

FEDERICA BISCARDI

INCONDIZIONATO, MEDIAZIONE, PROCESSO. SCHELLING E HEGEL A JENA

UNCONDITIONED, MEDIATION, PROCESS. SCHELLING AND HEGEL IN JENA

*The Jena years mark the period of most intense intellectual exchange between Schelling and Hegel; therefore, they constitute a crucial locus for examining both the genesis of Hegelian philosophy and the earliest critical engagements with Schelling in Germany. Through a comparative analysis of Hegel's *Differenzschrift* and Schelling's preceding works, the study elucidates their shared systematic concerns, the conceptual frameworks mobilised to address them, and the points of tension that emerge – with particular regard to the relation between the unconditioned and mediation, and thus to the status of the absolute within philosophical reflection. The analysis also reconsiders Schelling's notion of absolute identity and its modal implications through the scholastic concept of 'reduplicatio', revealing a line of continuity, though subject to later transformations, within Schelling's subsequent thought.*

Wilhelm Dilthey, in uno scritto pubblicato postumo,¹ sottolinea come la filosofia che Schelling sviluppa negli anni che precedono la sua convergenza con Hegel a Jena indichi la strada a quest'ultimo e gli fornisca molti dei «concetti-guida»² per avanzare oltre i tentativi del periodo francofortese. Più radicale – seppur sulla stessa linea – è il parere di Schelling stesso che, in

¹ W. DILTHEY, *La filosofia tedesca e la posizione di Schelling in essa prima del suo sodalizio con Hegel*, in W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, Guida, Napoli 1986, pp. 286-294, p. 289.

² W. DILTHEY, *La collaborazione di Hegel e Schelling e la formazione del sistema della intuizione intellettuale*, in DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., pp. 294-295.

alcune lettere³ dai toni estremamente polemici, così come nelle lezioni, utilizzerà con riferimento alla filosofia di Hegel, l'immagine del ‘furto’ e dell’‘appropriazione’ – e poi dell'applicazione indebita – del metodo della propria filosofia della natura. Anche nella prolusione inaugurale che tiene a Berlino il 15 novembre del 1841 – chiamato dal Re di Prussia a ricoprire la cattedra del suo predecessore per estirpare «il seme del panteismo hegeliano»⁴ – Schelling se ne attribuisce la fondazione.⁵ Opposto è, invece, il parere dei giovani hegeliani che vedono non solo un procedere autonomo e originale di Hegel negli anni jenesi, ma anche una distanza tale tra i due pensatori da influenzare, viceversa, lo sviluppo e le successive deviazioni che prenderà la filosofia schellingiana⁶. La posizione di Tilliette, tra le altre, media tra le due ‘fazioni’, mostrando come tra i due pensatori ci fosse una vicinanza «meno intima» di quella che si potrebbe credere e – a dispetto della narrazione che fa di Hegel un «cugino povero» aiutato dalla benevolenza del prodigo e più affermato Schelling – una sostanziale autonomia, pur nella collaborazione, tra i due pensatori.⁷

Al di là dell'esteso dibattito sulle reciproche influenze,⁸ gli anni del sodalizio jenese

³ «Voi non avete cominciato a conoscere il sistema derivante da me che nel senso che gli davano alcune persone malinformate e di debole giudizio e nella forma che aveva ricevuto nel passare nella testa stretta di un uomo, che ha creduto di impadronirsi delle mie idee come l'insetto strisciante può credere di appropriarsi della foglia di una pianta, che ha attorcigliato col suo filamento». F.W.J. SCHELLING, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Hirzel, Leipzig 1869-1870, vol. III, pp. 39-40. Per la traduzione cfr. G. SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 183.

⁴ X. TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, in X. TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, pp. 141-161, p. 142.

⁵ «Non si dovrà perdere attraverso di me nulla di ciò che a partire da Kant venne conquistato come genuina scienza: come dovrei proprio io rinunciare a quella filosofia ch'io stesso un tempo fondai, l'invenzione della mia giovinezza? Non porre un'altra filosofia al suo posto, bensì aggiungerle una nuova scienza, sinora ritenuta impossibile, per riconsolidarla attraverso ciò nei suoi veri fondamenti (...).» Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Sui principi sommi. Filosofia della Rivelazione 1841/42*, Bompiani, Milano 2016, pp. 713-717. Questo giudizio era d'altronde già stato espresso nel 1834 nella prefazione apposta da Schelling alla traduzione tedesca dei *Fragments Philosophiques* di Victor Cousin cfr. F.W.J. SCHELLING, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin* in SCHELLING, *Lezioni monachesi e altri scritti, Lezioni monachesi e altri scritti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 235-252.

⁶ Circa il dibattito sulle influenze reciproche tra Schelling e Hegel negli anni jenesi cfr. TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, cit.

⁷ TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, cit., p. 145.

⁸ La bibliografia sul tema è estremamente ampia; ci limitiamo perciò a segnalare alcuni dei contributi più rilevanti in materia, tra cui quelli di K. Düsing: K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in «Hegel-Studien», 4, 1969, pp. 95-128; Id., Die

rappresentano un angolo prospettico privilegiato da cui, da un lato, osservare il «laboratorio filosofico»⁹ della riflessione hegeliana e, dall'altro, riflettere sui momenti iniziali della ricezione, dell'assimilazione critica e trasformazione della prima filosofia di Schelling in Germania. Ciò consente di inquadrare lo sfondo problematico in cui la comune riflessione si sviluppa in questa fase e con essa gli strumenti concettuali che i due filosofi elaborano per tentarne una risoluzione. Per analizzare elementi di prossimità e tensione tra i due autori, in questa fase di apparente vicinanza, risulta utile accostare lo scritto hegeliano sulla *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* ai testi schellinghiani di poco precedenti. Alla luce delle tensioni così individuate, questo contributo si propone di considerare la concezione schellingiana dell'identità assoluta alla luce della nozione scolastica di *reduplicatio*. Quest'ultima, utilizzata da Schelling stesso per rileggere la propria filosofia e valorizzata dai contributi di Manfred Frank, consente di guardare alla nozione di identità assoluta proposta da Schelling negli scritti considerati in termini di possibilità e virtualità: come «libertà d'essere». In ciò può essere individuato un motivo di continuità, pur suscettibile di modificazioni e sviluppi, con la riflessione schellingiana più tarda.

