

Giornale di Metafisica - Nuova Serie - XXXI (2009)

nell'esperienza (*Erfahrung*) possa aprirsi e dispiegarsi l'alterità nella sua autonomia dalla coscienza. L'*Erlebnis*, tutta centrata sull'*ego*, secondo l'impostazione fenomenologica che individua nell'intenzionalità la struttura costitutiva della soggettività, è il momento in cui si realizza quella relazione intenzionale soggetto-oggetto in cui l'intenzionato perde la sua indipendenza e si ridefinisce solo nel suo essere immanente alla coscienza che lo intenziona. Molto brevemente, con le parole dell'a., l'*Erlebnis* "si riferisce da Husserl in poi come concetto alla coscienza ed al suo contenuto", mentre nell'*Erfahrung* è individuabile "un processo che non si può per intero ascrivere ad una operazione della coscienza" (p. ix). Così, mentre l'*Erlebnis* nasconde il nuovo, il differente per riassoggettarlo e domarlo entro la forma della coscienza, nell'*Erfahrung* la coscienza è come colpita e sopraffatta da qualcosa di inatteso, di sorprendente, dalla novità. Da questa precisazione, che lascia emergere sin dall'inizio del volume con chiarezza come l'esperienza sia genesi di senso (*Erfahrung als Sinnbildung*), comincia il viaggio dell'autore attraverso la tradizione fenomenologica, al cui interno trova con pieno diritto posto anche l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e del carattere contraddittorio dell'esperienza. È la contraddizione (come opposizione fra il proprio Sé e l'alterità da Sé) tutta interna alla coscienza che fa esperienza di sé, ed insieme del suo proprio mondo, o anche del suo oggetto al modo dell'estraneità (*Entfremdung*), costitutiva già in Hegel per la formazione del senso del mondo, dell'oggetto della coscienza, dello spirito stesso nella sua realtà e verità. Questa contraddizione altro non è che quella lacerazione interna alla coscienza necessaria per l'"esplosione", in ultima analisi, di tutto quel "potenziale" cui la coscienza attinge, nell'accadere dell'esperienza, per esprimersi nella creatività del suo vivere e del suo pensare alla ricerca della propria identità.

Rosa Maria Lupo

M. Marchetto, *La natura contesa. Schelling critico di Hegel*, ETS, Pisa 2008, pp. 398.

L'immagine tradizionale di uno Schelling proteiforme e camaleontico, la cui continue metamorfosi concettuali paiono indissolubili dall'incostanza di un carattere nevrotico, ha spesso condizionato la ricerca filosofica, spingendola a porre l'accento soprattutto sulle ambiguità e sulle discontinuità di un percorso speculativo – in apparenza – non rettilineo. Nonostante la *Schelling renaissance* che ha avuto luogo nella seconda metà del secolo scorso, la filosofia del pensatore di Leonberg è stata, negli ultimi quindici anni, obnubilata dall'interesse crescente mostrato dagli interpreti per gli altri espo-

nenti dell'idealismo tedesco, sintomo palese di come la sua natura *atopica* continui a creare non poco imbarazzo nel pensiero contemporaneo. C'è comunque da dire che, ultimamente, diversi giovani studiosi, raccolto forse l'invito esplicito dell'efficace *Schelling lesen* (2004) di Wilhelm G. Jacobs¹, stanno tentando di ridonare visibilità al percorso speculativo del filosofo idealista. Tra questi va sicuramente menzionata Monica Marchetto, il cui voluminoso studio qui in esame ricostruisce con invidiabile maturità – sotto un profilo tanto storico quanto teoretico – la concezione schellinghiana della natura, prendendo come punto di riferimento il complesso dialogo a distanza tra il filosofo di Leonberg e Hegel.

