzione ben definita, ciò sarebbe assolutamente appropriato. In questa direzione, dunque, va il mio voto. Se il *pensiero* e l’*opinione* vera sono due generi, allora vi sono davvero queste realtà in sé, delle forme che non possono essere da noi percepite, ma soltanto pensate; se, invece, come alcuni credono, l’opinione vera non si distingue affatto dal pensiero, allora bisognerà porre come certissime tutte le cose che percepiamo attraverso il corpo. Ma bisogna certo dire che si tratta di due *generi* distinti, perché hanno un’origine diversa e sono *differenti*.

¹¹ *L’uno infatti si produce in noi grazie all’insegnamento*, l’altra attraverso la persuasione; dell’uno si può sempre rendere conto *razionalmente senza verità*,

91 Riferimento al manoscritto perduto *Ueber die Platonische Philosophie*, pp. 1 ss.

ἄλλως αναισθητον, τουτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν.” p. 347. 348. *Deutlicher* konnte sich *Plato* gewiß nicht erklären als er es in dieser *Stelle* gethan hat.

^{LI} <Diß ist aber nur in der *Vorstellung* möglich. Wir können uns *keinen* außer der *Vorstellung* existirenden Begriff denken, den wir nicht zugleich an ein physisch-existirendes *Objekt* knüpfen.>

dell'altra, invece, non si può rendere conto razionalmente; ancora, l'uno non può essere scosso dalla persuasione, l'altra, al contrario, ne subisce l'influenza; e bisogna dire che dell'opinione partecipano tutti gli uomini, mentre del pensiero partecipano gli dèi e solo una piccola parte della stirpe umana. Stando così le cose, dobbiamo convenire che vi è un genere di realtà sempre identico, ingenerato e incorruttibile, che non accoglie in sé nessun'altra cosa proveniente da un altro luogo né mai passa in un'altra cosa, che è invisibile e impercettibile agli altri sensi, ed è proprio questo che toccò il pensiero come oggetto di contemplazione." [Tim. Bu. 51 d 3 – 52 a 4; tr. it. pp. 273-275] pp. 347, 348. Platone non avrebbe potuto spiegarsi *in modo più chiaro* di quanto non abbia fatto in questo passo.

¹¹ <Ma ciò è possibile soltanto nella *rappresentazione*. Non ci possiamo rappresentare alcun concetto esistente al di fuori della rappresentazione che non colleghiamo immediatamente a un oggetto fisicamente esistente.>

Nun erhellt aber auch, inwiefern Plato von *intelligibeln* Elementen redet. Er geht nämlich hier *unmittelbar* von den sichtbaren Elementen zu den *Ideen* ÜBERHAUPT über. Unter den *intelligibeln* Elementen versteht er demnach nicht besondere, physisch-existirende intelligible Substanzen des Feuers, des Wassers u.s.w. sondern er versteht darunter *Ideen* überhaupt, die reine | [55 = LXIII^v] *Verstandesform*, durch welche die Welt geordnet wurde. Vor der Weltschöpfung nämlich waren nach Platons Lehre gar *keine* Elemente sichtbar, weil die *Form* unsres Erkenntnißvermögens ihnen noch nicht mitgeteilt war. Der Urstoff (die Elemente) bewegten sich ordnungs- und regellos. Nun erst erhielten sie durch 1. ordnenden Verstand 1. bestimmte Form, und erschienen unter dieser als sichtbare Elemente der Welt. Die gegenwärtige Elemente sind demnach nicht die *Materie* selbst, sondern bloße Formen der Materie, oder die *Materie*, insofern sie eine Form von außen her, eine empirische Form, die Nachahmung ($\mu\mu\eta\mu\alpha$) einer *intelligibeln* Form ist, erhielt. Man sieht also wohl, inwiefern Plato von *intelligibeln* Urbildern jedes einzelnen Gegenstandes redt. Nämlich nicht insofern er glaubte, daß jeder einzelne Gegenstand *sein* besonderes *individuelles* Urbild hätte, sondern sofern jeder einzelne Gegenstand unter der allgemeinen Form alles Daseyns steht.

Nach der p. 33. schon angeführten Einteilung Platons, die er auch hier wiederholt giebt es also

1) eine reine, unwandelbare Form aller existirenden Dinge. Diese Form erscheint

2) an den Erscheinungen, insofern sie *wechseln*, weil nur im Wechsel *Form* angetroffen wird. (Diß drückt er p. 348. so aus: το ὁμώνυμον, ὁμοιον τε εκεινω (τω νοητω), αισθητον, γενητον πεφορημενον αι. Er nennt den Wechsel der Erscheinungen ὁμώνυμον und ὁμοιον τω νοητω weil dieser Wechsel die Form der Ideen an sich trägt, weil jene Nachahmungen der reinen Verstandesform *eigentlich* nur an ihm sichtbar werden)

3) Diesem Wechsel liegt etwas *Beharrliches* zu Grunde (το αισθητον γιγνεται εν τινη τοπω και παλιν εκειθεν απολλυται), eine Sub- | [56 = LXIV^v] stanz, die keinen Wechsel unterworfen ist (φοραν ου προσδεχομενον), an der aber alles, was wechselt, besteht (εδραν παρεχον οσα εχει γενεσιν πασιν).^{MM} Von dieser Substanz sagt er, sie sei μετ' αναισθησιας απτον, *fühlbar ohne Sinn* (Anschauung) – er leitete also doch diesen Verstandesbegriff nicht aus der Erfahrung her, und drückte wenigstens das Phänomen sehr *natürlich* aus, das die *Philosophie* solange in Verlegenheit gesetzt hat – das Gefühl einer allem Wechsel zu Grund liegenden Substanz, ohne doch

Ora egli chiarisce anche in che misura Platone parla di elementi *intelligibili*. Egli, infatti, passa qui *immediatamente* dagli elementi visibili alle *idee* IN GENERALE. Per elementi intelligibili egli intende perciò non le sostanze speciali, esistenti fisicamente, del fuoco, dell'acqua, ecc. bensì le *idee* in generale, la pura | [55 = LXIII^v], *forma della ragione*, attraverso la quale il mondo viene ordinato. Infatti, secondo la dottrina di Platone, prima della creazione gli elementi non erano affatto visibili, poiché la *forma* della nostra facoltà conoscitiva non era stata ancora comunicata ad essi. La materia originaria (gli elementi) si muoveva senza ordine e senza regola. Ricevette per la prima volta attraverso un intelletto ordinatore una forma determinata e apparvero con questa gli elementi del mondo. Gli elementi attuali non sono quindi la *materia* stessa, bensì semplici forme della materia, ovvero la *materia*, nella misura in cui essa ricevette una forma proveniente dall'esterno, una forma empirica, l'imitazione (μιμημα) di una forma intelligibile. Si vede anche bene in che misura Platone parli di modelli originari intelligibili di ogni singolo oggetto. Infatti, non nella misura in cui egli credeva che ogni singolo oggetto avrebbe il suo particolare modello *individuale*, bensì nella misura in cui ogni singolo oggetto sta sotto la forma generale di tutto l'essere.

Dopo la classificazione di Platone già riportata a p. 33, che egli ripete anche qui, vi è dunque

1) una forma pura, immutabile di tutte le cose esistenti. Questa forma appare

2) nei fenomeni, nella misura in cui essi *mutano*, poiché soltanto nel mutamento si trova una *forma*. (Egli lo afferma a p. 348, nel seguente modo: ha lo stesso nome di quello (l'intelligibile) ed è simile a esso, sensibile, generato e sempre in movimento.⁹² [*Tim. Bu.* 52 a 4 – 5; tr. it. p. 275] Egli chiama il mutamento dei fenomeni ὁμωνυμιον e ὁμοιον τῷ νοητῷ poiché questo mutamento porta con sé la forma delle idee, poiché quelle imitazioni della pura forma dell'intelletto diventano visibili propriamente solo in esso);⁹³

3) a fondamento di tale mutamento si trova qualcosa di *permanente* (il sensibile, che è generato in un qualche luogo e lì successivamente si corrompe [*Tim. Bu.* 52 a 5; tr. it. p. 275]), una | [56 = LXIV^v] sostanza che non è soggetta ad alcun mutamento (che non ammette corruzione [φθοραν οὐ

92 Tra parentesi tonda le aggiunte di Schelling al testo dell'edizione bipontina.

93 *Tim. Bu.* 52 a 4 – d 1 (ed. Bip. pp. 348 s.).

jemals zu dieser selbst hindurchdringen zu können, weil sie nämlich bloße Form des Verstandes ist, die wir in die Erscheinungen hineinlegen. Er leitete sie aber davon nicht ab, sondern beschreibt die ganze Kenntniß davon, als λογισμῷ τινὶ νοθῷ μογίς πιστήν, als eine Art von Traum (πρὸς ὃ ονειροπολοῦμεν βλέποντες) <den> wir unmöglich wegschaffen können, sondern alles was wir als existirend denken, irgendwo denken müssen, und etwas was in *keinem* Ort vorhanden ist, uns überall nicht als vorhanden vorstellen können. Zuletzt sagt er aber doch noch, daß, wenn wir nicht annehmen, daß alles in einem gewissen Ort existire, wir nichts von Inander unterscheiden könnten, sondern alles so verschieden es auch seyn möchte, in unsrer Vorstellung zusammen fallen müßte. (p. 349.)

^{MM} Diese Erklärungen sind zu bestimmt, als daß man den *Raum* darunter verstehen könnte, wie diß so viel ich weiß die meisten Ausleger gethan haben. Vgl. Tennemann *Memorabilien* Th. I. S. 40. Übrigens kann man nicht leugnen, <was Aristoteles schon geklagt hat,> daß Plato sich sehr unbestimmt ausdrückt, und daß wohl beide Vorstellungen bei ihm zusammengefallen seyn mögen.

προσδεχομενον]), di cui si compone, però, tutto ciò che muta (che offre un luogo a tutte le cose che devono generarsi [ἔδραν παρεχον ὅσα εχει γενεσιν πασιν]).^{MM} Di questa sostanza egli dice che è μετ' αναισθησιας ἄπτον, *afferrabile senza la sensazione* (intuizione) – egli trae questo concetto dell'intelletto, non dall'esperienza, ed esprime un fenomeno assai naturale che ha posto in difficoltà la filosofia per lungo tempo – il sentimento di una sostanza, soggiacente a ogni mutamento, che non è a sua volta penetrabile, poiché è di fatto la mera forma dell'intelletto che noi poniamo alla base dei fenomeni. Egli non l'ha dedotta da questi, bensì descrive tutta la conoscenza come qualcosa che può essere colto attraverso un ragionamento illegittimo e a stento credibile [λογισμῳ τιμι νοθῳ μογις πιστην, *Tim. Bu.* 52 b 2; tr. it. p. 275], come una specie di *sogno* (ciò a cui guardiamo come sognando, προς ὁ ονειροπολουμεν βλεποντες, *Tim. Bu.* 52 b 3; tr. it. p. 275]), «che» non possiamo eliminare; dobbiamo piuttosto pensare tutto l'esistente come esistente in qualche luogo, e ciò che non è dato in nessun luogo; non ce lo possiamo rappresentare in generale come dato. Alla fine, egli afferma anche che, se noi non ammettessimo che tutto debba esistere in un certo luogo, non potremmo distinguere una cosa dall'altra, bensì tutto ciò che dovrebbe essere diverso verrebbe a confondersi nella nostra rappresentazione (p. 349).

^{MM} Queste spiegazioni sono troppo specifiche perché si possa comprendere da esse lo spazio, come ha fatto, per quanto ne so, la maggior parte dei commentatori. Tennemann, *Memorabilien*. pt. 1, p. 40.⁹⁴ Inoltre non si può negare <cosa che già Aristotele ha deplorato,> che Platone si sia espresso in modo assai impreciso e che le due rappresentazioni potrebbero secondo lui coincidere.⁹⁵

94 Tennemann, *Ueber den göttlichen Verstand*, pt. 1, p. 40.

95 Cf. Aristotele, *De generatione et corruptione*, 329 a 13 – b 5 (tr. it. a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2013, p. 105).

p. 350. faßt Plato alles in dem Satz zusammen: “ὄν τε καὶ χωρὰν καὶ γενεῶσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενεσθαι.” Das intelligible – diß ist für sich deutlich – das Beharrliche, die Materie – aber | [57 = LXIV^v] der *Wechsel* an dem Beharrlichen, denn Plato sagt selbst in andern *Stellen*, daß die Elemente in einer, wiewol unordentlichen Bewegung vor der Welt-schöpfung gewesen seien. (s. p. 350.)

p. 350. “Τὴν δὲ γεννησεως τιθηνῆν, ὑγραινωμένην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην καὶ ὅσα τοῦτοις ἀλλὰ παθῆ ξυνεπεταί πασχουσάν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι.” Diß ist durch das obige hinlänglich erläutert.^{NN}

Es war aber nicht genug, daß die Materie die Formen der Elemente aufgenommen hatte. Diese Elemente mußten um nicht in beständigem Streit miteinander zu stehen, auch durch bestimmte Formen der Quantität (*περας* im *Philebus*, oder wie es im *Timäus* p. 351. heißt, εἶδεσι καὶ ἀριθμοῖς) bestimmt werden.

Die weitere Ausführung der *mechanischen* Erzeugung und des *physischen* Zusammenhanges der Elemente gehört nicht hierher.

^{NN} p. 352. “Τὰς δὲ (τῶν στοιχείων) ἀρχὰς ἀνωθεν θεοῦ οἶδε καὶ ἀνδρῶν, ὅς ἀν ἐκείνῳ φίλος ἦ”

A p. 350 Platone riassume tutto in una frase: “vi erano cioè l’essere, lo spazio e il divenire, tre realtà distinte, già da prima che nascesse il cielo.” [Tim. Bu. 52 d 4; tr. it. p. 277] L’intelligibile – è di per sé chiaro – il persistente è la materia –; ma | [57 = LXIV^v] il *cambiamento* nel persistente, in base a quanto lo stesso Platone afferma in altri passaggi, è che gli elementi sarebbero esistiti in un movimento, per quanto disordinato, prima della creazione del mondo. (Cf. p. 350.⁹⁶)

P. 350 “Ebbene, la nutrice del divenire, che era acquosa e focosa e che accoglieva le figure della terra e dell’aria e che subiva tutte le altre affezioni che seguono a queste, presentava alla vista un soggetto assai diversificato.” [Tim. Bu. 52 d 4 – e 1; tr. it. pp. 277-279] Ciò è spiegato a sufficienza per mezzo del passo riportato sopra.^{NN}

Non è sufficiente, tuttavia, che la materia abbia assunto le forme degli elementi. Questi elementi dovettero, per non stare in continua opposizione reciproca, essere determinati anche attraverso specifiche forme della quantità (περας nel *Filebo*, o come li chiama nel *Timeo* a p. 351 secondo forme e numeri [ειδεσι και αριθμοις, Tim. Bu. 53 b 5; tr. it. p. 281]).

L’ampia esposizione della creazione *meccanica* e della costituzione *fisica* degli elementi non è parte di questa trattazione.

^{NN} P. 352 “Giacché i principi che si situano ancora prima di questi (elementi) li conosce la divinità e, fra gli uomini, chi della divinità sia un amico”. [Tim. Bu. 53 d 4 – 7]

96 Tim. Bu. 53 a 2 – 7 (ed. Bip. p. 350): “τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλείστον αὐτὰ ἀφ’ αὐτῶν ὀρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταῦτὸν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι / allora, allo stesso modo, di quattro elementi, scossi da quella nutrice che li aveva accolti e che a sua volta era mossa come uno strumento che produce una scossa, quelli fra loro più dissimili si separavano gli uni dagli altri, mentre quelli fra loro più simili si raccoglievano in unità, per cui, appunto, occupavano ciascuno un luogo diverso dagli altri, anche prima che si generasse da essi l’universo ordinato” (tr. it. p. 279).



APPENDICI



FONTI SCHELLINGHIANE

INDICE

- 1: ARISTOTELE, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* / *De generatione et corruptione*, IV sec. a.C.
- 2: DIETRICH TIEDEMANN, *Dialogorum Platonis Argumenta*, ex typographia societatis, Biponti 1786.
- 3: IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781 (1. Aufl./A), Riga 1787 (2. Aufl./B).
- 4: FRIEDRICH VICTOR LEBERECHE PLESSING, *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Crusius, Leipzig 1788.
- 5: IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde, Berlin-Libau 1790.
- 6: WILHELM GOTTLIEB TENNEMANN, *Ueber den göttlichen Verstand in der Platonischen Philosophie*, “Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie”, hg. von E.G. Paulus, Th. 1, Crusius, Leipzig 1791.





1
ARISTOTELE
De generatione et corruptione

329 a 13 – b 5

Ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν. οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές, εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων, οὐδὲ χρῆται οὐδέν, φήσας εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον, οἷον χρυσὸν τοῖς ἔργοις τοῖς χρυσοῖς (καίτοι καὶ τοῦτο οὐ καλῶς λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον λεγόμενον, ἀλλ' ὧν μὲν ἀλλοίωσις, ἐστὶν οὕτως, ὧν δὲ γένεσις καὶ φθορά, ἀδύνατον ἐκεῖνο προσαγορεύεσθαι ἐξ οὗ γέγονεν – καίτοι γέφησι μακροῦ ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι), ἀλλὰ τῶν στοιχείων ὄντων στερεῶν μέχρι ἐπιπέδων ποιεῖται τὴν ἀνάλυσιν, ἀδύνατον δὲ τὴν τιθήνην καὶ τὴν ὕλην τὴν πρώτην τὰ ἐπίπεδα εἶναι.







2
DIETRICH TIEDEMANN
Dialogorum Platonis Argumenta

(1)

[315] Ideo forte bis haec philosophus putavit miscenda, quod materia copulari sese naturae simplici, nisi accuratissime misceatur et proportio adhibeatur optima, non patitur.¹

(2)

[317] Deos intelligat aeternos, quorum mundum sit simulacrum, dubium est: vix tamen relinquitur aliud, praeter ideas Deorum in oculos incurrentium, id est, astrorum, menti divinae in condendo mundo obversantes.

Solis lunaeque circuitus cum annum procreent ac mensem; reliquorum motivus certam temporis partem definiri etiam necesse est: hae periodi quamquam vulgo negliguntur, curiosius tamen rem adspicienti est manifestum, perfectissimum esse temporis numerum, & annum, ubi planetae omnes in eodem coeli loco simul converniunt. Anima mundi procreata, motuque eius tempore inchoato, cum animali nondum essent, (neque enim stellarum globi ad | [318] huc sunt facti, quaeque de sole, luna, ac reliquis sunt dicta perspicuitatis causa afferebantur); haec procreare, ad sempiterni illius mundi exemplar Deus est agressus, totque, eorum mundum ornare speciebus, quot inesse animalis ideae ac naturae cernebat. Sunt autem hae quatuor: coelestium Deorum, prima; in aëre degentium & alatorum animalium, altera; in aqua viventium tertia; terrestrium quarta.

¹ Nel commento di Schelling troviamo questa citazione quasi letterale dal capitolo “Timeo” in Dietrich Tiedemann, *Dialogorum Platonis Argumenta*, ed. Bip. 1786, p. 315. Invece che “copulari sese materiae simplici”, in Tiedemann è “copulari sese naturae simplici”;



(3)

[328] Unde fit ut materia Platoni dicatur informis, si abstrac- | [329] te,
i.e. secundum naturam suam consideretur; concrete vero sumta, i.e. ut re
vera existit, aliquam semper formam – habet.



3
IMMANUEL KANT
Kritik der reinen Vernunft

[B 207]

2.