1.

Nel 1798 Schelling è chiamato a insegnare accanto a Fichte a Jena, dove resterà fino al 1803, per poi trasferirsi a Würzburg. Questa fase è caratterizzata da polemiche con il circolo romantico e dalla rottura con Fichte, con il quale tramonta il progetto di co-direzione del *Kritisches Journal der Philosophie*.¹⁰ Nel 1801, confidando nel supporto di Schelling, arriva a Jena anche Hegel, dopo gli anni a Berna e Francoforte. Dal 1802 lavoreranno insieme proprio alla direzione del *Kritisches Journal*. Quando Hegel arriva a Jena, Schelling aveva già pubblicato molti dei suoi scritti di filosofia della natura e di filosofia trascendentale che caratterizzano quella ‘fase’ a cui si fa riferimento

Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels in «Hegel-Studien», 9, 1973, pp. 53-90; oltre che: W. Hartkopf, Die Anfänge der Dialektik bei Schelling und Hegel in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 30, 1976; W. Zimmerli, Schelling in Jena. Zur Potenzenmethodik in Hegels ‘System der Sittlichkeit’ in L. Hasler, Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1981; si veda in generale il volume D. Henrich, K. Düsing (ed.), Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling, Meiner-Verlag, Hamburg 2016.

⁹ R. BODEI, *Introduzione*, G.W.F. HEGEL *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, pp. V-XXIII, p. XIV.

¹⁰ Non è possibile in questa sede ricostruire le fondamentali variazioni nel rapporto intellettuale e personale tra Schelling e Fichte in questi anni, si rimanda a J.G. FICHTE, F.W.J. SCHELLING, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. MOISO, Prismi, Napoli 1986.

con l'espressione 'filosofia dell'identità';¹¹ Hegel è invece alle prese con la sistematizzazione di quell'«ideale degli anni giovanili»¹² che aveva occupato le sue riflessioni francofortesi, intenzione che si concretizzerà nel 1807 con la pubblicazione della 'sola introduzione'¹³ al proprio sistema: la *Fenomenologia dello Spirito*.

I rapporti tra Schelling e Hegel negli anni che precedono il sodalizio jenese – così come le istanze filosofiche su cui si confrontano – sono testimoniati da un fitto scambio epistolare che si interrompe con una lettera scritta da Schelling a Hegel la sera dell'Epifania del 1795. In questo testo, polemico nei confronti delle interpretazioni in chiave teologica della filosofia kantiana che proliferavano allo *Stift* di Tübingen, è espressa chiaramente l'urgenza filosofica di portare a compimento la rivoluzione soltanto iniziata dalla filosofia di Kant:¹⁴ l'idea che di questa si avessero solo i «risultati» ma mancassero ancora «le premesse», che fosse necessario andare oltre la «lettera» dei testi kantiani e portarne a compimento l'istanza radicale.¹⁵

La filosofia non è ancora giunta alla fine. Kant ha dato i risultati; mancano ancora le premesse. E chi può comprendere i risultati senza le premesse? - Un Kant sicuramente, ma di ciò che dovrà farne la massa? [...] Dobbiamo ancora avanzare con la filosofia! - Kant ha spazzato via tutto, - ma come faranno ad accorgersene quelli? Dinanzi ai loro occhi bisogna sbriciolare tutto in pezzettini in modo che essi possano afferrarlo con le mani! O i grandi kantiani che ora sono dappertutto! Essi sono rimasti fermi alla lettera [...].¹⁶

Se in questa fase le speranze sono riposte in Fichte che, con toni enfatici, viene presentato in questa lettera come colui che avrebbe «compiuto l'opera»,¹⁷ l'adempimento del compito

¹¹ In questa sede non è possibile affrontare la questione dibattuta circa la frammentarietà o, viceversa, l'unitarietà del pensiero schellinghiano nel suo sviluppo complessivo. Per una riconoscizione dell'itinerario filosofico di Schelling e delle 'fasi' del suo pensiero cfr; X. TILLIETTE, *Schelling: une philosophie en devenir*, Vrin, Paris 1970; ID., *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012; SEMERARI, *Introduzione a Schelling*, cit.; A. BOWIE, *Schelling and modern European philosophy: an introduction*, Routledge, London-New York 1993.

¹² G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, Guida, Napoli 1983, pp. 155-157.

¹³ Ivi, pp. 277-278.

¹⁴ Ivi, pp. 114-116.

¹⁵ Ivi, pp. 106-108.

¹⁶ Ivi, pp. 106-108.

¹⁷ «Fichte solleverà la filosofia ad un'altezza tale che farà girare la testa perfino alla maggior parte degli attuali kantiani [...] Ricevo adesso l'inizio delle esposizioni di Fichte, il Fondamento dell'intera dottrina della scienza. (...) L'ho letto e ho trovato che le mie profezie non mi avevano ingannato [...] Mi sentirei ben felice di essere uno dei primi a salutare il nuovo eroe, Fichte, nella terra della verità! – Sia benedetto il grande uomo! Egli compirà l'opera! [...]» (*Ibidem*).

sembrerebbe poi affidato, nella *Differenzschrift*, proprio a Schelling.

2.

