

INTRODUZIONE

Il dialogo intenso di Schelling con Hegel è, com'è noto, fecondo di contrasto ma spesso anche di novità di ispirazione. La presente ricerca ricostruisce questo dialogo sotto un profilo insieme storico e teoretico, guardando alla natura come al nodo tematico in cui il dissidio speculativo, esplodendo, lascia emergere ogni volta nella sua radicalità un'opposizione che riguarda i due percorsi teorici già nella loro tensione fondamentale. Ancor prima di ogni critica esplicita all'avversario, infatti, Schelling esprime proprio nella sua concezione della natura una distanza da Hegel, che rimane in ogni caso incolmabile e, semmai, si va sempre più approfondendo.

Già nel periodo jeneso, per quanto vicino a Hegel, con il quale condivide la critica all'idealismo fichtiano e il progetto di comprensione del significato speculativo della natura, Schelling rimane fedele a se stesso e alla originalità della sua ispirazione. Egli certamente recepisce la lezione hegeliana, come hanno dimostrato K. Düsing¹ e P. Ziche²: ispirato da Hegel, nel *Bruno Schelling* rivede la concezione dell'Assoluto esposta nel 1801, cercando di cogliere l'identità assoluta nella sua intera pienezza e di pensare più a fondo il modo in cui il particolare è nell'Assoluto. Eppure, il particolare, anche se non è più colto nel suo annullarsi nell'equilibrio dell'indifferenza assoluta, ed è piuttosto pensato come congiunto al tutto e agli infiniti sviluppi che possono riguardarlo, rimane un particolare che è tale solo idealmente e secondo il *concetto*, perché nell'Assoluto tutto è assoluto, tutto è *idea*. Anche la *Dissertatio* hegeliana attira l'attenzione di Schelling, ma questi recepisce l'esposizione delle leggi di Keplero solo per volgerla ad esprimere il senso di una identità che non si genera a sé nel suo differirsi, ma si espone nella sua originarietà attraverso la differenza e nonostante essa.

¹ Cfr. K. DÜSING, *Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik*, in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, hrsg. v. K. DÜSING, Dinter, Köln 1988, pp. 99-193 e K. DÜSING, *Spekulation und Reflektion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in «Hegel-Studien» 5 (1969), pp. 95-128.

² Cfr. P. ZICHE, *Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Ma il periodo jenese non è solo caratterizzato dalla condivisione di temi e progetti e, insieme, dall'assoluta autonomia con cui i due filosofi seguono la loro ispirazione. In esso si evidenziano anche i primi germi del dissidio: come ha evidenziato F. Moiso³, fin dal 1803, nell'ambito della sua polemica con H. Steffens, Hegel critica la concezione schellinghiana della differenza come differenza quantitativa, e si impegna a ripensare il rapporto tra *idea* e *concetto*. La maturazione da parte di Hegel di una concezione che sappia guardare all'Assoluto non come autouguaglianza statica, ma piuttosto come processo del proprio determinarsi fino a sé, ha delle ricadute inevitabili sul piano sistematico e sul significato che la natura assume all'interno del sistema. Così, mentre Hegel riconosce nella natura sempre più il luogo dell'essere-altro, Schelling, da parte sua, ribadisce l'idea di una distinzione tra una natura ideale, che è la stessa infinita produttività, e una natura finita, solo fenomenica, intesa come tutto reale di contro all'ideale; e però, non si sottrae certo alla sfida di un sempre ulteriore approfondimento di questa sua concezione. Il concetto di natura nella tarda filosofia dell'identità, nella sua distanza dal concetto hegeliano, ma anche nelle sue ambiguità ed oscillazioni, è stato finora indagato solo superficialmente dalla critica – si pensi agli studi di Schmied-Kowarzik⁴, il quale si limita a fare in proposito solo rilievi di carattere generale –; l'analisi di questo concetto porta a stabilire che, se anche si apre all'idea che la natura (fenomenica) come regno della caduta sia stadio necessario in vista del ritorno consapevole delle idee nell'Assoluto, Schelling tiene pur sempre ferma l'idea della natura come connessione reale e per sé essente e, dunque, anche la concezione di un movimento duplice – nel reale e nell'ideale –, dove tanto il reale quanto l'ideale sono pensati come forme fenomeniche finite che, annientando progressivamente la loro finitezza, giungono a presentare in immagine l'identità assoluta stessa. Questa è concepita non già come un mero equilibrio degli opposti, bensì come un totale esser-uno e, come tale, può trovare la sua piena esposizione solo nella ragione – intesa a sua volta come pura identità che sta al di fuori del reale e dell'ideale e anzi risolve in sé ogni forma

