

FUNZIONI E SIGNIFICATI DEL CONCETTO DI *WECHSELWIRKUNG* NEL PRIMO SCHELLING¹

DI GIACOMO CROCI

[J]edes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählig zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannigfaltigsten Entwicklungen sich fortbildet.

F.W.J. Schelling

Wie also ein ursprüngliches Seyn sich in ein Wissen verwandle, wäre nur dann begreiflich, wenn sich zeigen ließe, daß auch die Vorstellung selbst eine Art des Seyns sey, welches allerdings die Erklärung des Materialismus ist, ein System, das dem Philosophen erwünscht seyn müßte, wenn es nur wirklich leistete, was es verspricht. Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verschieden.

F.W.J. Schelling²

1. Introduzione

«Quando si dicesse: *Schelling è tutto qua*, ci si accorgerebbe subito che, invece, *Schelling è tutto là e viceversa*»³ – così e giustamente scrive G. Semerari nella sua *Interpretazione di Schelling*. L'ecllettismo, l'ambiguità e la scarsa trasparenza del testo schellinghiano rendono il suo autore una figura sfuggente per il contesto storico-filosofico nel quale si situa. In queste pagine intendo ripercorrere alcuni momenti delle prime opere filosofiche di Friedrich Schelling, fino al *Sistema dell'idealismo trascendentale*, seguendo il filo rosso del concetto di *Wechselwirkung*, azione reciproca o interazione. L'approccio non è esclusivamente cronologico, ma guidato dall'intento sistematico di elucidare il significato del concetto di *Wechselwirkung* per come esso si mostra nel pensiero del giovane Schelling.

1 Le opere di Schelling sono citate a partire dall'edizione storico-critica: F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H.M. Baumgartner *et al.*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976ss. (d'ora in avanti abbreviata AA; la traduzione dei passi citati è mia, per quanto riguarda il *Sistema dell'idealismo trascendentale* mi sono in parte appoggiato a F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2006).

2 AA I/4, p. 98; AA I/9, I, p. 100.

3 G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1958.

Concentrarsi su quest'ultimo permette di gettare le basi per una rivalutazione più generale della filosofia schellinghiana. Prediligerò in particolare quei testi e quei concetti legati all'ambito, inteso in senso ampio, della filosofia trascendentale. Nella narrazione tradizionale, il pensiero trascendentale sarebbe stato per Schelling un'infatuazione passeggera, subito soppiantata dalla filosofia della natura, a sua volta già orientata verso gli sviluppi successivi. Non è detto, però, che tutti i giochi siano fatti. Anzi, una simile lettura storiografica relega in secondo piano opere e concetti che, se inquadrati più attentamente, permettono un giudizio più articolato (e un'esegesi più caritatevole) sull'autore e potrebbero lasciar emergere contributi originali a un campo della filosofia da cui Schelling è spesso tradizionalmente escluso.

L'interpretazione non si limiterà soltanto ai primi testi, ma restringe ulteriormente il campo focalizzando appunto sul concetto di *Wechselwirkung*. Come accennato dal motto iniziale, se ne possono isolare molteplici significati, che verranno fissati a partire dalla funzione che il concetto svolge nel contesto ogni volta in questione. Per questa ragione, il contributo si divide in due macrosezioni. Nella prima (§2) mi concentro su quella che indico come interpretazione metafisico-trascendentale, che si divide a sua volta in due sottosezioni; i testi considerati sono tutti precedenti il *Sistema* e ne sono una preparazione e un laboratorio. Dopo una breve cerniera (§3), la seconda macro-sezione (§4) si concentra sull'interpretazione categoriale, fondata sul *Sistema dell'idealismo trascendentale* del 1800. Un'espressione alternativa sarebbe potuta essere interpretazione trascendentale in un senso più ristretto: la funzione svolta dalla *Wechselwirkung* è meno iperbolica rispetto a quanto emerge dall'analisi degli scritti precedenti. Essa si limita infatti a un campo specifico della filosofia schellinghiana, come si tratterà di mostrare.

L'interpretazione qui proposta, sebbene limitata a un contesto relativamente ristretto, tratteggia in conclusione Schelling come un autore attento ai problemi della filosofia trascendentale, cioè le questioni epistemologiche, relative alla costituzione immanente dell'esperienza e alla sua pretesa di validità, e occupato al contempo a una loro riformulazione. Questa si caratterizza soprattutto per lo sguardo rivolto ai presupposti metafisici del pensiero critico, per un verso; per l'altro, in relazione ai primi, per un programma di generale dinamizzazione immanente della filosofia idealistica. Lo Schelling profilato in quanto segue lascia emergere la centralità della prassi, finanche materiale, in riguardo alla costituzione dell'esperienza e alla sua possibilità a priori e, soprattutto, dell'interazione come principio metafisico dinamico, cifra di un monismo diretto all'immanenza e alla mediazione.

2. Il concetto di Assoluto e l'interpretazione metafisico-trascendentale

Per quanto riguarda la prima produzione di Schelling, di particolare rilievo è innanzitutto la convergenza di due aree concettuali generali, che possono essere simbolicamente rappresentate dal connubio critico Kant-Fichte e dalla metafisica monista di Spinoza. Convergenza che assume una forma particolare: l'interesse epistemologico e l'interrogazione sull'autocoscienza sono attraversati, nella prima produzione schellinghiana, dall'indagine delle condizioni di possibilità metafisiche della conoscenza e del sapere, mentre la riflessione metafisica si manifesta all'interno di una concettualità post-kantiana in cui l'Io, la legittimità epistemica e la forma sistematica si fissano come componenti strutturali dell'indagine della realtà e della sua struttura.

La prima parte del contributo fisserà la funzione del concetto di azione reciproca rispetto alle due direzioni appena accennate. Per fare questo, è necessario approfondire la questione dell'Assoluto per come essa si sviluppa progressivamente nei testi precedenti il *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Procedo nello specifico come segue. Innanzitutto si fornisce una cornice generale per l'interpretazione del concetto di Assoluto a partire da *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (§2.1); fissata questa premessa, considero lo statuto problematico del concetto in riferimento ad alcune sezioni delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (§2.2); passo infine a un'analisi della *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* (§2.3), in cui Schelling tratteggia una soluzione originale all'aporia rilevata nelle *Lettere*.

Premetto che la scelta delle fonti è selettiva: sia i momenti più fichtiani, sia le elaborazioni di filosofia della natura nell'opera del primo Schelling rimangono in secondo piano. La selezione è funzionale a fare oggetto di indagine la combinazione e mutua problematizzazione delle due correnti interne al pensiero schellinghiano appena citate, considerando perciò i testi maggiormente ibridi. Accanto a una prima determinazione del concetto di *Wechselwirkung* intendo mostrare, in un senso più generale, come la caratteristica saliente del primo pensiero schellinghiano non sia una semplice commistione di aspetti differenti, ma la loro reciproca problematizzazione, e che questa conduce altresì a una elaborazione positiva e originale, in cui prospettiva metafisica e prospettiva trascendentale si informano a vicenda in una sintesi particolare.

2.1. L'impostazione generale del problema

In *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale* (1794) si delineano i tratti fondamentali del concetto di Assoluto rispetto alle sue due funzioni principali. In primo luogo, con Assoluto Schelling intende un principio sistematizzante: esso è supposto fondare il sapere filosofico in quanto sapere, cioè come sistema di proposizioni la cui validità dipende da un assioma unitario. L'Assoluto rappresenta inoltre l'ipotesi incondizionata che deve di necessità essere presupposta dal sapere filosofico in quanto filosofico. Alla prima definizione formale si aggiunge una dimensione contenutistica: non si tratta solo di stabilire la forma-sistema come proprietà peculiare del sapere, ma di chiedersi che cosa possa fondare incondizionatamente il sapere in generale e debba essere perciò obbligatoriamente presupposto.

Dopo aver diagnosticato nella breve introduzione la necessità di una ricerca più approfondita rispetto a un principio del sapere filosofico, tale da poterne elucidare sia il contenuto sia la forma (AA I/1, p. 266), Schelling nota che se la filosofia è un sapere, allora essa ha un contenuto determinato ordinato a una forma determinata (AA I/1, p. 268). La forma del sapere in quanto tale è sistematica: ogni scienza è un insieme di proposizioni ordinato secondo un'unità sistematica e ciò è possibile solo in quanto ogni proposizione (*Satz*) è subordinata alla condizione o al principio di unità del sistema, che è detto perciò principio fondamentale (*Grundsatz*) (AA I/1, p. 269). Il principio fondamentale di un sistema è, rispetto al sistema che ordina, incondizionato (AA I/1, p. 270).

La differenza specifica del sapere filosofico rispetto ad altre forme di sapere è che in esso non si tratta di applicare la forma-sistema a un insieme di proposizioni, indifferente rispetto al contenuto, perché il sapere filosofico è sapere intorno al sapere. Il legame fra forma e contenuto non può essere stabilito arbitrariamente: la ragione per cui il sapere è sistematico, cioè subordinato a un principio di unità, è oggetto della filosofia. Ciò

significa che, nel caso del sapere filosofico, il principio fondamentale determina sia la sua forma sia il suo contenuto (AA I/1, p. 270). Inoltre, se presupponiamo che il sapere filosofico non deve essere condizionato da proposizioni provenienti da sistemi determinati, poiché indaga il sapere in generale, il principio fondamentale va pensato in quanto assolutamente incondizionato, cioè non fondato su ulteriori presupposizioni (AA I/1, p. 271). Ne deriva che al sapere filosofico pertiene un principio fondamentale, che va indagato, nel quale si esprime un incondizionato o assoluto, che determina non solo forma e contenuto del sapere, ma anche la loro mutua relazione (AA I/1, pp. 273, 277).

Già emergono alcuni tratti generali del concetto schellinghiano di Assoluto. Egli pone la questione della pensabilità del sapere filosofico in quanto ordinato a una riflessione e fondazione del sapere stesso in generale. Presupposta la sistematicità del sapere, questa è per il sapere filosofico sia forma, sia oggetto d'indagine. La sistematicità si pensa a sua volta a partire dal concetto di unità, che è rappresentato dal principio fondamentale, cioè da quella condizione cui l'insieme delle proposizioni costituenti un sapere è subordinato. Nel caso del sapere filosofico, il principio fondamentale si caratterizza come assolutamente incondizionato o assoluto, poiché nessuna proposizione proveniente da un sapere determinato può essere presupposta per valida. Il principio fondamentale del sapere filosofico esprime la condizione incondizionata del sapere in generale, cioè l'Assoluto. Porre la questione dell'Assoluto significa perciò per Schelling chiedersi quale sia la condizione incondizionata da presupporre necessariamente al fine di fondare un sapere del sapere in generale.

2.2. *L'Assoluto come soggetto e l'Assoluto come oggetto, un'aporìa*

Ulteriori sviluppi intorno al concetto di Assoluto si delineano nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (1795). In una epistola a Hegel (4 febbraio 1795) troviamo il nucleo fondamentale delle riflessioni nelle *Lettere*:

[I]a vera differenza fra filosofia critica e dogmatica mi sembra trovarsi nel fatto che l'una procede dall'Io assoluto (non ancora condizionato da alcun oggetto), l'altra dall'oggetto assoluto o dal Non-Io. La seconda, nella sua versione più coerente, conduce al sistema di Spinoza, la prima a quello kantiano. La filosofia deve procedere dall'*incondizionato*. Ci si chiede appunto dove risieda questo incondizionato, se nell'Io o nel Non-Io⁴.