Le questioni condivise nello scambio epistolare menzionato fanno da sfondo ai primi scritti schellinghiani, come *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* e *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*.¹⁸ L'orizzonte problematico della ricerca schellingiana riguarda il rapporto tra incondizionato e sapere: se ci deve essere un principio incondizionato del sapere che fondi la filosofia come scienza questo non può essere né oggetto né soggetto. In quanto concetti reciproci – un oggetto è tale soltanto in relazione e in opposizione a un soggetto e viceversa – ‘oggetto’ e ‘soggetto’ sono infatti condizione l’uno dell’altro e dunque *condizionati* l’uno dall’altro.¹⁹

Nella *Allgemeine deduktion des dynamischen prozesses*, pubblicata sulla «Zeitschrift für spekulative Physik»²⁰ nel pieno dei suoi anni jenesi, Schelling elabora – secondo il punto di vista della natura – la continuità del mondo organico con l’inorganico²¹. L’inizio di questa indagine era stato tracciato – dal punto di vista della filosofia trascendentale – con il *Sistema dell’idealismo trascendentale*:²² la «sequenza di gradi di continuità»,²³ che costituisce la storia dell’autocoscienza, corrisponde ai momenti della autocostruzione della materia, così come ai tre livelli del ‘processo dinamico’. Questi due lati della medesima riflessione erano volti a mostrare come «sotto queste forme differenti, si ripresenti sempre soltanto un’unica e medesima triplicità».²⁴ La materia, dunque, non è «nient’altro che lo spirito intuito nell’equilibrio delle sue attività». L’esito di questa operazione teoretica è da ultimo la «soppressione di ogni dualismo o di ogni reale opposizione tra spirito e materia»²⁵ e il raggiungimento del vero incondizionato.

Nella *Darstellung meines Systems der Philosophie* del 1801 Schelling aveva descritto la Ragione assoluta come «indifferenza totale del Soggettivo e dell’Oggettivo». Per poterla pensare come tale è necessario astrarre completamente da ogni oggettività e soggettività – persino quella del

¹⁸ Negli scritti di quegli anni, lavorava infatti, proprio a questo “compimento”. Nello scritto *Dell’Io come principio della filosofia*, dello stesso anno, Schelling scriveva, ad esempio, che i seguaci di Kant «hanno inteso soltanto la lettera e non lo spirito del loro maestro», esprimendo l’esigenza di «principi superiori» che fondino la filosofia come scienza. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Dell’Io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991, pp. 15-16.

¹⁹ Ivi, pp. 35-38.

²⁰ F.W.J. SCHELLING, *Deduzione generale del processo dinamico*, ETS, Pisa 2012.

²¹ Ivi, p. 42; p. 115.

²² Ivi, pp. 42-43.

²³ F.W.J. SCHELLING, *Sistema dell’Idealismo Trascendentale*, Bompiani, Milano 2006, p. 591.

²⁴ Ivi, pp. 257-263.

²⁵ *Ibidem*.

soggetto pensante e, finanche, dalla mediazione del linguaggio.²⁶ La Ragione è, dunque, l'assoluto in cui ricade ogni cosa: «Tutto ciò che è è quanto all'essenza uguale alla ragione e con essa una sol cosa».²⁷ Essa è descritta come infinita e ineliminabile, «semplicemente una» e «semplicemente uguale a se stessa». Così come, nell'ambito naturale, «ogni materia è uguale a se stessa all'interno [secondo l'essenza] e differisce solo per il polo, che va all'esterno [secondo la forma d'esistenza]»,²⁸ l'identità assoluta è parimenti descritta come «l'indifferenza quantitativa [qualitativamente omogenea *ad intra*] della soggettività e dell'oggettività»,²⁹ un «equilibrio» del polo soggettivo e di quello oggettivo (reale e ideale), che poi nell'essere singolo si esprime attraverso una «preponderanza» dell'uno o dell'altro lato. La stessa differenza tra soggetto e oggetto, necessaria affinché l'identità assoluta riconosca se stessa, è meramente quantitativa; Schelling aggiunge persino in nota: «se questa sia reale, è qui del tutto incerto».³⁰ Dal punto di vista della ragione, dunque, non c'è nulla che, considerato in sé, sia finito, nessuna differenza o varietà *realiter*.³¹ Solo in questo modo l'identità può costituirsì come incondizionata: nessuno dei due poli può essere dedotto a partire dall'altro, anzi «l'errore dell'Idealismo è quello di ammettere una potenza originaria».³² Ne consegue che «l'Identità assoluta È dunque solo come l'Identità di una Identità».³³

Nella proposizione A=A, il soggetto così come il predicato, fa parte dell'«essere» dell'Identità assoluta, ma non della sua «essenza».³⁴ Nell'«essenza» dell'identità assoluta non c'è né contraddizione né differenza: entrambi sono lo stesso³⁵ e la differenza (quantitativa) riguarda

²⁶ F.W.J. SCHELLING, *Esposizione del mio sistema filosofico*, Laterza, Bari 1969, p. p. 31. È interessante rilevare a questo proposito che, nella descrizione della ragione, Schelling aggiungerà che non occorre giustificare il termine utilizzato che serve solo a descrivere quanto con quella parola si intende indicare. L'assoluto di Schelling precede qualunque mediazione linguistica; basti confrontare questo passaggio con la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel chiarisce che dare un nome all'assoluto è già una forma di mediazione che «ha luogo» nell'assoluto, per notare la differente impostazione su questo punto. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2016, pp. 70-73.

²⁷ Ivi, pp. 32-33.

²⁸ Ivi, p. 121.

²⁹ Ivi, pp. 46-47.

³⁰ Ivi, p. 42.

³¹ Ivi, p. 38; 46-47.

³² Ivi, p. 55.

³³ Ivi, p. 39.

³⁴ Ivi, p. 39.