³ Cfr. F. MOISO, *Die Hegelsche Theorie der Physik und der Chemie in ihrer Beziehung zu Schellings Naturphilosophie*, in *Hegels Philosophie der Natur*, hrsg. v. R.-P. HORSTMANN/M.J. PETRY, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 54-87.

⁴ Cfr. W. SCHMIED-KOWARZIK, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

finita –, e nella filosofia – intesa come il divenire consapevole della ragione stessa –.

Il primo periodo monachese è stato oggetto di analisi da parte di quegli studiosi – ad esempio Th. Buchheim⁵ e M. Fujita⁶ – che, a proposito del rapporto tra Schelling e Hegel, coltivano il convincimento che già nelle *Ricerche filosofiche* del 1809 Schelling non solo prenda posizione contro Hegel, ma anche tradisca l'influenza esercitata sul suo pensiero dalla lettura della *Fenomenologia*. Durante il primo soggiorno a Monaco Schelling si apre certamente alla storia, all'idea di svolgimento, ad un nuovo apprezzamento dell'esercizio dialettico; ma è anche vero che questa trasformazione teorica affonda le sue radici in un lungo processo di maturazione tutto interno al pensiero di Schelling, avviatosi già negli anni 1805 e 1806. Per quanto dunque rimanga problematico riconoscere nelle *Ricerche* le tracce di un'influenza hegeliana o anche di una critica a Hegel, il primo periodo monachese nel complesso rimane ugualmente interessante dal punto di vista del dialogo di Schelling con Hegel, dal momento che, soprattutto nella filosofia dei *Weltalter* – come emerge dalle ricerche di H. Fuhrmans e da quelle, più recenti, di Th. Leinkauf⁷ –, Schelling non solo avvia la sua polemica nei confronti dei puri dialettici, ma, lavorando sul concetto di *de-cisione*, si impegna anche nella concezione della libertà divina come libertà assoluta nei confronti della natura (intesa come natura creata e distinta dalla natura eterna che Dio ha in se stesso), cosicché si profilano già qui alcuni dei nodi teorici, intorno ai quali ruoterà la polemica anti-hegeliana del secondo periodo monachese.

Nel periodo di Erlangen, Schelling – secondo H. Fuhrmans a causa dell'influenza esercitata sul suo pensiero dalla lettura dell'*Enciclopedia* – sembra interrompere l'indagine volta a scavare all'interno del tema della libertà di Dio nei confronti del processo del mondo, per tornare ad esporre il mondo come processo unico del venire a sé dell'eterna libertà. In realtà, è il pensiero stesso di Schelling a

⁵ Cfr. TH. BUCHHEIM, *Zwischen Phänomenologie des Geistes und Vermögen zum Bösen: Schellings Reaktion auf das Debüt von Hegels System*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 85 (2003), pp. 304-330.

⁶ Cfr. M. FUJITA, *Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitschrift*, in *Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit*, hrsg. v. J. MATSUYAMA/H.J. SANDRÜHLER, Lang, Frankfurt a.M. 2000, pp. 115-126.