Antizipationen der Wahrnehmung

Das Prinzip derselben ist: *In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.*

Beweis

*Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloß formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgendeinem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, also bloß subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, daß das Subjekt affiziert sei, und die man | [B 208] auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewußtsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloß formales Bewußtsein (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung, ist und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann), also *eine intensive Größe* zukommen, welcher korrespondierend allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, *intensive Größe*, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muß.*



Man kann alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann, eine Antizipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen | [A 167] Ausdruck *πρόληψις* brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori aus | [B 209] macht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Antizipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige a priori vorstellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne daß eine besondere gegeben sein mag,) a priori erkennen läßt; so würde dieses im ausnehmenden Verstande Antizipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension, bloß vermittelt der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Sukzession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine sukzessive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde | [A 168] diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korrespondiert, ist Realität (*realitas phaenomenon*); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Em | [B 210] pfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen, und so allmählich verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied voneinander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch sukzessive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Teilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Größe, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Größe. Also hat jede Realität in der

Erscheinung intensive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung,) betrachtet; so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere | [A 169] re, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehension nicht sukzessiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Kausalität habe ich für jetzt noch nicht zu tun.

| [B 211] So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein kontinuierlicher Zusammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Momente der Schwere usw. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben. Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandteilen, die | [A 170] noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch *fließende* nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Taler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es sofern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche

aber allerdings eine kontinuierliche Größe ist, in welcher kein Teil der kleinste ist, sondern jeder Teil ein Geldstück ausmachen könnte, *welches* immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Taler verstehe, als so viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle,) so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Talern, sondern muß es ein Aggregat, | [A 171] d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Kontinuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, kontinuierliche Größen sind, so würde | [B 213] der Satz: daß auch alle Veränderung (Übergang Dinges aus einem Zustande in den anderen) kontinuierlich sein, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Kausalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transzendental-Philosophie läge, und empirische Prinzipien voraussetzte. Denn daß eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegenteil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon gibt uns der Verstand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen a priori,) sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen daß ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muß; so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, | [A 172] welche auf gewisse Grunderfahrungen gebaut ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweistüchern des großen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu antizipieren, und sogar deren Mangel sofern zu ergänzen, daß er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

| [B 214] Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer milderer Grade stattfindet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Rezeptivität der Empfindungen haben muß; so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schließen man immer wolle,) bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume

oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Teil derselben leer ist; so muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der, bei unveränderter extensiver Größe der | [A 173] Erscheinung bis zum Nichts (dem *Leeren*) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt sei, geben, und die intensive Größe in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder größer sein können, obschon die extensive Größe der Anschauung gleich ist.

| [B 215] Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da sie einen großen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (teils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, teils durch das Moment des Widerstandes gegen andere *bewegte* Materien) wahrnehmen, schließen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Größe der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maße, leer sein. Wer hätte aber von diesen größtenteils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, daß sie diesen ihren Schluß lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem sie annehmen, daß das *Reale* im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind), *allerwärts einerlei* sei, und sich nur der extensiven Größe d. i. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloß metaphysisch ist, setze ich einen transzen | [A 174] dentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Notwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht *anders, als* durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu den | [B 216] ken, wenn die Naturerklärung hierzu irgendeine Hypothese notwendig machen sollte. Denn da sehen wir, daß, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt sein mögen, so, daß in keinem von beiden ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes *Reale* bei derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung

der extensiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere übergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Teil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichtsdestoweniger den Raum mit diesen kleineren Graden ebensowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit größeren. Meine Absicht ist hier keineswegs, zu behaupten: daß dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer spezifischen Schwere nach, so bewandt sei, sondern nur aus einem Grundsatz des reinen Verstandes | [A 175] darzutun: daß die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Größe nach als verschieden annehme, und dieses sogar, vorgeblichermaßen, durch einen Grundsatz des Verstandes a priori beauche.

| [B 217] Es hat gleichwohl diese Antizipation der Wahrnehmung etwas für einen der transzendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher, immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des inneren Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahiert, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen, und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloß empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, antizipieren könne?

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann a priori gar nicht vorgestellt werden, (z. B. Farben, Geschmack usw.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die | [A 176] Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt. In dem inneren Sinn nämlich kann das empirische Bewußtsein von O bis zu jedem größeren Grade erhöht werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Größe der Erscheinung | [B 218] gänzlich abstrahieren, und sich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von O bis zu dem gegebenen empirischen Bewußtsein vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur a priori

gegeben, aber die Eigenschaft derselben, daß sie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es ist merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige *Qualität*, nämlich die Kontinuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori, als die intensive *Quantität* derselben, nämlich daß sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.





FRIEDRICH VICTOR LEBERECHE PLESSING

*Versuche zur Aufklärung
der Philosophie des ältesten Alterthums*

(1) Bd. I, § 16

[51] Plato behauptet im Philebus, daß alle Dinge im Universum, immer durch Mittheilung und | [52] Verursachung solcher Naturen, die vollkommner und vortreflicher als sie selbst wären, ihr Daseyn erhalten hätten, und redet hierüber auf folgende Weise: “Nie wären die Elemente, in der ganzen Kraft, Würde und Vollkommenheit ihrer Natur, in den einzelnen Körpern, die aus ihnen zusammengesetzt worden, vorhanden. Es existire z. E. Feuer in uns, aber zugleich auch im Universum; das Feuer in uns seye gering und unvollkommen, in Vergleichung mit dem, welches sich im Universum befinde. Unser Feuer nun, habe seinen Ursprung aus dem größern vortreflichen Feuer, welches im Universum wohne. Gleiche Bewandniß habe es mit der Erde und den übrigen Elementen, aus welchen alle belebte Körper bestünden: denn selbige* wären schwächer und geringer, als die im Universum vorhandnen Elemente, durch deren Mittheilung, sie ihren Ursprung in den Körpern erhalten, und daselbst noch immer fort ernährt würden. Eben dies müsse von den einzelnen Körpern als Körpern gelten: denn diese wären aus dem vollkommenen, gro’en und vortreflichem Körper, der das Universum vorstelle, entstanden, und würden durch Mittheilung desselben ernähret. Die nehmliche Bewandniß wie mit den Elementen und Körpern, habe es auch mit den Seelen der einzelnen lebendigen Wesen; denn auch diese kämen aus der weit vorzüglichem, bessern und vortreflichem Seele her, von der der Körper des Weltalls beseelt sey”**.

* Nehmlich die Elemente, aus welchen die Körper zusammen sind.

** Plat. Phileb. p. 382.



(2) Bd. I, § 16

[53] So kommt er auch auf die vier Hauptgattungen, in die er im Vorhergehenden alle Dinge überhaupt eingetheilt hatte, und welche das *περας**, *απειρον***, *κοινον**** und die *αιτια*^o sind.¹

* Die Ideen, als die Urwesen, durch deren Mittheilung alle Gattungen der Dinge bestehn und fortdauern.

** Die unordentlich bewegten Elemente, welche noch nicht, nach den durch die Ideen bestimmten Quantitäten, vereinigt und geordnet sind, wodurch sie erst zu würclichen Körpern werden.

*** Welches die durch Vereinigung des *περας* mit dem *απειρον* entstandnen Erzeugungen unter sich begreift. Diese erzeugten würclichen Körper, stellen die Resultate, der durch das *περας* in dem *απειρον* verursachten Quantitäten, vor. Diese Quantitäten aber sind die, nach einer gewissen Zahl des *Wieviels*, auf ein bestimmtes Maaß, eingeschränkten Elemente, welche in dieser Quantität, in diesem eingeschränkten Maaß, ihren Urwesen, den Ideen entsprechen, und hierdurch Nachahmungen und Bilder derselben, d. i. würcliche Körper werden.[...]

^o Diese *αιτια* ist die *Ursach*, welche die Vereinigung des *περας* und *απειρον* wirkt und hiedurch die Erzeugungen der Dinge verursacht.

(3) Bd. I, § 16

[53] Er [Plato] redet hierüber auf folgende Weise: “Unsere Meinung ist doch wohl nicht, o Protarch, daß in jenen vier Gattungen, dem *περας*, *απειρον*, *κοινον* und der Art der Ursach, die, als die vierte Gattung in al- | [54] len Dingen wohnt [...] ich sage: daß in diesen Gattungen der Dinge die Natur deßen, was am Schönsten und Herrlichsten, nicht gefunden werde.*”

* Ου γαρ που δοκουµεν γε, ω Πρωταρχε, τα τετταρα εκεινα, περας και απειρον, και κοινον και το της αιτιας γενοσ, εν άπασι τεταρτον ενον τουτο, εν µεν τοις παρ’ ήµιν ψυχην τε παρεχον και σωμα, [...] και πταισαντος σωματος ιατρικην, και εν αλλοις αλλα συντιθεν και ακουµενον, πασαν και παντοιαν σοφιαν επικαλεισθαι. Των δ’ αυτων τουτων οντων εν όλω τε ουρανω, και κατα μεγαλα µερη, και προσετι καλων και ειλικρινων, εν τουτοις δ’ ουκ αρα µεμηχανησθαι την των καλλιστων και τιµωτατων φυσιν? Plat. Phileb. p. 382.²

1 Sia in Buchner che nella traduzione italiana del commento al *Timeo*, che segue Buchner, è presente un errore nell’indicazione del paragrafo, che è il § 16 anziché il § 15. Cf. Buchner, pp. 98, 100-101; tr. it. pp. 149 e 151. L’errore risulta corretto nell’edizione critica, AA, II, 5, pp. 366.

2 *Phil. Bu.* 30 a 9 – b 7.

(4) Bd. I, § 17

[56] Der Sinn hievon ist dieser: Das *Eine* hat sich der Materie mitgetheilt, hiedurch ist in derselben eine Art der Einheit, aber eine unendliche Menge (*απειρον*) derselben (nehmlich von Einheiten) entstanden. Unter diesem *περας* oder *έν*, begreift Plato, wie ich anderswo gezeigt, die Form, die intelligiblen Urwesen, oder die Ideen.* Folglich will er sagen, daß eine Mittheilung der Ideen bei dem *απειρον* oder vielmehr bei der Materie statt finde, vermöge welcher gewisse einfache Körper, d. i. die Elemente – die aber in einer unendlichen Vielheit der Theile unordentlich bewegt werden, ohne daß bei ihnen gewisse Begrenzungen, Ordnung und Harmonie vorhanden sind – in derselben (nehmlich der Materie) hervorgebracht worden. Eben diese, durch kein Maaß, nach gewissen Verhältnissen, begränzte unendliche Vielheit dieser unordentlich durch einander bewegten einfacher Körper, macht das *απειρον* aus.**

* Siehe Memnonium. Zweiter Band, Theil 4. § 19. 20. S. 315 = 322.³

** Plato sagt über die unendliche Vielheit der einzelnen Theile, bei jeder Gattung der vier Elemente, daß sie in so fern jedweder für sich ein besonderes *Eins* ausmache – wegen ihrer großen Kleinheit gar nicht geschehen werden könnten: Nur durch Zusammensetzung vieler solcher einzelnen Theile,^ο entstünden erst solche Massen, die sinnlich wahrgenommen würden.^{οο}

^ο Diese einzelnen Theile bestanden aus Triangeln. [...]

^{οο} [...] Plat. Tim. p. 1064.⁴

(5) Bd. I, § 22

[66] Aus dem Timäeus erhellet, daß, diesem System zufolge, die Schöpfung der Welt gleichsam als ein Zeitwerk, das, als wenn es in gewissen Zeitfolgen entstanden, seine besondern Perioden gehabt, und nach gewissen successiven Folgen und unter gewissen Abtheilung, zustande gebracht worden, vorgestellt wird*), wie z. E. die Erzeugung der göttlichen Weltseele, die Entstehung der Götter Seelen aus ihr, und endlich die der Menschenseelen, die ebenfals aus derselben ihren Ursprung erhalten; ferner die Erzeugung der himmlischen Weltkörper, die der verschiedenen

3 Altra opera di F.V.L. Pleßing, *Memnonium, oder Beschluß der Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums*, Weygand, Leipzig 1787.

4 Cf. *Tim. Bu.* 57 c.

Gattungen der lebendigen Geschöpfe u.d.m. Vermutlich füllte die Hervorbringung der Elemente, durch welche die Materie ein körperliches Wesen wurde, eine gewisse besondere Zeitfolge aus, die, ihrer Ordnung nach, die allererste Schöpfungs Periode ausmachte; die zweite war vielleicht die, da Gott an- [67] fing diese zum Körper gebildete Materie so zu ordnen, daß daraus zusammengesetzte Körper entstehen mußten. Zwischen diesen beiden Perioden nun, findet kein Uebergang statt; es fehlen die Mittelbegriffe, durch die sie mit einander hätten verbunden werden müssen; und hiedurch entsteht eine Lücke, und dadurch Dunkelheit und anscheinender Widerspruch. Plato trägt dies System, da er es in Bruchstücken erhalten, und noch dazu aus verschiedenen Quellen geschöpft, in isolirten Sätzen, bei denen oft die gehörige Verbindung fehlt, vor; und auf diese Weise redet er nun auch von der Entstehung der Elemente, oder der Verkörperung der Materie, und von der in der zweiten Periode erfolgten Bildung der verkörperten Materie. Da nun Gott unter diesen beiden Handlungen, einmahl da er die Materie in Ordnung bringt, beide mahle als die Schöpfung anfangend vorgestellt wird, und hiebei der Uebergang von der ersten zur zweyten Periode fehlt – indem die Handlung, da Gott die Materie verkörpert, mit der, da er die verkörperte Materie ordnet, (und hiedurch den eigentlichen Weltbau anfängt) nicht in Verbindung gestellt ist – so entsteht hiedurch die Dunkelheit, und der anscheinende Widerspruch. Denn es muß nothwendig widersprechend lauten, wenn die beiden Sätze isolirt vorgetragen werden: Gott hat mit der Verkörperung der formlosen Materie, den Anfang der Welterschöpfung gemacht; und dann wieder: Gott hat aus einer schon vor daseyenden körperlichen Materie alle Dinge erzeugt. Der Anschein des Widerspruchs würde aber verschwinden, wenn diese beiden Sätze unter den zu ihnen gehörenden Mittelbegriffen, in Verbindung miteinander wären vorgetragen worden u.s.w.

* Eine so Etwas andeutende Stelle kommt auch im *Epinomis* vor; zum Ver-
schluß derselben heißt es: *παντα δε δημιουργησασαν ταυτα ψυχην, – δευτρα δε
και τριτα και τεταρτα και πεμπτα, απο θεων των φανερων αρξαμενα γενεσεως,
εις ημας τους ανθρωπους αποτελενταν. In Epinomid. p. 1010.*

[68] Vierter Abschnitt.

Die Materie ist, ohnerachtet der Veränderungen, welche sie, durch die in sie eingeführten Formen, erlitten, ihrem Wesen nach nicht verändert worden, sondern eben das geblieben, was sie in ihrem ehemaligen formlosen Zustande war.

§ 23

Noch gehört unter die, die Materie betreffenden, wesentlichen Lehren dieses metaphysischen Systems, eine, die bisher in ihrem wahren Sinne noch nicht recht verstanden und beherzigt, und in ihrer wahren Bedeutung auf dieses System, zur bessern Erklärung desselben, angewendet worden ist. Ihr Inhalt läuft darauf hinaus: daß die Materie, ohnerachtet der mit ihr vorgenommenen Bildung und Anordnung, und der hiedurch in ihr verursachten Erzeugung dieser Sinnenwelt, dennoch nicht innerlich, in ihrem Wesen, verwandelt und verändert worden, sondern ihrer Qualität nach, immer die nehmlich geblieben sey, welche sie von Ewigkeit her gewesen. Dieser metaphysischen Philosophie zufolge, erstreckten sich die in der Materie, durch ihre Ordnung und Bildung hervorgebrachten Veränderungen, nicht auf ihr Inneres, (als wenn sie ihrer Natur nach in der Art verändert worden, daß sie gewisse, ihrem Wesen nunmehr inhärirende Kräfte und Eigenschaften mitgetheilt erhalten), sondern auf das Aeussere derselben. Die durch die göttliche Weltseele verursachten Modifikationen, und in sie eingeführten Formen und Eigenschaften, betrafen keine Qualitäten, sondern nur Quantitäten. Sie war durch die sie umgebende gött- [69] liche Weltseele gleichsam wie yusammengepreßt, und dadurch zu einer gewissen Konsistenz gebracht worden, daß sie nicht mehr, wie vorhin, durch die wilde Bewegung der ursprünglichen Seele herumgezerrt, sondern in einem bestimmten Hauptkreise, und nach gewissen Quantitäten – in welche sie abgetheilt und in gewisse äussere Formen zusammengebracht war – bewegt wurde. Allein in Absicht ihres Innern hatte sie hiedurch keine Veränderung erlitten, sondern blieb immer die nehmliche, eben so wie z. E. Wachs, Gold oder Stein, wenn ihnen gewisse Formen und Figuren eingedrückt werden, ohnerachtet dieser Veränderungen, dennoch ihrem innern Wesen nach nicht verändert werden, sondern stets eben dasselbe Wachs, Gold u.s.w. bleiben.

(6) Bd. I, § 26

[74] Ausser der Materie nahm Plato noch ein andres Princip an, welches er Seele nannte, deren Wesen in der Bewegung bestehe, die der Materie von Ewigkeit her beigewohnt habe. Seinem System nach, war die Seele ein in sich selbst bewegendes Wesen, und das, was sich selbst bewege, Princip aller Bewegung. Unter Princip aber, dachte er was Unerschaffnes, das keinen Ursprung habe. Folgende Stellen geben hierüber Auskunft: Die

Seele heißt es im *Epinomis*, bewege sich selbst und die Körper*; “das was sich selbst bewegt, ist das Princip aller Bewegung”**; b) “das Sich-Selbst-Bewegen komme der Substanz zu, welche Seele genannt werde, die die Ursach und das Princip aller Bewegungen und Veränderungen seye”***; “Alles was Seele ist, dem kommt die Unsterblichkeit zu: denn das von Ewigkeit bewegte ist unsterblich. – Nur das was sich selbst bewegt, weil es niemahls von sich selbst verlassen wird, | [75] kann nicht aufhören bewegt zu werden, sondern ist vielmehr für die übrigen Dinge, welche bewegt werden, *Quellen und Princip der Bewegung*. Ein Princip aber ist was Unerzeugtes. Denn aus dem Princip erhält alles Erzeugte sein Daseyn; jenes (das Princip) aber kann nicht wieder aus einem andern Princip entstehen: indem, wenn das Princip in etwas anderm seinen Grund hätte, dasjenige, woraus jenes (das Erzeugte) seinen Ursprung genommen, keinesweges ein Princip seyn würde. Weil nun das Princip unerzeugt ist, so muß es auch unzerstörbar seyn. – Das Princip der Bewegung ist also das Sich-selbst-Bewegende; dieses aber kann weder erzeugt noch zerstört werden. – Da das Sich selbstbewegende nun unsterblich ist, so darf man ohne Scham und Verwirrung behaupten, daß es mit der Substanz der Seele eben diese Bewandniß habe. Alles was Körper heißt, erhält die Bewegung von aussen, und ist daher unbeseelt; beseelt hingegen das innerlich von sich selbst bewegte, als worin eben die Natur der Seele besteht. Verhält sich nun dieses wirklich so, wie denn dieses nicht anders seyn kann, indem nur die Seele ein sich selbst bewegendes Wesen ist, so folgt nothwendig, daß sie unerzeugt und unsterblich seyn müsse.”^o Plato betrachtet also die Bewegung | [76] als ein für sich selbst von Ewigkeit bestehendes Wesen, welches nicht von Gott hervorgebracht worden^{oo}, sondern Princip seye, und die Seele vorstelle.

* *Epinom.* p. 1013.

** αρχην αρα κινήσεων πρώτην, [...] την αυτην κινουσαν. Plat. *leg.* X. p. 951.⁵

5 *Leg. Bu.* 895 b. Il passo per intero dice: αρχην ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὐσαν τὴν αὐτὴν κινουσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δὲ ἀλλοιουμένην ὑφ’ ἑτέρου, κινουσαν δὲ ἕτερα δευτέραν (il principio dunque di tutti i movimenti e il primo che viene ad essere tanto nelle cose che sono in quiete quanto in quelle che sono in movimento, vale a dire il movimento che muove se stesso, diremo che questo è necessariamente il mutamento più vecchio e più potente, mentre quello che è mosso da altro e che muove altro, è il secondo movimento).