³⁵ Ivi, p. 42.

soltanto l'essere singolo in cui prevale uno dei due poli e non la totalità.³⁶ Pertanto, la legge di tutto l'Essere, che è la legge dell'identità³⁷, espressa mediante la proposizione A=A,³⁸ sancisce una verità «senza alcun rapporto al tempo» e dunque «eterna, non nel senso empirico, ma nel senso dell'Assoluto».³⁹ Rispetto all'identità assoluta – la cui verità è l'identità eterna con se stessa, «niente è nato», essa stessa è senza esser mai nata: è fuori dal tempo come una verità eterna.⁴⁰

Ciò implica una concezione della filosofia come «attributo»⁴¹ dell'identità stessa: «non vi è nessuna filosofia se non dal punto di vista dell'Assoluto».⁴² Il compito della filosofia è dunque stare in questa identità: considerare le cose come sono «in sé» e perciò dimostrare «che l'Identità assoluta (l'Infinito) non sia uscita mai fuori di se stessa, e che tutto ciò che è, in quanto è, sia l'infinità stessa».⁴³ L'errore fondamentale di ogni filosofia è il presupposto che l'Identità sia uscita fuori di sé,⁴⁴ così come un sistema è compiuto – aveva scritto Schelling nel *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, «quando è ricondotto al suo punto d'avvio».⁴⁵ L'identità non è un «prodotto» – essa appare come tale soltanto dal punto di vista di chi da essa si è separato – e può essere prodotta – o riprodotta – soltanto in quanto essa è come l'originario.⁴⁶

3.

Nel luglio 1801, dopo essere arrivato a Jena pochi mesi prima, Hegel pubblica lo scritto che inaugura la sua attività scientifica: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*.⁴⁷ I problemi che fanno da sfondo a questa riflessione sono i medesimi affrontati da Schelling: superare le angustie del criticismo, separando lo «spirito» dalla «lettera» dei testi, per «estrarre» da questa filosofia, così come da quella di Fichte, lo «speculativo»: «l'identità di

³⁶ Ivi, pp. 44-47.

³⁷ Ivi, p. 35.

³⁸ Ivi, pp. 33-34.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 37.

⁴¹ Ivi, p. 40.

⁴² Ivi, p. 32.

⁴³ SCHELLING, *Esposizione*, cit., p. 38.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ SCHELLING, *Sistema dell'Idealismo Trascendentale*, cit., pp. 579-581.

⁴⁶ Ivi, pp. 46-47.

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in HEGEL Primi scritti critici*, cit., pp. 3-120.

soggetto e oggetto».⁴⁸ Kant intende questa identità in modo meramente «subordinato», segnata da una residuale e «assoluta aposteriorità». Un esito in ultima istanza dualistico: la «non-identità»⁴⁹ viene innalzata a principio assoluto. Analogamente Fichte, pur intravedendo l'identità di soggetto e oggetto – principio della speculazione – lo fa in modo meramente ‘soggettivo’.⁵⁰ Un assoluto così caratterizzato da determinatezza – e quindi opposizione e finitezza –, non può costituirsi come «identità» e «vera infinità».⁵¹ In questi anni, tanto per Hegel quanto per Schelling, è essenziale l'istanza – già fichtiana e jacobiana – che l'assoluto, per essere tale deve essere incondizionato e dunque – come già menzionato – nessuno dei due concetti reciproci di soggetto e oggetto può costituirsi come tale.⁵² È questo il guadagno che Hegel valorizza, nella *Differenzschrift*, come la vera specificità del sistema schellinghiano: grazie all'«accordo tra ragione e natura», in cui la prima «non rinunci a se stessa [...], ma si plasmi in natura per una sua forza interna»,⁵³ Schelling mette a tema la continuità qualitativa – con una variazione soltanto quantitativa – tra natura organica e inorganica, essenziale a una vera identità incondizionata. Lo «speculativo» è l'identità di soggetto-oggetto soggettivo e di soggetto-oggetto oggettivo.

Hegel aveva elaborato a suo modo questo quadro di problemi negli anni francofortesi, in cui al centro della sua riflessione vi era soprattutto il tema dell'«amore»; in questo contesto la ragione ricopriva una funzione ancora esclusivamente negativa.⁵⁴

Nelle pagine iniziali della *Differenzschrift*, Hegel torna sulla tensione tra unificazione e scissione, riflettendo sul legame tra assoluto e sapere. In polemica con Reinhold, chiarisce che nel sapere speculativo non c'è niente che abbia a che fare con le peculiarità individuali: al sapere speculativo si accede innalzandosi dalle «finitezze della coscienza» – o, come scriveva Schelling nella *Darstellung*, «astraeendo» da tutto, persino dal soggetto pensante. Alla filosofia come sapere speculativo si giunge soltanto buttandovisi «à corps perdu», se per corpo si intende l'insieme di ciò che è individuale e peculiare.⁵⁵ Razionale e peculiare sembrerebbero dunque, in prima battuta, inconciliabili: il problema, così come la soluzione di una «vera filosofia» sono sempre «lo stesso in ogni tempo»,⁵⁶ per questo in filosofia, non possono esservi «né predecessori né

⁴⁸ Ivi, pp. 3-4.

⁴⁹ Ivi, p. 4.

⁵⁰ Ivi, pp. 4-5.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² HEGEL, *Epistolario*, cit., pp. 126-127.

⁵³ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 6.

⁵⁴ L. RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione* in L. RUGGIU, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 297-348, pp. 297-303 e 309-319.

⁵⁵ Ivi, p. 12.