⁷ Cfr. TH. LEINKAUF, *Sein-Können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, in «Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch», 30 (2004), pp. 63-104.

conoscere una crisi interna, forse acuita dalla lettura di Hegel, ma soprattutto prodotta dalla tensione duplice che lo anima. Ora l'Assoluto è libertà eterna intesa come potenza di essere, e Schelling, per un verso, tenta di arginare questa potenza – di custodirla nel suo essere *soggetto* –, in modo da attingere una libertà intesa come origine; per altro verso, sottolinea, come mai prima d'ora, che libertà è solo quella che conosce la differenza, il processo, l'auto-distinzione: questa tensione – che ad ogni istante minaccia di trasformarsi in confusione e che è stata troppo a lungo trascurata dalla critica⁸ – merita un approfondimento ed una considerazione, che la riguardi come il carattere distintivo di un periodo in cui Schelling certamente comincia a polemizzare con Hegel – al periodo di Erlangen, del resto, risalgono i primi scarni elementi del conflitto esplicito –, ma soltanto perché è impegnato soprattutto a contendere con se stesso.

Il secondo periodo monachese segna, com'è noto, l'esplosione della polemica esplicita con Hegel. A differenza di quelle indagini che si concentrano sulla valutazione della fondatezza o infondatezza delle critiche che Schelling muove ad Hegel (R.-P. Horstmann⁹, K. Brinkmann¹⁰, B. Burkhardt¹¹, A. White¹²), il presente studio intende ricostruire le istanze schellinghiane che stanno alla base della formulazione della sua nuova proposta teorica, analizzando in che senso il dialogo polemico con Hegel non solo rifletta quelle istanze, ma contribuisca a precisarle ulteriormente.

Giunto a Monaco nel 1827, Schelling si dedica con ogni energia alla concezione dell'Assoluto nella sua libertà ed originarietà: egli si impegna perciò ad arginare, in un modo più radicale di quanto non avesse fatto ad Erlangen, quella potenza di essere assolutamente instabile che per sua natura trapassa irresistibilmente nell'essere cieco e, da questo, di nuovo, nel processo, attraverso il quale quell'esse-

⁸ Un'iniziale analisi di questo aspetto è stata compiuta da J.-F. MARQUET, *Schelling et la tentation hégélienne*, in «Les études philosophiques» 2 (janvier-mars 1974), pp. 187-196.

⁹ Cfr. R.-P. HORSTMANN, *Logifizierte Natur oder naturalisierte Logik? Bemerkungen zu Schellings Hegel-Kritik*, in *Hegels Philosophie der Natur*, hrsg. v. R.-P. HORSTMANN/M.J. PETRY, cit., pp. 290-308.

¹⁰ Cfr. K. BRINKMANN, *Schellings Hegel-Kritik*, in *Die ontologische Option*, hrsg. v. K. HARTMANN, W. de Gruyter, Berlin/New York 1976, pp. 117-210.

¹¹ Cfr. B. BURKHARDT, *Hegels „Wissenschaft der Logik“ im Spannungsfeld der Kritik*, Olms, Hildesheim 1993, pp. 9-47, e pp. 423 e sgg.

¹² Cfr. A. WHITE, *Absolute knowledge: Hegel and the problem of metaphysics*, Ohio Univ. Press, Athens/Ohio/London 1983.

re illimitato è progressivamente ricondotto nel limite. Cercando di concepire la libertà di Dio verso l'essere e nei confronti dell'essere, Schelling non si accontenta più di frenare la motilità della potenza assegnandole come custode un puro atto, ma concepisce le potenze stesse come mere differenze dell'essere divino, elevandosi fino a concepire Dio come il Signore che non presuppone nulla, neanche il non essere in una qualche forma. Riguardata alla luce di questo tentativo teorico, la filosofia hegeliana mostra, agli occhi di Schelling, tutti i suoi limiti: invece di ricondurre la potenza alla sua interiorità, fino a concepire libertà autentica nei confronti dell'essere, Hegel avrebbe tentato il percorso inverso, cominciando con l'essere e condannandosi a non giungere alla libertà. Dinanzi alla libertà radicale del principio, al pensiero non rimane che decidersi a *de-cidere* la filosofia, restringendo le sue pretese esistenziali: la delusione schellinghiana si fa dunque ancor più grande, nel vedere che la filosofia hegeliana – che pure, a differenza del pensiero dell'identità, sa riconoscersi come filosofia logica – smentisce tuttavia immediatamente il suo programma. Eppure, la filosofia hegeliana non si limita ad offrire a Schelling quello che egli considera l'esempio triste di un vano confusionismo, ma acuisce in lui anche la consapevolezza degli esiti nichilistici di ogni filosofia che si limiti a concepire un rapporto necessario tra Dio e mondo.