Il dogmatismo e il criticismo in questione nelle *Lettere* sono dunque due sistemi di pensiero, opposti rispetto al modo di concepire la nozione di Assoluto. Nonostante l'epistola a Hegel prosegua con una professione delle dottrine fichtiane, nelle *Lettere* emerge un panorama concettuale più articolato, nel quale la filosofia critica comincia a venire sottoposta a quella che R. Fincham chiama felicemente una sovversione⁵. L'ambiguità del testo ha tuttavia condotto le e gli interpreti a prendere alcune posizioni che inficerebbero in partenza il ruolo che qui si vuole ascrivere alle *Lettere*; al loro com-

4 J. Hoffmeister (hrsg. von), *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*, 3. durchgesehene Auflage, Hamburg, Felix Meiner, 1969, p. 22, tr. G.C.

5 R. Fincham, *Schelling's Subversion of Fichtean Monism, 1794-1796*, in D. Breazeale, T. Rockmore (ed. by), *Fichte, German idealism and early romanticism*, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 149-163. Nella sua interpretazione Fincham segue una linea diversa da quella qui proposta, rimarcando la differenziazione schellinghiana fra i concetti di *Grundsatz* e di Assoluto, contrariamente a Fichte, e la ricezione del concetto di intenzionalità di Hölderlin. Più tradizionale è la ricostruzione di C. Piché, *Fichte et la première philosophie de la nature de Schelling*, «Dialogue» 43 (2004), pp.

mento devo perciò premettere alcune precisazioni concernenti la prospettiva esegetica adottata in questa sede.

2.2.1. Considerazioni preliminari all'interpretazione delle *Lettere filosofiche* su dogmatismo e criticismo

L'interpretazione proposta delle *Lettere* si distanzia da una tendenza presente nella letteratura, secondo la quale l'esito aporetico del testo corrisponderebbe a una affermazione positiva dell'aporeticità come soluzione. Sia l'interpretazione tragica di L. Hühn⁶ sia la più recente interpretazione pragmatista di T. Pedro⁷ concordano esemplarmente nell'attribuire alla conclusione irrisolta delle *Lettere* lo statuto di un'affermazione di irresolubilità, secondo la quale la contraddizione fra differenti modi di concepire l'Assoluto sarebbe risolubile esclusivamente in sede extra-argomentativa, superando perciò le prerogative del discorso teoretico-razionale.

Per un verso è vero che Schelling afferma nelle *Lettere* l'inconfutabilità teoretica del dogmatismo, cui corrisponde la preferibilità esclusivamente pratica del criticismo (e.g. AA I/3, p. 109). D'altro canto è però limitato considerare le *Lettere* come l'approdo definitivo della speculazione schellinghiana sull'Assoluto. Bisogna al contrario rimarcare che questa si protrae nella *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* e nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, in cui i problemi affrontati nelle *Lettere* vengono ripresi e approfonditi. La proposta esegetica consiste dunque nel considerare l'esplicita aporeticità delle *Lettere* non come il punto d'arrivo, con cui si affermerebbe l'indecidibilità teoretica della questione dell'Assoluto, ma come una tappa problematica nel percorso di Schelling: il testo rileva un'aporia, senza raggiungere la soluzione che si profila con sempre maggior chiarezza e nella *Rassegna generale* e nel *Sistema* del 1800.

Questo non significa fare delle *Lettere* il luogo della soluzione della contraddizione, ma sottolineare la differenza fra una diagnosi di aporeticità e l'affermazione dell'aporeticità come soluzione. Schelling sostiene di fatto, nelle *Lettere*, l'interpretazione pragmatistico-tragica. Questo non esclude però la possibilità che l'assenza di una soluzione positiva in ambito teoretico dipenda dal fatto che, nelle *Lettere filosofiche*, la concezione dell'Assoluto sia ancora in stato embrionale. Anzi, questa ipotesi di lavoro si fa sempre più verosimile una volta considerati i testi successivi e viene confermata dall'esecuzione delle sue conseguenze.

2.2.2. Presentazione dell'aporia nelle *Lettere filosofiche*

La questione fondamentale delle *Lettere* è il conflitto di differenti sistemi rispetto alla concezione dell'Assoluto. Oltre ai due motivi sopra introdotti, la sistematicità e l'opposizione di dogmatismo e criticismo, altri due aspetti assumono un ruolo centrale nelle argomentazioni del testo: in primo luogo, la presenza a sé dell'Io in quanto qualitativamente distinta dalla modalità di presentazione degli oggetti; in secondo luogo, il problema del rapporto fra condizione e condizionato, cioè fra Assoluto e mondo dell'esperienza.

211-238, in cui le *Lettere* sono inserite nel contesto di una riformulazione dell'Assoluto in ordine al concetto di organismo.

6 L. Hühn, *Die Philosophie des Tragischen. Schellings «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus»*, in J. Jantzen (hrsg. von), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 95-128.

7 T. Pedro, *Schellings Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. Eine pragmatische Relektüre*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 65 (2017), pp. 283-301.

Soprattutto questo secondo racchiude una cifra fondamentale del pensiero del giovane Schelling; vale perciò la pena anticipare alcuni passaggi emblematici. Scrive Schelling:

[s]e avessimo a che fare esclusivamente con l'Assoluto, non sarebbe mai sorta alcuna disputa fra sistemi differenti. È solo poiché fuoriusciamo dall'Assoluto che si genera un conflitto contro di esso [...]. [P]oiché ci troveremo tutti d'accordo in merito all'Assoluto, se non abbandonassimo mai la sua sfera; e se non fuoriuscissimo mai da essa, non avremmo nessun altro campo su cui disputare. [...] *Com'è che in generale possiamo giudicare sinteticamente?*, si domanda Kant all'inizio della sua opera, e questa domanda sta al fondo di tutta la sua filosofia come un problema, il quale riguarda però in realtà il punto comune di *tutta* la filosofia. Poiché, formulata altrimenti, la domanda recita: *Com'è che posso in generale uscire dall'Assoluto per dirigermi verso qualcosa di opposto a esso?* [...] Com'è che l'Assoluto può uscire da se stesso e opporre a sé un mondo?⁸

Il problema centrale della domanda sull'Assoluto è perciò legato alla mediazione che deve di necessità pertenerne a un concetto viabile di Assoluto: la condizione incondizionata del sapere filosofico, espressa sotto forma di principio, deve rendere comprensibile il rapporto fra Assoluto ed esperienza⁹.

Dopo questa breve osservazione generale, è bene riprendere la definizione di dogmatismo e criticismo per come essa appare nelle *Lettere*. Essi sono, come anticipato, differenti sistemi di pensiero. In quanto sistemi, ciascuno di essi dipende da una presupposizione, incondizionata e identica a se stessa, che possa fondare il sistema. Ciò che li distingue è il contenuto di detta presupposizione fondamentale o Assoluto. Mentre il criticismo considera l'Assoluto in quanto soggetto o Io, il dogmatismo considera l'Assoluto in quanto oggetto o Non-Io (e.g. AA I/3, p. 99). È importante sottolineare che l'Assoluto non è qui un concetto esclusivamente epistemico: determinare il contenuto dell'Assoluto implica per Schelling situare il concetto su un piano metafisico, se per metafisico si intende qualcosa di relativo alla costituzione ultima della realtà¹⁰. Ed è proprio di questo che ne va nell'opposizione fra criticismo e dogmatismo: si tratta di capire cosa vi sia da presupporre originariamente e incondizionatamente, se l'essere sia da comprendere a partire da un paradigma oggettivista o soggettivista. Criticismo e dogmatismo sono dunque sistemi filosofici che si oppongono rispetto alla presupposizione metafisica fondamentale che ciascuno sostiene, cioè alla risposta data alla domanda su come la realtà debba essere ultimativamente presupposta e concettualizzata. È necessario capire quale sistema sia preferibile.

È utile a questo punto anticipare la diagnosi formulata nelle *Lettere*:

Il criticismo può essere salvato tanto poco quanto il dogmatismo dall'accusa di fantasticheria [*Schwärmerei*] – se procede oltre la *determinazione* dell'essere umano e si

8 AA I/3, pp. 59-60, 78.

9 J. Fischer, «*Endliche Wesen müssen existieren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle.*» *Der Übergang vom Absoluten zum Endlichen als Forderung*, in: M. Galland-Szymkowiak (hrsg. von), *Das Problem der Endlichkeit in der Philosophie Schellings / Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling*, Berlin et al., LIT, 2011, pp. 51-62, si concentra positivamente su questo aspetto e interpreta l'impossibilità della risoluzione in sede teorica dell'aporia dell'Assoluto come una sua conferma, nella misura in cui la dimensione pratica, in quanto richiesta e decisione, sarebbe la realizzazione necessaria dell'incondizionato.

10 Mi avvalgo esemplarmente della definizione di metafisica di E. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 2-3.

prefigge di rappresentare il fine ultimo come raggiungibile. [...] [I]l criticismo procede, così come il dogmatismo, verso l'autoannullamento. Se il secondo richiede che io debba sprofondare nell'oggetto assoluto, così il primo esige viceversa che tutto ciò che si chiama oggetto scompaia nell'intuizione intellettuale di me stesso. In entrambi i casi tutto è per me oggetto, e perciò appunto è perduta così anche la coscienza di me stesso in quanto soggetto. La *mia* realtà scompare in quella infinita¹¹.

Nella misura in cui la filosofia critica viene interpretata come opzione viabile per confutare il dogmatismo, essa procede come il secondo «verso l'autoannullamento»: la realtà dell'individuo autocosciente ed esperiente scompare in una realtà infinita e indeterminata. Ciò che Schelling vede di inaccettabile tanto nell'Assoluto-oggetto quanto nell'Assoluto-soggetto è l'incapacità di consegnare una comprensione positiva, non riduttiva dell'esperienza fenomenica. In nessuno dei due casi la condizione riesce a fondare in modo soddisfacente la propria relazione con il condizionato: si autoannulla perciò come condizione.

Ricostruisco ora i passi fondamentali dell'argomentazione delle *Lettere*, per come questi giungono alla conclusione appena esposta. Il primo argomento mobilitato da Schelling riguarda l'irrinunciabilità del concetto di soggetto: un concetto di soggettività autocosciente è presupposto sia dal dogmatismo sia dal criticismo. Mentre questo vale del criticismo per definizione, la tesi che anche il dogmatismo si obblighi alla presupposizione di un concetto di soggettività è problematica. Mi concentro perciò su questa seconda. Innanzitutto il concetto di soggettività all'opera nelle *Lettere* deve essere isolato, secondariamente si espone l'interpretazione critica del dogmatismo.

Esaminando in primo luogo con quale concetto di soggettività Schelling opera nelle *Lettere*, si trova la considerazione che in «tutti noi», intesi come individui esperienti e autocoscienti, abita la facoltà di porre attenzione a noi stessi e che questa, inoltre, si distingue qualitativamente dalla intuizione sensibile degli oggetti (AA I/3, p. 87). La presenza dell'Io a se stesso è differente dalla presenza degli oggetti all'Io. Questa particolare presenza a sé del soggetto è chiamata perciò da Schelling intuizione intellettuale, in opposizione all'intuizione sensibile, tramite la quale si presentano gli oggetti (AA I/3, p. 88). Eccezion fatta per l'idea secondo la quale tale intuizione si ottiene ritirandosi in sé stessi (AA I/9,1, p. 87), cui non si dovrebbe ascrivere comunque troppo rilievo, Schelling si riferisce chiaramente a un modello preriflessivo per la comprensione dell'autocoscienza (come nell'interpretazione che D. Henrich fa di Fichte¹²). Il soggetto autocosciente è dato a sé, originariamente, non al modo di un oggetto di riflessione, ma in una presenza a sé preriflessiva e non oggettuale, che è a sua volta il presupposto necessario di qualsiasi movimento riflessivo inteso come auto-oggettivazione.