⁵⁶ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 11.

successori».⁵⁷

Sin qui il discorso sembra riprendere ed esplicitare i nessi dell'impostazione schellingiana eppure, già in queste prime considerazioni, è possibile individuare alcuni elementi di novità. Se è vero che la verità è incondizionata rispetto a ogni particolarità, questa però si estrinseca – storicamente – in un prodotto individuale in cui essa possa intuirsi: «spirito del suo spirito», «carne della sua carne». Così, la dimensione della storia, e insindibilmente da essa quella della storia della filosofia, non sono relegate a un'umbratile apparenza, la Ragione si veste dei «materiali da costruzione» che ogni epoca determinata ha da offrire e si organizza in «figure». La filosofia – al pari dell'intuizione artistica, per come era stata articolata da Schelling nelle pagine finali del *Sistema dell'idealismo trascendentale*⁵⁸ – consente di oggettivare, e dunque estrarre, l'identità della ragione con se stessa, di tradurla dalle altezze dell'immediatezza al piano storico della mediazione.⁵⁹

Così, la filosofia ha origine dal bisogno di restaurare la totalità originaria.⁶⁰ Ciò presuppone da un lato che la coscienza – limitata – sia fuori dalla totalità,⁶¹ da cui pure è scaturita, dall'altro che l'assoluto si dia come ciò che «c'è già» e che può essere prodotto dalla ragione per la coscienza – limitata – «togliendo» le limitazioni che lo esprimono. La separazione è necessaria alla filosofia che, mediando,⁶² ha il compito di riunificare questi due presupposti: «porre l'essere nel non-essere – come divenire, la scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita».⁶³ La filosofia costruisce, dunque, «l'assoluto per la coscienza».⁶⁴

La riflessione, in quanto facoltà *razionale* del finito, ha in questo processo, dunque, un

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, pp. 573-575. Sull'intuizione artistica cfr. L.V. DISTASO, *The paradox of existence. Philosophy and Aesthetics in the Young Schelling*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2004 e G. DI TOMMASO, *Intuizione intellettuale e intuizione estetica in Schelling* in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LXI, 2022, 1, pp. 107-123.

⁵⁹ HEGEL, *Differenza*, cit., pp. 12-13.

⁶⁰ Ivi, pp. 16-17

⁶¹ Il motivo della filosofia che inizia con la separazione da un precedente stato di natura è già schellingiano; cfr. F.W.J. SCHELLING, *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura* in ID., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, Firenze 1967. Cfr. anche RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione*., cit., pp. 305-312 e L. RUGGIU, *Nulla negativo negazione*, in RUGGIU, *Logica metafisica politica. Hegel a Jena*, cit., p. 255-257.

⁶² HEGEL, *Differenza*, cit., pp. 16-18.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*. I medesimi motivi troveranno uno sviluppo compiuto nella *Fenomenologia*, cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 69 e ss.

duplice aspetto: positivo e negativo.⁶⁵ Da un lato sintetizza e unifica la scissione di finito e infinito⁶⁶ (questa identità portata a coscienza è il «sapere»); dall'altro diviene ragione annientando ogni limitazione finita, compresa se stessa. La riflessione – e dunque la filosofia, suo prodotto – è così regolata dalla «legge della contraddizione» e dell'«autodistruzione».⁶⁷

Circa queste riflessioni, che enfatizzano il ruolo negativo della riflessione e la necessità della separazione per la costruzione del sapere,⁶⁸ il punto di maggior tensione con Schelling può essere rintracciato nel concetto di «sapere trascendentale», il cui *organon* corrispondente è l'«intuizione trascendentale». Se nell'intuizione meramente empirica vi è ancora la separazione di soggettivo e oggettivo (intuente e intuito), e questo perché la sintesi di opposti è in essa «non cosciente» ed empiricamente «data»; di contro, «il sapere trascendentale unifica entrambi, riflessione e intuizione; è ad un tempo concetto ed essere». L'intuizione trascendentale porta alla coscienza l'identità di soggettivo e oggettivo. Il sapere trascendentale è così un sapere mediato o, meglio, che unifica mediazione e immediatezza: riflessione e intuizione.⁶⁹

Hegel sottolinea la dimensione attiva e costruttiva del sapere, in questo testo, anche mediante la critica al «vero-originario» di Reinhold: se un «vero-originario pronto» è dato come assoluto la ragione non può avere nei suoi confronti alcun «rapporto attivo»; dalla filosofia è così bandito «il creare e il costruire faticoso», questa è ridotta a un «comodo metodo» che ha soltanto da «aprire la bocca» per ricevere un boccone «già masticato e digerito»: mera passività.⁷⁰

In questi passaggi preliminari possiamo notare due aspetti: da un lato una vicinanza – forse più formale che essenziale – con la concezione schellingiana dell'assoluto e del suo rapporto con la ragione e dunque con la filosofia; dall'altro l'esigenza di tradurre «lo speculativo», inteso come unità di soggetto e oggetto oggettivo e soggettivo – vero punto di prossimità con la filosofia schellingiana – sul piano della storia e, consequenzialmente, della storia della filosofia. L'esigenza manifestata da Hegel, in una lettera a Schelling che precede di poco il suo arrivo a Jena, di

⁶⁵ Sulla polisemia del concetto di «riflessione», così come del duplice ruolo, positivo e negativo, che ricopre in questo contesto cfr. RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione*, cit. e RUGGIU, *Nulla negativo negazione*, cit.

⁶⁶ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 20.

⁶⁷ *Ibidem*. Cfr. RUGGIU, *Assoluto riflessione ragione*, cit., p. 324-326.

⁶⁸ Anche nelle pagine dedicate esplicitamente al confronto tra la filosofia schellingiana e quella di Fichte, Hegel insiste sul motivo della separazione (*Trennung*): l'opposizione, che ha luogo solo grazie all'identità, è necessaria all'identità stessa. Sono le pagine in cui viene delineata la famosa formulazione dell'assoluto come «l'identità dell'identità e della non-identità». Nell'assoluto così concepito stanno insieme identità e separazione «opporre ed esser-uno». Cfr. HEGEL, *Differenza*, pp. 78-79. Cfr. anche DILTHEY, *L'itinerario verso il proprio sistema*, cit., p. 304.

