

RIVISTA
DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

3

Anno CXIV
Luglio-Settembre 2022

di cultura sia una sequenza di *horti conclusi*, per dirla con Tessoro, di specialismi che non comunicano tra loro, impresa non facile, appunto, e non priva di rischi.

Claudio De Stefani presenta l'opera di Heinrich Leberecht Fischer (1801-1888), il più importante arabista tedesco del diciannovesimo secolo e il fondatore della *Deutsche Morgenländische Gesellschaft* nel 1845, a Halle. Sabine Mangold si occupa invece di Abraham Geiger (1810-1874), che portò avanti il progetto della «*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*», fondata nel 1822 a Berlino. Se Stefan Jordan mette a confronto le celebri posizioni espresse da G.W.F. Hegel (1770-1831) sull'Oriente con quelle espresse dall'arabista K.H.L. Pöhlitz (1772-1838), che fu discepolo di Kant, Fabio Ciraci ricostruisce l'integrazione tra kantismo e orientalistica nell'opera di Arthur Schopenhauer (1788-1860). La variegata costellazione di pensatori che fa capo alla *orientalistische Renaissance* della prima metà del diciannovesimo secolo viene presentata da Santi Di Bella con particolare riferimento a Leopold von Ranke (1795-1886) e Jacob Burckhardt (1818-1897). Giuliano Sgrò rivisita il modo di produzione asiatico nell'interpretazione di Karl Marx (1818-1883), Giampiero Moretti si occupa di J.J. Bachofen (1815-1887), mentre Giancarlo Magnano San Lio ricostruisce il ruolo svolto da Wilhelm Dilthey (1833-1911) nel promuovere gli studi orientali nel quadro del nuovo paradigma delle *Geisteswissenschaften*. Se Bernhard Maier propone il profilo intellettuale dell'islamista Theodor Nöldeke (1836-1930), Aly Elrefaei presenta il lavoro sulla *Volkskultur* del teologo Julius Wellhausen (1844-1918), e David Moshfeg quello del padre riconosciuto dell'orientalismo scientifico, l'ungherese Ignác Goldziher (1850-1921).

Gli sviluppi degli studi tedeschi di indologia tra il 1845 e il 1940 sono tracciati da Douglas McGethin, che si occupa anche delle radici culturali del suprematismo ariano. Delle posizioni di Max Weber (1864-1920) su ebraismo e islam si occupa Edoardo Massimilla, mentre Giovanni Morrone, nel suo primo contributo, riprende le posizioni espresse dall'etnologo Leo Frobenius (1873-1938) nel celebre *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre* (Beck, München 1921). Se Domenico Conte indaga il ruolo dell'Oriente nello *Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (2 voll., Braumüller, Wien und Leipzig 1918 e Beck, München 1922) di Oswald Spengler (1880-1936), nel suo secondo contributo, Giovanni Morrone riprende le posizioni dell'islamista Carl Heinrich Becker (1886-1933), tra i primi a contribuire alla *Encyclopedia of Islam* (8 voll., Brill - Luzac, Leiden - London 1913-1938; cfr. G. MORRONE, *Incontri di civiltà. L'Islamwissenschaft di Carl Heinrich Becker*, Liguori, Napoli 2006).

Chiude il volume Claudio De Stefani con un contributo sul fondatore dell'arabistica formale Gotthelf Bergsträßer (1886-1933), autore della più autorevole tra le grammatiche dell'ebraico, la *Hebräische Grammatik* (Vogel, Berlin 1918) e grande coranista, che fu tra i primi ad occuparsi delle traduzioni in arabo di testi greci, argomento oggi di grande attualità a seguito degli importanti risultati raggiunti da Cristina D'Ancona nel suo progetto G2A (<http://www.greekintoarabic.eu>), dedicato all'allineamento della pseudo-aristotelica *Theologia Aristotelis* con una traduzione araba del nono secolo.

RICCARDO POZZO

SEAN JOSEPH MCGRATH, *The Philosophical Foundations of the Late Schelling. The Turn to the Positive*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2021 («New Perspectives in Ontology»). Un volume di pp. 304.