Ci si chiede perché, a questo punto, Schelling sia dell'opinione che anche una metafisica dogmatica si obblighi di necessità a un tale concetto di soggetto. I suoi argomenti si presentano come un'interpretazione critica della filosofia di Spinoza, considerata da Schelling come espressione più coerente e riuscita del dogmatismo e analizzata come tipo generale. Viene ricordato innanzitutto che i rapporti esplicativi della metafisica dogmatica procedono dall'Assoluto-oggetto, alle cui proprietà viene ridotto il principio soggettivo dell'autocoscienza (AA I/3, pp. 84-85), riduzione che si riflette nell'imperativo

11 AA I/3, pp. 96-97.

12 D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1967. M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, sostiene questa interpretazione rispetto al concetto di Io nel primo Schelling.

pratico di un «‘ritorno nella divinità, origine di tutta l’esistenza, unione con l’Assoluto, annichilimento di sé stessi’»¹³. L’errore che Schelling vede in Spinoza consiste nell’ascrivere surrettiziamente l’autocoscienza individuale all’Assoluto-oggetto, sostenendo così di fatto un’intuizione di sé della sostanza-oggetto (AA I/3, p. 86 e n. A-B, 88): se vi è conoscenza della sostanza, questa avviene nella sostanza, che perciò sa in questo modo se stessa in quanto se stessa o sostanza, secondo il modello dell’intuizione intellettuale. L’intuizione intellettuale di sé può essere però predicata dell’Assoluto-oggetto solo a patto di averla esperita in quanto individuo autocosciente (AA I/3, pp. 86-87). Spinoza ascrive perciò secondo Schelling la propria intuizione di sé a un Assoluto-oggetto. Il dogmatismo, se ammette la conoscenza dell’Assoluto-oggetto, non può che ammetterla nella forma di un’intuizione intellettuale di sé dell’Assoluto-oggetto o, appunto, come intuizione intellettuale oggettivata (AA I/3, p. 90).

Dopo aver mostrato che in entrambe le tipologie metafisiche si presuppone un concetto di soggettività, possiamo affrontare la discussione del criterio successivo, riguardante il rapporto fra condizione e condizionato. Si osserva immediatamente che nel campo del dogmatismo questo si istanzia come mera negazione: il condizionato, l’individuo autocosciente ed esperiente, non è altro che una modificazione dell’Assoluto oggettivo, nel quale si annichilisce e dissolve (AA I/9, I, pp. 84-85). La riduzione dell’Io alla sostanza avviene non per via della causalità propria dell’Io, ma solo in virtù del fatto che è la sostanza ad avere precedenza assoluta: la causalità infinita della sostanza, differente dalla causalità finita non per principio ma solo per illimitatezza, risulta in una «negazione *assoluta* di tutta la finitudine»¹⁴. L’Assoluto-oggetto non è perciò in grado, secondo Schelling, di argomentare per una relazione condizione-condizionato soddisfacente: si tratta di un Assoluto privo di qualsiasi condizionato positivo, che non si tiene poiché non condiziona alcunché.

Simmetricamente il criticismo non versa in una condizione più rosea. Il principio del criticismo è l’Io, compreso nelle *Lettere* per via del concetto di intuizione intellettuale o di autocoscienza preriflessiva. Schelling ritiene che tale concetto sia pensabile solo a condizione di essere caratterizzato dalla libertà (AA I/3, p. 87). Procedere criticamente dall’Assoluto-soggetto significa fare della libertà dell’Io un principio incondizionato.

È a questo punto che Schelling nota, contro l’Assoluto-soggetto del criticismo, che

con libertà *assoluta* neanche alcuna autocoscienza è più pensabile. Un’attività, per cui non vi è più alcun oggetto, alcuna resistenza, non ritorna mai a sé. Solo tramite il ritorno a sé stessi si costituisce la coscienza. Per noi solo la realtà *limitata* [*beschränkte Realität*] è realtà [*Wirklichkeit*]. Dove cessa ogni resistenza, è solo estensione. [...] Il momento più alto dell’essere è per noi un trapassare nel non-essere, momento dell’*annichilimento*. [...] Ci risvegliamo dall’intuizione intellettuale come dallo stato della morte. Ci risvegliamo grazie alla *riflessione*, i.e. grazie a un ritorno forzato a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile alcun ritorno, senza *oggetto* alcuna riflessione. Vivente si dice quell’attività, che è diretta *meramente* agli oggetti, morta un’attività che si perde in se stessa. Ma l’essere umano non deve essere né sostanza inanimata né mero essere vivente. La sua attività si dirige necessariamente agli oggetti, ma in modo ugualmente necessario ritorna a se stessa. Grazie alla *prima cosa* si distingue dall’essere inanimato, grazie alla *seconda* dall’essere solo vivente¹⁵.

13 AA I/3, p. 85.

14 *Ibidem*.

15 Ivi, pp. 94-95.

Specularmente al principio dogmatico dell'Assoluto-oggetto, l'Assoluto-soggetto vanifica ogni opposizione oggettiva all'autocoscienza libera, assolutizzando questa ultima in una presenza a sé iperbolica. È proprio fare del soggetto autonomo un assoluto ciò che vanifica la rilevanza del concetto di soggetto, al quale pertiene di necessità una componente intenzionale, un riferimento alla resistenza opposta dall'oggetto¹⁶: l'Assoluto-soggetto risulta parossisticamente in una rimozione della riflessione per via della figura di una libertà assoluta. Ancora una volta, la realtà dell'Io empirico riflettente si dissolve nella condizione presupposta fondarla: la negazione del condizionato tramite la condizione caratterizzano non solo il dogmatismo, ma anche il criticismo¹⁷.

In conclusione, Schelling vede mancare, sia alla metafisica dogmatista che alla filosofia criticista, un particolare desiderato. In entrambe le concettualizzazioni della presupposizione metafisica fondamentale in merito alla costituzione della realtà abbiamo a che fare con concezioni non mediate, fondate su due identità statiche, incapaci di fissare un Assoluto capace di rendere ragione di una relazione condizione-condizionato differente dall'annullamento in una identità indifferenziata. Sospendo sul risultato aporetico l'interpretazione delle *Lettere* e mi concentro sulla ripresa degli argomenti nella *Rassegna generale*, che tenta una risposta più articolata alla questione, ancora aperta, dell'Assoluto.

2.3. Verso una concettualizzazione innovativa nella *Rassegna generale* della letteratura filosofica più recente

La *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente* riesamina i problemi analizzati nei primi scritti. Il testo consiste in una serie di contributi, pubblicati anonimamente fra il 1797 e il 1798¹⁸. Nonostante il formato relativamente poco unitario, è possibile rintracciare i tratti essenziali dell'architettura del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, come nota H. Kuhlmann, che caratterizza altresì felicemente la *Rassegna generale* come una «gigantomachia dei sistemi»¹⁹. Quello che qui interessa, in particolare, e che porterà finalmente a una prima disamina del concetto di *Wechselwirkung*, è l'attenzione portata a due concetti in particolare, cioè la cosa in sé e il Non-Io, considerati in quanto principi della filosofia, secondo la terminologia già sopra introdotta. La discussione critica di questi conduce a una prima concezione positiva dell'Assoluto, rispetto alla quale la *Wechselwirkung* gioca un ruolo centrale.

16 Schelling considera anche il caso in cui si assuma, accanto a un Assoluto-soggetto, la cosa in sé. Il concetto ci occuperà più avanti. Nel contesto delle *Lettere* basti sottolineare che la cosa in sé non costituisce, per Schelling, alcuna resistenza al soggetto, né assicura alcuna componente intenzionale: essa non ha nulla a che vedere con l'oggettività fenomenica del mondo, non è oggetto in nessun senso (AA I/3, p. 95). La presupposizione della cosa in sé sembra anzi denunciare ancora di più il vicolo cieco del criticismo, in cui un Assoluto-soggetto costituisce monologicamente, tramite la sua libera attività, un'oggettività addomesticata.

17 Questa critica si lascia evitare, secondo Schelling, nella misura in cui il criticismo rinuncia alla rappresentazione del proprio principio, cioè dell'Assoluto-soggetto, come realizzato o realizzabile (AA I/3, pp. 102-103). Il che significa però non confutare, di fatto, il dogmatismo. La conseguenza di una tale rinuncia a una rappresentazione positiva e teoretica dell'Assoluto, cioè la rinuncia alla possibilità di una discussione articolata rispetto all'Assoluto, trascina alla conclusione già sopra nominata secondo cui la questione dell'Assoluto si lascia risolvere solo in un contesto extra-teoretico, esclusivamente legato a una scelta pratica/individuale.

18 Cf. l'*Editorischen Bericht* di W. Schieche in AA I/4, p. 3.

19 H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart u. Weimar, Metzler, 1993, pp. 197, 201.

Mentre nelle *Lettere* l'accento è caduto sull'Assoluto in quanto presupposizione metafisica fondamentale, è necessario sottolineare lo spostamento d'interesse che sembra manifestarsi nella *Rassegna generale*. Le parti che considero orbitano certo intorno alla questione del principio della filosofia, cioè di una presupposizione fondamentale, ma nella prospettiva della sua funzione sistematica, come sopra, e di fondazione della possibilità della conoscenza. Presupponendo una definizione ampia di trascendentale, tuttavia in linea con la terminologia kantiana²⁰, è a questo ordine di problemi che la *Rassegna* si dirige precipuamente.

Dopo una lunga introduzione, la *Rassegna generale* apre con una domanda innanzitutto epistemologica: «qual è alla fine il reale delle nostre rappresentazioni»²¹? In questo contesto teorico viene mobilitato il concetto di *Wechselwirkung*: «quella *Wechselwirkung* originaria con noi stessi è effettivamente il principio intrinseco delle nostre rappresentazioni»²². Nella *Rassegna generale* l'azione reciproca appare dunque in quanto principio capace di fondare la pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti, cioè la possibilità a priori della conoscenza.

Intendo mostrare che i risultati della discussione epistemologica o trascendentale sono da collocarsi nella linea d'analisi delle *Lettere filosofiche* e che dunque riguardano l'interrogazione metafisica sospesa all'aporia. Si tratta cioè di interpretare alcuni risultati della *Rassegna generale* sulle questioni delle *Lettere filosofiche*. Approfondisco perciò innanzitutto le critiche ai concetti di cosa in sé e di opposizione del Non-Io, per isolare dunque la prima funzione di azione reciproca (§2.3.1), e concludo con alcune considerazioni sull'interconnessione fra prospettiva metafisica e prospettiva trascendentale come peculiarità del pensiero del giovane Schelling (§2.3.2).

2.3.1. *Le critiche alla cosa in sé e all'opposizione del Non-Io e l'introduzione dell'azione reciproca*

Cosa in sé e Non-Io in quanto frutto della posizione-opposizione tramite l'Io sono, nella *Rassegna generale*, due modelli alternativi di riconcettualizzazione dello statuto della realtà; essi che vengono introdotti una volta accettato il paradigma critico, che consiste a sua volta, nell'interpretazione schellinghiana, nell'affermare la necessità del pensiero autocosciente alla costituzione della realtà in quanto esperita. In quanto modelli di concettualizzazione della realtà i due concetti riguardano certamente l'indagine metafisica, essi vengono considerati però rispetto alla fondazione della pretesa di validità o di verità delle nostre rappresentazioni in quanto atti cognitivi diretti agli oggetti dell'esperienza. La *Rassegna generale* non può perciò che introdurre un ulteriore criterio di discussione rispetto alle *Lettere filosofiche*, appunto epistemologico, rispetto al quale i due concetti vengono messi alla prova. Il criterio è appunto la loro capacità di fondare la già citata realtà delle rappresentazioni, che Schelling definisce come segue: «noi consideriamo la nostra conoscenza *reale* nella misura in cui essa concorda con l'oggetto. (L'antica definizione di verità: essa è la concordanza assoluta dell'oggetto e del conoscere [...])»²³. Procedo ora considerando prima la discussione della cosa in sé, per muovere poi all'opposizione del Non-Io.