*** το εαυτο κινειν, φης, λογον εχειν την αυτην ουσιαν, ηνπερ τουνομα ο διη παντες ψυχην προσαγορευομεν. – ανεφανεη μεταβολης τε και κινήσεως απασης αιτια απασιν. – ψυχη – γενομενη τη αρχη κινήσεως. Plat. *l. c.* p. 952.⁶

° πασα ψυχη, αθανατος, το γαρ αεικινήτον, αθανατον. – μονον διη το αυτο κινουν, ατε ουκ απολειπον εαυτο, ου ποτε ληγει κινουμενον, αλλα και τοις αλλοις οσα κινειται. τουτο πηγη και αρχη κινήσεως. αρχη δε, αγενητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γινεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ενος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, ουκ αν ετι αρχη γιγνοιτο. επειδ' δε αγενητον εστι. και αδιαφορον αυτο αναγκη ειναι. – ούτω διη κινήσεως μεν αρχη, το αυτο κινουν. τουτο δε ουτ' απολλυσθαι ουτε γινεσθαι δυνατον. – αθανατου δε πεφασμενου του υφ' εαυτου κινουμενου, ψυχης ουσιαν τε και | [76] λογον τουτον αυτον τις λεγων ουκ αισχυνεται. παν γαρ σωμα, ω μεν εξωθεν το κινεισθαι, αιψυχον. ω δε ενδοθεν αυτω εξ αυτου, εμψυχον, ως ταυτης ουσης φυσεως ψυχης. ει δ' εστι τουτο ούτως εχον, μη αλλο τι ειναι το αυτο αυτο κινουν, η ψυχην. εξ αναγκης αγενητον τε και αθανατον ψυχη αν ειη. Plat. *in Phaedro* p. 1221.⁷ – Cicero, der diesen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem *Phädrus* anführt, erhebt bei dieser Gelegenheit den Plato ganz ausserordentlich: *licet concursant plebeii omnes philosophi, (sic enim ii, quia Platone et Socrate et ab ea familia dissident, appellandi videntur), non modo nihil vnquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum, quam subtiliter conclusum sit, intelligent.* Cic. *Tusc. quaest.* 1, 23.

°° Daß Plato dieses angenommen, erhellet auch daraus, weil er die Bewegung der Entstehung der Welt vorhegehn läßt; denn er setzt den Anfang der Weltbildung darin, daß Gott angefangen, das Unordentlich-Bewegte zu orden Plat. *Tim.* p. 1047.

(7) Bd. I, § 31

[82] “Die ewigen, unverändlichen, sich immer auf die nehmliche Weise zu sich selbst verhaltenden Dinge”, sagt er im Timäus, “sind etwas Unerzeugtes, das nur durch den Verstand angeschaut und erkannt wird. Wenn nun der Weltbaumeister auf diese ewigen unveränderlichen Wesen schaut, und sich ihrer als Urbild (παραδειγμα) bedient, so muß sein hervorzubringingendes Werk nothwendig etwas Schönes und Vollkommnes werden. Wir müssen nun untersuchen: ob das Urbild, dessen sich Gott bei Hervorbringung der Welt bedient, etwas Ewiges und Unveränderliches oder Sinnlich-Erzeugtes gewesen. Allein da diese Welt das Allerschönste und ihr Baumeister ein gutes Wesen ist, so erhellet hieraus, daß er auf das Ewige und Unveränderliche geblickt und selbiges als Urbild nachgeahmt. Die

6 *Leg. Bu.* 896 a 4 – 896 b 3.

7 *Phaedr. Bu.* 245 c – 246 a.

auf diese Weise entstandne Welt also, ist nach dem, was für sich selbst bestehend ist, und nur durch die Vernunft erkannt wird, erschaffen worden. Aus allem diesem folgt nun nothwendig, daß die Welt eine *Nachahmung*, ein *Bild* von Etwas seyn müsse.“* Plato dachte un- | [83] ter dieser Sinnenwelt ein beseeltes lebendiges und verständiges Wesen τονδε τον κοσμον ζωον εμψυχον εννουν** und die in ihr enthaltenen Geschöpfe, heissen bei ihm ζωα, oder lebendige Wesen***. Auf eben diese Weise stellte er auch das παραδειγμα oder die Verstandes-Welt vor, welche jene intelligiblen ewigen Naturen enthalte, die Gott, bei Hervorbringung des Sinnenwelt, nachgehamt habe: denn er nannte dasselbe eine ewige Natur, ein ewiges für sich selbst bestehendes Wesen°, ein ζωον αιδιον°, und die in ihm enthaltenen We- | [84] sen, oder von Gott nachgeahmten Urbilder hiessen ζωα, oder lebendige Wesen, die νοητα wären, (d. i. nur allein durch den reinen Verstand erkannt würden), so wie auch dieses παραδειγμα, ζωον, oder αι κατα ταυτα ον selbst°,°, dass alle Urbilder, oder ζωα in sich begreife, als welches ebenfalls unter die νοητα, oder νοουμενα, gehöre, und durch den reinen Verstand angeschaut und erkannt werde.^7

* τι το ον μεν αι, γενεσιν δε ουκ εχον. – το μεν (nehmlich das το ον) δη νοησει μετα λογου περιληπτον, αι κατα ταυτα ον. – όπου μεν ουν αν ο δημιουργος προς το κατα ταυτα εχον βλεπων αι, το ουτω τινη προσχρωμενος παραδειγματι, [...] καλον εξ αναγκης ουτως αποτελεισθαι παν. – τοδε δ' αυ [παλιν] επισκεπτεον περι αυτου, προς ποτερον των παραδειγματων ο τεκταινομενος αυτον απειραζετο. ποτερον προς το κατα ταυτα και ωσαυτως εχον, η προς το γεγονος. ει μεν δη καλος εστιν ο δε ο κοσμος, ο, τε δημιουργος αγαθος, δηλον ως προς το αιδιον εβλεπεν – ουτω δη γεγενημενος, προς το λογω και φρονησει περιληπτον, και κατα ταυτα εχον, δεδημιουργηται. τουτων δε υπαρχοντων αυ, και πασα αναγκη ονδε τον κοσμον εικονα τινος ειναι. Tim. p. 1046. 1047.⁸

** Tim. p. 1048.⁹

*** Folgende Ausdrücke zeigen dies an: ζωον εν ορατον, πανθ' όσα κατα φυσιν αυτου ξυγγενη ζωα εντος εχον εαυτου ξυνεστησε – τω γαρ τα παντ' εν αυτω ζωα περιεχειν μελλοντι ζωω, k. t. l. Tim. p. 1048. 1049.¹⁰

° Κατα το παραδειγμα της αιωνιου [in Tim. Bu. 38 b è invece διαιωνιας] φυσεως – το μεν γαρ δη παραδειγμα, παντα αιωνα εστιν ον. Tim. p. 1052.

°° τουτου δ' υπαρχοντος αυ τα τουτοις εφεξης ημιν λεκτεον, ΤΙΝΙ ΤΩΝ ΖΩΩΝ αυτον (κοσμον) εις όμοιοτητα ο ξυνιστας ξυνεστησεν – ινα ουν τοδε κατα την μονωσιν όμοιον η τω παντελει ζωω, δια ταυτα ουτε δυο, ουτ' απειρους εποιησεν ο ποιων, κοσμους – ετι δη μαλλον όμοιον προς το ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ

8 Tim. 27 d 5 – 29 b 2.

9 Tim. 30 b 6 – c 1.

10 Tim. 30 d – 31 a; 33b.

επενοησεν απεργασασθαι. καθαπερ ουν αυτο τυγγανει ζων αιδιον, και τοδε το παν ουτως εις δυναμιν επεχειρησε τοιουτον αποτελειν. η μεν ουν [του] ζωνου φυσις ετυγγανεν ουσα αιωνιος. Opus suum multo magis primo illi exemplari simile reddere cogitauit. Itaque quemadmodum illud (exemplar sempiternum Animal est, it Vniuersum hoc pro viribus tale facere instituit. Illius quidem Animalis aeterna natura est. Tim. p. 1048. 1051.¹¹

^{ooo} το μεν δη, νοησει μετα λογου περιληπτον, αι κατα ταυτα ον. Tim. p. 1046.¹²

^ In folgenden Stellen erklärt sich Plato hierüber: τα γαρ δη νοητα ζωνα παντα εκεινω εν εαυτω περιλαβον εχει (nehmlich das παραδειγμα, das ζωνου), καθαπερ οδε ο κοσμος (diese Sinnen-Welt) ημας, οσα τε αλλα θρεμματα συνεστηκεν ορατα. τω γαρ των νοουμενων καλλιστω και κατα παντα τελεω (nehmlich dem, was er ζωνου und παραδειγμα nennt) μαλιστ' αυτον (κοσμου) θεος ομοιωσαι βουληθεις, κ.τ.λ. – το (παραδειγμα) περι εχον παντα οποσα νοητα ζωνα. – εν μεν, ως παραδειγματος ειδος υποτεθεν νοητον και αι κατα ταυτα ον. [-] μιμημα δε παραδειγματος, δευτερον, γενεσιν εχον και ορατον. Tim. p. 1048. 1059.¹³

(8) Bd. I, § 32

[84] Diese Urbilder, oder ζωα νοητα, wurden auch als ewige Götter vorgestellt, Plato nannte nehmllich, wie ich gleich nachher zeigen werde, die ζωα νοητα auch *Ideen*. Diesen nun legte er göttliche Eigenschaften bei: So sagt er, die Unveränderlichkeit komme allein den göttlichsten Dingen zu*. Unter diesen göttlichen Dingen aber verstand er die Ideen. Etwas ähnliches deutet er in folgender Stelle an: der Weltweise hänge mit den Betrachtungen des Verstan- | [85] des, der Idee von den für sich selbst bestehenden Dingen nach, könne aber wegen des Glanzes der obern Region, wo seine Seele schwebte, kaum bemerkt werden, indem die Augen vieler Seelen, indem sie ihre Blicke auf das göttliche richteten (προς το θειων αφορωντα), dies nicht auszuhalten vermöchten**). Noch deutlicher erklärt er sich hierüber, wenn er sagt: “Als der schaffende Vater das entstandne Bild *der ewigen Götter* sich bewegen und leben sahe, so gefiel ihm dies wohl, und in seiner Freude hierüber, beschloß er dieses Bild dem παραδειγμα noch ähnlicher zu machen.”*** Daß er unter diesen *ewigen Göttern* das παραδειγμα oder die ζωα νοητα gemeint, folgt daraus, weil er, wie wir eben gesehn, das παραδειγμα, welches Gott bei Hervorbringung der Sinnenwelt – die ein Bild von diesem παραδειγμα vorstelle – nachgeahmt, ein ζωνου

11 Tim. 30 c; 31 b – c; 37 c – d.

12 Tim. Bu. 27 d 5 – 28 a 4, ed. Bip. (27 d 3 – 28 a 4) p. 301.

13 Tim. 30 d – 31 a; 48 e – 49 a; tr. it. pp. 189; 257.

αἰδιον nennt, in welchem die einzelnen Urbilder, oder ζῶα νοητα, enthalten wären, die Gott bei den Geschöpfen dieser Sinnenwelt nachgeahmt. Da nun Plato hier von einem Bilde der ewigen Götter redet, so muß nothwendig dieses Bild, ein Bild des eben gedachten παραδειγμα, oder der ζῶων νοητων seyn, indem er blos dasjenige, was er ζῶων αἰδιον und ζῶα νοητα nennet, zum παραδειγμα macht: woraus denn folgt, daß die gegenwärtige Welt nur von diesen gedachten Urbildern, die ζῶα νοητα heissen, ein Nachbild seyn könne, mithin also diese ewigen Götter, von denen die Welt ein Bild seyn soll, diese ζῶα νοητα seyn müssen.

* Το κατα ταυτα και ὠσαντως εχειν αει, και ταυτον ειναι, τοις παιτων χειροτατοις προσηκει μονοις. Plat. Polit. p. 30. Ed. Bip.

** Plat. Soph. 275. 276. Ed. Bip.

*** Ὡς δε κινηθεν τε αυτο και ζῶων ανενοησε των αιδιων θεων γεγοις αγακμα ὁ γεννησας πατηρ, ηγασθη τε, και ευφρανθεις ετι δη μαλλον ὁμοιον προς το παραδειγμα επενοησεν απεργασασθαι. Tim. p. 1051.¹⁴

(9) Bd. I, § 46

[114] Doch Plato erklärt anderswo noch deutlicher Gott gradezu für den Schöpfer der Ideen: “Wir pflegen,” sagt er, “mehrere einzelne Dinge unter eine Idee zu vereinigen, und ihr eben denselben Nahmen zu geben, den die Idee ausdrückt. – Wir wollen izt, wenn es dir gefällt, einige von den Arten der Dinge setzen, die unter eine einzige Idee vereinigt werden, die nemlich des *Tisches* und des *Bettes*. Von diesen finden nur zwei Ideen statt, eine, welche den Tisch und wieder eine, welche das Bette | [115] betrifft. Keiner von den Künstlern, die nach diesen Ideen ihre Werke verfertigen, macht diese Ideen selbst. Es giebt aber einen wunderbaren Künstler, der nicht allein die Ideen, welche die gewöhnlichen Künstler bei ihren Werken nachahmen, sondern auch alles was aus der Erde entsteht hervorbringt, alle lebendige Wesen, ja sogar sich selbst (*αλλα και τα εχ της φυμενα απαντα ποιει, και ζῶα παντα εργαζεται, τα τε αλλα εαυτον*) die Erde, den Himmel, die Götter, und alles was im Himmel und unter der Erde, in der Unterwelt, ist. – Was thut aber der, der das Bette macht? Sagtest du nicht, daß er nur ein besondres, konkretes Bette verfertige, nicht aber die Idee desselben, von der wir behaupteten, daß sie das Bette an und für sich selbst vorstelle? Wenn er also nun nicht so Etwas hervorbringt, dem wesentliches *Seyn* zukommt, so macht er auch nichts Wirkliches, das für sich selbst besteht,

14 Tim. 37 c; ed. Bip. p. 316.



sondern nur so Etwas, das solches als Nachahmung vorstellt, keinesweges aber ein für sich selbst bestehendes Ding (τι θε ὁ γλινοποιος; ουκ α ρτι μεν τοι ελεγεσ ότι ου το ειδος ποιει ο δη φαμεν ειναι ο εστι κλινη, αλλα κλινον τινα. ουκουν ει μη ο εστι ποιει, ουκ αν το ον ποιουι, αλλα τι τοιουτο οιον το ον, ον δε ου.) – Es werden dreierlei Arten von Betten hervorgebracht: die eine welches in der Natur existirt, und Gott zum Urheber hat (μια μεν, ἢ εν τη φυσει ουσα, ἦν φαμεν αν θεον εργασασθαι) [597 b]; die andre die vom Bettemacher, und die Dritte die vom Mahler herrührt. – Was nun Gott betrifft, so hat er, es sey nun, daß entweder vermöge seines Willens oder aus Nothwendigkeit, blos ein wesentliches Bette in der Natur hervorgebracht werden sollte, ich sage, so hat er nur ein einziges Bette, nemlich das Bette an und für sich selbst erschaffen (ὁ μεν δη θεος, ειτε ουκ εβουλε- | [116] το, ειτε τι αναγκη επην, μη πλεον η μιαν εν τη φυσει απεργασασθαι αυτον κλινην, ούτως εποιησε μιαν μονην αυτην εκεινην, ὃ εστι κλινη*.)”

* Plat. Rep. X. p. 649. 750.

(10) Bd. I, § 51



[122] Unter den Neuern, welche die Ideen für Begriffe erklären, will ich nur Cudworth*, | [123] Mosheim**, und Herrn Professor Meiners nennen. Letzterer sagt: “die Aufzählung der Ideen unter den Grund-Ursachen, ferner die Mideutung der oben angeführten Redensarten [...] waren, allem Vermuthen nach, die Hauptgründe***, welche einige Ausleger des Plato und meh- | [124] rere berühmte Gelehrte der neuern Zeit, auf die Meinung führten, daß Plato, wenigstens bisweilen unter Ideen nicht Begriffe in Gottes Verstande, sondern für sich bestehende Wesen verstanden habe. Allein ewige ausser dem Verstande existirende Urbilder der wirklichen Arten und Gattungen der Dinge haben etwas so Widersprechendes und Undenkbares, daß man sie, meinem Urtheile nach, keinem verständigen Manne°, ohne die unzweideutigsten Zeugnisse in seinen Schriften beilegen kann. *Solche Zeugnisse hat man bisher noch nicht beigebracht, und wird sie gewiß auch niemals aufreiben können.*”¹⁵



* Die Gründe, welche Cudworth angiebt, warum die Ideen, als Begriffe, Substanzen genannt worden, | [123] ohne daß sie doch im Grunde solche wirklich vorgestellt, sind sehr unzulänglich, und zeigen, daß er gar nicht in den

15 Meiners cita Platone senza dare riferimenti precisi alle pagine, che vengono forniti da Pleßing: *De rep.* vol. II, pp. 4 e 286-290.



Geist der Platonischen Philosophie eingedrungen ist: Quod itaque *ideas* ουσιας nominant, seu substantias et essentias, quod Philoni dicuntur αναγκαιαται ουσια, essentiae summe necessariae, id hanc unice vim habere existimandum est, ideas non esse res tam inconstantes et volaticas, quales notiones istae sunt, quas nos animis informamus, verum certa faltim omnis scientiae et cognitionis fundamenta, si minus rerum omnium, quae existunt, causas. Rurfus quod animali nonnunquam eas vocant, hoc ita decet interpretari, eas non esse formas vita vacuas, quales imagines sunt in charta coloribus expressae, aut statuas, aut signa artificiose sculpta. Cudw. *Syst. intellect.* cap. IV. §. 36. p. 665; – cap. IV. §. 32. 36. p. 589.

** Mosheim *ad* Cudworth. Cap. 4. §. 36. p. 662. 696.

*** Es müßten das in der That auch Hauptgründe werden, um die Ideen nicht für Begriffe, sondern Substanzen zu halten.

° Ich sage gerade das Gegentheil: hat Plato unter den Ideen leere Begriffe verstanden, so enthält sein System soviel Unsinn, daß man anstehn muß, dergleichen einem verständigen Manne zuzuschreiben.

°° Dieses, was hier Herrn Meiners unmöglich scheint, hoffe ich gegenwärtig zu leisten.

(11) Bd. I, § 134

[281] Da die Musik einen großen Einfluß auf die Richtung und Bestimmung der Empfindungen und Leidenschaften äussert, so sollte, jenen metaphysischen Philosophen zu folge, die menschliche Musik, als Nachahmung der himmlischen, zum Erkennen und Empfinden derselben hinleiten, und auf diese Weise die Menschen erwecken, die Bewegungen ihrer Seele, ihre Empfindungen und Leidenschaften nach der Ordnung und Harmonie der himmlischen Bewegung zu bestimmen, welche als Resultat der Ordnung und Harmonie betrachtet wurde, die bei den Bewegungen der göttlichen Weltseele* – durch Mittheilung des νοϋς und der Ideen – war hervorgebracht, und dadurch ihre ursprüngliche Unordnung aufgehoben worden. Denn Plato's Timäus und dem was Plutarch sagt zu folge**, hatte Gott, bei Mittheilung des νοϋς an die ursprüngliche Weltseele, die wilden Bewegungen derselben nach Ton-Verhältnissen und musikalischen Gesetzen geordnet, und, durch diese gestiftete Harmonie, ihre Bildung verursacht. Da nun, wie man glaubte, die durch diese musikalische Bildung entstandne göttliche Weltseele, die Musik der harmonischen Bewegung der Himmelskörper, nach eben den Ideen und Gesetzen der Harmonie verursache, nach welchen, vermöge der Mittheilung des νοϋς, bei ihr selbst die Harmonie ihrer Bewegungen gewürkt und dadurch ihre vorige Wildheit und Unordnung aufgehoben worden, so bringe auch die menschliche Mu-

sik – wenn sie die Regeln der himmlischen nachahme – ähnliche Wirkungen bei den Seelen der Menschen hervor, nehme- | [282] lich Harmonie und Einklang in ihren Bewegungen, und dadurch die Unterdrückung der durch ihre Unordnung entstehenden Laster und schädlichen Leidenschaften u.s.w.