Il pregio principale del lavoro di Marchetto consiste nella capacità di armonizzare perfettamente un'attenta *minuziosità storico-filosofica*, in grado di garantire al lettore una visione esaustiva della concezione schellinghiana della natura nella sua globalità, con una lucida *audacia teoretica*, che permette all'autrice di fornirci spunti ermeneutici inediti, il cui approfondimento non potrà far altro che gettare una luce nuova sul groviglio speculativo che condiziona il contenzioso teoretico tra Schelling e Hegel riguardo al problema della natura. Minuziosità storico-filosofica e audacia teoretica: l'esito ultimo che se ne ricava è l'aporeticità della proposta schellinghiana, in bilico tra il tentativo – solo in parte riuscito? – di trovare una via alternativa agli sviluppi filosofici di Hegel e l'incapacità – forse connaturata – di liberarsi dall'ingombrante bagaglio concettuale dell'idealismo tedesco *tout court*.

Il lavoro di Marchetto segue l'evolversi cronologico delle opere schellinghiane, mettendo inizialmente in luce l'*apparente* condivisione di intenti tra Schelling e Hegel, entrambi perlopiù impegnati a trascendere l'exasperato soggettivismo fichtiano. Se, però, in Hegel la natura è già vista come il luogo dell'esser-altro, esito di un profondo ripensamento del rapporto tra idea e concetto, in Schelling essa, invece, viene man mano intesa come produttività assoluta, per quanto il tentativo schellinghiano di salvaguardare l'essenziale vincolo tra spirito e natura, attraverso il ricorso dei concetti *diurni* di identità e indifferenza, comporti il pericolo di inficiare l'autonomia del reale dinanzi all'ideale.

Per tali ragioni diviene determinante, in vista della comprensione del dialogo a distanza tra i due filosofi nei suoi successivi sviluppi, il primo soggiorno monachese di Schelling a partire dal 1806. A Monaco il filosofo di Leonberg, sotto l'evidente influenza del pensiero mistico-teosofico di Böhme e Oetinger, cerca infatti di sopperire alle mancanze dei suoi precedenti esiti speculativi attraverso il ricorso a una filosofia incentrata sull'affermazione della libertà nella sua radicale assolutezza, sulla rivalutazione dell'esser finito

¹ Cfr. W.G. Jacobs, *Leggere Schelling*, a cura di C. Tatasciore, Guerini e Associati, Milano 2008.

e sull'importanza dell'*intermedietà* concettuale. La volontà schellinghiana di sottrarsi ai tradizionali schemi idealistici, tramite la salvaguardia del reale dalle pretese unitotalizzanti del pensiero astratto, fa sì che la natura – a partire dalla *Freiheitsschrift* del 1809 – appaia, nella sua relativa autonomia rispetto al piano spirituale, quale elemento *transitorio* che ha il compito, con il contributo fondamentale dell'uomo cosciente, di ascendere progressivamente verso il mondo spirituale e, quindi, di *trasfigurarsi* in spirito. Trasfigurazione che, tuttavia, non andrà a buon fine a causa del peccato di Adamo, dal quale seguono la disgregazione e l'esteriorità che caratterizzano il mondo visibile nella sua solinga unilateralità. Marchetto, pur sottolineando come nelle opere del primo soggiorno monachese Schelling sembra procedere in maniera autonoma senza farsi cura di Hegel, coglie due aspetti nella speculazione del filosofo che paiono piuttosto interessanti per le successive evoluzioni speculative. Il primo consiste nell'aspra polemica, presente nell'introduzione ai *Weltalter*, contro i cosiddetti "dialettici puri" i quali, assolutizzando la dialettica del *logos*, obnubilano il mito, disconoscono l'importanza della narrazione quale sapere genealogico e fondano la conoscenza sui soli concetti. All'astrattezza dei dialettici puri Schelling contrappone il sapere *intuitivo* dei teosofi, benché tale sapere, senza la mediazione della dialettica razionale, rischi costantemente la deriva in una sorta di autofagia concettuale, il cui esito ultimo non può che essere la mera visionarietà. Il secondo aspetto, invece, consiste nella radicalizzazione del concetto di libertà attribuita all'Assoluto, sfociante in quella *decisione di creare*, che svincola l'Assoluto dalla necessità della creazione e che rischiarla la basilare dialettica di fondamento ed esistenza.