20 I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Novara, UTET, 2013, p. 73: «[C] hiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori. Un sistema di tali concetti potrebbe esser detto filosofia trascendentale».

21 AA I/4, p. 71.

22 Ivi, p. 139.

23 Ivi, p. 84.

Il concetto di cosa in sé viene introdotto sottolineandone la problematicità all'interno di un orizzonte kantiano, secondo il quale qualsiasi oggetto d'esperienza è tale in quanto mediato in una sintesi con l'attività del soggetto (AA I/4, p. 73). Nella *Rassegna generale* si accentua l'idea, già presente nelle lettere sotto il nome di resistenza (AA I/3, p. 324), che tale sintesi sia innanzitutto un rapporto pratico d'azione, prima che un'operazione esclusivamente cognitiva. Questo ultimo aspetto emerge con particolare chiarezza quando Schelling sottolinea la necessità di un'opposizione, finanche materiale, dell'oggetto al libero agire del soggetto²⁴: intuire un oggetto significa che questo si oppone e determina il soggetto nel suo agire (AA I/4, pp. 89-90). L'attività sintetica di costituzione dell'esperienza è dunque da intendersi in un senso ampio e non solo cognitivo: l'oggetto d'esperienza si costituisce in un processo pratico, dinamico e materiale di mediazione sintetica con l'attività del soggetto.

È proprio a questa prospettiva generale che il concetto di cosa in sé contravverrebbe, fino a rendere impossibile, secondo Schelling, fondare in modo soddisfacente la pretesa di verità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti. La critica che egli muove al concetto di cosa in sé si articola su due assi, il primo orientato al concetto di natura, il secondo all'uso della categoria della causalità.

Una assunzione robusta e realistica della cosa in sé condurrebbe innanzitutto a presupporre che, oltre agli oggetti dell'esperienza fenomenica, alla natura esperita, ve ne sia un'ulteriore, originaria e non mediata, che agirebbe sul soggetto fornendogli la materia delle rappresentazioni (AA I/4, pp. 75-76). Contrariamente a ciò, sostiene Schelling, bisogna affermare secondo gli stessi principî della filosofia critica che «non c'è alcun mondo, a meno che una *mente* lo conosca, e viceversa non c'è alcuna mente, senza che ci sia un mondo fuori di lei»²⁵. Alle interpretazioni realistiche o robuste della cosa in sé si contesta insomma la schisi che queste comporterebbero fra il mondo dell'esperienza e il soggetto esperiente. Nello specifico, l'intelligibilità della natura e della mente è legata all'operare delle leggi dell'intelletto, che altro non sono, nella lettura di Schelling, che forme originarie dell'agire del soggetto: «[s]olo tramite questi modi d'azione della nostra mente il mondo infinito è e sussiste, poiché esso non è altro che la stessa nostra mente all'opera in infinite produzioni e riproduzioni»²⁶. Sostenere l'ipotesi di una natura o mondo in sé significa presupporre che la mente umana funziona applicando arbitrariamente leggi innate a un mondo innanzitutto non intelligibile: la relazione fra mente e mondo diviene così contingente e la pretesa d'intelligibilità della natura ridotta a un grado minimo, privo di alcuna necessità (AA I/4, p. 78).

Ma questa natura, al di là del fenomeno costituito in sintesi con le leggi dell'intelletto, non è altro che un'astrazione ipostatizzata: non vi è alcuno spirito legislatore trascendente il mondo, «[l]a natura non fu mai alcunché di diverso dalle sue leggi»²⁷. L'intelligibilità della natura si fonda cioè sulle forme necessarie dell'agire del soggetto all'interno di

24 Già qui si denota la problematicità dell'interpretazione che C.C. Harry, *In Defense of the Critical Philosophy: On Schelling's Departure from Kant and Fichte in Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/1797)*, «Journal of speculative philosophy» 29 (2015), pp. 324-334, fa della *Rassegna generale*, sostenendo che la prima distinzione operata da Schelling è fra l'attività di un Io contro la non-attività dei suoi oggetti. Lo Schelling radicalmente agnostico sulla possibilità e l'origine dell'esperienza che ne emerge è anche da mettere in discussione.

25 AA I/4, p. 76.

26 Ivi, p. 78.

27 Ivi, pp. 78-79.

essa e presupporre una natura più reale della natura conosciuta attraverso l'interazione con essa è cosa priva di senso. La coappartenenza di mente e mondo è, per Schelling, il nucleo fondamentale della dottrina kantiana, coappartenenza che si comprende come dinamica interattiva e materiale: è proprio per questo che la filosofia critica permette di rendere conto del fatto che le rappresentazioni non sono solo «copie» delle cose, ma allo stesso tempo atto cognitivo e «cosa» a loro a volta, cioè elemento internamente coinvolto nella costituzione del mondo e non trascendente rispetto a esso (AA I/4, pp. 80-81).

La seconda complicazione assunta ipotizzando la cosa in sé riguarda il fatto che, per ammettere che gli atti cognitivi abbiano qualcosa a che vedere con il loro oggetto, è necessario obbligarsi all'idea che la cosa in sé agisca in qualche modo sulla mente in quanto sensibile (AA I/4, p. 104). A questa idea Schelling oppone tre critiche (AA I/4, p. 104ss.), delle quali considero in questa sede soltanto la terza, poiché permette infatti di inquadrare con maggiore chiarezza la specificità della proposta schellinghiana, per come essa si delinea nella *Rassegna generale* e nel *Sistema*. Questa è orientata, come già sopra, a problematizzare l'utilizzo della categoria della causalità, che viene introdotta al momento di spiegare l'impressione esercitata dalle cose in sé sulla sensibilità del soggetto conoscente.

Accanto al generico implicato di una schisi fra oggetto agente sulla sensibilità e oggetto percepito (AA I/4, p. 105), Schelling sottolinea che

[f]ra la causa e il suo effetto ha luogo non solo continuità secondo il tempo, ma anche contiguità secondo lo spazio. Entrambe le cose non possono essere pensate fra l'oggetto e la rappresentazione. Perché quale sarebbe il medio comune in cui, come il corpo con il corpo nello spazio, verrebbero a incontrarsi la mente e l'oggetto? In questo caso, ogni spiegazione che si dà è per la sua stessa origine *trascendente*, i.e. essa salta da un mondo all'altro per spiegare un fenomeno che è possibile soltanto in uno di essi²⁸.

Un'assunzione robusta delle cose in sé obbliga cioè a un utilizzo trascendente e non trascendentale della categoria della causalità, contravvenendo dunque agli stessi principi della filosofia critica. Al di là di quello che potrebbe apparire un tecnicismo, Schelling muove ancora una volta contro l'idea di un'eterogeneità insormontabile di mente e mondo e dei limiti che questa implica nel contesto di un'applicazione cogente di concetti a oggetti.

Le difficoltà e le incoerenze che emergono con l'assunzione robusta, eccessivamente realista della cosa in sé come concetto adatto alla comprensione della realtà rispetto alla sua conoscibilità indicano dunque la conclusione: «un kantiano [...] dovrebbe affermare, certo contro la lettera del suo maestro, ma completamente in conformità con il suo spirito, *che noi conosciamo realmente le cose come esse sono in sé*, i.e. che fra l'oggetto rappresentato e l'oggetto reale non ha luogo alcuna differenza»²⁹. La cosa in sé è dunque una concettualizzazione dello statuto della realtà insufficiente alla fondazione della pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti e deve essere, dunque, negata risolutamente.

La cosa in sé è nell'interpretazione schellinghiana un residuo di filosofia dogmatica, che va però compreso nella sua funzione simbolica, cioè come indice di un principio che viene solo tentativamente esposto dal concetto (AA I/4, p. 132).

28 Ivi, pp. 105-106.

29 Ivi, p. 131.

«Il principio del sensibile non può risiedere nel sensibile, ma deve trovarsi nel sopra-sensibile» questo disse Kant [...]. – Il carattere di tutto ciò che è sensibile risiede appunto nel fatto che esso è *condizionato*, che ha la propria condizione non *in se stesso*. Ora, con l'espressione: *cose in sé*, Kant simbolizzò questa condizione soprasensibile di tutto il sensibile – un'espressione che, come tutte le espressioni simboliche, contiene in sé una *contraddizione*, poiché cerca di rappresentare l'incondizionato tramite un condizionato, di rendere finito l'infinito³⁰

scrive Schelling, citando contestualmente un passo di Kant in cui si afferma che la cosa in sé non indica altro dal fatto che la condizione della materia delle rappresentazioni sensibili non risiede nelle cose in quanto oggetti dei sensi, ma nel soprasensibile, di cui non abbiamo alcuna conoscenza.

Se nella sua filosofia teoretica Kant lascia il principio soprasensibile delle rappresentazioni relativamente indeterminato (AA I/4, p. 134), si spinge al contrario, nella filosofia pratica, alla sua determinazione in quanto libertà come autonomia del volere (AA I/4, p. 135). La coesistenza problematica di due concezioni del principio delle rappresentazioni – rispettivamente la cosa in sé e la libertà come autonomia del volere – persisterebbe nella filosofia kantiana, ma la contraddizione si scioglierebbe con il pensiero di Fichte. Schelling sostiene che, mentre Kant non può che limitarsi a una simbolizzazione della condizione soprasensibile delle rappresentazioni tramite la cosa in sé, Fichte può fare a meno di tale simbolizzazione perché non tratta filosofia teoretica e filosofia pratica in quanto ambiti separati, ma considera il principio soprasensibile dell'agire umano come principio di tutta la filosofia, realizzando sotto l'egida del primato della prassi e della libertà l'unificazione sistematica prefigurata, ma non realizzata, dalla prima filosofia critica (AA I/4, p. 136).

Se la cosa in sé è innanzitutto una concettualizzazione inadeguata dello statuto della realtà, ci si aspetta di ritrovare, nel testo di Schelling, l'analisi di un concetto che, parallelamente, è supposto svolgere la stessa funzione nel contesto della filosofia di Fichte e, contestualmente, di Reinhold, in riferimento ulteriore al libero agire del soggetto. Tale concetto è espresso per Schelling dalla proposizione: «l'io si oppone assolutamente un Non-Io [*das Ich setzt sich ein NichtIch schlechthin entgegen*]³¹. Così come la cosa in sé esprime solo simbolicamente la condizione soprasensibile e non oggettuale dell'esperienza, «l'io si oppone assolutamente un Non-Io» la esprime adeguatamente, nella misura in cui definisce lo statuto originario della realtà non a partire da un oggetto sensibile, ma dalla libertà dell'io o, più modestamente, dal primato concesso alla prassi e all'azione. Si tratta ora di capire cosa questo significa concretamente per Schelling e a quali presupposizioni obbliga.

Già in una prima chiosa a Reinhold Schelling lascia emergere la propria prospettiva:

[i]n senso stretto, né sensibilità né intelletto *presuppongono* un *oggetto*, poiché il mondo degli oggetti è esso stesso nient'altro che la nostra sensibilità originaria e il nostro intelletto originario. Né l'intelletto *presuppone* l'oggetto, né l'oggetto *presuppone* l'intelletto (in quanto facoltà statica). L'intelletto (in un'attività costruttiva) e l'oggetto sono la stessa cosa e indivisibilmente³².