«Troppo logico per i continentali, troppo speculativo per gli analitici» (p. 29): queste le ragioni per cui – secondo McGrath – Schelling non ha trovato cittadinanza nella filosofia anglosassone del XX secolo. L'avvento del nuovo millennio e il lento declino della rigida distinzione tra analitici e continentali, tuttavia, ha propiziato una vera e propria *Schelling-Renaissance*,

che ha visto in Slavoj Žižek, Iain Hamilton Grant e Markus Gabriel alcuni dei suoi più illustri esponenti. Il pensiero di Schelling è stato apprezzato per la teoria logico-ontologica della predicazione, per la rivendicazione realista di un primato dell'ontologia sull'epistemologia, per le suggestioni psicologiche e psicoanalitiche, per il riconoscimento della dimensione storica del filosofare e non da ultimo per l'accento posto su una filosofia qualitativa della natura. In questo fiorire di studi schellinghiani rimane tuttavia un convitato di pietra, vale a dire la sua filosofia della religione e i suoi innegabili legami con la teologia: «In alcuni casi molto evidenti, i nuovi schellinghiani sono addirittura apertamente ostili alla teologia di Schelling, cercando di estrarre un gheriglio di ontologia, o di politica, o di psicologia, ripulito dal suo indigesto guscio cristiano» (p. 17). Certamente il declino dell'educazione teologica gioca un ruolo in questa negligenza; tuttavia, secondo McGrath, l'autentica ragione è più che altro ideologica: «Quando Schelling comincia a interpretare le Scritture, a esporre i Vangeli come il significato della storia, semplicemente non lo vogliamo più ascoltare» (p. 31). Commettiamo lo stesso errore di tutti i presenti in aula a Berlino nel 1841, da Kierkegaard a Bakunin: pensiamo di sapere già.

Il volume, il cui scopo è dichiaratamente quello di «delineare, sviluppare e valutare gli argomenti logici, morali ed esistenziali che Schelling ci offre per assumere la rivelazione come spiegazione della natura, della situazione umana e della storia» (p. 14), oltre a colmare un'evidente lacuna negli studi su Schelling, sfata un tabù: l'ultimo Schelling è un filosofo della rivelazione, un «filosofo cristiano» (p. 238) e come tale deve essere trattato. Fra i meriti dell'A., oltre alla consapevolezza filologica delle vicende editoriali dei testi dell'ultimo Schelling, vi è certamente quello di impegnare Schelling in un serrato dialogo con altre prospettive teologiche e di filosofia della religione (non soltanto i contemporanei Hegel, Jacobi e Kierkegaard, ma anche la teologia scolastica e dei Padri della Chiesa e l'approccio fenomenologico alla rivelazione di autori come Marion, Henry e Lévinas) per far emergere la sua specificità irriducibile. Ciò che ne risulta è una filosofia della religione peculiare, che cerca una via mediana tra il panlogismo hegeliano, che dissolve completamente la religione nella filosofia, da una parte, e il *salto mortale* di Jacobi o il *credere contro la ragione* di Kierkegaard, dall'altra. La prospettiva schellinghiana, tuttavia, si discosta allo stesso modo anche dal fondazionalismo classico dei *preambula fidei*, considerato espressione di una teologia naturale ormai impraticabile dopo i veti posti da Kant.

La filosofia positiva schellinghiana, secondo McGrath, è decisamente antifondazionista e si basa sulla «decisione del filosofo che si rifiuta di rimanere nel piano meramente ideale» dei rapporti necessari tra le essenze «e si avventura a pensare l'esistenziale e lo storico» (p. 106). Indagare questi ambiti significa entrare nel dominio della filosofia positiva, costituito da stati di cose non necessari, ma fattuali, frutto di connessioni non puramente concettuali. La decisione, ragionevole ma non razionalmente necessitata, di fare filosofia positiva, implica ammettere la possibilità della rivelazione come ipotesi esplicativa di questi stati di cose razionalmente indeducibili e domandarsi: «Se la rivelazione fosse vera, quali fatti storici ed empirici enigmatici troverebbe una spiegazione?» (p. 136) In questo modo non viene presupposta nessuna fede nella verità della rivelazione (che viene assunta solo ipoteticamente) e il suo assenso o rifiuto è basato su fatti storici ed empirici, dunque è probabilistico, falsificabile e perciò genuinamente scientifico. Il metodo della filosofia positiva, analogamente a quello delle scienze empiriche, si configura come un'abduzione, come un'inferenza alla migliore spiegazione possibile: si tratta di verificare se l'ipotesi della rivelazione sia quella che, fra tutte, meglio renda conto della totalità dei fattori della realtà storica in cui viviamo; se è così, è ragionevole, sebbene non apoditticamente necessario, aderirvi *fino a prova contraria*. La prova della verità della rivelazione, infatti, è strutturalmente aperta e si proietta nella dimensione del futuro, in cui l'eventuale accumu-