* Deren Wesen, als ursprüngliche Seele, wie im zweiten Theile dieses Buchs gezeigt worden, in der Bewegung bestand.

** *Plut. in Tim. Plat.* p. 1029. 1030. – *De Musica*, p. 1138.

(12) Bd. II, § 91

[744] Endlich sucht der Recensent, aus dem Wort *γενοϛ*, im *Philebus* (wenn es daselbst heißt: *νοϛ εϛτι γενοϛ του παντων αιτιου*) zu beweisen: Plato habe, unter dem *νοϛ* eine Eigenschaft in Gott verstanden.* Denn das Wort, *γενοϛ*, in dieser Stelle, zeige eine Art, oder Gattung der allgemeinen Ursach an. Ich erwiedre hierauf: das Wort *γενοϛ*, bedeutet auch so viel, als etwas Erzeugtes, *soboles*, *progenies*. Ueberdem so ist in bessern Editionen des Plato, das Wort *τι*, zwi- | [745] schen *γενοϛ* und *του*, gar nicht vorhanden, und anstatt *γενοϛ*, steht das Wort *γενουϛτηϛ*; nach welcher Lesart, ich auch die Stelle abgeschrieben, da ich sie im ersten Bande dieser Versuche citirte. Dem Wort *γενουϛτηϛ* nun aber, ist die Bedeutung eigen, die das Wort *εκγονοϛ* hat. Diese Stelle beweiset also ebenfalls auf keine Weise Etwas für des Recensent Behauptung, gegen mein über den *νοϛ* herausgebrachtes Resultat. – Diese hier nun angeführten Stellen sind es, welche Recensent als solche angeführt hat, die mit dem Sätze unvereinbar seyn sollen, daß der *νοϛ*, eine Wirkung aus Gott sei. Durch meine ihnen beigefügte Prüfung, hoffe ich gezeigt zu haben, daß dies keinesweges sich so verhalte.

* Recensent nemlich sagt: ‘Hiezu kommt noch, daß Plato, im *Philebus*, den Verstand, eine Art, oder Gattung der allgemeinen Ursache (*γενοϛ τι του παντων αιτιου*) nennet; also ihn durch logische Herleitung der Gattungen aus dem Geschlechte davon ableitet.’¹⁶

16 La recensione dei *Versuche* citata da Plessing si trova nella *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n. 72 (1789), Sp. 572-576. Per ulteriori considerazioni al riguardo, cf. Buchner, p. 100.





5
IMMANUEL KANT
Kritik der Urteilskraft

§ 62

| [AA 272] Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften | [AA 273] der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irremachen zu lassen: wozu denn diese Kenntniss nützen sollte? z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnen, daß auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sei, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspunkte zu kennen, welches macht, daß sie diese Linie in freier Bewegung beschreiben. Während dessen, daß sie hierin, ihnen selbst unbewußt, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmäßigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie doch völlig a priori in ihrer Notwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, geriet über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüts, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Prinzip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüt in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellektuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, | [AA 274] daß er den der Meßkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloß, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden, Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Notwendigkeit dessen was zweckmäßig ist, und so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich



zuzukommen scheint, ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht sowohl außer uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobei es wohl verzeihlich ist, daß diese Bewunderung durch Mißverständnis nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.¹

§ 65

[AA 290] Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun *erstlich* erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es bloß ein Kunstwerk, d. i. das Produkt einer von der Materie (den Teilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Kausalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Teile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturprodukt, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Kausalität der Begriffe von vernünftigen Wesen außer | [AA 291] ihm möglich sein: so wird *zweitens* dazu erfordert: daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursach und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen verbindet, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache – denn da wäre er ein Kunstprodukt – sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurteilt werden soll, wird erfordert, daß die Teile desselben einander insgesamt, ihrer Form wowohl als Verbindung nach, wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Kausalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Produkt angemessene Kausalität nach begriffen besäße) Ursache von dem-

1 Cf. Kant, *Critica del Giudizio*, introduzione, traduzione, note e apparati di Massimo Marassi, Bompiani, Milano 2004, pp. 422-424.

selben nach einem Prinzip *ist*, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkung durch Endursachen* beurteilt werden könnte.





6

WILHELM GOTTLIEB TENNEMANN

*Ueber den göttlichen Verstand
in der Platonischen Philosophie*

(1)

[36] Die Platonische Philosophie wurde eine Wissenschaft, mit welcher man bald das Christenthum bestritt bald vertheidigte, zugleich aber auch der Tummelplatz der Christlichen Religionspartheyen unter einander selbst.

Die Platonische Philosophie erhielt hiedurch eine Allgemeinheit, durch welche sie fast alle übrige Sekten verdrängte. Aber auf der andern Seite wurde sie durch willkührliche Erklärungen, durch Resultate, welche man nach Belieben hineinlegte oder herausentwickelte, so entstellt, das ihr Stifter, wenn er wieder hätte auftreten sollen, darinn schwerlich noch eine Frucht seines Geistes erkannt haben würde. Freylich betrafen diese Veränderungen nicht das ganze System, sondern nur den Theil, welcher mit der Theologie der Christen in Beziehung stand.

(2)

[40] Plato nahm an, jene drei Dinge, das Denkbare, das Sinnliche, und das Beharrliche in der Erscheinung seien, ehe die Welt durch die Gottheit gebildet worden, vorhanden gewesen.* Sie lassen sich aber auf zwei Begriffe zurück führen, Grundstof, (Materie) und Form der Welt. Die Materie war ihm das Wahrnehmbare, die außer uns befindlichen Gegenstände, nebst ihren Veränderungen, Form hingegen die Verbindung und Ordnung des Stoffes nach gewissen intelligibelen Gesetzen oder Urbildern, welche sich in der Materie, indem sie geformt wurde, gleichsam abgeprägt hätten. Es läßt sich leicht beweisen, daß Plato durch die Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens auf diese Begriffe kam.

* Timaeus. B. IX. S. 350.



(3)

[42] Die Materie ist, in so fern sie der Form völlig entgegengesetzt ist, zwar formlos, aber deswegen nicht ohne bewegende Kräfte, da diese auch mit zu dem Gegebenen gehören.* Die ursprüngliche Bewegung und Thätigkeit war aber nicht der Leitung und Anordnung einer Vernunft unterworfen, sondern blind, regellos, ohne Zweckmäßigkeit. Die Summe dieser ursprünglichen Kräfte nannte er die unvernünftige Weltseele, nicht als wenn er sich unter derselben einen (bösen) Geist oder Dämon vorgestellt hätte, sondern weil in der Platonischen Philosophie jedes Wesen, das eine ursprüngliche Kraft besitzt, Seele heißt.

* Timaeus B. IX. S. 350.

(4)

[46] Ueber die Art, wie bei der Weltbildung der Materie die Form mitgetheilet worden, erklärt sich Plato auf folgende Art: Gott wollte alles Gute wirklich machen, und so viel möglich alles Böse verbannen. Er nahm also die Materie (το ὄρατον) welche nicht todte Masse, sondern in voller Bewegung, obgleich regellos war, und brachte sie aus dem unordentlichen Zustand in einen geordneten, zweckmäßigen, weil er dieses für viel besser hielt als jenes. Denn die Gottheit kann nichts als das Vollkommenste hervorbringen. Sie erkannte nach ihrer Weisheit, daß von allem Sichtbaren, Verstandeslosen nichts so gut und schön sei, wie das Verständige, daß aber Nichts einen Verstand bekommen könne ohne Seele. Daher vereinigte sie mit der Seele den Verstand, die Seele mit dem Körper, und stellte so das Universum in seiner schönen Vollkommenheit dar.* Die Seele ist | [47] hier nichts anders als die Bewegkraft, die unvernünftige Weltseele, wie er sie selbst vorher sehr kenntlich charakterisirt hat, der Verstand aber die Form, welche jener mitgetheilt worden, wodurch die Bewegung blind und regellos zu sein aufhörte, und nach vernünftigen Gesetzen bestimmt wurde.

* Timaeus. S. 305. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαυρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὄρατον παραλαβὼν, οὐκ ἤσυχίαν ἀγὼν, ἀλλὰ κινουμένον πλημμελῶς καὶ ἀτακτῶς, εἰς ταξίν αὐτοῦ ἠγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγήσαμενος ἐκεῖνο τουτοῦ παντὸς ἀπειρον, θεμὶς δὲ οὐτ' ἦν, οὐτ' ἐστὶ τῷ ἀριστῷ ὄραν ἄλλο πλὴν τοῦ καλλίστου, λογιζάμενος οὖν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατων οὐδὲν ἀνοητὸν τοῦ νοῦν ἐχόντος ὅλον ὅλου καλλίον



εσεσθαι ποτ' εργων. νουν δ' αυ χωρις ψυχης αδυνατον παραγενεσθαι τω. δια δη τον λογισμον τονδε, νουν μεν εν ψυχη ψυχην δ' εν σωματι συνιστας το παν ξυνε- | [47] τεκταινετο, οπως οτι κάλλιστον ειη κατα φυσιν, αριστον τε εργων άπειρασμενος.¹

(4)

[48] Zweytens kann der Verstand (νους) nur als Prädicat einer Seele, das heißt eines an sich unbekanntes Subjektes gedacht werden. Dieses ist der Sinn der Worte: Verstand kann nur in einer Seele sein; wie es auch vielen andern Stellen erhellet.

(5)

[54] Es ist weit vernünftiger, sagt er, anzunehmen, daß in dem Univerſum etwas Unendliches (Unbestimmtes aber Bestimmbares, oder: Materie) und etwas Bestimmendes (Idee oder: Vernunftbegriffe) anzutreffen sei; daß über beide noch eine weit vollkommenere Ursache erhaben ist, welche Jahre, Monate, Tage anordnet, Weisheit und Verstand mit allem Recht genannt wird. Weisheit und Verstand können aber nie ohne, eine Seele sein. Wir werden also vernünftiger Wei- | [55] se annehmen, daß in dem Wesen des Jupiters eine königliche Seele und ein königlicher Verstand sei, weil er eine kraftvolle Ursache ist.*

* Philebus. B. IV. S. 247. 248. Ουκουν – μετ' εκεινου λογου αν επομενοι, βελτιον λεγομεν ως εξιν– απειρον τε εν τω παντι πολυ και περας ικα- | [56] νον, και τις επ' αυτοις αιτια ου φαυλη, κοσμουσα τε και συνταττουσα ενιατους τε και ωρας και μηνας. σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν. – σοφια μην και νους ανευ ψυχης ουκ αν ποτε γενοισθην. – ουκουν εν μεν τη του Διου ερεις φυσει βασιλικην μεν ψυχην, βασιλικον δε νουν εγγιγνεσθαι, δια την της αιτιας δυναμιν.² Schon Mosheim hat den richtigen Sinn dieser Stelle eingesehen, und mit einigen andern Gründen unterstützt. Cudworth System. intell. S. 684.

1 *Tim. Bu.* 30 a – b.

2 *Fil.* 30 c – d.





APPENDICE BIO-BIBLIOGRAFICA

Cronologia della vita e delle opere di Schelling

1775 – Nasce Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, una delle figure più importanti della filosofia tedesca tra Sette e Ottocento; autore precocissimo, sono infatti gli scritti giovanili e in particolare quelli dedicati alla *Naturphilosophie* ad aver lasciato un solco profondo non soltanto nella storia del pensiero filosofico, come nella letteratura, nell'estetica e nella sull'arte, nelle scienze fisiche e della vita.

1792 – Schelling comincia a pubblicare i primi scritti negli anni in cui frequenta lo *Stift* di Tübingen: nel 1792 dà alle stampe la dissertazione *De malorum origine* e, l'anno successivo, *Über Mythen*, saggio sui miti e le saghe dell'antichità. Nel frattempo, i suoi quaderni si riempiono di riflessioni, appunti, brevi annotazioni, considerazioni concernenti lo studio di testi antichi, ebraici, greci o latini, richiami a studiosi moderni e contemporanei, da Brucker e Cudwort sino a Meiners, Plessing, Herder, Kant.

1794 – È di quegli anni il manoscritto sul *Timeo* (1794), come anche i frammenti *Geschichte der Gnostizismus* (1793/94) e *Geist der Platonischen Philosophie* (1794).

1795/96 – Schelling pubblica lo scritto *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795), il *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) e i *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795/96).

1796 – Risale al 1796 anche il frammento anonimo, spesso attribuito a Schelling considerato il manifesto della filosofia idealistica tedesca, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Nello stesso anno, Schelling arriva a Lipsia dove completa lo studio della matematica, delle scienze naturali e della medicina ponendo le basi per la sua *Naturphilosophie*.

1797 – Si apre nel 1797 la fase dedicata alla *Naturphilosophie*, con la pubblicazione di una serie di scritti determinanti per i contemporanei sviluppi della filosofia e delle scienze della vita. A Lipsia Schelling pubblica le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797).

1798/99 – Dopo un breve spostamento a Dresda nel 1798, si trasferisce infine a Jena diventando Professore a soli 23 anni e pubblicando prima lo scritto *Von der Weltseele* (1798) e l'anno successivo l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). A Jena Schelling condivide la casa con August Wilhelm Schlegel e sua moglie Caroline. Alla fine del 1798 si interrompe la pubblicazione della rivista fichtiana "Philosophisches Journal", a cui Schelling collabora dal 1796, con l'inizio della disputa sull'ateismo (*Atheismusstreit*), che conduce nel 1799 all'allontanamento di Fichte da Jena.

1800/01 – Ancora a Jena Schelling pubblica il *System des transzendentalen Idealismus* (1800), la *Zeitschrift für spekulative Physik* (1800/01) e la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), fondamentale riferimento per la sua filosofia dell'identità. Nel 1801 muore Auguste Böhmer, figlia di Caroline Schlegel e del suo primo marito. Schelling vive l'avvenimento in drammatico per il forte legame affettivo che legava lui ad Auguste e alla stessa Caroline. Nel frattempo, Hegel raggiunge Jena nel 1801.

1802 – Schelling si allontana dalle idee di Fichte relative ai concetti di natura, di intuizione intellettuale e del rapporto tra filosofia trascendentale e della natura. Tra i numerosi scritti di questi anni, appaiono le *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, lo scritto *Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* nonché un importante dialogo filosofico, il *Bruno*, in cui presenta una concezione monistica della realtà redatta a partire dalla riflessione sulla filosofia platonica e neoplatonica e incentrata – come altri scritti di quegli anni – sul problema del rapporto tra finito e infinito. Rientra nello stesso periodo la riflessione estetica con la pubblicazione nel 1802/03 delle lezioni sulla *Philosophie der Kunst* e le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803).

1803 – Schelling lascia Jena e accetta la chiamata a Professore ordinario di filosofia a Würzburg. Caroline si separa da August Schlegel e sposa Schelling nel giugno dello stesso anno. Il matrimonio è celebrato dal padre di Schelling, Joseph Friedrich.

1804 – A Würzburg Schelling pubblica il *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* che racchiude nella forma di sistema il suo pensiero filosofico di quegli anni. Sempre nello stesso anno esce *Philosophie und Religion*. Intanto, l'intensità della pubblicazione di nuovi scritti si dirada.

1806 – Insoddisfatto dell'esperienza a Würzburg, Schelling si trasferisce a Monaco, dove stringe rapporti con Franz von Baader e Johann Wilhelm Ritter e diventa segretario della Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Si intensificano ulteriormente le letture teosofiche (Oetinger, Boehme),

mentre la sua filosofia sembra orientarsi in misura maggiore verso una metafisica religiosa ed etica. Dal 1806 suo fratello minore Karl Eberhard è nominato medico del consiglio superiore di medicina a Stoccarda.

1807 – Schelling tiene il discorso arti figurative (*Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*) il 12 ottobre a Monaco di fronte alla reale accademia delle Scienze e redige il frammento *Über das Wesen deutscher Wissenschaft*.

1809 – Nell'anno segnato da una forte crisi personale e intellettuale, Schelling dà alla luce uno dei suoi scritti più importanti, le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Qualche mese dopo la dolorosa scomparsa della moglie Caroline, Schelling tiene un importante ciclo di lezioni private a Stoccarda (Stuttgarter Privatvorlesungen, 1809/10) e comincia la stesura dei *Weltalter*. Inizia la corrispondenza tra Schelling e Pauline Gotter, la migliore amica di Caroline e futura moglie del filosofo.

1812 – Schelling sposa Pauline (dal loro matrimonio nasceranno sei figli).

1820/1826 – Insegna come Professore onorario a Erlangen, dove redige le *Initia philosophiae universae* (Erlanger Vorlesung, 1821), contenenti una prima bozza della sua filosofia della mitologia e una prima distinzione tra filosofia positiva e filosofia negativa che caratterizzerà tutta la fase finale della produzione tarda schellinghiana.

1827 – È nominato Professore ordinario all'Università di Monaco, dove dal 1827 al 1842 assume anche l'incarico di Presidente della Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

1841 – Schelling viene chiamato a Berlino a ricoprire la cattedra di Hegel.

1854 – Morirà nell'agosto a Bad Ragaz, in Svizzera, durante un soggiorno curativo. Nello stesso anno muore anche Pauline a Gotha.

Fonti

AA

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe; im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hg. v. Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Siegbert Peetz, *Reihe 2: Nachlass, Bd. V: Frühe theologische und philosophische Arbeiten 1793-1795*, hg. v. Christopher Arnold, Christian Buro, Christian Danz und Klaus Grotzsch, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2016.

Manoscritti

Nachlass F.W.J. v. Schelling, Blätter Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften:

Über den Geist der platonischen Philosophie, NL n. 34, X^r.

Timaeus, NL n. 34, XXXVI^r.

Edizioni tedesche del Commento al Timeo di Schelling

1) Schelling F.W.J., “*Timaeus*”. (1794), hg. v. H. Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 23-114.

2) Schelling F.W.J., Kommentar zum ‘*Timaeus*’ (1794), in AA, Bd. II/5, pp. 143-96.

Edizioni tedesche del manoscritto Über den Geist der Platonischen Philosophie (1793/94)

1) Franz M. (Hg.), *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 306-319.

2) AA, Bd. II/5, pp. 133-142.

Traduzioni del Commento al Timeo

Schelling F.W.J., *Timaeus (1794)*, tr. it. di M. D’Alfonso, F. Viganò, con un’introduzione di F. Moiso e una postfazione di F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 67-151.

Schelling F.W.J., *Le ‘Timée’ de Platon*, trad. fr. de A. Michalewski, Presses Univ. du Septentrion, Villeneuve d’Ascq 2005, pp. 39-109 (<<https://books.openedition.org/septentrion/65034>>).

Schelling F.W.J., *Timaeus (1794)*, En. transl. by A. Arola, J. Jolissant, P. Warnek, in “*Epoché: A Journal for the History of Philosophy*”, XII, 2008, n. 2, pp. 205-248.

Cronologia degli scritti di Schelling

Psalmi, cum notaminibus e lectionibus (1787, Nachlass).

Geschichte des Klosters Bebenhausen (1788/1789, Nachlass).

Die Ursprache des Menschengeschlechts (1790, Nachlass).

Ad Angliam (1790, Nachlass).

Oratio canicularis (1790, Nachlass).

Über einige Oden Pindars (1790, Nachlass).

Elegie bei Hahn's Grabe gesungen, 1790.

Über das Evangelium Johannis (1790/1791, Nachlass).

Über die Zwölf Kleinen Propheten (1790/1791, Nachlass).

Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum, Schramm, Tübingae 1792.

Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände, gesammelt aus Homer, Plato u.a. (1792, Nachlass).

Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie (1792, manoscritto perduto).

Über die Übereinstimmung der theoretischen und der praktischen Vernunft, bes. in Bezug auf den Gebrauch der kategorien, und der Realisierung der Idee einer intelligiblen Welt durch ein Factum in der letzteren (1792, manoscritto perduto).

Animaduersiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos (1792, Nachlass).

Vorlesungsnachschrift "Polemik" (1792/1793, Nachlass).

Kommentar zum Galaterbrief (1793, Nachlass).

Stellensammlung zu Paulus (1793, Nachlass).

Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, in "Memorabilien", hg. v. H.E.G. Paulus, V, 1793, pp. 1-68.