30 Ivi, p. 133; cfr. l'apparato in: AA I/4, p. 347 nota 133, 32.

31 Ivi, p. 137.

32 Ivi, pp. 136-137.

L'accento speculativo cade inequivocabilmente sul principio di identità applicato all'unità dinamica dell'esperienza: non si tratta di presupporre un oggetto a partire dalla struttura dell'intelletto, o presupporre nell'altro verso un intelletto a partire dalla struttura dell'oggetto, ma di riconoscere che intelletto e oggetto sono rinviati uno all'altro poiché coinvolti nello stesso e medesimo processo di costituzione.

Si può anticipare ulteriormente la critica alla proposizione del Non-Io riportando quanto segue:

ammesso che in questo modo qualcuno possa volersi fare un concetto completo dell'idealismo trascendentale, egli potrebbe comprendere la frase: l'Io oppone a se stesso *assolutamente* un Non-Io, in nessun altro modo che: l'Io oppone a se stesso un *Non-Io nell'idea*. Ma ovviamente così non si otterrebbe alcunché per la spiegazione della *necessità* delle nostre rappresentazioni degli oggetti³³.

Il rischio che si corre ad assumere l'opposizione del Non-Io per mezzo dell'Io senza ulteriori determinazioni riguarda proprio la capacità di tale proposizione di fondare la pretesa di verità delle rappresentazioni: senza ulteriori specificazioni l'opposizione può rimanere un'operazione esclusivamente «nell'idea» o ideale, cioè relativa esclusivamente al pensiero, incapace di assicurare quella fondazione epistemologica che Schelling richiedeva innanzitutto, relegando il Non-Io a una determinazione dell'Io. Ma la determinazione ideale o del soggetto non implica, secondo Schelling, una determinazione reale o nell'oggetto, una determinazione esclusivamente dell'essere pensato non implica cioè una determinazione dell'essere reale. È per questa ragione che Schelling afferma che un'interpretazione unilaterale della proposizione del Non-Io è completamente falsa da un punto di vista teoretico, cioè incapace di fondare la pretesa di verità delle nostre rappresentazioni rispetto all'oggetto (AA I/4, p. 139).

Schelling propone, a questo punto, un'ulteriore determinazione della proposizione del Non-Io o, piuttosto, una revisione della concezione di Io che nella stessa si esprime³⁴.

[L]'Io si oppone il Non-Io e diviene appunto, così facendo, *pratico*, e però non può farlo, cioè non può diventare *pratico*, senza presupporre il Non-Io, ovvero senza presupporre *se stesso* in quanto *limitato* dal Non-Io. Il *sentimento* di questo essere-limitato si costituisce certo innanzitutto *tramite* quell'azione dell'opporre, ma quel sentimento non si sarebbe potuto costituire, se quella limitatezza non fosse stata *originaria e reale*³⁵.

Asserire che la limitatezza dell'Io è originaria e reale significa non solo che l'Io non è limitato come se fosse un oggetto ma in quanto «*esso sente se stesso in quanto limitato*»³⁶, ponendosi come passivo e determinato; ma anche che questa determinazione o passività o limitatezza non può essere soltanto del pensiero, ma anche reale (AA I/4, p. 138). È cioè necessario presupporre un Io già originariamente coinvolto ed esposto a una

33 Ivi, p. 137

34 J. Barnouw, «*Der Trieb, bestimmt zu warden*». Hölderlin, Schiller und Schelling als Antwort auf Fichte, «*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*» 46 (1972), pp. 248-293, inserisce la riformulazione cui Schelling sottopone l'Io fichtiano all'interno di una opposizione più ampia alla filosofia di Fichte rispetto alla concezione della soggettività umana.

35 AA I/4, p. 138.

36 *Ibidem*.

determinazione da parte del mondo oggettuale, cioè una mente già realmente determinata e immersa al processo di costituzione dell'esperienza: «nella filosofia teoretica viene presupposta come *condizione* dell'oggetto una *affezione* dell'Io»³⁷.

«L'Io oppone a se stesso un Non-Io» può dunque valere come principio atto alla fondazione della pretesa di validità delle rappresentazioni, ma solo a patto di riconoscere che l'azione designata dalla proposizione non è unilaterale, ma presuppone una logica più complessa, in cui l'Io determina se stesso in quanto limitato e che questa determinazione è possibile esclusivamente in quanto esso è realmente limitato in un processo di mutua costituzione di mente e mondo:

[i]n somma si mostra che quella azione, tramite la quale noi *veniamo* limitati (passivamente), e l'altra, tramite la quale noi *limitiamo noi stessi* (attivamente), nella misura in cui noi ci *opponiamo* la limitazione [*Schranke*], sono LA STESSA E MEDESIMA azione della nostra mente, [si mostra] cioè che noi *in una stessa e medesima azione* siamo *allo stesso tempo passivi e attivi*, allo stesso tempo *determinati e determinanti*, in breve, che la stessa e medesima azione unifica in sé *realtà* (necessità) e *idealità* (libertà)³⁸.

A conclusione di queste osservazioni viene asserito che è proprio l'unità di questa azione a essere il nucleo dell'idealismo trascendentale, unità che egli esprime riassumendo con l'idea che «quella interazione reciproca [*Wechselwirkung*] originaria con noi stessi è il *principio intrinseco delle nostre rappresentazioni* in senso proprio»³⁹. È l'interazione reciproca o *Wechselwirkung* fra ideale e reale, soggetto e oggetto, che si realizza nell'Io in quanto unità di attività e passività (AA I/4, p. 139), a costituire il principio intrinseco delle nostre rappresentazioni. L'azione interazione reciproca in un processo unitario di mutua costituzione viene dunque fissata come principio trascendentale che possa fondare in modo soddisfacente la pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti. La fondazione è soddisfacente perché non comprende simbolicamente, ma adeguatamente il principio non-oggettuale del primato della prassi, contrariamente a un'interpretazione letterale della cosa in sé, per un verso; e perché, per l'altro, diversamente dall'erronea interpretazione che Reinhold secondo Schelling fa di Fichte (AA I/4, p. 140), non assume una monodirezionalità del rapporto pratico di costituzione del mondo dell'esperienza, ma assume una dinamicità interattiva nel processo di mutua costituzione di soggetto e oggetto.

È ora necessario chiedersi quale statuto pertiene al concetto di azione reciproca e all'uso che ne viene fatto. Si è infatti criticato l'utilizzo trascendente e non trascendentale della categoria della causalità, la quale verrebbe applicata – assunta una concezione robusta di cosa in sé – non ai fenomeni, ma alla realtà trascendente l'esperienza. Per quale ragione l'applicazione della categoria di *Wechselwirkung* non cade sotto la stessa critica? Sembra trattarsi, allo stesso modo, dell'applicazione di una categoria a qualcosa che travalica l'orizzonte fenomenico.

Innanzitutto si può sottolineare che, a monte dell'applicazione categoriale indebita, vi è la divisione della realtà dell'esperienza in domini eterogenei, al fine di ricomporli. Si applica cioè la causalità per risolvere un problema fondato in una determinata concezione metafisica, la quale rende a sua volta l'applicazione della categoria della causalità

37 Ivi, p. 139.

38 Ivi, p. 138.

39 Ivi, p. 139.

illegittima: è insomma l'impianto metafisico il bersaglio fondamentale della critica di Schelling. Secondariamente si può rispondere che l'azione reciproca sta, nel passo citato, meno per una categoria di organizzazione dell'esperienza fenomenica che per un concetto metafisico. Schelling la introduce per ripensare i fondamenti metafisici della filosofica critica post-kantiana. Essa non solo scalza la nozione di cosa o natura in sé, per opporvi un monismo pragmatico, ma anche le derive soggettivistiche di un monismo idealistico: parlare di azione reciproca significa considerare la mente come certo costituente l'esperienza, ma solo a patto di essere già coinvolta e costituita nel processo unitario e dinamico di interazione con il mondo correlato a essa⁴⁰.

2.3.2. Sulla portata metafisica dell'interpretazione trascendentale in senso ampio

I paragrafi precedenti hanno presentato uno sviluppo relativo a tre testi della prima produzione di Schelling, *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, le *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* e la *Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*. Si è riscontrato quanto segue: (A) il concetto di Assoluto sta per l'ipotesi fondamentale concernente lo statuto ultimo della realtà, perciò detta metafisica, considerata secondo la funzione fondatrice che può svolgere rispetto alla filosofia come sapere sistematico (§2.1); (B) considerate due tipologie metafisiche fra loro contraddittorie, il dogmatismo e il criticismo, si è diagnosticata una simmetrica incapacità di concettualizzare l'Assoluto capace così da poter fondare in modo soddisfacente la relazione che esso stesso deve intrattenere con ciò di cui è condizione, cioè la realtà esperienziale concreta (§2.2); (C) tramite una discussione critica del concetto di cosa in sé e del rapporto fra Io e Non-Io rispetto alla capacità di fondare la pretesa di validità degli atti cognitivi rispetto ai loro oggetti, Schelling giunge ad affermare che solo l'azione reciproca che si realizza nell'Io può essere considerata come un principio soddisfacente (§2.3).

Mentre in (A) si ottiene la cornice generale dell'interrogazione, la discussione di (B) è diretta a un confronto fra assunti metafisici, mentre in (C) i termini diventano quelli di una riflessione trascendentale in senso ampio, occupata a identificare le condizioni di possibilità della conoscenza in quanto possibile a priori. Queste ultime vanno però intese in un senso particolare. Schelling prende infatti in considerazione, come condizioni di possibilità della verità delle rappresentazioni, due particolari modi di concepire la realtà, cioè di nuove presupposizioni metafisiche, indagate questa volta in relazione alla loro cogenza in campo trascendentale. Ma è proprio per questa ragione che si può affermare: il principio delle rappresentazioni discusso in (C) si riferisce a niente altro che all'Assoluto di (A) e (B), considerato in una determinata prospettiva; conseguentemente, i risultati di (C) possono essere interpretati come integrazione e sviluppo dei problemi esposti in (A) e (B). È in questo senso si può parlare di una portata metafisica dell'interpretazione trascendentale: il criterio trascendentale viene applicato in sede di prova e selezione di opzioni metafisiche differenti.

40 M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975, pp. 103-109, sottolinea il ruolo centrale dell'azione reciproca, ma esclude che essa possa svolgere il ruolo di espressione adeguata dell'Assoluto. Egli osserva in particolare che l'Assoluto non è pensabile come istanza mediata, ma come indifferenza o identità non mediabile. Si tratta però di capire se questa ultima identità non mediabile sia da pensare staticamente, il che ricondurrebbe al dogmatismo, o in quanto dinamica, cioè non come qualcosa di mediato e mediabile ma come appunto il processo della mediazione.

Si mostra così una più generale connessione interna fra campo metafisico e campo trascendentale nei primi scritti di Schelling. Questo conferma, in un certo senso, la narrazione storiografica tradizionale: la prospettiva idealistica non può essere assunta esclusivamente dal punto di vista del soggetto, ma deve includere di necessità l'affermazione che la realtà stessa è già costituita e caratterizzata in quanto ideale. Non solo l'essere si costituisce soltanto per il pensiero, ma è anche necessario ammettere, se questa prima premessa è vera, che esso deve già essere costituito come pensiero. Secondo questa lettura, Schelling affermerebbe che non ha senso introdurre la questione dell'intelligibilità dell'essere senza ammettere che l'essere è già costituito come intelligibile.