Così, anche a Monaco, la natura e il suo rapporto con l'Assoluto tornano a presentarsi come il tema, in cui il dissidio speculativo tra Schelling e Hegel esplose in modo particolarmente violento. Ora Schelling accusa Hegel di avere obliato due volte la natura, e sotto un duplice rispetto: quella che Hegel concepisce non sarebbe la natura a priori, perché questa avrebbe dovuto essere nella *Logica*; ma non sarebbe neanche la natura esistente, perché è l'Idea stessa che compie il passaggio nella natura e lo fa, per di più, in un modo che, agli occhi di Schelling, interessato a concepire la creazione libera, non può che risultare insoddisfacente. Secondo la ricostruzione schellinghiana, l'Idea hegeliana, infatti, cadrebbe immediatamente nella natura, attraverso una libertà dubbia o, meglio, una necessità inconfessata, rimanendo altresì assoggettata al processo cui dà inizio. Così, la critica alla concezione hegeliana della natura finisce con il dimensionarsi secondo due linee direttrici. Il primo nucleo della polemica – oggetto delle recenti ricerche di Lotito¹³ – è costituito dalla criti-

¹³ Cfr. L. LOTITO, *Potenza e concetto nella critica schellinghiana a Hegel*, Guerini, Milano 2006.

ca schellinghiana alla auto-chiusura della concettualità hegeliana: il fatto che la natura hegeliana – dal punto di vista di Schelling – sia di nuovo solo concetto e non, piuttosto, un *plus* rispetto al logico, è per il filosofo di Leonberg la prova evidente della limitatezza che affetterebbe la concettualità hegeliana, incapace di concretere con il reale, di restare aperta e tesa oltre sé. Ed è chiaro che, al di sotto di questo aspetto della critica, quel che si annuncia è il progetto schellinghiano di ampliare il pensare, fino a renderlo capace di reggere il rapporto con ciò che è realmente altro dal logico; capace cioè di non liquidare il realmente altro semplicemente come inessenziale, ma anche di non ridurlo a qualcosa che, sprigionato dal logico in tutta la sua alterità ed exteriorità, non esca però dal logico stesso.

Il secondo nucleo della polemica è più sotterraneo e non esplicito, ma non meno fondamentale: si tratta di un fronte polemico, finora pressoché inesplorato dalla critica, che affonda le sue radici nella speculazione schellinghiana del primo periodo monachese. A partire dal 1810, Schelling concepisce un processo unico ascendente che, partendo dalla natura, culmina nel mondo degli spiriti: l'uomo – che compie il processo naturale ed è chiamato a tenere aperta la natura al mondo spirituale, confermandola così nel suo movimento di ascesa e di tensione al compimento –, cadendo, destina la natura al ritorno all'inorganico, all'insorgere dell'accidentalità. Nel 1827, in un orizzonte teorico diverso e avendo abbandonato l'idea di uno sviluppo di realizzazione duplice, Schelling torna a ribadire le responsabilità dell'uomo nei confronti della natura, inserendo questo rilievo all'interno di una teoria della creazione concepita in contrapposizione a Hegel. Dio, essendo perfettamente compiuto in sé e già consapevole di sé, non avendo bisogno del mondo, avvia il processo naturale, ma non rimane assoggettato ad esso, bensì si libra al di sopra della tensione del processo; la natura, da parte sua, non è caduta dell'Idea da sé, ma processo ascendente, che tende al compimento. Certo, la natura è negazione dell'unità divina e quest'ultima si ripristina solo nella coscienza umana; ma Schelling vorrebbe concepirla anche come una exteriorità tale, che si mantiene in Dio e nell'unità e, anzi, tende a ritornare in Dio, compendosi proprio come natura. Solo per colpa dell'uomo la natura ricadrebbe nella disgregazione e nella vanità di un processo non più produttivo: in sé, essa non sarebbe exteriorità, né tale dovrebbe rimanere. In questo orizzonte di questioni si rivela feconda l'analisi della critica che, nello stesso periodo, Fr. v. Baader muove a Schelling: la ricostruzione del dialogo