Questi due aspetti rappresentano il punto di partenza ineludibile per l'esplosione della polemica anti-hegeliana vera e propria, che caratterizza il secondo soggiorno del filosofo tedesco a Monaco. In particolare, nelle lezioni monachesi del 1827, Schelling non fa mistero della sua avversione nei confronti di quella sorta di auto-chiusura concettuale che connota il pensiero hegeliano nel suo insieme. Dal punto di vista schellinghiano, Hegel si limita a ritrarsi nel semplice pensiero e pretende di assolutizzare l'ambito concettuale, in modo tale che al di fuori di esso non vi sia alcunché: posta la Logica prima della Filosofia della Natura, egli fonda l'*incipit* del filosofare sull'astrazione e non si dimostra in grado di liberare la natura dalle secche del solipsismo e da una sua semplice assimilazione epistemologica quale mera categoria di pensiero. Non comprende, quindi, il senso dell'ineffettuale stato originario d'indifferenza come radice prima della libertà radicale dell'Assoluto. La natura, osserva Marchetto, riesce a non rimanere mero concetto, solo se di essa si sa pensare anche l'atto libero che la pone in essere. Per tale ragione, la distanza tra i due filosofi si palesa nella convinzione schellinghiana che Hegel sia privo di una spiegazione *storica* della natura, motivo

per cui nel 1827 vengono riprese in chiave post-hegeliana le teorie della natura come tensione alla trasfigurazione e al compimento nello spirito e della responsabilità umana nei confronti della sua attuale perdita del centro unificante. Le perplessità dell'ex amico Franz Von Baader relative all'autentica capacità schellinghiana di concepire una vera libertà di Dio nei confronti della creazione, svincolandosi una volta per tutte dal razionalismo esasperato di Hegel, nonché le oscillazioni concettuali che contraddistinguono la costruzione di una *Naturphilosophie* quale scienza razionale, portano in ultimo Marchetto a evidenziare come il contenzioso sulla natura, lungi dal poter essere sciolto una volta per tutte, non faccia altro che confermare l'intensità enigmatica del rapporto dialogico tra Schelling e Hegel, rapporto che non può essere eluso in modo alcuno da chi è intenzionato ad approfondire i loro rispettivi percorsi filosofici.

Davide Sisto

G. Rametta (a cura di), *Metamorfosi del trascendentale. Percorsi filosofici tra Kant e Deleuze*, Celup, Padova 2008, pp. 376.

Nella problematica trascendentale convergono, prima e dopo Kant, le istanze di un'esperienza a più voci la cui portata speculativa si riproduce, secondo il curatore, nell'"immagine mobile di una ricerca ancora in cammino" (p. 11). Tenendo conto di "nessi problematici a spettro variabile", come il rapporto "tra critica e immanenza" e la "relazione tra sintesi a priori e genesi trascendentale" (pp. 7-11), vengono tracciati percorsi interpretativi che innescano potenze concettuali comuni a due stagioni filosofiche spesso considerate lontane, quella *idealista* e quella *strutturalista*, fino a guadagnare il rapporto "tra produttività della ragione e sua capacità di *condizionare/strutturare* a priori la realtà" e quello "tra esperienza e soggetto" (p. 8).

Le differenze tra *condizionare a priori* la realtà e *strutturarla*, implicite in Kant, si inaspresiscono nel saggio di Garth Green, *La teoria del tempo in Kant e Fichte: un'eredità fenomenologica* (pp. 15-52), in un snodo della critica fichtiana che muove dai vuoti dell'estetica trascendentale alla ricerca di quel "transito o passaggio (*Übergang*) tra senso interno e senso esterno" che lascerebbe "intravedere, secondo Fichte, la possibilità di un 'avanzamento significativo'" (p. 24). Qui, secondo Green, si apre un tortuoso varco, primo passaggio dalla proposta postkantiana a quella fenomenologica contemporanea, in cui si fa spazio la tesi di un "lascito caratteristicamente fichtiano (forse tanto più presente quanto meno riconosciuto) nella ricezione da parte di Husserl della dottrina kantiana del tempo come forma del senso interno" (p. 38) rintracciabile, secondo Green, non solo alle radici della ricerca teoretico-