Occorre tuttavia aggiungere alcune osservazioni. Innanzitutto l'intelligibilità dell'essere è legata alla libertà dell'autocoscienza, ovvero al concetto di una mente praticamente e materialmente coinvolta in un processo dinamico di interazione con il suo mondo d'esperienza. Non abbiamo a che vedere con un modello statico, ma dinamico, che vede nell'interazione pratica fra mente e mondo un processo unitario di genesi e costituzione immanente. Inoltre, è vero che Schelling ristabilisce la priorità speculativa del principio dell'identità, non più legato esclusivamente alla identità dell'Io con se stesso in virtù della struttura necessariamente preriflessiva dell'autocoscienza, ma pertinente all'identità originaria di soggetto e oggetto, ma questa identità viene inclusa nel processo di dinamizzazione di cui sopra. Si tratta di un'identità che può essere pensata solo in quanto internamente strutturata come dinamicità, movimento, interazione e mediazione. Ciò che assicura l'identità è il suo essere mediazione e processo⁴¹, non rispetto a una dimensione trascendente, ma nella sua propria immanenza. È infine proprio questa concezione dinamica dell'identità come principio metafisico a fondare l'intelligibilità dell'essere, che si concretizza, per come ho mostrato nei paragrafi precedenti, nel concetto di Assoluto in quanto espresso dall'azione reciproca come principio dell'idealismo trascendentale⁴².

3. Sul ruolo dei primi scritti nelle sezioni iniziali del Sistema dell'idealismo trascendentale

Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* il concetto di azione reciproca depone il ruolo iperbolico che gli si è ascritto nei primi testi. Esso compare in più occasioni, ma svolge una funzione più specifica e meno generale. Ci si chiede dunque se anche l'impianto metafisico da esso indicato nei primi scritti venga, allo stesso modo, scalzato. A ben vedere, si verifica il contrario: la struttura metafisica fondamentale viene mantenuta e articolata con maggiore accortezza. Senza dilungarmi in un'esegesi più diffusa, intendo tuttavia mostrare in quali termini ciò si verifica, considerando innanzitutto l'impianto metafisico fondamentale del *Sistema* e, a seguire, alcuni tratti essenziali del concetto di Io. Mostrare la continuità fra primi scritti e *Sistema*, non solo dal punto di vista architettonico, ma contenutistico, conferma inoltre l'ipotesi di lavoro espressa più in alto al modo di un circolo ermeneutico virtuoso.

41 A. Gare, *From Kant to Schelling to Process Metaphysics: on the Way to Ecological Civilization*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy» 7 (2011), pp. 26-69, sviluppa un'interpretazione di Schelling orientata alla questione della processualità.

42 È utile a questo punto notare che traduco *Wechselwirkung* indistintamente come azione reciproca e interazione, che occorrono dunque come sinonimi. Se azione reciproca rappresenta una traduzione più canonica, interazione esprime però con maggiore precisione il concetto schellinghiano: più che con differenti rapporti causali ripetuti in direzioni diverse, abbiamo a che vedere con l'unità di un processo dinamico di mutua costituzione. Ho scelto tuttavia di mantenere entrambe le varianti.

Il principio di identità in quanto espressione di un'unità dinamica apre esemplarmente l'*Introduzione del Sistema*: ripreso per via del concetto di verità come adeguazione, fissata da Schelling come identità di soggettivo e oggettivo, la sua operazione viene applicata al piano ontologico rispetto al rapporto fra Io e natura e ne diviene così una presupposizione necessaria (AA I/9,1, p. 29). È inoltre da questa unità dinamica che Schelling deriva la complementarità irriducibile di filosofia trascendentale e filosofia della natura in quanto prospettive differenti sul medesimo complesso. A essa è infine legata l'idea che nel sapere, inteso come identità di soggettivo e oggettivo, deve realizzarsi necessariamente una mediazione (AA I/9,1, p. 43). Si può sottolineare ora che interpretare le *Lettere filosofiche* come affermazione dell'aporeticità della discussione sull'Assoluto assume l'ipotesi tortuosa di una rivoluzione quasi radicale dell'impianto metafisico nel primo pensiero schellinghiano, contraddicendo una lettura più continuista e facendo della *Rassegna generale* e del *Sistema* svolte arbitrarie.

Una relativa continuità si manifesta anche rispetto al concetto di Io o di mente⁴³. Nella *Rassegna generale* Schelling approda a un concetto di Io caratterizzato dall'essere situato in un processo di esperienza, in cui soggettivo e oggettivo si costituiscono mutualmente, e dall'affermazione che autocoscienza è possibile solo in quanto già istanziata in una sintesi mediata di ideale e reale. Sviscerare questo tema implicherebbe addentrarsi in una più minuziosa interpretazione dei primi, fitti passaggi del *Sistema*. Si può però accennare che Schelling comprende il concetto di autocoscienza a partire dal concetto di atto dell'autocoscienza (AA I/9,1, p. 55). Questo ultimo si distingue sia da una robusta auto-posizione di sé, sia da una relazione a sé meramente epistemica a un oggetto preconstituito. In esso infatti il concetto di produzione gioca un ruolo centrale: l'Io dell'autocoscienza è il frutto della sua auto-produzione, che risulta però da un divenire-oggetto per se stessa dell'esperienza, che è già costituita come processo di mediazione di soggettivo e oggettivo (AA I/9,1, pp. 55-59). In altre parole, l'Io è per Schelling un processo di autoproduzione, dunque trasformativo, dell'esperienza, strutturato come mediazione di aspetti reciprocamente irriducibili co-appartenenti a un'unità dinamica, che si realizza in quanto divenire-oggetto per se stesso in un movimento pratico di tematizzazione di sé⁴⁴. Se certo questo ultimo aspetto può essere con-

43 Un'interpretazione canonica di Schelling vede nel superamento del paradigma della filosofia dell'autocoscienza una sua cifra fondamentale (e.g. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1955). Analogicamente S. Gardner, *Schelling and the Problem of Consciousness*, in: S. Leach, J. Tartaglia (Eds.), *Consciousness and the Great Philosophers*, London, New York, Routledge, 2017, pp. 133-141, sottolinea l'eccessiva distanza paradigmatica che separa la filosofia di Schelling dalla riflessione contemporanea sulla mente. Alcuni esempi di eccezioni che rappresentano il tentativo di riconoscere l'originalità del pensiero schellinghiano rispetto alla concettualizzazione dell'autocoscienza e della struttura del mentale sono: D. Sturma, *Schellings Subjektivitätskritik*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 44 (1996), pp. 429-446; *Id.*, *Grund und Grenze. Erträge der idealistischen und analytischen Philosophie des Selbstbewußtseins*, «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism» 3 (2005), pp. 38-58; R. Staege, «... das Ich selbst ist die Zeit in Tätigkeit gedacht». *Schellings «System des transzendentalen Idealismus» als Theorie vorpropositionalen und propositionalen Selbstbewusstseins*, Marburg, Tectum, 2007; S. Lang, *Schelling und der Selbstrepräsentationalismus über phänomenales Bewusstsein*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 63 (2015), 6, pp. 1022-1047

44 J. Dodd, *Philosophy and Art in Schelling's «System des transzendentalen Idealismus»*, «The Review of Metaphysics» 52 (1998), pp. 51-85, parla di «a self-creation of the subjective in the form of an act that continues to hold itself at a remove from the pole towards which it 'naturally' moves.

siderato come guadagno specifico delle elaborazioni del *Sistema*, è comunque lecito leggere nei passi della *Rassegna generale* sopra citati, in cui si afferma la necessità di pensare l'Io come unità di attività e affezione, una prima mossa nella direzione degli sviluppi immediatamente successivi.

4. *L'interpretazione categoriale. La Wechselwirkung nel Sistema dell'idealismo trascendentale*

Se i concetti enucleati a partire dai primi scritti non vengono più affrontati nel *Sistema* a partire dal concetto di azione reciproca, ciò si verifica solo perché essi vengono riformulati in un più attento vocabolario. In linea con questa riorganizzazione, anche al termine di *Wechselwirkung* viene ascrivito un ruolo più specifico. Certo una prima apparizione del concetto richiama la *Rassegna generale*. Nella prima epoca del *Sistema* (AA I/9,1, p. 92ss.), in cui Schelling conclude dall'essere limitato dell'Io al concetto di intuizione produttiva, e all'interno della seconda sezione della stessa, in cui si sviluppa la dialettica di Io e cosa (*Ding*) rispetto al limite reciproco che determina i due poli del rapporto intenzionale, si afferma che «attraverso questa comune delimitazione stanno entrambi [Io e cosa, G.C.] in reciproca interazione»⁴⁵. L'azione reciproca appare cioè come determinazione del rapporto fra Io e cosa, fondata a sua volta dalla comune delimitazione in quanto fattore costituente dell'unità dei due poli del rapporto intenzionale nella sensazione cosciente o per-sé, come il titolo della sezione recita (AA I/9,1, p. 105).

È però soprattutto un momento successivo ad attribuire al concetto di azione reciproca un ruolo fondamentale. Ciò accade nella seconda epoca del *Sistema* (AA I/9,1, p. 151ss.), in cui Schelling sviluppa, a partire dal concetto di intuizione produttiva, le determinazioni del concetto di intelligenza. In esplicito riferimento alla struttura categoriale della prima critica kantiana, Schelling dedica al concetto di *Wechselwirkung* alcuni paragrafi decisivi, in cui il concetto di azione reciproca viene fissato come condizione necessaria per l'applicazione della categoria della causalità e introduce al passaggio ulteriore al concetto di organismo e all'idea della natura (AA I/9,1, p. 165ss.). La sua funzione è perciò eminentemente categoriale, non più legata all'espressione di un impianto metafisico in quanto condizione di possibilità della conoscenza: si tratta di rendere possibile l'applicazione di categorie all'esperienza e si potrebbe parlare dunque di una funzione trascendentale in senso ristretto o specifico. Il concetto di interazione appare più volte anche nella parte del *Sistema* dedicata alla filosofia pratica (AA I/9,1, p. 230ss.), specificamente con la funzione di mostrare la necessità per la costituzione dell'Io dell'autocoscienza del rapporto intersoggettivo, di fondarne la possibilità e di determinarne il contenuto in riferimento a un concetto di seconda natura. In questa seconda occasione, nonostante l'interesse dei passaggi in questione, l'utilizzo del concetto di azione reciproca rimane legato alla sua prima discussione, definitoria. A essa mi dedico perciò nei prossimi paragrafi.

The product of this mode of thinking – which is also a mode of being, a movement of existence – is a special type of self-having on the part of thinking, a self-possession that is something more than the ordinary act of knowledge at the basis of experience. This self-having is, rather, the self-as-product» (pp. 68-69).

45 AA I/9,1, p. 119.

4.1. Premesse metodologiche all'interpretazione

È necessario sbizzare innanzitutto la posizione sistematica del concetto di interazione nella sua prima apparizione fondamentale rispetto all'insieme del testo. A questo devo premettere il metodo interpretativo generale che si applica in quanto segue rispetto alla comprensione del *Sistema* e si orienta a una lettura dell'opera per così dire sincronica. Non assumo cioè la sequenzialità delle differenti sezioni come la descrizione di una successione materiale o temporale, ma semplicemente come il progressivo sviluppo di una serie esclusivamente logica, che presa nel suo insieme non descrive un processo lineare, ma una struttura concettuale in cui vengono progressivamente introdotte condizioni concettuali irrinunciabili alla costituzione dei differenti aspetti dell'Io dell'autocoscienza.

Contro questa prospettiva si solleva la critica che vede nel concetto di storia dell'autocoscienza il dispositivo concettuale decisivo all'opera nel *Sistema*. Si nota tuttavia che porre l'uguaglianza fra storia in quanto processo del divenire dell'autocoscienza e storia in quanto descrizione logicamente progressiva di una sequenza di momenti concettuali conduce innanzitutto a contraddizioni irrisolvibili⁴⁶. Inoltre, Schelling rimarca in più luoghi che alcuni momenti del *Sistema* vanno pensati, se considerati astrattamente e non in quanto inseriti nella struttura completa dell'autocoscienza, come fuori dal tempo, come accade esemplarmente proprio nella seconda epoca, in merito al concetto di intelligenza (AA I/9,1, pp. 180-182). Dunque non tutti i momenti della struttura logica presentata nel *Sistema* implicano di necessità una processualità temporalizzata e storicizzata. Questo depone a favore di una lettura del *Sistema* non come genealogia pedissequa di un processo reale di sviluppo dell'autocoscienza, ma come la disposizione secondo progressività logica di diverse presupposizioni concettuali necessarie a descrivere la struttura completa dell'Io dell'autocoscienza.