⁶⁹ Ivi, pp. 31-32.

⁷⁰ Ivi, pp. 104-105. Altrettanto criticamente su questo punto si esprimerà nella *Fenomenologia*, cfr. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 65.

rispondere ai «bisogni più subordinati degli uomini» e «incidere sulla loro vita» non poteva essere evasa da quella ragione descritta nelle pagine della *Darstellung schellingiana*, in cui l'identità dell'assoluto è sancita da una proposizione A=A «fuori dal tempo»; il bisogno era quello di una filosofia non «dal punto di vista dell'assoluto», ma dal punto di vista del finito.

4.

Qualche riflessione più esplicita sul tema della separazione e della differenza – assenti *realtiter* nell'impostazione della *Darstellung* – può essere rintracciata, invece, nel testo di Schelling, di poco precedente, che tratta la questione dal punto di vista della filosofia della natura, *Allgemeine deduktion des dynamischen prozesses*. In questo testo, l'identità assoluta viene descritta parimenti come il punto di equilibrio, pari allo zero. Affinché da essa possa sorgere qualcosa di reale e di finito è necessaria una scissione dei due fattori che compongono lo Zero iniziale (1-1), due forze, ovvero: quella «espansiva», che è puro produrre senza distinzioni, e quella «attrattiva» o «ritardante» che «porta la scissione in questa universale identità». Alla separazione infinita subentra una terza attività, sintetica, che esprime l'aspirazione della natura a tornare all'identità originaria da cui è stata strappata mediante la scissione. Grazie alla scissione e all'attività sintetica può avere origine una qualche realtà.⁷¹ Dal punto di vista della filosofia della natura, dunque, la scissione è necessaria per la produzione di alcunché di reale: è la «prima condizione della produzione effettiva».⁷² In aggiunta, la forza sintetica «media ma non sopprime» l'opposizione:⁷³ i fenomeni naturali aspirano dunque a tornare allo zero originario ma riescono a raggiungere soltanto identità relative. Sono queste riflessioni, tratte soprattutto dall'ambito della filosofia della natura, a mostrare l'altro volto della speculazione schellingiana in questi anni, attento a quei motivi che muovono anche l'attenzione hegeliana: l'incondizionato, la scissione e lo sviluppo da essa di un procedere ‘inquieto’, attraverso identità relative.

5.

Le considerazioni che Schelling svolge, durante il suo secondo soggiorno a Monaco, nelle *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* del 1827, valutando retrospettivamente la propria filosofia della natura – cioè il proprio sistema come è apparso «nella sua totale indipendenza da Fichte»⁷⁴ –, forniscono una chiave di lettura che può aiutare a sciogliere la dissonanza che si avverte, circa il ruolo della separazione, tra la *Deduktion* e la *Darstellung*, e che non

⁷¹ Ivi, pp. 44-45.

⁷² Ivi, p. 43.

⁷³ Ivi, p. 73.

⁷⁴ F.W.J. SCHELLING, *Lezioni monachezi sulla storia della filosofia moderna (dal lascito manoscritto)* in FW.J. SCHELLING, *Lezioni monachezi e altri scritti*, cit., pp. 55-231; p. 141

può essere imputato soltanto a una distanza diacronica (di circa un anno) tra i due testi o a un disallineamento del punto di vista (da un lato la filosofia della natura, dall'altro lo speculativo).

In questo contesto, Schelling chiarisce la teoria delle potenze, elaborata in quella fase precedente, attraverso la nozione scolastica, e poi leibniziano-wolffiana, di *reduplicatio*. Manfred Frank, illustra come – alla luce di questo concetto – una differenza esclusivamente quantitativa o, riguardante l'«esistenza», come pure Schelling si esprime, sia da intendere come una specificazione circa uno dei rispetti che pertengono all'identità del soggetto a cui ci si riferisce.⁷⁵ Se l'indifferenza è da intendersi «prima di ogni atto»,⁷⁶ come «completa nudità» di proprietà e «totale libertà» da ogni essere, in questo senso (come possibile o virtuale) rappresenta un'uguale possibilità di A quanto di B. Nello specificarsi *come A*, il «come» costituisce una specificazione di cui l'identità si «riveste».⁷⁷ Tramite questo rivestimento la pura essenzialità diventa un «altro» pensato come qualcosa di «accidentale»: il *primum Existens* è il «primo accidentale».⁷⁸ La costruzione della realtà ha inizio, dunque, con questa «dissonanza»⁷⁹ di una libertà d'essere che si esprime attraverso posizioni e specificazioni. L'indifferenza originaria si realizza da un lato come B – e «non può essere B senza essere *uno eodemque actu* come A, non in quanto è B, ma in tutt'altra conformazione della sua essenza»⁸⁰ – e dall'altro come A che è «decisamente A» (cioè esclude da sé la possibilità di essere non-A) e dunque è «A duplicato con se stesso»: A². In questa duplicità è «posto il fondamento del successivo e necessario progresso».⁸¹

Questa precisazione permette di comprendere alcuni dei motivi ricorrenti nella «controversia postuma» e «a senso unico»⁸² che Schelling intraprenderà con Hegel a partire proprio dalle *Lezioni monachesi*. Schelling si riferisce, infatti, alla propria filosofia come a quella che aveva introdotto, per prima, il metodo di un «processo reale». Il «soggetto-oggetto infinito», che si sviluppa in una potenza di volta in volta superiore, costituiva il «principio del progresso necessario». In questo stava tutta la «vitale comprensione e della realtà» che c'era in quella filosofia:⁸³

⁷⁵ M. FRANK, “Identity of identity and non-identity”: Schelling's path to the “absolute system of identity” IN L. OSTARIC, *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 120-144; p. 132.