polemico Schelling-Baader – condotta finora solo dal punto di vista di Baader da P. Koslowski¹⁴ – permette di guadagnare lo spazio per un approfondimento critico della stessa operazione speculativa, attraverso la quale Schelling vorrebbe distanziarsi da Hegel. Baader infatti accusa Schelling di non riuscire a concepire una vera libertà di Dio nei confronti della creazione; e, anzi, si spinge fino ad accusarlo di fraintendere la circolazione perfetta della manifestazione divina, assoggettando Dio, oltre che al dolore di una resistenza, anche alla logica dello sviluppo. Agli occhi di Baader, dunque, la nuova posizione schellinghiana, lungi dal superare i limiti della posizione hegeliana, non farebbe che rivelare il vincolo segreto tra i due pensatori. Coinvolgendo in una critica comune Schelling e Hegel, e contestando il modo in cui entrambi concepiscono la natura e il suo significato nella manifestazione dell'Assoluto, Baader evidenzia ambiguità profonde e tensioni irrisolte, che caratterizzano senz'altro la nuova filosofia schellinghiana e, soprattutto, la sua concezione della natura.

Il periodo berlinese vede Schelling impegnato nella edificazione della filosofia negativa rettammente concepita. Alla luce di questo nuovo progetto schellinghiano la stessa polemica antihegeliana assume toni nuovi: come già rilevava M. Theunissen¹⁵, a Berlino, lo stesso sviluppo del filosofare hegeliano viene integrato nella filosofia puramente razionale e sottoposto ad una critica che ora si dimensiona come esposizione e, insieme, eliminazione del processo razionale; mentre è soprattutto il dialogo con Aristotele – come hanno evidenziato le recenti ricerche di Th. Leinkauf¹⁶ – a permettere a Schelling di esprimere in modo nuovo il punto della controversia tra lui e Hegel. Del tutto inesplorato dalla critica rimane il modo in cui Schelling ora si impegna a costruire una filosofia della natura coerentemente intesa come scienza razionale. È all'interno di questo nuovo orizzonte di questioni che le tensioni interne al pensiero schellinghiano si manifestano in tutta la loro irrisolutezza: nell'ansia schellinghiana di costruire per un verso la natura a partire dai principi dell'Idea, per altro verso il mondo materiale risultato della caduta dell'uomo, quel che si riflette è, infatti, l'aporeticità di una proposta che, pur segna-

¹⁴ Cfr. P. KOSLOWSKI, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Schöningh, Paderborn u.a. 2003.

¹⁵ Cfr. M. THEUNISSEN, *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*, in *Ist systematische Philosophie möglich?*, hrsg. v. D. HENRICH, Bouvier, Bonn 1977 («Hegel-Studien» Beiheft 17), pp. 173-191.

¹⁶ Cfr. TH. LEINKAUF, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, LTI, Münster 1998.

lando i limiti della posizione hegeliana, non riesce ad offrire una vera alternativa al pensiero di Hegel. Insistendo sulla libertà della manifestazione da un lato e sull'autonomia costruttiva del pensare dall'altro, la proposta di Schelling rimane costantemente oscillante, esposta com'è al rischio inevitabilmente ambiguo, di imporre al piano della fatticità la logica del pensare e, insieme, di far subire al pensare le incursioni della fatticità.