Date queste premesse, tratteggio a grandi linee cosa si intende per intelligenza nella seconda epoca del *Sistema*. Essa presuppone innanzitutto la conclusione della prima epoca (AA I/9,1, p. 92ss.), in cui Schelling, muovendo dalla necessità di pensare l'autocoscienza come delimitata, analizza in primo luogo il concetto di sensazione. Sviluppando una critica a una concezione dogmatico-realistica della sensazione, propone la teoria alternativa di una intuizione produttiva, il cui contenuto non può essere qui sviluppato adeguatamente. Si sottolinea però: il concetto di intuizione produttiva esprime la necessità di pensare l'esperienza come una mediazione di idealità e realtà in cui il presupposto realista di una natura in sé è scalzato dall'idea della produzione pratica. La natura o mondo dell'esperienza è una produzione risultante dalla mutua interazione di soggettività e oggettività che ha luogo nell'autocoscienza. Questa non è un incontro successivo di istanze indipendenti, ma si realizza secondo il principio dell'unità dinamica che già si è riscontrato nella *Rassegna generale*.

Da questo risultato prendono le mosse i paragrafi dedicati all'intelligenza. In essi l'Io dell'autocoscienza è quindi ancora completamente legato al plesso interattivo del processo esperienziale e non si distingue perciò all'interno di esso dalle sue proprie

46 Cfr. L.-T. Ulrichs, *Vollständige Entfaltung des Bewusstseins. Zum Geschichtsbegriff in Schellings genetischer Subjektivitätstheorie*, «Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism. Geschichte / History» 10 (2012), pp. 102-122, il quale rileva le contraddizioni che conducono a considerare la storia dell'autocoscienza come modello diacronico e non sincronico, ma si obbliga paradossalmente a una lettura diacronica dell'opera e non si spinge a problematizzare, sfortunatamente, la prospettiva.

rappresentazioni (AA I/9,1, pp. 151-152). Il compito essenziale della seconda epoca è «spiegare come l'Io giunga a intuire se stesso in quanto produttivo»⁴⁷, secondo un metodo centrale agli argomenti del *Sistema* che può essere ora brevemente elucidato sulla base di questo esempio. La produttività viene predicata dell'Io a conclusione della prima epoca. Tale predicazione è tuttavia operata in terza persona, si afferma cioè che l'Io, per essere dato a se stesso come determinato, deve essere pensato come produttivo. Schelling chiama questo tipo di predicazione una predicazione per il filosofo. Ma l'Io è Io in quanto autocoscienza. Bisogna dunque capire a quali ulteriori condizioni l'Io può predicare di sé la produttività, in prima persona o per se stesso nella terminologia schellinghiana. In questo passaggio dalle condizioni di una predicazione *de re* a quelle di una predicazione *de se* consiste la leva concettuale fondamentale all'opera nel *Sistema*.

L'indagine progressiva delle condizioni del sapersi produttivo dell'Io in quanto produttivo enuclea con maggiore precisione le condizioni di intelligibilità della natura o del mondo dell'esperienza: si tratta di ritrovare l'intelligibile nella produzione della natura. Non a caso infatti nei paragrafi dedicati all'intelligenza si tenta l'integrazione di una parte dell'apparato categoriale della prima critica kantiana, la cui completa predicazione per sé si realizza però soltanto con l'epoca successiva (AA I/9,1, p. 175).

4.2. La Wechselwirkung come condizione del mondo dell'esperienza

Nel paragrafo precedente la discussione dell'azione reciproca, si argomenta per la necessità della dimensione temporale al fine di articolare la differenza per sé fra Io e cosa (AA I/9,1, pp. 160-165), definendo la temporalità come congiunzione di serialità e irreversibilità delle rappresentazioni come rapporti intenzionali. Questo implica per Schelling un «sentimento del presente», che egli interpreta come una forma basilare di «sentimento di sé»⁴⁸. Si esplicita così per l'Io il senso interno:

[C]ome diventa però l'Io oggetto per se stesso in quanto senso interno? Solo ed esclusivamente perché si costituisce in lui⁴⁹ il tempo (non il tempo in quanto intuito esternamente, ma in quanto mero punto, mero limite). Nella misura in cui l'Io si oppone l'oggetto, si costituisce per esso il senso di sé, i.e. l'Io diventa per se stesso oggetto *in quanto* pura intensità, in quanto attività che si può espandere in una sola dimensione, pure contratta ora a un solo punto, ma proprio questa attività estensibile in una sola dimensione, se diviene oggetto per se stessa, è il tempo. Il tempo non è qualcosa che trascorre indipendentemente dall'Io, ma l'Io stesso è il tempo, pensato in attività⁵⁰.

Nell'opposizione al senso interno e al tempo in quanto legati all'attività dell'Io, si costituiscono dialetticamente le loro negazioni in quanto legate all'oggetto, che appare perciò al senso esterno in quanto collocato nello spazio ed estensione (AA I/9,1, pp. 164-

47 AA I/9,1, p. 154.

48 Ivi, p. 164.

49 «Einzig und allein dadurch, daß ihm die Zeit [...] entsteht». La scelta di traduzione è giustificata dal fatto che tradurre il dativo con un «per lui» potrebbe alludere a una comprensione per sé dell'Io in quanto temporale – il cui caso qui non è ancora (l'originale non presenta infatti espressioni come «ihm selbst» o «sich für sich selbst als», che pongono generalmente l'accento sulla predicazione *de se*).

50 *Ibidem*.

165). Opponendosi l'oggetto l'Io si scopre in quanto senso interno e (in opposizione al) senso esterno, (auto-)predicazione che è possibile solo in quanto l'attività esperienziale è già strutturata spazialmente e temporalmente.

Da ciò si passa a una più vicina indagine della struttura dell'oggetto dell'esperienza che, sebbene apparso all'Io innanzitutto come pura estensione opposta alla temporalità, deve essere determinato come «l'*unione* di entrambi i modi dell'intuizione [senso interno e senso esterno, G.C.]»⁵¹. Questa determinazione si ottiene appunto per via del concetto di azione reciproca:

[n]ello spazio, considerato a sé, tutto è solo in contiguità, come nel tempo divenuto oggettivo tutto è solo in successione. Entrambi, spazio e tempo, possono in quanto tali divenire oggetto soltanto nella successione, poiché in essa lo spazio *riposa*, mentre il tempo *scorre*. Entrambi, lo spazio e il tempo divenuto oggettivo, si mostrano unificati sinteticamente nell'azione reciproca⁵².

La condizione della pensabilità dell'oggetto d'esperienza in quanto sintesi di temporalità e spazialità è la *Wechselwirkung*, questa ultima viene definita come la coesistenza dinamica o l'essere-contemporaneamente (*dynamisches Zugleichseyn*) delle sostanze (AA I/9,1, p. 179). Risultato intermedio dell'argomentazione sarebbe inoltre la deduzione delle categorie della relazione dal punto di vista del filosofo (cioè in una predicazione solo *de re*). Si aggiunge però che solo la terza, cioè proprio l'azione reciproca, è categoria reale, mentre le prime due (sostanza/accidente e causa/effetto) sono esclusivamente «fattori ideali» (AA I/9,1, pp. 175-176). Ricostruisco ora i passaggi fondamentali della discussione.

Si afferma anzitutto che l'oggetto d'esperienza è una sintesi di senso interno e di senso esterno, non considerabili assolutamente o illimitatamente, come nel momento logico precedente (AA I/9,1, pp.165-166), ma in quanto mutualmente relativi, mediati e determinantesi nel medesimo processo (AA I/9,1, p. 166). Solo così essi divengono finiti, cioè apprezzabili, effettivamente costituenti l'esperienza e non astratti:

[u]no diviene finito attraverso l'altro significa che uno viene determinato e misurato grazie all'altro. Da qui [derivano, G.C.] la misura più originaria del tempo, cioè lo spazio che un corpo in moto rettilineo uniforme percorre in esso, e la misura più originaria dello spazio, cioè il tempo che un corpo in moto rettilineo uniforme abbisogna per percorrerlo. Entrambi si mostrano insomma assolutamente indivisibili⁵³.

Parallelamente, senso interno e senso esterno si determinano a vicenda nella costituzione dell'oggetto (AA I/9,1, p. 167).

In un passaggio piuttosto rapido, le determinazioni contingenti o accidentali dell'oggetto vengono correlate all'operare del senso interno, mentre le sue determinazioni sostanziali o necessarie all'operare del senso esterno. La correlazione viene affermata in forza del fatto che l'oggetto cade nel dominio del senso interno innanzitutto perché vi è un limite comune o differenza fra senso interno e senso esterno (in questo momento del *Sistema* il soggetto comprende cioè se stesso come senso interno e l'oggetto è ancora, per

51 Ivi, p. 165.

52 Ivi, p. 175.

53 Ivi, p. 166.

il soggetto, diverso dal soggetto, è cioè non-soggetto o non-senso-interno), differenza che è da considerarsi contingente o variabile (AA I/9,1, p. 167). La contingenza pertiene perciò alla relazione al senso interno, mentre l'estensione è proprietà necessaria di un oggetto d'esperienza in senso forte. Da ciò risulta dunque che,

[c]osì come l'oggetto è al contempo estensività e intensità, ugualmente esso è anche *al contempo sostanza e accidente*, entrambi sono in esso indivisibili [...]. Ciò che dell'oggetto è sostanza, ha solo una grandezza nello spazio, ciò che è accidente, solo una grandezza nel tempo. Il tempo viene fissato dalla saturazione dello spazio, lo spazio viene saturato in modo determinato dalla grandezza nel tempo⁵⁴.

Perciò, nel momento in cui l'Io predica di se stesso il senso interno in quanto opposto al senso esterno, l'oggetto si costituisce come mediazione di spazio e tempo e come plesso di sostanza e accidenti. Queste determinazioni sono ancora soltanto per il filosofo: non è stato ancora indagato cosa è necessario implicare per una predicazione *de se* dell'intuizione secondo spazio e tempo e della categorizzazione degli oggetti secondo sostanza e accidente (AA I/9,1, pp. 167-168). Si tratta dunque ora di capire a quali condizioni la predicazione *de re* può essere predicata dello stesso processo anche *de se*, cioè a patto di quali presupposizioni concettuali l'Io è in grado di distinguere spazio e tempo e sostanza e accidente (AA I/9,1, p. 168).

Schelling afferma che tempo e spazio sono il divenire oggetto per sé di senso interno e senso esterno, sono cioè l'implicato di una tematizzazione per sé di senso interno e senso esterno. Si chiede dunque quali siano le condizioni di tale riflessione di secondo grado, in cui le condizioni di una predicazione per sé possano a loro volta venire predicate per sé dall'Io (AA I/9,1, p. 168). In questo luogo Schelling esclude che un moto semplicemente riflessivo conduca a buon fine: riflettere in un atto successivo – cioè, ammettiamo la possibilità, rendere oggetti di una coscienza intenzionale lo spazio e il tempo come modi dell'intuizione implicitamente presenti nell'atto precedente – è un'operazione destinata a fallire. Nella seconda esperienza non avremmo spazio e tempo in quanto oggetti, ma ci troveremmo, come davanti a una qualsiasi esperienza di un oggetto, davanti a una sintesi in cui temporalità e spazialità sono solo implicitamente presenti, all'opera nella distinzione fra senso interno e senso esterno (AA I/9,1, p. 168).