⁷⁶ SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, cit., p. 142.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, p. 143.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Ivi, p. 144.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸²X. TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, in TILLIETTE, *Attualità di Schelling*, cit., pp. 163-180, pp. 285-301, p. 163.

⁸³F.W.J. SCHELLING, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin* in SCHELLING, *Lezioni monachesi e altri scritti*, cit., pp. 235-252; p. 242.

Nel suo soggetto-oggetto *infinito*, cioè nel soggetto assoluto che, secondo la sua natura si oggettivizza (si trasforma in oggetto), ma esce di nuovo vittorioso da ogni oggettività (finitezza) e ritorna soltanto in una superiore potenza della soggettività, fino a che essa, dopo l'esaurimento di ogni sua possibilità (di diventare oggettiva), questa soggettività resta salda, come soggetto vittorioso su tutto; in questo, dunque, quella filosofia aveva assolutamente un principio del progresso necessario.⁸⁴

Questo metodo – in cui Schelling vede il vero elemento di novità della propria filosofia – viene poi deviato e indebitamente applicato «al concetto logico»:⁸⁵ qui il riferimento evidente è proprio a Hegel. Quest'ultimo, eliminando l'«elemento empirico», aveva tolto dal processo non solo tutta la «vitalità» ma anche tutta la «realità».⁸⁶ In queste battute può riassumersi l'andamento della critica di Schelling a Hegel, soprattutto dopo la morte di quest'ultimo: l'appropriazione indebita di un metodo⁸⁷ applicato surrettiziamente all'automovimento del concetto, che rende il passaggio dalla logica alla natura – dal piano negativo e razionale, a quello positivo ed empirico – ingiustificato.⁸⁸

Nonostante questa interpretazione sia viziata dal risentimento e dal tono polemico e oppositivo che la anima e che pure anima la lettura retrospettiva che Schelling propone della propria filosofia della natura, l'insistenza sui motivi del processo e del progresso, sull'elemento empirico, così come la lettura che Frank propone della «identità reduplicativa» possono gettare luce su alcuni elementi di tensione presenti già nei testi del periodo jenese e precedenti ad esso. Ne costituisce un esempio lo schema grafico con il quale l'indifferenza viene descritta da Schelling nella *Deduktion*⁸⁹ e soprattutto nella *Darstellung*⁹⁰, per cui l'identità assoluta «nella quale nulla affatto si può distinguere»⁹¹ è espressa geometricamente mediante la figura di una linea di cui ogni punto è un punto di indifferenza che tende, da un lato e dall'altro, verso uno dei due poli: positivo o negativo.

$$\begin{array}{ccc} + & \pm & - \\ \hline A & C & B \end{array}$$

92

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, p. 250.

⁸⁶ Ivi, p. 242.

⁸⁷ Ivi, p. 243.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ SCHELLING, *Deduzione*, cit., p. 95.

⁹⁰ SCHELLING, *Esposizione*, cit., pp. 57-59.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² SCHELLING, *Deduzione*, cit., p. 95.

$$\frac{A = B \quad A = \overset{+}{B}}{A = A} \quad 93$$

In questo senso, l'indivisibilità dell'identità assoluta è ciò che consente la divisibilità infinita di ciò che essa non è e che è, invece, «una singola cosa». Anche nella *Darstellung* – come sottolineato da Frank – Schelling articola l'identità come suscettibile di differenza:⁹⁴ la figura logica della *reduplicatio* consente così, senza contraddizione, che una medesima essenza si «rivesta» di diverse conformazioni a livello dell'essere. Pertanto, solo a partire da un'unità che è lo stesso con se stessa – intesa, come chiarito, come possibilità d'essere – possono concepirsi mutamento e divenire.

Già nel testo giovanile *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, – in cui egli insiste, così come nelle lettere a Hegel di quegli anni, sulla tensione tra un principio incondizionato e la sua mediazione filosofica –, Schelling chiarisce come l'enunciato *Ich=Ich* non fondi la forma della identità ma quella originaria della posizione incondizionata. Questa, come incondizionata (condizionata soltanto attraverso se stessa) sta sotto la forma della possibilità: come enunciato categorico è meramente possibile e solo sotto la modalità ontologica della possibilità può essere principio (*Prinzip*) di tutti i contenuti e di tutte le forme di una scienza. La forma dell'identità è in esso determinata attraverso l'identità di ogni esistente con se stesso. Le proposizioni identiche sono solo una parte della forma generale delle proposizioni analitiche:⁹⁵

6.

Il punto di maggior vicinanza, così come di latente tensione, in questi anni, può essere individuato nelle due formulazioni dell'assoluto, da parte di Schelling, inteso come «Identità dell'identità» e da quella di Hegel, come «Identità dell'identità e della non-identità». Nonostante la differenza di formulazione, l'esigenza è la medesima, ossia intendere l'assoluto come incondizionato e come «vero speculativo»: soggetto-oggetto soggettivo e oggettivo, natura-spirito, ideale-reale. Nell'identità entrambi vedono la condizione della differenza,⁹⁶ eppure in un modo essenzialmente diverso: per Hegel l'antinomia data dalla co-implicazione tra l'identità e la non-

⁹³ SCHELLING, *Esposizione*, cit., pp. 57-59.

⁹⁴ Frank chiarisce i diversi modi in cui il rapporto identità-differenza è articolato in questo testo, cfr. FRANK, “Identity of identity and non-identity”, cit. pp. 123-124.

⁹⁵ F.W.J. SCHELLING, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 63-69.