Parallelen aus Hakims Geschichte (1793/1794, Nachlass).

Vorarbeiten zu De Marcione (1793/1795, Nachlass).

Geschichte des Gnosticismus (1793/1794, Nachlass).

Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus (1793/1794, Nachlass).

Über den Geist der Platonischen Philosophie (1794, Nachlass).

Kommentar zum Timaeus (1794, Nachlass).

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Heerbrandt, Tübingen 1795.

Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Heerbrandt, Tübingen 1795.

De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore, Reis, Tubingae 1795.

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, in "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten", hg. v. F.I. Niethammer, III, 1795, n. 3, pp. 173-139.

Neue Deduktion des Naturrechts, in "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten", hg. v. F.I. Niethammer, IV, 1796, n. 4, pp. 278-301; V, 1797, n. 4, pp. 277-305.

Antikritik, in “Allgemeine Literaturzeitung” (26. 10. 1796), p. 55; neue Aufl. in “Intelligenzblatt der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung”, LXXII, 1811, p. 574.

Ideen zu einer Philosophie der Natur, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1797, 2. Aufl. Krüll, Landshut 1803..

Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur, in “Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten”, hg. v. F.I. Niethammer, J.G. Fichte, V, 1797, n. 1-4, pp. 50-66, 161-182, 241-260, 306-318; VI, 1797 n. 1-2, pp. 91-106, 182-214; VII, 1797, n. 2, pp. 105-186; VIII, 1798, n. 2, pp. 128-148 [rist. come *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre in F.W.J Schellings philosophische Schriften*, Krüll, Landshut 1809, pp. 201-240].

Schlosser-Rezension, in “Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten”, hg. v. F.I. Niethammer, J.G. Fichte, V, 1797, n. 2, pp. 184-192.

Rezension v. Carus, Anaxagoreae Cosmotheologiae fontes, in “Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten”, hg. v. F.I. Niethammer, J.G. Fichte, V, 1798, n. 1, pp. 86-90.

Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, Perthes, Hamburg 1798, *Zweite verbesserte Auflage*, Perthes, Hamburg 1806.

Über Offenbarung und Volksunterricht [Rezension an Niethammers Dissertation *De Revelatione*], in “Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten”, hg. v. J.G. Fichte, F.I. Niethammer, VIII, 1798, n. 2, pp. 149-163.

Erster Entwurf eines Systems Der Naturphilosophie, Gabler, Jena 1799.

Einleitung zu einem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Gabler, Jena 1799.

System des transzendentalen Idealismus, Cotta, Tübingen 1800.

“Zeitschrift für spekulative Physik” [= ZSP], hg. v. F.W.J. Schelling, 2 Bde., Gabler, Jena-Leipzig 1800-1801.

Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik, in “ZSP”, I, 1800, n. 1, pp. 100-136; I, 1800, n. 2, pp. 3-87.

Miscellen, in “ZSP”, I, 1800, n. 2, pp. 122-156; II, 1801, n. 1, pp. 147-154.

Anhang zu dem voranstehenden Aufsatz, betreffend zwei naturphilosophische Rezensionen und die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung vom Herausgeber, in “ZSP”, II, 1801, n. 1, pp. 109-146.

Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen, in “ZSP”, II, 1801, 1, pp. 109-146.

Darstellung meines Systems der Philosophie, in "ZSP", II, 1801, n. 2, pp. III-XIV.

Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, Unger, Berlin 1802.

"Kritisches Journal der Philosophie" [= KJP], hg. v. G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling, 2 Bde., Cotta, Tübingen 1802-1803.

Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, in "KJP", I, 1802, n. 1, pp. III-XXIV.

Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältnis zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus, in "KJP", I, 1802, n. 1, pp. 1-90.

Rückert und Weiß, oder die Philosophie zu der es keines Denkens und Wissens bedarf, in "KJP", I, 1802, n. 2, pp. 75-112.

Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, in "KJP", I, 1802, n. 3, pp. 1-25.

Über das Construction in der Philosophie, in "KJP", I, 1802, n. 3, pp. 26-61.

An den Herrn Herausgeber, betreffend ein Schreiben über Ion in N. 41, in "Zeitung für die elegante Welt", II, 1802, n. 90, Sp. 718-720; n. 91, Sp. 727-728.

Anzeige einiger die Naturphilosophie betreffenden Schriften, in "KJP", I, 1802, n. 3, pp. 62-68; II, 1803, n. 3, pp. 51-56.

Über Dante in philosophischer Beziehung, in "KJP", II, 1803, n. 3, pp. 35-50.

"Neue Zeitschrift für speculative Physik" [= NZSP], hg. v. F.W.J. Schelling, Cotta, Tübingen 1802-1803.

Miscellen. Benehmen des Oscurantismus gegen die Naturphilosophie, in "NZSP", I, 1802, n. 1, pp. 161-185.

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, in "NZSP", I, 1802, n. 1, pp. 1-77; I, 1802, n. 2, pp. 1-183.

Die vier edlen Metallen, in "NZSP", I, 1802, n. 3, pp. 92-109.

Philosophie der Kunst (Vorlesung; 1802-1803 in Jena; wiederholt 1804-1805 in Würzburg), Cotta, Tübingen 1801-1803.

Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, Cotta, Tübingen 1803.

Ideen zu einer Philosophie der Natur Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Zweite Auflage, Krüll, Landshut 1803.

Philosophie und Religion, Cotta, Tübingen 1804.

Propädeutik der Philosophie (1804, Nachlass).

System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (Würzburger Vorlesungen; 1804, Nachlass).

“Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft” [= JMW], hg. v. A.F. Markus, F.W.J. Schelling Cotta, Tübingen 1805-1808.

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, in “JMW”, I, 1805, n. 1, pp. 3-74.

Allgemeine Anmerkung die Lehre vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen betreffend, in “JMW”, I, 1805, n. 1, pp. 75-88.

Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin nach den Grundätzen der Naturphilosophie, in “JMW”, I, 1805, n. 1, pp. 165-206.

Aphorismen über die Naturphilosophie, in “JMW”, I, 1806, n. 2, pp. 3-36; II, 1807, n. 2, pp. 121-158.

Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Cotta, Tübingen 1806.

Abhandlung über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts, in *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*. Zweite verbesserte Auflage, Perthes, Hamburg 1806.

Salomonis, regis et sapientis, quae supersunt ejusque esse perhibentur omnia / ex Ebraeo latine vertit notasque ubi opus esse visum est adjecit Josephus Fridericus [Friedrich Joseph] Schelling, Löflund, Stuttgart 1806.

Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur: Eine Rede zur Feier des 12ten Oktobers als des Allerhöchsten Namensfestes Seiner Königlichen Majestät von Baiern; gehalten in der öffentlichen Versammlung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München, Krüll, München [Landshut] 1807.

Über das Wesen deutscher Wissenschaft (frammento, 1807, Nachlass).

Rezension v. F.I. Niethammers Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit, in “Jenaische Allgemeine Literaturzeitung”, VI, 1809, 1, n. 13, Sp. 97-104; n. 14, Sp. 105-112; n. 15, Sp. 113-115.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände [1809], Enßlin, Reutlingen 1834.

Clara. Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch (1809/1812, Nachlass).

Stuttgarter Privatvorlesungen (1809/1810, Nachlass).

Die Weltalter (serie di frammenti: 1811, 1813; 1814-1815)

Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus, Cotta, Tübingen 1812.

“Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche”, hg. v. F.W.J. Schelling, I, 1813, n. 1-4.

Über die Gottheiten von Samothrake. Eine Abhandlung in der zur Feyer des Allerhöchsten Namensfestes Sr.Majest. des Königes von Baiern gehaltenen öffentlichen Versammlung der Akademie der Wissenschaften, am 12. Oct. 1815, vorgelesen v. Friedrich Wilhelm Joseph v. Schelling, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1815.

Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen (1820/1821, Nachlass).

Zur Geschichte der neueren Philosophie (1827, Münchener Vorlesungen, Nachlass).

Darstellung des philosophischen Empirismus (1830, Münchener Vorlesungen, Nachlass).

Ueber Faraday's neueste Entdeckung. Zur öffentlichen Sitzung der K. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1832, Weber, München 1832.

Philosophie der Offenbarung (1841-1842, 1854, Vorlesungen).

Philosophie der Mythologie (1842/1854, Vorlesungen).

Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung der Sprache (1850, Nachlass).

Traduzioni in italiano delle opere schellinghiane

Aforismi sulla filosofia della natura, a c. di G. Moretti, L. Rustichelli, EGEA, Milano 1992.

L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale, a c. di A. Medri, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Sull'anima del mondo. Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose, tr. it. F. Waddington, pref. T. Mamiani, P.A. Molina, Milano 1844; altra ed. *Bruno. Dialogo*, F. Le Monnier, Firenze 1859; nuova ed. *Bruno, o Il divino e il naturale principio delle cose*, tr. it. di A. Valori, Bocca, Torino 1906; nuova ed. *Bruno o del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a c. di E. Guglielminetti, ESI, Napoli 1994; più recente ed. *Bruno, ossia Un discorso sul principio divino e naturale delle cose, dialogo di Federico Schelling, voltato in italiano dalla marchesa Florenzi Waddington, aggiuntavi una di Terenzio Mamiani*, PiZeta, Milano 2012.

Clara, tr. it. di P. Necchi e M. Ophälders, Guerini, Milano 1987; *Clara, ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura

di M. Ophalders, premessa di G. Moretti, con una nota conclusiva di A. Baeumler, Zandonai, Rovereto 2009.

Conferenze di Erlangen, tr. it. di L. Pareyson, in Pareyson L., *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975².

Considerazioni filosofiche sopra Dante, in *Opere di Dante*, a c. di G.B. Niccolini, III, Le Monnier, Firenze 1847, pp. 263-272; altra ed. a c. di F. Fabbruccio in *Lettere sopra la Divina Commedia di Dante*, C. Feister, Berlino 1855; altra ed. a c. di G. Battelli, *Dante considerato sotto l'aspetto filosofico*, B. Seeber, Firenze 1905.

Criticismo e idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente, a c. di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996.

Deduzione generale del processo dinamico, a c. di M. Marchetto, Matteo V. D'Alfonso, ETS, Pisa 2012.

Le divinità di Samotracia, seguite dalla Introduzione a Le età del mondo, traduzione, prefazione, osservazioni e note a cura di T. Villani, P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1990; nuova ed. a cura di F. Viganò, Mimesis, Milano 2002; altra ed. a cura di F. Sciacca, Il melangolo, Genova 2009.

Esposizione dell'empirismo filosofico, tr. it. di G. Durante, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, intr. di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 135-215.

Esposizione dell'idea generale di Filosofia e in particolare di Filosofia della Natura come parte necessaria e integrante della prima, in *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, pp. 49-63.

Esposizione del mio sistema filosofico, tr. it. di E. De Ferri, Laterza, Bari 1923; nuova ed. a c. di G. Semerari, Laterza, Bari 1969.

Esposizione del processo della natura, a cura di V. Limone, Mimesis, Milano-Udine 2012; altra ed. a c. di A. Dezi, aAccademia University Press, Torino 2014.

L'essenza della scienza tedesca, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 2001.

Le età del mondo [1814-1815], a c. di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1991.

Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17, a cura di V. Limone; presentazione di F. Tomatis; traduzione delle redazioni 1811 e 1813 di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013.

Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802, a cura di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2002.

Filosofia della mitologia [1827; 1842; 1845-1846], tr. it. di L. Procesi, Mursia, Milano 1990, altra ed. *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica, lezioni (1842)*, a cura di T. Griffero, Guerini, Milano 1998.

Filosofia della rivelazione [1854], tr. it. di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972; rist. come *Filosofia della rivelazione. Secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997; rist. Bompiani, Milano 2002.

Filosofia dell'arte, a c. d. A. Klein, Prismi, Napoli 1986.

Filosofia e architettura, La Città del Sole, Napoli 2002.

Filosofia e religione, tr. it. di V. Verra, in Schelling F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a c. di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974.

Frammento del 1819-1820, a c. di G. Russo, in "Il Centauro", XIII-XIV, 1985, pp. 259-280.

Introduzione alle Idee per una Filosofia della Natura, in *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, pp. 1-47.

Introduzione al Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura o sul concetto della fisica speculativa e sull'organizzazione interna di un sistema di questa scienza, tr. it. di L. Pareyson, in Pareyson L., *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975².

Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia, a cura di L. Lotito, Bompiani, Milano 2002.

Invito alla filosofia, tr. e intr. di A. Dezi, aAccademia University Press, Torino 2011.

Dell'Io come principio della filosofia ovvero sull'incondizionato nel sapere umano, a c. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991.

Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo, tr. it. di G. Semerari, Sansoni, Firenze 1958, rist. Laterza, Roma-Bari 1995.

Lezioni di Stoccarda, in *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, pp. 89-134; nuova ed. *Lezioni di Stoccarda*, tr. it. di L. Pareyson, in Schelling F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a c. di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974; altra ed. a c. di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2013.

Lezioni monachesi e altri scritti, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Salerno-Napoli 2019.

Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed Esposizione dell'empirismo filosofico, tr. it. di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950; rist. con un'introduzione di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1996;

Lezioni sul metodo dello studio accademico, a c. di a cura di F. Palchetti, prefazione di C. Cesa, Arnaud, Firenze 1989; altra ed. C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989.

Sui miti. Le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo, a cura di F. Forlin, pref. di A. Capecci, Mimesis, Milano 2009.

Il monoteismo, a c. di L. Lotito, Mursia, Milano 2002.

Nuova deduzione del diritto naturale, tr. it. di V. Marchi, Tip. G. Chitarini, Terni 1914; nuova ed. a c. di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995.

Hegel G.W.F. (?), Schelling F.W.J. (?), Hölderlin F. (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, introduzione, traduzione e commento di L. Amoroso, ETS, Pisa, 2007.

Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale, Pagano, Napoli 1997; rist. ESI, Napoli 2003; altra ed. a cura di L.V. Distaso, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

Premesse riguardo al quesito sull'origine del linguaggio [1850], tr. it. di T. Weddigen, in Grimm J., Schelling F.W.J., *Sull'origine del linguaggio*, a c. di G. Moretti, Gallio, Ferrara 1991.

Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura, a c. di G. Grazi, Cadmo, Roma 1989.

Propeudeutica della filosofia, tr. it. di F. Palchetti, ETS, Pisa 1990.

Professione di fede epicurea di Heinz Widerporst, a c. di L. Amoroso, ETS, Pisa 2013.

Quattordici lezioni sull'insegnamento accademico, tr. it. di L. Visconti, Sandron, Milano-Palermo-Napoli 1914.

Sui rapporti del reale e dell'ideale nella natura, ovvero svolgimento dei primi principi della filosofia della natura dai principi della gravità e della luce, tr. it. di L. Pareyson, in Pareyson L., *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti, Torino 1975².

Il rapporto del reale e dell'ideale nella natura, in *L'Empirismo filosofico e altri scritti*, pp. 67-87.

Sopra la relazione tra l'arte e la natura. Discorso tenuto da Schelling nell'Accademia di Monaco, in occasione del giorno onomastico di s. m. il re Massimiliano di Baviera, tr. it. di G. Morelli, "Spettatore industriale", Tip. Valentini e C., Milano 1845, pp. 285-320; nuova ed. *Le arti figurative e la natura*, a c. di G. Preti, A. Minuziano, Milano 1945; rist. *Le arti figurative e la natura*, a c. di L. Rustichelli, G. Moretti, Aesthetica, Palermo 1989.

Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano, tr. it. di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1910; nuova ed. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, tr. it. di S. Drago Del Boca, Istituto editoriale italiano, Milano 1947; rist. in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a c. di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974; nuova ed. tr. it. di G. Strumiello, Rusconi, Milano 1996; nuova ed., a cura di F. Moiso e F. Viganò, con un commentario a cura di A. Pieper e O. Höffe, intr. di F. Moiso, Guerini, Milano 1997.

Sistema dell'idealismo trascendentale, tr. it. di M. Losacco, Laterza, Bari 1908; nuova ed. a c. di G. Semerari, Laterza, Bari 1965³, Roma-Bari

1990⁴; altra ed. con intr., tr., note e apparati di Guido Boffi, Bompiani, Milano 2006.

Sistema dell'intera filosofia, a cura di A. Dezi, Batrix, London 2017.

Timaeus (1794), tr. it. di M. D'Alfonso, F. Viganò, intr. di F. Moiso, postf. di F. Viganò, Guerini, Milano 1995.

Fonti schellingiane per la stesura del Commento al Timeo

Aristotele, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς / De generatione et corruptione*.

Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, 1. Aufl. (A); Riga 1787, 2. Aufl. (B); tr. it. *Critica della Ragion Pura*, intr., tr., note e apparati di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde, Berlin-Libau 1790; tr. it. a cura di M. Marassi, *Critica del Giudizio*, Bompiani, Milano 2004.

Plessing F.V.L., *Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums*, Crusius, Leipzig 1788-1790.

Tennemann W.G., *Ueber den göttlichen Verstand in der Platonischen Philosophie*, in "Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie", hg. v. H.E.G. Paulus, Th. 1, Crusius, Leipzig 1791, pp. 34-64.

Tiedemann D., *Dialogorum Platonis Argumenta*, ex typographia societatis bipontina, Biponti 1786.

II. Studi

Studi sul Platonismo del giovane Schelling

Asmuth C., *Platon als transzendentalphilosophischer Kosmologe: Schelling*, in Asmuth C., *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, pp. 47-124.

Baum M., *The Beginnings of Schelling's Philosophy of Nature*, in *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, ed. by S. Sedgwick, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 119-215.

Beierwaltes W., *Plato's Timaeus in German Idealism. Schelling and Windischmann*, in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G.J. Reydam-Schils, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 2003, pp. 267-289.

Bubner R., *Platon im Denken Schellings*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 27-50.

Buchner H., *Editorischer Bericht*, in Schelling F.W.J., "Timaeus". (1794), hg. v. H. Buchner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 3-21.

Clissold A.V., *Matters of Necessity. Schelling's Timaeus and the Relation of Plato's Chora to the Understanding of Nature*, in "European Romantic Review", XII, 2001, pp. 175-184.

Del Monte R., *Il Timeo Platonico nel commento di Schelling*, in *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, IX, a c. di A. Muni, Limina Mentis, Monza 2016, pp. 35-45.

Distaso L.V., *Schelling's Timaeus*, in *The Paradox of Existence. Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, Kluwer, New York et al. 2004, pp. 37-47.

Follesa L., *Schelling and Plato. The Idea of the World-soul in Schelling's 'Timaeus'*, in A. Corrias et al. (eds.), *Platonism. Ficino to Foucault*, Brill, Leiden et al. 2020, pp. 256-274.

Franz M., *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

Franz M., *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, A. Francke, Tübingen 2012.

Halfwassen J., *Idee, Dialektik und Transzendenz. Zur Platondeutung Hegels und Schellings am Beispiel ihrer Deutung des Timaios*, in *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus*, hg. v. Th. Kobusch und B. Mojsisch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, pp. 192-209.

Holz H., *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling*, in *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Alber, Freiburg-München 1977, pp. 19-63.

Jacobs W.G., *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen, Texte und Untersuchungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 9-30.

Krings H., *Genesis und Materie. Zur Bedeutung der "Timaeus"-Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, in Schelling F.W.J., "Timaeus". (1794), pp. 115-155.

Moiso F., *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, in Schelling F.W.J., *Timaeus (1794)*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 13-66.

Preuß V., *Die Entwicklung der Naturphilosophie Schellings von seinen Platonstudien bis zur Spekulativen Geometrie. Die Konstruktionen des Raumes, der Naturkräfte und der Materie in Schellings Naturphilosophie 1794-1802*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2018.

Sallis J., *Secluded Nature. The Point of Schelling's Reinscription of the "Timaeus"*, in "Pli: The Warwick Journal of Philosophy", VIII, 1999, pp. 71-85.

Tritten T., *On Matter. Schelling's Anti-Platonic Reading of the Timaeus*, in "Kabiri – The Official Journal of the North American Schelling Society", I, 2018, pp. 95-114.

Viganò F., *Postfazione a: F.W.J. Schelling, Timaeus (1794)*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 153-166.

Viganò F., *Schelling liest Platons "Timaeus". Die Erneuerung zwischen Platon und Kant*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 227-235.

Altri studi

Baum M., *Platon und die Kritische Philosophie*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 579-599.

Brisson L., *A quelles conditions peut-on parler de "matière" dans le "Timée" de Platon?*, in "Revue de métaphysique et de morale", I, 2003, pp. 5-21.

Bubner R., *The Innovations of Idealism*, CUP, Cambridge 1995, 2003.

Bubner R., *Platon im Denken Schellings*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 27-50.

Carone G.R., *Creation in the "Timaeus". The Middle Way*, in "Apeiron", XXXVII, 2004, n. 3, pp. 211-226.

Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari, a c. di C. Tatasciore, Guerini, Milano 2000.

Henrich D., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, 2. Aufl. 2004.

Henrich D., *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004.

Franz M., *Patristische Philosophie in Tübingen um 1790. C.F. Rößler und seine Bewertung des Neuplatonismus*, in *Das antike Denken in der*

Philosophie Schellings, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 601-614.

Fuhrmans H., *Schelling im Tübinger Stift. Herbst 1790 – Herbst 1795*, in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hg. von M. Frank, G. Kurz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, pp. 53-87.

Halfwassen J., *No Idealism Without Platonism. On the Origins of German Idealism at the Tübinger Stift*, in *Mystik und Idealismus. Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Brill, Leiden et al. 2019, pp. 144-159.

Hankins J., *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden 1991.

Jamme Chr., *Platon, Hegel und der Mythos. Zu den Hintergründen eines Diktums aus der Vorrede zur "Phänomenologie des Geistes"*, in "Hegel-Studien", XV, 1980, pp. 151-169.

Kurz G., *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Metzler, Stuttgart 1975.

Marchetto M., *Materia, qualità, organismo. La filosofia schellinghiana della natura e il primo sorgere della filosofia dell'identità*, Mimesis, Milano 2011.

Marcucci S., *Il significato "teorico" dell'elogio di Kant a Platone nel § 62 della "Kritik der Urteilskraft"*, in *Sapienza antica. Studi in onore di Domenico Pesce*, F. Angeli, Milano 1985, pp. 364-371.

Mojsisch B., Summerell O.F. (Hg.), *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie*, K.G. Saur, München-Leipzig 2003.

Narbonne J.-M., *Le réceptacle platonicien. Nature, fonction, contenu*, in "Dialogue", XXXVI, 1997, pp. 253-279.

Nicholls A., *Goethe's Concept of the Daemonic. After the Ancients*, Camden House, Rochester (NY) 2006.

Polledri E., *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco. Divus Plato. Platone o Ficino?*, in "AEVUM", LXXIV, 2000, n. 3, pp. 789-812.

Rosenkranz K., *G.W.F. Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, rist. Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1963.

Sandkühler H.J., *F.W.J. Schelling*, Metzler, Stuttgart 1970.

Tigerstedt E.N., *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1974.

Tilliette X., *Schelling im Gespräch mit den Alten. Il pitagorismo dell'Identità*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 1-25.

Vieillard-Baron J.-L., *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Vrin, Paris 1988.

Viganò F., *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2003.

Viganò F., *La natura osservata e compresa. Saggi in memoria di Francesco Moiso*, Guerini e Associati, Milano 2005.

Ziche P., *Systemkonzepte der antiken Mathematik bei Schelling. Zur Interpretation des Postulate-Begriffs in Schellings Frühphilosophie*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 615-636.





ELENA POLLEDRI
POSTFAZIONE

Il Platone divino dello *Stift* di Tubinga: le letture dei giovani Hegel, Hölderlin e Schelling

“Sono certo che qualche volta hai pensato a me, da quando ci siamo separati con le parole: il regno di Dio!”¹ In questa lettera a Hegel, scritta dopo avere lasciato lo *Stift* di Tubinga, Hölderlin ricorda all’amico la parola d’ordine con cui si erano congedati; la stessa espressione ritorna in una lettera di Hegel a Schelling del 1795 per ricordare il patto tra i tre giovani studenti di teologia: “Venga il regno di Dio e noi non restiamo pigri con le mani in mano!”² L’invocazione del *Reich Gottes* era per gli allievi del seminario sintesi della comune aspirazione a fondare l’Elisio sulla Terra; così Hölderlin nel suo *Inno all’umanità*: “Per fondare l’Elisio sulle tombe / Nuova forza si eleva al divino”³. La ricerca del divino nel mondo, dello *Hen kai Pan*, dell’essere nella natura, dello spirito nel fenomeno, sostenuta dal retroterra pietista e panteista, veniva intrapresa in un ambiente dominato dalla “Kantomanie”⁴. Oltre al *Repentent Diez*, un “invasato di Kant”⁵, la dottrina kantiana era propugnata allo *Stift* in primis dal professore di filosofia Friedrich Flatt, nonché fortemente incoraggiata da Friedrich Immanuel Niethammer⁶. Hölderlin, appena lasciato il seminario, nel 1794,

-
- 1 F. Hölderlin, *Lettera a Hegel*, Waltershausen 10 luglio 1794, trad. di A. Lavagetto, in Id., *Prose, teatro e lettere*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2019, p. 920.
 - 2 Cfr. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, hg. v. F. Beißner, A. Beck, 15 Bde., W. Kohlhammer, Stuttgart 1943-1985: VII, 2, p. 19. D’ora in poi abbr. StA, numero del volume. Quando non specificato le traduzioni sono dell’autrice del saggio.
 - 3 F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, trad. di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, p. 39, v. 47-48.
 - 4 *Das geistige Leben im Stift, aus Briefen an Immanuel Niethammer (nach J.L. Döderlein)*, StA VII, 1, p. 389.
 - 5 *Ibidem*.
 - 6 Cfr. V. Waibel, *Kant, Fichte, Schelling*, in *Hölderlin Handbuch*, hg. v. J. Kreuzer, Metzler, Stuttgart-Weimar 2021, pp. 100-116; E. Polledri, “Oltre la linea di confine kantiana”, con *Schiller e Hölderlin: Il bello ontologico della poesia*, in *La filosofia tedesca dell’Ottocento. Aspetti fondamentali, percorsi di ricerca, prospettive a confronto*, a cura di A. Medri, Limina Mentis, Milano 2012, pp. 133-160.



confesserà al fratello: “Per ora, Kant è quasi la mia unica lettura”⁷. E molti anni più tardi esprimerà nei confronti del filosofo la stessa venerazione di Diez, che lo aveva definito “il promesso Messia, il salvatore del mondo”⁸; lo chiamerà infatti: “Mosè della nostra nazione”⁹.

Oltre a Kant, al centro dell’interesse degli allievi del seminario, desiderosi di trovare il regno di Dio in Terra, vi erano però anche i greci: “Kant e i greci sono quasi la mia unica lettura”¹⁰, scrive il poeta a Hegel nel 1794, rassicurando così l’ex compagno di studi che, anche dopo avere lasciato Tubinga, la filosofia kantiana e gli antichi continuavano a costituire il fulcro dei suoi studi. Tra i greci era Platone a occupare il primo posto nelle letture; della sua filosofia Hegel discuteva “insieme a Hölderlin, Fink, Renz”¹¹, ci rivela il biografo Rosenkranz. All’inizio degli anni Novanta si assiste, infatti, a una vera e propria rinascita degli studi platonici, complice anche l’uscita, dal 1781 al 1788 della edizione bipontina, ancora corredata dalla traduzione latina di Marsilio Ficino. Allo *Stift Hölderlin* la prenderà in prestito dagli scaffali della biblioteca; e la stessa verrà segnalata anche nel catalogo dei libri compilato alla morte del poeta¹². Nel suo *Timeo* Schelling, oltre a citarne il testo greco, non si esimerà dal commentare anche le scelte traduttive del Ficino¹³. E, molti anni più tardi, la nominerà ancora nelle conversazioni con Christoph Schwab, indicandola come la principale ragione del rinnovato interesse per la filosofia platonica a Tubinga negli anni Novanta, anche se, nella stessa occasione, sembra che non partecipò allora alle letture di Platone insieme a Hölderlin e Hegel: “Di una lettura comune di Platone a quel tempo Schelling non sa nulla, ma la pubblicazione dell’edizione bipontina allora ebbe una notevole influenza su uno studio zelante di Platone”¹⁴. Questa edizione, in cui il testo latino viene riportato sotto quello greco,

7 Hölderlin, *Lettera al fratello*, Waltershausen, 21 maggio 1794, in Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 912.

8 StA VII, 1, p. 389.

9 Hölderlin, *Lettera al fratello*, 1 gennaio 1799, in Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 1093.

10 Hölderlin, *Lettera a Hegel*, Waltershausen 10 luglio 1794, in *ivi*, p. 920.

11 K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, rist. Wiss. Buchg. Darmstadt 1963, p. 40.

12 *Platonis Philosophi Quae Exstant Graece Ad Editionem Henrici Stephani Accurate Expressa Cum Marsilii Ficini Interpretatione. Praemittitur L. III Laertii De Vita Et Dogm. Plat. Cum Notitia Literaria. Accedit Varietas Lectionis*, I-XI, Typographia Societatis Bipontinae, Biponti 1781-1787.

13 Cfr. il testo del *Timeo* e le rispettive note nel presente volume.

14 *Auskünfte Schellings an Christoph Schwab* [Notizie di Schelling a Christoph Schwab], dicembre 1849, StA VII, 3, 453.

proseguirà con un dodicesimo volume in cui verranno pubblicati gli *Argumenta* di Tiedemann, un elenco di tutti in dialoghi non privo di una critica di stampo illuminista¹⁵. Attraverso la bipontina quindi i giovani Hegel, Hölderlin e Schelling ebbero modo di conoscere un Platone sincretico. Leggere Platone attraverso la versione latina e, soprattutto, servendosi dei commentari era, comunque, all'epoca abitudine diffusa; questa non era certo l'unica edizione che circolava allo *Stift*, sebbene fosse la più nota; ed è assai probabile che gli *Stiftler* ne consultarono anche altre, precedenti, tanto più che la bipontina contiene la versione latina ma non il *commentarium* al *Simposio*, né l'*argumentum in Phedrum*, e neppure il *compendium in Timeum* mentre è noto che i primi due furono fondamentale per la maturazione della concezione di bellezza e amore di Hölderlin¹⁶. Herder possedeva, per esempio, l'edizione parigina del 1641 dell'opera di Ficino, che conteneva invece i commentari e gli *argumenta* nonché la *Theologia Platonica*¹⁷. Il Platone letto a Tubinga sembra che fosse quindi in primo luogo un *divus Plato*, come recita il frontespizio delle edizioni ficiniane dell'opera platonica, un filosofo greco che non era quindi affatto in contraddizione con la ricerca del "regno di Dio" agognata dagli allievi del seminario, ma anzi che offriva un fondamento teologico alla grecità. Spesso le edizioni platoniche erano peraltro corredate proprio dalla *Theologia platonica de animorum immortalitate*, opera principale del Ficino¹⁸.

Accanto ai commentari ficiniani un posto di rilievo per la conoscenza del neoplatonismo allo *Stift* lo assunsero anche Proclo e Plotino. È

15 D. Tiedemann, *Dialogorum Platonis Argumenta Exposita et Illustrata*, Typographia Societatis Bipontinae, Biponti 1786.

16 Sulla bipontina e le edizioni ficiniane di Platone allo *Stift* nonché sul Platone di stampo neoplatonico letto e recepito da Hölderlin cfr. U. Gaier, *Hölderlin. Eine Einführung*, Francke, Tübingen-Basel 1993, pp. 71-78; M. Franz, *Platons frommer Garten. Hölderlins Platonlektüre von Tübingen bis Jena*, "Hölderlin-Jahrbuch", 28 (1992-1993), pp. 111-127; E. Polledri, *Friedrich Hölderlin e la fortuna di Platone nel Settecento tedesco. Divus Plato: Platone o Ficino?*, "Aevum" 74/3 (2000), pp. 789-812; E. Polledri, "Immer besteht ein Maas...". *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, in part. pp. 71-93; 120-134; M. Franz, *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Francke, Tübingen 2012; U. Gaier, "Heiliger Plato". *Platonismus in der Goethezeit*, in Id., *Hölderlin-Studien*, hg. v. S. Doering, V. Lawitschka, Isele, Tübingen 2014, pp. 159-210.

17 M. Ficino, *Opera*, G. Pelé, Paris 1641. Si veda a tal proposito Gaier, *Hölderlin*, p. 75.

18 Cfr. per es. Plato, *Accedit Theologia Platonica*, B. de Choris de Cremona et S. de luero impensis Andree Toresani de Asula, Venetiis 1491.

soprattutto Plotino, nella edizione latina e con i commentari di Ficino, a fare conoscere il pensiero neoplatonico su suolo tedesco a fine Settecento; sia Herder che Goethe utilizzavano l'edizione ficiniana; Goethe, la cui conoscenza di Plotino, fin dalla giovinezza, è stata confermata da studi recenti, si ispirò alla triade neoplatonica per la sua concezione della creazione e giunse poi e a tradurre nel 1805 un passo dalle *Enneadi* dalla versione latina di Ficino¹⁹. Sarà un allievo di Schelling, Creuzer, a iniziare la traduzione tedesca delle *Enneadi*, nello stesso anno²⁰ e a pubblicare, nel 1814, il *Liber de Pulchritudine*²¹, quindi, nel 1835, con Moser, la monumentale edizione plotiniana in tre volumi, ancora con versione ficiniana²². Molteplici furono le vie per cui il neoplatonismo giunse agli allievi dello *Stift*, Hegel, Hölderlin e Schelling: Proclo venne conosciuto in primis attraverso il commento al primo libro degli *Elementi* di Euclide, utilizzato dal professore di matematica al seminario Pfleiderer, come ricostruisce Franz nel suo studio²³, consultato da Hölderlin per sviluppare il suo concetto di eternità²⁴, nonché per la premessa alla penultima versione del romanzo *Hyperion* in cui ricorrono termini geometrici e si nomina la “linea definita” che “può unirsi a quella indefinita solo in un infinito avvicinamento”²⁵. Inoltre gli allievi dello *Stift* dovevano certo conoscere anche la traduzione inglese dei commenti di Proclo, contenente gli *Elementi di teologia*; proprio

-
- 19 Sulla ricezione di Plotino in Goethe cfr. E. Polledri, *Goethe, Plotin, Ficino oder eine “Übersetzung der Übersetzung”*, *“Historia philosophica. An International Journal”* [Special Issue: *The Italian Renaissance in Eighteenth- and Nineteenth-Century German Culture*, a cura di L.A. Macor] 14 (2016), pp. 137-158; F. Koch, *Goethe und Plotin*, Weber, Leipzig 1925; U. Gaier, *Der neuplatonische Faust*, “Faust Jahrbuch” 5 (2014-2016), pp. 155-174.
- 20 Plotin, *Von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen*, in Id., *Studien*, vol. 1, hg. v. C. Daub, F. Creuzer, Mohr, Heidelberg 1805, pp. 23-103.
- 21 *Plotini Liber de pulchritudine ad codicum fidem emendavit annotationem perpetuam, interjectis Danielis Wytttenbachii notis epistolamque ad eundem ac praeparationem cum ad hunc librum tum ad cet. adjecit Fr. Creuzer*, Mohr-Zimmer, Heidelbergae 1814.
- 22 *Plotini Opera omnia, Porphyrii liber de vita Plotini, cum Marsilii Ficini commentariis et ejusdem interpretatione castigata, annotationem in unum librum Plotini et in Porphyrium, addidit D. Wytttenbach, apparatus criticum disposuit indicem concinnavit G. H. Moser, adjecit F. Creuzer*, E Typographaeo Academico, Oxonii 1835.
- 23 Franz, *Tübinger Platonismus*, pp. 36 s.
- 24 Questo tema, accennato da Franz, meriterebbe una ulteriore indagine, e pare ad oggi ancora poco indagato dalla ricerca hölderliniana.
- 25 Hölderlin, *Hyperion, penultima stesura*, trad. di A. Netti, in Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 261.

Flatt riprende infatti una lunga citazione dal volume in un libretto satirico uscito anonimo nel 1791 per difendere l'ipotesi neoplatonica sulla origine delle idee²⁶.

Attraverso le lezioni di storia di filosofia dello storico Christian Friedrich Rößler nel 1790 Hegel e Hölderlin conobbero poi la *Historia Critica Philosophiae* di Brucker; Schelling stesso se ne servirà diffusamente, anche se purtroppo la raccolta di estratti della filosofia neoplatonica che aveva redatto nel 1792-1793 non si è conservata²⁷. Certamente Brucker, come sottolinea Follesa nella sua introduzione, sapeva distinguere il Platone 'autentico' dall'interpretazione neoplatonica e cercò di allontanare la filosofia dalla religione cristiana, ma, nel condannare il sincretismo, questo testo contribuì comunque ad avvicinare gli *Stiftler* al neoplatonismo. Sarà proprio Brucker a mediare ai giovani studenti, in primis a Schelling, concetti medioplatonici quali, soprattutto, la concezione delle idee come pensieri di Dio, centrale nel *Timeo*, come osserva Franz²⁸. La storia della filosofia di Brucker era il punto di riferimento imprescindibile per gli studi filosofici, e, sicuramente, anche per Platone; in essa il neoplatonismo viene definito una *secta eclecticica*, in ragione del fatto che, diversamente dal filosofo greco, per cui il demiurgo ha creato il mondo dalla materia, sostiene che la materia sia invece emanazione dell'essere divino²⁹.

Il testo in assoluto più spesso preso in prestito allo *Stift* in quegli anni era però la *Bibliothek der Kirchenväter* dello storico Rößler che conteneva, tra l'altro, la traduzione tedesca di una tesi scritta in origine in latino (*Über die Philosophie der alten Kirchenväter*) sui Padri della Chiesa, in cui veniva affrontata in modo critico la questione al centro di *Le Platonisme dévoilé* di Souverain, un volume di inizio Settecento, uscito nel 1792 in versione tedesca (*Der enthüllte Platonismus der Kirchenväter*): l'influen-

-
- 26 Cfr. Franz, *Tübinger Platonismus*, p. 38. Si tratta di *The Philosophical and Mathematical Commentaries of Proclus; Surnamed, Plato's Successor; On the First Book Of Euclid's Elements. And His Life by Marinus, translated from the Greek, with a Preliminary Dissertation on the Platonic Doctrine of Ideas*, by T. Taylor, vol. I, London 1788, pp. 54 ss. Il secondo volume, nota Franz (*ibidem*), uscì nel 1789, e conteneva, oltre a un saggio su *The History of The Restoration of The Platonic Theology by the Later Platonists*, una traduzione degli *Elements of Theology* di Proclo.
- 27 M. Franz, *Schellings Tübinger-Platon-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, pp. 127 s.
- 28 Cfr. Franz, *Tübinger Platonismus*, p. 39.
- 29 *Iacobi Bruckeri [...] Historia Critica Philosophiae A Mundi Incunabilis Ad Nostram Usque Aetatem Deducta*, voll. I-IV, 2, Christoph Breitkopf, Leipzig-Bern 1742-1744.

za del platonismo sul dogma trinitario e sulla teologia degli antichi Padri della Chiesa³⁰. Diversamente da Brucker, che incarnava l'avversione del protestantesimo nei confronti del neoplatonismo, Rößler, appellandosi a Souverain, insisteva sulla vicinanza tra filosofia e cristianesimo e sottolineava l'influenza di Platone sul dogma trinitario. Si tratta di testi letti dai giovani studenti, da Hegel come da Schelling, che lo cita più volte nei suoi quaderni di studio e che nel 1796 farà visita al traduttore di Souverain³¹.