⁹⁶ HEGEL, *Differenza*, cit., pp. 28-31.

identità è presente nella struttura dell'assoluto,⁹⁷ mentre per Schelling – se intendiamo l'identità non come una vuota astrazione dalle opposizioni, ma nel senso chiarito alla luce della nozione di *reduplicatio*, e dunque come una ‘possibilità d’essere’ che può esplicitarsi in tutte le direzioni – l'identità non esclude un processo naturale *reale*, che ha inizio in modo accidentale e che procede per gradi fino alla coscienza umana.

Condivisa poi è la questione del rapporto tra incondizionato e ragione, tra filosofia e assoluto: come ricostruire concettualmente – e dunque in modo mediato – ciò che, in quanto incondizionato, ne eccede ogni possibile riproduzione?⁹⁸ Anche su questo secondo punto la tensione è essenziale: se per Schelling l'indeterminatezza dell'identità – *virtuale* – non può essere sussunta dall'ambito della riflessione e dunque richiede una conoscenza intuitiva, per Hegel la contraddizione costituisce la «manifestazione puramente formale dell'assoluto»⁹⁹ e l'intuizione, senza mediazione, resta nell'ambito empirico in cui l'unità non è saputa come tale. È la riflessione – espressa mediante la negazione – che consente l'autorelazione dell'assoluto con se stesso, per questo nella «intuizione trascendentale» della *Differenzschrift*¹⁰⁰ è proposta un'unione di intuizione e riflessione, immediatezza e mediazione.¹⁰¹ Emblematica di questa distanza è la considerazione di Schelling, in una lettera a Hegel dopo la pubblicazione della *Phänomenologie des Geistes*, per cui tra le loro filosofie «conciliare si può davvero tutto, tranne un punto. [...] il senso con cui opponi il concetto all'intuizione».¹⁰²

Cosa significano queste «divergenze e discordanze» latenti e nascoste dietro il «parallelismo delle intenzioni» e le «somiglianze di vocabolario»¹⁰³ nel più complesso disegno dei rispettivi sistemi filosofici, da Schelling già affidato agli scritti di filosofia trascendentale e di filosofia della natura, per Hegel in formazione a seguito dell'elaborazione teorica francofortese e che si sarebbe, di lì a qualche anno, concretizzato nella *Fenomenologia dello Spirito*?

La lettura che Schelling darà della filosofia hegeliana a partire dal suo secondo soggiorno a Monaco – polemica e segnata da argomenti *ad hominem* – rappresenta solo una possibile

⁹⁷ Ivi, pp. 28-31. Cfr. anche FRANK, “Identity of identity and non-identity”, cit. p. 120. Su questo punto cfr. D. HENRICH, *Hegels Logik der Reflexion*, in D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, pp. 95-156, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

⁹⁸ RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, in L. OSTARIC, *Interpreting Schelling*, cit., pp 216-237; p. 228.

⁹⁹ HEGEL, *Differenza*, cit., p. 31. Su questo punto cfr. TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, cit., p. 175 e W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stoccarda 1955.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 93-97.

¹⁰¹ Sul ruolo dell'intuizione nello Hegel jenese cfr. G. BASILEO, *L'intuizione intellettuale nei primi anni jenesi di Hegel*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LXI, 2022, 1, pp.125-141.

¹⁰² HEGEL, *Epistolario* cit., p. 309.

¹⁰³ TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, cit., p. 172

interpretazione di questa tensione essenziale. Tuttavia, alla luce della riflessione svolta, uno degli elementi di quella critica può utilmente essere ricondotto al nucleo speculativo di questi anni: Hegel trae dalla filosofia della natura l'idea di uno sviluppo interno e produttivo che si differenzia storicamente nel tempo e che prende avvio da un 'impeto interno'¹⁰⁴ più essenziale dei suoi prodotti. Tuttavia, per Schelling, l'"impeto" iniziatore del processo non può essere penetrato razionalmente e resta in una dimensione preriflessiva e precoscientiale. È proprio la mancanza di un residuo precategoriale che impedisce a Hegel – secondo la lettura schellingiana – di restituire nella propria idea di processo quegli aspetti vitali, empirici e 'positivi' che aveva invece la propria filosofia della natura.¹⁰⁵ L'accidentalità dell'inizio veniva così ricondotta a un procedere necessario.

Al cuore della critica schellingiana, che ha a che fare con gli sviluppi maturi della filosofia di Hegel, troviamo dunque alcuni elementi di distanza visibili già in questi anni, concernenti il rapporto tra possibilità ed effettualità, intuizione e mediazione concettuale. Questi aspetti consentono di individuare la distanza tra due pensatori che agiscono in autonomia «sullo stesso piano speculativo»,¹⁰⁶ nel medesimo orizzonte di problemi e, in diversi casi, avendo alle spalle la stessa formazione¹⁰⁷ o operando con le medesime fonti.

La struttura precategoriale dell'identità schellingiana, accessibile intuitivamente – espressa non da un giudizio di identità, ma dalla posizione dell'incondizionato come possibilità – costituisce l'«elemento empirico» visibile già nella riflessione di questi anni che – con i dovuti mutamenti e ripensamenti – costituisce il seme di quella che sarà, negli anni a venire, la 'filosofia positiva'.¹⁰⁸

federica.biscardi@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

¹⁰⁴ RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, p. 244.

¹⁰⁵ La critica è con tutta probabilità rivolta anche alla propria filosofia di quegli anni che resta, in ultima istanza, che resta negativa. Cfr. RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, p. 221. Si veda anche TILLIETTE, *Hegel e Schelling a Jena*, cit., p.158.

¹⁰⁶ TILLIETTE, *Schelling contro Hegel*, cit., p. 174.

¹⁰⁷ Per le fonti e la genesi del concetto di identità negli anni allo *Stift* di Tübingen cfr. FRANK, "Identity of identity and non-identity", cit.

¹⁰⁸ RUSH, *Schelling's critique of Hegel*, p. 221.