Altri testi neoplatonici mediati agli studenti dal professore di storia di filosofia Rössler furono quelli di Meiners³², autore di un compendio di teologia neoplatonica; significativo per esempio, e finora mai notato dalla critica, che le espressioni ricorrenti in Meiners per definire l'«essere supremo» ricordano il *Sejn* holderliniano: «das Heilige im Heiligen, die Quelle der Göttlichkeit, die Wurzel alles dessen, was ist, die Einheit aller Einheiten»³³ («il sacro nel sacro, la fonte della divinità, la radice di tutto ciò che è, l'unità di tutte le unità»). Un'immagine positiva della teologia platonica gli *Stiftler* la poterono poi recepire dal saggio *Neuplatonische Philosophie* di Fülleborn, pubblicato nei *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, rivista a cui collaboravano tra gli altri l'amico Niethammer, come pure Reinhold³⁴. Oltre agli insegnanti un ruolo chiave era svolto allo *Stift* dai cosiddetti *Repetenten*, allievi più anziani che aiutavano a formare gli studenti più giovani, oltre al già citato kantiano Diez, importanti mediatori

30 Franz, *Tübinger Platonismus*, pp. 40-42. [Jacques Souverain], *Le Platonisme dévoilé. Ou essai touchant le verbe Platonicien*, Pierre Marteau, Köln [Amsterdam] 1700. E in traduzione: *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten*, aus dem Französischen übersetzt und mit Vorrede und Anmerkungen begleitet von J. F. C. Löffler [...]. Zweyte, mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, vermehrte Auflage, Frommann, Züllichau und Freystadt 1782, 2. Aufl., 1792.

31 Cfr. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, pp. 28-43. Schelling, *Lettera ai genitori*, 2 maggio 1796, in F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. H.M. Baumgartner, W.G. Jacobs et al., frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ss. III.1, p. 68.

32 Cfr. C. Meiners, *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit*, Meyer, Lemgo, 1776; Id., *Beytrag zur Geschichte der Denkart [der] ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in einigen Betrachtungen über die Neu=Platonische Philosophie*, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1782. Si veda Franz, *Tübinger Platonismus*, pp. 51-56.

33 Meiners, *Beytrag zur Geschichte der Denkart*, p. 53.

34 G.G. Fülleborn, *Neuplatonische Philosophie*, «Beyträge zur Geschichte der Philosophie» 1/3 (1793), p. 81. Cfr. Franz, *Tübinger Platonismus*, pp. 56-59.

dell'opera platonica furono Bardili e Conz; il primo introdurrà gli allievi agli scritti pitagorici di Timeo di Locri; il secondo farà conoscere le idee platoniche sulla trasmigrazione delle anime con il suo scritto *Schicksale der Seelenwanderungslehre*³⁵.

Oltre all'influenza diretta di insegnanti e compagni di studio, che introdussero gli *Stiffler* a Platone e al neoplatonismo, non si deve sottovalutare il ruolo di mediazione svolto da alcuni scritti giunti su suolo tedesco nel corso del Settecento, sicuramente diffusi e noti tra gli allievi del seminario protestante. Mi riferisco in primis al *Systema intellectuale*³⁶ di Cudworth, tradotto in latino e uscito nel 1733 a Jena³⁷, sintesi di platonismo e cristianesimo, alla *Letter concerning Enthusiasm* di Shaftesbury, uscita nel 1776³⁸ in tedesco, fondamentale per Wieland, Herder e Goethe e per la nascita della poetica del genio in terra germanica³⁹. A Tubinga gli studenti ebbero modo di conoscere così sia l'interpretazione di stampo illuminista di Platone che quella neoplatonica: da un lato Engel, Mendelssohn, Tennemann,⁴⁰ dall'altro Hamann con il suo Socrate cristiano nelle *Sokratische Denkwürdigkeiten*,⁴¹ e soprattutto l'olandese Hemsterhuis, la cui *Lettre sur les Désirs* venne tradotta in tedesco e pubblicata con lo scritto di Herder *Liebe und Selbsteit*⁴². Hölderlin cita proprio questa edizione nella lettera al fratello dell'agosto 1793⁴³. La cristianizzazione di Platone propu-

35 C.Ph. Conz, *Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten*, Nicolovius, Königsberg 1791.

36 R. Cudworth, *The Intellectual System of the Universe*, Royston, London 1678.

37 R. Cudworth, *Systema intellectuale huius universi*, hg. von J.L. Mosheim, Meyer, Jena 1733.

38 A.A.C. Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm, to My Lord*, J. Morphew, London 1708; Id., *Philosophische Werke*, hg. von J.H. Voss, L.H. Hölty, Weygand, Leipzig 1776-1779.

39 Sull'influenza di Shaftesbury su Goethe O. Walzel, *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts*, "Germanisch-romanische Monatsschrift" 1 (1909), pp. 410-437; Id., *Das Prometheus-Symbol von Shaftesbury zu Goethe: Studie*, Teubner, Leipzig 1910; F. Koch, *Goethe und Plotin*, Weber, Leipzig 1925, pp. 24-25.

40 J.J. Engel, *Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus platonischen Dialogen zu entwickeln*, C.F. Voss und Söhne, Berlin 1780; M. Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen*, Nicolai, Berlin-Stettin 1767; W.G. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, I-IV, J.A. Barth, Leipzig-Jena 1792-1795.

41 J.G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten, für die Lange Weile des Publicums*, Hartung, Amsterdam [Königsberg] 1759.

42 F. Hemsterhuis, *Vermischte Philosophische Schriften*, aus dem Französischen übersetzt, Weidmanns Erben und Reich, Leipzig 1782-1797.

43 *Lettera al fratello*, n. 62, StA VI,1, p. 89. Per l'edizione cfr. StA VI,2, p. 629.

gnata da Hamann divenne in Hemsterhuis un'esaltazione dell'eros come via all'unione con Dio ma anche al rispetto della finitezza dell'uomo⁴⁴; questa lettera è un testo chiave che, grazie soprattutto alla mediazione di Herder, contribuì alla ricezione dell'idea platonica dell'eros, da parte di Hölderlin. Importante fu anche Kleuker⁴⁵, con la sua interpretazione esoterica di Platone, ma anche con la sua traduzione⁴⁶.

Proprio Herder svolse un ruolo decisivo per fare conoscere Platone e il neoplatonismo; già allo *Stift Hölderlin* lesse *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, le *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*⁴⁷, *Tithon und Aurora*⁴⁸ e, soprattutto, il sopra citato saggio *Liebe und Selbstheit*⁴⁹, ma anche *Gott. Einige Gespräche*⁵⁰ e, come Hegel, probabilmente anche le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*⁵¹, seppure le nomini solo in una lettera del 1795⁵². Da queste letture tra i banchi dello *Stift Hölderlin* apprese la teoria herderiana dell'organizzazione, ispirata alla triade neoplatonica, come pure la dialettica tra *Liebe* e *Selbstheit*, ripresa dal *Simposio*; entrambe troveranno un posto di rilievo nelle diverse versioni del romanzo *Hyperion*⁵³. Seppure Herder avesse espresso un giudizio negativo sul neoplatonismo, in linea con le istanze illuministe, numerosi

-
- 44 F. Hemsterhuis, *Lettre sur les Désirs*, Jansen, Paris 1770; ed. a cura di L.S.P. Meyboom, in Id., *Oeuvres philosophiques*, I, W. Eekhoff, Lauwarde 1846, vol. I, pp. 48-72: p. 55, 68.
- 45 J.F. Kleuker, *Anhang zum Zend-Avesta*, III, J. F. Hartknoch, Leipzig-Riga 1783; Plato, *Werke*, hg. v. J.F. Kleuker, I-VI, Meyersche Buchhandlung, Lemgo 1778-1797.
- 46 Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, pp. 18-21; P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Olschki, Firenze 1988, pp. 16-17.
- 47 Cfr. StA IV,1, p. 387.
- 48 Cfr. StA VI,2, p. 621.
- 49 Cfr. StA VI,1, pp. 124 s. StA VI, 2, p. 629.
- 50 U. Gaier, *Hölderlins Hyperion: Compendium, Roman, Rede*, "Hölderlin Jahrbuch" 21 (1978-1979), pp. 88-143: p. 92.
- 51 Cfr. Gaier, *Hölderlin*, p. 71.
- 52 *Lettera a Neuffer*, Jena, 19-1-1795, StA VI, p. 151.
- 53 Di seguito alcuni degli studi sulla ricezione di Herder da parte di Hölderlin, sulla teoria della organizzazione e la triade neoplatonica nella sua opera: E. Polledri, "...immer bestehet ein Maas". *Der Begriff des Maßes in Hölderlins Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, pp. 62-134; Gaier: *Hölderlin*, pp. 90-96, pp. 138-143; Id., *Hölderlins 'Hyperion': Compendium, Roman, Rede*. Id., *Hölderlin und die Theorie der Organisation. Eine Skizze*, "Text+Kritik" 7 (1996), pp. 51-61; Id., "...ein Empfindungssystem, der ganze Mensch." *Grundlagen von Hölderlins poetologischer Anthropologie im 18. Jahrhundert*, in *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, hg. v. J. Schings, Metzler, Stuttgart-Weimar 1992, pp. 724-746; M. Marshall, *Herders Influence on*

sono i punti di contatto del suo pensiero con la filosofia neoplatonica, in primo luogo, nella sua teoria dell'organizzazione, ispirata alla triade *monē, proodos, epistrophē*⁵⁴.

Per comprendere quale fosse il canone platonico degli allievi dello *Stift* a inizio degli anni Novanta, quali i dialoghi più di frequente letti e discussi, si deve leggere la nota lettera di Hölderlin a Neuffer scritta nell'estate del 1793:

A Stäudlin, è vero, ho scritto: la quieta fiamma di Neuffer risplenderà con magnificenza sempre maggiore quando ormai, forse, il mio fuoco di paglia sarà spento da tempo; ma forse questo non sempre mi spaventa, meno che mai nelle ore divine in cui torno dal grembo della natura beatificante o dal bosco di platani sull'Ilisso dove, disteso fra i discepoli di Platone, ho guardato il volo del Magnifico percorrere le oscure lontananze del mondo primigenio; oppure, preso da vertigine, l'ho seguito nell'abisso degli abissi, nelle regioni più remote della terra dello spirito, là dove l'anima del mondo diffonde la sua vita nelle mille arterie della natura, là dove, al termine del loro smisurato circolo, tornano le forze sprigionate; oppure, ebbro del calice socratico e della conviviale amicizia socratica, ho ascoltato al simposio i giovinetti entusiasti celebrare il sacro amore con dolce discorso ardente, e il faceto Aristofane fraporsi con i suoi lazzi, e infine il maestro, il divino Socrate, insegnare a tutti loro, con la sua sublime saggezza, cosa sia l'amore – allora, amico del mio cuore, allora riprendo animo, e penso talvolta che dovrei poter infondere alla piccola opera nella quale ora interamente vivo, al mio Hyperion, una scintilla della dolce fiamma che in quei momenti mi riscalda, e anche altrimenti creare qualcosa per la gioia degli uomini.⁵⁵

Quanto Hölderlin scrive costituisce non solo un omaggio a Platone ma una visione, un vero e proprio sogno platonico: il poeta è preso dal *furor*, avvolto dall'entusiasmo del genio, esaltato da alcune delle fonti di stampo neoplatonico sopra citate, come Hemsterhuis e Shaftesbury. Sono tre i dialoghi al centro della visione e, non a caso, si tratta degli stessi a cui Ficino dedica i suoi commentari, il *Fedro*, il *Timeo* e il *Simposio*. Il *compendium* al *Timeo*, insieme al *commentarium* al *Simposio* e all'*argumentum in Phaedrum*, sono traditi con la *Theologia Platonica* nella *editio princeps* del

the Metrical Version of Hölderlin's Hyperion, in Id., *Studies in the Age of Goethe*, Umphrey Milford, London 1931, pp. 79-101.

54 Su Herder e il neoplatonismo cfr. W. Dobbek, *J.G. Herders Weltbild. Versuch einer Deutung*, Böhlau, Köln-Wien 1969, pp. 15, 21-52, 56, 66, 68, 93, 112, 154, 186-188; J.L. Vieillard-Baron, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Beauchesne, Paris 1973, pp. 152-153.

55 Hölderlin, *Lettera a Neuffer*, n. 61, in Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 880.

1784 e presenti in numerose edizioni, alcune delle quali erano consultabili negli anni Novanta a Tubinga⁵⁶. Il *Fedro* viene rievocato dalla descrizione del paesaggio che accoglie il dialogo tra Socrate e i suoi allievi sulle rive dell'Ilisso; il bosco di platani vicino al fiume viene tuttavia a coincidere, nella visione, con l'Accademia platonica, che era situata sulle rive del Cefiso; Hölderlin conosce bene la collocazione di questi luoghi dalle sue letture e cita altrove correttamente l'ubicazione dell'Accademia, ma nella lettera identifica il luogo del dialogo tra Socrate e Fedro con quello in cui Platone parlava ai suoi allievi, trasformandolo in un'allegoria dell'Accademia platonica, proprio come aveva fatto Ficino nel suo commentario⁵⁷. Il secondo testo evocato è il *Timeo*. Dopo essersi messo in ascolto di Platone, Hölderlin segue ora il filosofo greco nelle "oscuire lontananze del mondo primigenio [...] nell'abisso degli abissi, nelle regioni più remote della terra dello spirito, là dove l'anima del mondo diffonde la sua vita nelle mille arterie della natura, là dove, al termine del loro smisurato circolo, tornano le forze sprigionate"⁵⁸. Sono due i momenti del dialogo platonico su cui si focalizza Hölderlin: con il "mondo primigenio" il poeta rievoca il racconto mitologico fatto da Crizia ad inizio del dialogo in cui si narra appunto della *Urwelt* che aveva preceduto il grande diluvio universale, lo stesso di cui Schelling tratta nel suo saggio, proprio del 1793, *Über Mythen*⁵⁹. Crizia racconta dell'inabissarsi dell'isola di Atlantide, che era stata una volta potente ma poi era stata sottomessa e superata dallo splendore di Atene, prima di essere definitivamente sommersa dalle acque. È il mito che attira Hölderlin e Schelling; il racconto è il nucleo del dialogo che avrebbe dovuto seguire al *Timeo*, appunto il *Crizia*, rimasto invece frammento. Il secondo momento evocato riguarda invece la parte centrale del *Timeo*; della complessa narrazione della produzione del cosmo Hölderlin sembra attratto in primo luogo dall'anima del mondo, che ritornerà, non a caso, anche nel suo romanzo *Hyperion*, dove si leggerà:

L'uomo non può negare di essere stato, un tempo, felice come i cervi di bosco, e dopo innumerevoli anni cova ancora in noi la nostalgia di quei giorni primordiali, di quando ognuno percorreva la Terra come un dio, prima che non

56 *Platonis Opera omnia*, Lorenzo Veneto [e san Iacopo di Ripoli], Firenze 1484. Cfr. P. Megna, *Marsilio Ficino e il commento al Timeo di Proclo*, "Studi medievali e umanistici" 1 (2003), pp. 93-135.

57 Platone, *Fedro*, 230 b, 43. Cfr. Franz, *Platons frommer Garten*; Polledri, *Divus Plato*, pp. 85-87; Id., "...immer bestehet ein Maas", p. 125.

58 Hölderlin, *Lettera a Neuffer*, n. 61, in Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 880.

59 Cfr. Franz, *Tübinger Platonismus*, p. 88. Per una presentazione della lettera a Neuffer cfr. *ivi*, pp. 75-93. Gaier, *Hölderlin*, pp. 75-78.

so cosa addomesticasse l'uomo, e non muri o legno secco, ma l'anima stessa del mondo, la sacra aria onnipresente, lo circondava.⁶⁰

Nel dialogo platonico l'anima del mondo è prodotta dal demiurgo attraverso complesse mescolanze che ne fanno una struttura determinata matematicamente e geometricamente; essa è per Platone, infatti, garante della razionalità del cosmo ed è stata posta nel mezzo del corpo per diventare così anello di congiunzione tra mondo metafisico e fisico: “il Demiurgo la distese per ogni parte, e con questa stessa avvolse anche al di fuori tutto intorno il corpo di esso, e in questo modo costituì un cielo circolare che gira in cerchio, unico e solitario, ma per virtù sua capace di stare con se stesso”⁶¹ (34 b). “L'anima, estesa dal centro fino al cielo estremo, avvolgendolo in cerchio dal di fuori, rivolgendosi in se stessa, diede origine al divino principio di una vita inesauribile”⁶² (36 e). Per il filosofo greco si tratta di una forza mediatrice di cui il demiurgo deve servirsi per rendere il cosmo razionale e il movimento circolare di cui si parla è riferito al fatto che essa avvolge con un moto circolare dal di fuori il corpo del mondo⁶³. Nella visione hölderliniana invece essa non è affatto definita in termini matematici o geometrici, ma proviene dal “regno degli spiriti”, se ne allontana per diffondersi nelle arterie della natura ma fai poi alla fine ritorno alle sue origini; Hölderlin si sofferma su questo movimento circolare dell'anima del mondo che segue lo stesso percorso e fa le stesse tappe che sono proprie del divino e di ogni essere, secondo Ficino e Plotino: al restare fedele alla propria individualità (*monē*) segue l'uscita da sé (*proodos*) quindi il ritorno all'origine (*epistrophē*). Il terzo dialogo nominato nel sogno è il *Simposio*; si tratta del dialogo a cui Hölderlin dedicherà più attenzione e che riprenderà, supportato proprio dalla interpretazione ficiniana letta nel commentario *De amore*, nella versione metrica del suo romanzo *Hyperion*, dove sarà narrata la nascita di Eros⁶⁴ da *Poros* e *Penia* e i termini greci verranno tradotti seguendo la versione ficiniana (*affluentia*; *egestas*) e facendo dell'amore il figlio della *Venus vulgaris* e della *Venus coelestis*, vale a dire, come aveva affermato Ficino, un essere a metà tra uomo e Dio, un mediatore tra finito e infinito.

60 Hölderlin, *Hyperion, penultima stesura*, trad. di A. Netti, in Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 147.

61 Platone, *Timeo*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 99.

62 Ivi, p. 103.

63 Cfr. G. Reale, *Fortuna, struttura, concetti cardine e significato del “Timeo” di Platone*, in Platone, *Timeo*, pp. 5-37.

64 Cfr. Polledri, “...immer bestehet ein Maas”, pp. 89-93.

Gli insegnamenti dei docenti dello *Stift*, le letture su Platone di stampo illuminista e, soprattutto neoplatonico, le edizioni greco-latine con i commenti di Ficino contribuirono quindi ad introdurre i giovani allievi Hegel e Hölderlin e il giovanissimo Schelling alla filosofia platonica, li portarono a sviluppare un proprio canone, ma, soprattutto, fecero maturare in loro idee che diventeranno determinanti per i successivi percorsi filosofici e, nel caso di Hölderlin, anche poetici. Per tutti e tre gli allievi dello *Stift* l'entusiasmo per Platone si era intrecciato, come accennato all'inizio, allo studio di Kant e al confronto con il criticismo. Hölderlin dichiarerà apertamente la necessità di superare il dualismo e di andare oltre "la linea di confine kantiana" proprio ricorrendo a Platone, così nella lettera a Neuffer, scritta poco dopo avere lasciato lo *Stift*⁶⁵, affermerà di avere intenzione di scrivere un saggio sulle idee estetiche in cui il bello non fosse più solo un giudizio soggettivo di gusto ma una qualità ontologica; il saggio non vide mai la luce ma nel romanzo *Hyperion* giungerà comunque definire la bellezza una qualità oggettiva dell'essere appellandosi proprio ai commentari ficiniani al *Fedro* e al *Simposio*; sempre grazie alla lettura di Platone e di scritti di ispirazione neoplatonica come *Liebe und Selbstheit* di Herder, scoprirà quello schema triadico plotiniano che sarà poi alla base dello scritto jenense *Urtheil und Seyn (Giudizio ed Essere)* e sarà ripreso nello *Hyperion*, nonché negli scritti poetologici⁶⁶. Schelling, come chiarisce Follsea nella sua introduzione, invece, si allontanerà dal neoplatonismo e, partendo da Brucker e poi rileggendo Plessing e seguendo Tennemann, giungerà nel *Timeo* a una originale interpretazione di Platone in chiave kantiana, rifiutando le premesse neoplatoniche cristiane di una creazione *ex nihilo*⁶⁷. Anche per Hegel lo studio di Kant allo *Stift* andrà di pari passo con le letture platoniche e neoplatoniche. Proprio la dialettica hegeliana con il suo schema triadico ebbe la sua origine negli studi fatti in seminario,

65 Hölderlin parla nella lettera di "Kantische Gränzlinie" (StA, VI, p. 137). Mi discosto perciò dalla traduzione di A. Lavagetto ("confine kantiano"; Hölderlin, *Lettera a Neuffer*, Waltershausen, 10 ottobre 1794, Id., *Prose, teatro e lettere*, p. 930): "Forse posso mandarTi un saggio sulle *idee estetiche*; siccome può essere considerato un commento al *Fedro* di Platone [...] In sostanza conterrà un'analisi del bello e del sublime, che renderà quella kantiana più semplice e d'altro canto più multiforme, come in parte ha già fatto Schiller nel suo scritto sulla grazia e la dignità, che però a sua volta ha osato, oltre il confine kantiano, un passo in meno di quanto, a mio avviso, avrebbe dovuto osare." (*Ibidem*).

66 Sull'influenza della triade plotiniana (*monē, proodos, epistrophē*) sull'opera di Hölderlin cfr. la bibliografia alla nota 16.

67 Si accenna solo alla interpretazione schellinghiana, diffusamente trattata nel saggio introduttivo di L. Follsea, a cui si rimanda.

nonché, più tardi, grazie al confronto con Hölderlin nel periodo francofortese. Se ancora Beierwaltes parlava di affinità tra platonismo e idealismo⁶⁸, gli studi più recenti sono concordi nell'affermare una influenza diretta di Platone e del neoplatonismo su Hegel e hanno riconosciuto la matrice platonica della *Vereinigungsphilosophie*⁶⁹. Franz ha quindi dimostrato come i testi hegeliani giovanili redatti a Francoforte siano molto vicini a *Urtheil und Seyn* ma anche al romanzo *Hyperion*⁷⁰. Nel saggio *Die Liebe Hegel* rappresenta proprio una dialettica triadica di matrice neoplatonica: all'origine viene presupposta la "vita", che sembra avere le caratteristiche del *Seyn* holderliniano; si tratta di un'"unità non ancora sviluppata", originaria, che è soggetta a un processo di separazione, di allontanamento da sé, proprio come la *Urtheilung* del *Seyn* e che poi giunge, nell'amore, attraverso una progressione, a una nuova unità, questa volta compiuta: "la vita, prendendo il via da un'unità primitiva, ha percorso attraverso la formazione il circolo fino all'unità compiuta; [...] Nell'amore vi è ancora quanto è stato separato ma non come qualcosa di separato [quanto] come unità"⁷¹. Anche le affermazioni di seguito ricordano il saggio *Urtheil und Seyn*: "all'unità primitiva si pone di fronte la possibilità della riflessione, della separazione; in questa [nella unità compiuta] unità e separazione sono riunite"⁷²; "solo nell'amore si è tutt'uno con l'oggetto, non si domina

68 W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979; Id., *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1972; J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bouvier, Bonn 1999.

69 Sulla *Vereinigungsphilosophie* rimando ai noti e autorevoli studi di D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, "Hölderlin-Jahrbuch" 14 (1965/66), pp. 73-96; Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971; Id., *Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-95)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992; Id., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991. Si veda anche G. Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Metzler, Stuttgart 1975.

70 Franz, *Tübinger Platonismus*, pp. 203-231.

71 G.W.F. Hegel, *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1841 neu edierte Ausgabe [= TWA], Redaktion E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971-, Bd. I, p. 246.

72 Cito questo passo da Franz, *Tübinger Platonismus*, p. 221. Si tratta di una nota non presente nella TWA e riportata da *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, hg. v. H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, p. 379, nota [b].

e non si è dominati”⁷³; “[d]ove soggetto e oggetto o libertà e natura sono pensati così che natura è libertà, che soggetto e oggetto non sono divisi, allora lì vi è il divino”⁷⁴. Come per Hölderlin all’unità originaria segue anche per Hegel la separazione, che, a sua volta, aspira a una nuova unità. La dialettica hegeliana sembra quindi impensabile senza il confronto con Platone e la mediazione neoplatonica di Hölderlin. Per Hegel e Hölderlin come per Schelling le letture platoniche e neoplatoniche, alimentate dall’intenso scambio e dagli insegnamenti impartiti allo *Stift*, costituirono quindi un elemento fondamentale per lo sviluppo dell’idealismo negli anni successivi, quando proseguiranno la ricerca del “regno di Dio”, agognato fin dai tempi del seminario.

73 TWA 1, 242.

74 *Ibidem*.

INDICE DEI NOMI

- Adelung J.Ch. 20
Aristotele 200-201, 207, 209, 255
Arola A. 53, 246
- Baader F. von. 50, 244
Beck J.S. 38
Buchner H. 13-15, 17-18, 35, 53, 77,
79, 85, 91, 93, 117, 119, 125, 137,
139, 143, 157, 222, 233, 246, 256
Böhmer A. 244
Brucker J.J. 18-20, 27, 41, 243, 265-
266, 272
Bruno G. 23-24, 244, 249, 251
Buhle J.G. 26
- Cudworth R. 18-20, 27, 34, 41, 50, 231-
232, 241, 267
- D'Alfonso M.V. 14, 53, 246, 252, 255
Danz Chr. 19-20, 53, 245
De Bianchi S. 7
Diez C.I. 29, 261-262, 266
Diogene Laerzio 18, 56
- Erhard J.B. 38
- Fichte J.G. 36, 38, 244, 248, 250, 255,
261
Ficino M. 16-18, 20, 34, 81, 89, 91,
119, 121, 135, 143, 159, 179, 185,
256, 258, 262-264, 268-272
Filone Alessandrino 18, 93
Fink J.Chr.F. 16, 262
Flatt J.F. 28, 261, 265
Follesa L. 13, 156, 265, 272
- Franz M. 14, 18, 34, 36, 53, 246, 256-
257, 263-266, 268, 270, 270
Fronterotta F. 54, 77
- Goethe J.W. v. 23, 48, 258, 263-264,
267, 269
Gotter P. 245
- Hamann J.G. 20, 23, 267, 268
Hegel G.W.F. 19, 26, 28, 29, 36, 48,
244-245, 249, 254-256, 258, 261-
266, 268, 272-274
Hemsterhuis F. 24, 267-269
Herder J.G. 20, 23, 28, 36, 44-45, 48,
50, 243, 263-264, 267-269, 272
Heydenreich K.H. 38
Hölderlin F. 15-17, 20, 23, 28, 36, 254,
256-258, 261-274
- Jacobi F.H. 16, 36, 250
Jantzen J. 17, 245, 256-259
Jolissant J. 53, 246
- Kant I. 7-11, 14-16, 20-22, 24-25, 28-
29, 32-33, 36-39, 49-50, 85, 99, 102-
103, 105, 122-123, 164-165, 207,
213, 235-236, 243, 255, 257-258,
261-262, 266, 272
Kleuker J.F. 20, 268
- Mazzarelli C. 54, 109
Meiners Chr. 20, 231-232, 243, 266
Mendelssohn M. 267
Michalewski A. 53, 246

- Moiso F. 13-14, 17, 22, 53, 246, 254-256, 259
 More H. 18, 34
 Moser B. 264
 Mosheim J.L. v. 18, 231-232, 241, 267
- Neuffer Chr.L. 268-270, 271
 Niethammer F.I. 38, 247-248, 250, 261, 266
- Platone 7-11, 14, 16-36, 39, 41-49, 57, 59, 64-70, 72-73, 75, 77, 79, 81, 83, 85, 87, 89, 91, 93, 97, 99, 101, 103, 105, 107, 109, 111, 113, 115, 117, 119, 121, 123, 125, 129, 131, 133, 135, 137, 139, 141, 145, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 163, 165, 169, 171, 173, 175, 179, 181, 183, 185, 187, 191, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 227, 231, 256, 258, 261-163, 265-274
- Pfleiderer C.F. 264
 Plessing H.F.V.L. 20, 27, 30, 32-33, 41, 43-44, 46, 207, 221, 233, 243, 255, 272
- Plotino 20, 263-264, 271
 Plutarco di Cheronea 18, 43
 Polledri E. 18, 43, 258, 261, 263-264, 268, 270-271
 Proclo Licio Diadoco 20, 263-265, 270
- Reinhold K.L. 14, 16, 29, 38, 247, 249, 266
 Renz K.Chr. 16, 262
 Ritter J.W. 244
 Rosenkranz J.K.F. 16, 258, 262
 Rößler Chr.F. 257, 265, 266
- Shaftesbury A.A.-C. 16, 24, 267-268
 Schelling J.F. 244
 Schelling, K.E. 245
 Schelling K.F.A. 253
 Schelling F.W.J. v. 7-11, 13-50, 53-56, 65, 67, 77, 79, 105, 109, 117, 119, 121, 123, 125, 131, 135, 139, 149, 153, 161, 169, 173, 175, 177, 181, 199, 207, 211, 243-246, 248-259, 261-266, 268, 270, 272, 274
- Schlegel A.W. v. 244
 Schlegel C. 244
 Schlegel K.W.F. v. 23, 26
 Schleiermacher F. 19, 255
 Schlosser J.G. 22, 38, 248
 Schwab Chr. 17, 262
 Socrate 14, 22, 23, 68-75, 175, 177, 183, 227, 267, 269-270
- Souverain J. 265-266
 Spinoza B. 11, 15-16, 36-37, 45, 49-50
 Storr G.C. 28
 Swedenborg E. 24, 50
- Tennemann W.G. 20, 26-27, 29-30, 88-89, 200-201, 207, 239, 255, 267, 272
 Tiedemann D. 27, 30, 46, 56-57, 122-124, 127, 158-159, 207, 211, 255, 263
- Viganò F. 14, 20, 23-24, 53, 246, 252, 254-255, 258
- Warnek P. 53, 246
 Wieland Chr.M. 267

INDICE ANALITICO

- Analogia 22, 45, 49, 172-173
Anima del mondo /Weltseele 7, 11, 13,
19, 21, 27, 40-45, 48, 64-65, 67, 69,
88-89, 92-93, 120-125, 175, 177,
211, 223, 225, 232, 240, 244, 248,
250-251, 269-271
Anima umana 19, 23-25, 27, 45, 47-48,
57, 59, 61, 63, 69, 89, 127, 129, 131,
139, 141, 143, 175, 177, 179, 181,
183
Anschauung 26, 76, 96-98, 104-106,
132-133, 136, 140, 160, 194, 213-
215, 217-218, 235
ἀπειρών 33, 39, 46, 84-85, 108-109,
11, 138-139, 164-178, 181, 184-191,
194, 222, 223, 240-241
Archetipo 30, 41, 103, 115, 117, 129,
183, 185
Armonia 21, 25, 27, 43-44, 46, 100-
101, 104-105, 120-121, 123, 140-
141, 223, 232-233, 235
Astro 27, 45-46, 48, 67, 117, 125, 127,
211

Bellezza 73, 89, 175, 177, 263, 272

Causalità 7, 8, 40-41, 43, 91, 96, 101,
104-105, 107, 145, 172-173, 176-
181, 215-216, 236
Continuo 14-15, 33, 41, 45-47, 50, 149,
151, 155, 164, 166-167, 215
Copia 21, 85, 93, 97, 133, 137, 145
Cosmogenesi
Cosmologia 8, 9, 12, 31, 41
Creatio ex nihilo 36, 41

Demone /daimon 18, 22-23, 31, 69, 73,
83, 258
Demiurgo 34, 40-44, 47, 78-79, 81, 88-
89, 100-101, 108-109, 120-121, 265,
271
Discreto 46, 50

Entusiasmo /Schwärmerei 19-27, 38,
45, 96-99, 105, 128-129, 236, 259,
269, 272
Equilibrio 47-48
Esegesi
Esperienza
Eterno/eternità 27, 34-37, 45-49, 61,
67, 79, 81, 109, 123, 125, 127, 129,
130, 131, 133, 135, 137, 155, 159,
211, 229, 264

Facoltà rappresentativa /Vorstel-
lungsVermögen 25, 29-30, 76-77,
97, 100-101, 104-105, 114-115, 120-
121, 138-139, 186-187, 190-191,
194-195, 239

Generazione 8, 10, 11, 77, 81, 101, 133,
145, 147, 153, 173

Illimitato 33, 46, 49, 109, 167, 169,
171, 173, 179, 183, 185, 189
Immagine 18, 20, 22, 28, 39, 40, 42,
44-45, 67, 79, 85, 93, 131, 141, 145,
155
Infinito 10, 17, 33, 36, 40-41, 45, 47,
50, 167, 244, 264, 271

- Inizio del mondo 7, 31, 81, 133, 141, 161
- Intuizione 25-26, 35, 37-40, 47, 77, 99, 105, 107, 133, 135, 137, 141, 161, 195, 201, 244
- Limite 10, 38-39, 46-47, 49-50, 109, 111, 165, 169, 171, 173, 179, 183
- Macrocosmo /microcosmo 45
- Materia 7-8, 10-11, 17, 19, 26-27, 30-36, 39-50, 81, 84-85, 87, 89, 93, 96, 101, 105, 109, 111, 117, 121-123, 133, 135, 139, 145, 147, 157-159, 161, 169, 171, 173, 175, 177, 183, 187, 191, 193, 199, 203, 211-212, 257-258, 265
- Mito 18-20, 26, 28, 34, 59, 65, 245, 252, 253, 270
- Modello 39, 43, 45, 79, 85, 125, 127, 129, 145, 153, 157, 199
- Monade 42, 110, 111
- Morte 42, 59, 61, 63, 65
- Movimento 42-43, 45, 48, 67, 85, 89, 119, 125, 141, 185, 199, 203, 226, 271
principio di – 41, 43, 45, 89, 95
- Musica 21, 43-44, 46, 141, 233
- Necessità 19, 38, 44-45, 69, 79, 129, 143, 145, 147, 155, 167
- Ordine /disordine 11, 21, 32-34, 43-44, 46, 85, 87, 117, 141, 163, 177, 187, 199
- Organismo 11, 35, 45, 48-49, 101, 115, 248, 250-252, 258
- Originario/origine 8, 14-50, 81, 83, 85, 87, 89, 93, 95, 97, 101, 105, 107, 109, 111, 113, 139, 145, 155, 161, 163, 165, 169, 173, 177, 185, 187, 195, 199, 243, 247, 254, 273-274
- πέρας 33, 39, 46, 84-85, 88-89, 108-109, 111, 139-139, 156-157, 164-165, 168-178, 181-187, 190-191, 202-203, 222-223, 241
- Piacere 33, 109, 141, 167, 169, 171, 181
- Persuasione 43-44, 145, 147, 195, 197
- Ricettacolo 11, 41, 147, 153, 157, 159
- Sensazione 33, 77
- Sfera 38-39, 77, 119
- Sogno 42, 207, 269, 271
- Sostrato 34-35, 39, 42-43, 45-47, 133, 153, 155, 157, 161, 163, 165
- Spazio 7-8, 38-39, 42, 48-49, 119, 121, 201, 203
- Successione 35-37, 45, 48-49, 133, 135, 137
- Tempo 7-8, 13, 19, 23-24, 30, 35-39, 45-50, 67, 111, 123, 131, 133, 135, 137, 151, 129
- Totalità 8-9, 93, 105
- Universo 7-9, 11, 33-35, 40-42, 45-46, 48-49, 67, 77, 81, 89, 119, 123, 127, 147, 163, 173, 175, 177, 181, 183-185, 187, 203
- Vita 7-8, 16, 25, 41, 45, 59, 63, 65, 67, 69, 123, 125, 232, 243, 269-271, 273
- Vivente 11, 44-45, 48-49, 93, 95, 99, 115, 117, 127, 131, 163
- χώρα 41, 202-203
- ζῶον 44, 64-65, 92-95, 100-101, 114-117, 124, 126, 228-330

MIMESIS *Filosofia/Scienza*

Collana diretta da Vallori Rasini

1. Viktor von Weizsäcker, *Forma e Percezione*, a cura di Valeria Costanza D'Agata e Salvatore Tedesco
2. Alfred North Whitehead, *Natura e vita*, a cura di Marco Ciardi
3. Charles Darwin, *L'azione dei vermi nella formazione del terriccio vegetale con osservazioni sulle loro abitudini*, a cura di Giacomo Scarpelli
4. Paul K. Feyerabend, *Contro l'autonomia. Il cammino comune delle scienze e delle arti*, a cura di Antonio Sparzani
5. *Leibniz allo specchio. Dissimulazioni erudite*, a cura di Francesco Giampietri
6. Alfred Russel Wallace, *L'arcipelago malese. Il paese dell'orango e dell'uccello del paradiso. Una narrazione di viaggio con studi sull'uomo e sulla natura*, a cura di Telmo Pievani, traduzione e note di Andrea Asioli
7. Charles Darwin, *Sulla vivisezione. I documenti di un dibattito*, a cura di Alessio Cazzaniga e Fabio Esposito. Postfazione di Giacomo Scarpelli
8. Gregor Mendel, *Le leggi dell'ereditarietà*, a cura di Alessandro Minelli
9. Claude Bernard, *Un determinismo armoniosamente subordinato*, a cura di Delio Salottolo
10. Albert Einstein, Max e Hedwig Born, *Scienza e vita. Lettere 1916-1955*, a cura di Mauro Dorato, presentazione di Bertrand Russell, introduzione di Werner Heisenberg
11. Georges Devereux, *La rinuncia all'identità: una difesa contro l'annientamento*, a cura di Alessandra Cerea
12. Julien Offray de La Mettrie, *L'uomo macchina*, a cura di Fabio Polidori
13. Arnold Gehlen, *L'uomo delle origini e la tarda cultura. Testi e risultati filosofici*, a cura di Vallori Rasini, traduzione di Elisa Tetamo
14. Francis Hutcheson, *Pensieri sul riso e Osservazioni sulla Favola delle api in sei lettere*, a cura di Andrea Gatti
15. Immanuel Kant, *La fenice della natura. Scritti di geofisica e astronomia*, a cura di Silvia De Bianchi
16. Ernst Haeckel, *Forme in evoluzione. Morfologia del vivente e psicologia cellulare*
17. Émile Boutroux, *Contingenza e leggi della natura*, a cura di Gaspare Polizzi
18. Ernst Mach, *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, introduzione di Paolo Parrini
19. Thomas-Henri Martin, *Atlantide (1841). Appunti per la fine di una leggenda*, a cura di Leonardo Anatrini, introduzione di Marco Ciardi

20. Henri J. Poincaré, *Opere epistemologiche*, a cura di Giovanni Boniolo
21. Raymond Ruyer, *Neofinalismo*, traduzione dal francese di Veronica Cavedagna e Gabriele Vissio
22. Niels Bohr, *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, prefazione di Giulio Giorello
23. Johann Friedrich Blumenbach, *Contributi alla storia naturale*, a cura di Mario Marino
24. Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d'Argens, *Sull'incertezza della storia*, a cura di Paolo Amodio
25. Ludwik Fleck, *Stili di pensiero. La conoscenza scientifica come creazione sociale*, a cura di Francesco Coniglione
26. Lev Vygotskij e Aleksandr Lurija, *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino. Studi sulla storia del comportamento*, a cura di Maria Serena Veggetti
27. Jean-Baptiste Lamarck, *Filosofia zoologica e altri naturalia*, a cura di Giulio Barsanti
28. Ernst Cassirer, *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna. Studi storici e sistematici sul problema della causalità*, introduzione e traduzione a cura di G. Borbone
29. Alan Turing, *Le basi chimiche della morfogenesi*
30. Gabriel Tarde, *Futuri possibili. Frammento di storia futura. I giganti calvi*, a cura di Delio Salottolo
31. Ralph Waldo Emerson, *Quattro conferenze sulla storia naturale*, traduzione e commento a cura di Agnese Maria Fortuna, prefazione di David M. Robison, postfazione di Giacomo Scarpelli
32. Ernst Cassirer, *Simbolismo e filosofia del linguaggio. Seminario di Yale 1941-1942*, a cura di Giacomo Borbone



*Finito di stampare
nel mese di giugno 2022
da Digital Team – Fano (Pu)*