Tematizzare esplicitamente la differenza fra tempo e spazio non può muovere cioè dalla riflessione su una rappresentazione, ma dal considerare la struttura di una serie temporalizzata di esperienze correlate: «anche con questo secondo produrre [tematizzare in un atto successivo il primo atto intenzionale su un oggetto d'esperienza, G.C.] non si otterrebbe nulla, con esso staremmo appunto nuovamente lì dov'eravamo prima, *se questo secondo produrre non fosse per così dire opposto al primo*, e non diventasse immediatamente oggetto per l'Io proprio grazie all'opposizione al primo»⁵⁵. È l'opposizione fra esperienze all'interno della medesima serie il concetto centrale. Decisiva in questo luogo è l'asserzione che la seconda esperienza si oppone alla prima nella medesima serie, significa cioè ammettere che la prima esperienza determina in un certo senso la seconda: che la seconda esperienza sia un'esperienza che presenta queste e quelle proprietà ha qualcosa a che vedere con il fatto che la prima esperienza la determina secondo queste e quelle proprietà, altrimenti non avrebbe alcun senso asserire che le due esperienze sono

54 Ivi, p. 167.

55 Ivi, p. 168.

collocate in una serie e si susseguono l'una all'altra (AA I/9,1, pp. 168-169). Ciò che è oggetto della seconda esperienza è determinato da alcune proprietà particolari e determinate dell'oggetto della prima esperienza.

In questo contesto viene inserita anche la differenziazione fra sostanza e accidente. Il divenire dell'oggetto all'interno della medesima serie esperienziale avviene però solo secondo le determinazioni contingenti, poiché la necessità dell'oggetto è determinata dalla struttura dell'Io dell'autocoscienza e non dalla serialità delle rappresentazioni. Si asserisce dunque che solo ciò che è accidentale e determinato nell'oggetto in un primo stato può determinare solo ciò che è accidentale e determinato nel secondo stato:

solo l'accidentale della seconda produzione potrebbe essere determinato dalla prima. Indichiamo la prima produzione con B, la seconda con C. Ora, se B contiene la condizione di ciò che è accidentale in C, allora solo ciò che è accidentale in B può determinare ciò che è accidentale in C. Infatti, che C sia delimitato da B in questo determinato modo è possibile solo in virtù del fatto che B stesso è delimitato in un certo determinato modo, i.e. solo in virtù di ciò che in esso stesso è accidentale⁵⁶.

Nessun oggetto produce alcun oggetto secondo la sostanza, ma solo gli accidenti sono soggetti a mutamento in questo rispetto (AA I/9,1, p. 171).

Schelling intende così fissare il legame sistematico fra successione temporale, rapporto di determinazione fra momenti successivi e la categoria di sostanza e accidente. In sintesi: riflettere il tempo come risultato del divenire per sé del senso interno è possibile non facendo il tempo oggetto di un'esperienza, ma considerando la serialità temporale delle esperienze; considerare la serialità temporale delle esperienze implica la differenza fra due esperienze successive e in essa una relazione di determinazione; la relazione di determinazione fra successivi si lascia ascrivere solo agli accidenti degli oggetti successivamente esperiti e non alla sostanza. Questa congiunzione concettuale non è altro per Schelling che la categoria⁵⁷ della causalità, intesa meno meccanicamente che come una più generica condizionabilità fra oggetti in una dimensione diacronica (AA I/9,1, p. 169).

Ma procediamo: opporre due momenti successivi dell'esperienza connessi fra loro da una determinazione che gli accidenti del primo oggetto esercitano sul secondo non solo introduce la categoria di causalità, ma distingue anche, come più sopra, la sostanza dagli accidenti. Se nel momento precedente e in quanto sintesi di senso interno e senso esterno l'oggetto è anche sintesi indiscernibile di sostanza e accidente, nell'opposizione

56 Ivi, p. 169.

57 Si ricorda in margine che Schelling comprende il concetto di categoria a partire da una cornice orientata dal e al concetto di prassi: le categorie sono operazioni della mente nel suo coinvolgimento pratico con il mondo. Categoria, agire della mente e costituzione degli oggetti dell'esperienza sono perciò tre aspetti logici dello stesso processo: «[t]utte le categorie sono modi di operare, tramite i quali si costituiscono per noi, innanzitutto, gli oggetti. Non c'è alcun oggetto per l'intelligenza, se non c'è alcun rapporto causale, e questo rapporto è proprio per questo inseparabile dagli oggetti. Se si afferma, A è la causa di B, questo significa soltanto: la successione, che ha luogo fra i due, non ha luogo esclusivamente nei miei pensieri, ma negli oggetti stessi [cioè: la pretesa del giudizio di causalità non è l'espressione di un mero rapporto ideale, ma dei rapporti reali fra le cose costituite in quanto casualmente relate fra loro, G.C.]. Né A né B potrebbero *essere*, se non fossero in questo rapporto. Qui si tratta insomma non solo di una successione in generale, ma di una successione che è condizione degli oggetti stessi. [...] La successione ci si deve mostrare in quanto inseparabile dai fenomeni, così come questi fenomeni in quanto inseparabili da quella successione. Perciò dal punto di vista dell'esperienza c'è esattamente lo stesso risultato, sia

fra momenti successivi si realizza al contrario una divisione di queste ultime per l'Io esperiente. Nell'opposizione di due momenti successivi causalmente relati uno all'altro l'Io categorizza cioè secondo sostanza e accidente; la causalità è però ancora implicita, non è ancora usata esplicitamente come categoria dall'Io, che non distingue ancora per sé fra causa ed effetto, è solo introdotta in terza persona.

Com'è ormai ovvio, nel passaggio logico successivo si identifica la condizione di possibilità grazie alla quale l'Io può distinguere per se stesso causa ed effetto (AA I/9,1, p. 171). Si arriva così al punto: Schelling sostiene la tesi che è solo introducendo implicitamente il concetto di azione reciproca che è possibile per l'intelligenza, cioè per l'Io allo stato attuale dell'esposizione logica del *Sistema*, fare uso per sé della categoria della causalità (AA I/9,1, p. 173).

Consideriamo le riflessioni di Schelling in merito alla categoria della causalità e al suo utilizzo esplicito da parte dell'Io.

«Ciò che è accidentale in B contiene la condizione di ciò che è accidentale in C –». Un'altra volta, questo è chiaro a noi che osserviamo l'Io. Ora però l'intelligenza stessa deve riconoscere l'accidentale in B come la condizione dell'accidentale in C, ma questo non è possibile senza che entrambi, B e C, nella stessa e medesima azioni vengano contrapposti e dunque di nuovo relati uno all'altro. Che entrambi vengano *contrapposti* è manifesto, perché B viene rimosso dalla coscienza per mezzo di C e retrocede nel momento passato, B è causa, C effetto, B ciò che determina, C ciò che è determinato. Non si capisce però come entrambi possano venire *relati* uno all'altro, poiché in questo momento l'Io non è altro che una successione di rappresentazioni originarie, delle quali l'una rimuove l'altra. (A causa della stessa ragione che lo sospinge da B a C, l'Io viene sospinto anche da C a D, ecc.) È dunque stato detto che solo gli accidenti nascono e trapassano, non le sostanze. Ma che cos'è la sostanza? Essa è soltanto il tempo arrestato. Dunque neanche le sostanze possono permanere, (cioè, si capisce, per l'Io, perché la domanda: come le sostanze possono permanere per sé, non ha assolutamente alcun senso); poiché ora il tempo non è per nulla arrestato, ma scorre, (allo stesso modo, non in sé, ma solo per l'Io), allora anche le sostanze non possono essere fissate, poiché è l'Io stesso a non essere fissato, perché in questo momento l'Io non è altro che questa stessa successione⁵⁸.

Partiamo dalla fine del passaggio. Asserire che l'Io non è altro che questa successione significa ribadire la premessa generale dell'epoca dell'intelligenza: in essa, il concetto di Io non ridà un'autocoscienza che si sa distinta dalle proprie rappresentazioni; ciò che è descritto è piuttosto la costituzione del mondo dell'esperienza in quanto intelligibile e ordinato secondo categorie e concetti. Dell'Io non si predica ancora una differenza per sé dalle proprie rappresentazioni, l'Io non comprende se stesso in quanto distinto dalla serie delle proprie esperienze. Per questo si afferma che l'Io non può fissare la relazione fra due esperienze, ma viene trascinato, così l'espressione quasi metaforica di Schelling, da una all'altra.

che la successione sia vincolata alle cose, o le cose alla successione. Semplicemente che entrambe siano inseparabili in generale, questo è il giudizio dell'intelletto comune. In effetti è estremamente assurdo asserire che la successione si costituisce con l'operare dell'intelligenza, mentre gli oggetti, al contrario, indipendentemente da essa. Quantomeno si dovrebbero dare entrambi, e la successione e gli oggetti, per ugualmente indipendenti dalle rappresentazioni» (AA I/9,1, p. 170).

58 AA I/9,1, pp. 171-172.

Questo, applicato all'assunzione che gli oggetti sono relati uno all'altro da una causalità monodirezionale, che procede irreversibilmente e necessariamente da causa a effetto, porta alla conclusione che non è possibile per l'Io riconoscere per se stesso nell'oggetto-causa o nello stato-causa la condizione determinante dell'oggetto-effetto o dello stato-effetto. Comprendere un rapporto di causa-effetto implica cioè più di una semplice serie di rappresentazioni di oggetti, che seguono le une alle altre; comprendere qualcosa come causalmente determinato da qualcos'altro significa, nella fraseologia schellinghiana, «fissare» la serie delle esperienze, fissare cioè una relazione che dall'effetto ritorna alla causa, interrompere il susseguirsi monodirezionale e irreversibile della causalità. Si stabilisce dunque l'impossibilità per l'Io, date le premesse attuali, di fare uso esplicito della categoria della causalità⁵⁹: utilizzare la categoria della causalità significa non solo assumere la differenza fra due esperienze successive, di cui una produce l'altra; ma soprattutto obbligarsi a porre un rapporto di spiegazione che dall'effetto ritorna alla causa (AA I/9,1, p. 172). Essere in grado di fare questo presuppone implicitamente un'operazione di retrocessione o, ancora meglio, che nell'esperienza in quanto serie causalmente ordinata vi sia non solo la direzione lineare del tempo astratto, ma anche una direzione opposta (AA I/9,1, p. 172).

Per questa ragione si stabilisce che

direzioni opposte potrebbero comparire nella successione solo se l'Io, in quanto spinto da B a C, venisse anche e nello stesso tempo ricondotto a B, poiché allora le direzioni opposte si neutralizzerebbero, la successione verrebbe fissata e così appunto anche le sostanze. Ora, senza dubbio l'Io può essere ricondotto da C a B soltanto nella stessa maniera in cui era condotto da B a C. Cioè, appunto, come B conteneva la condizione di una determinazione in C, C dovrebbe viceversa contenere la condizione di una determinazione in B. Eppure questa determinazione in B non può esserci stata, prima che C fosse, poiché l'accidentale di C deve certo contenerne la condizione [della determinazione in B, G.C.], ma C in quanto questa cosa determinata si costituisce per l'Io soltanto nel momento presente, mentre C in quanto sostanza può certo essere qualcosa di già esistente, però l'Io nel momento presente non ne sa nulla, poiché C si costituisce per esso innanzitutto in quanto questa cosa determinata, perciò anche quella determinazione in B, la cui condizione è in C, dovrebbe costituirsi solo in questo momento. Dunque nello stesso, medesimo e indivisibile momento, in cui C viene determinato da B, anche B dovrebbe viceversa venire determinato da C. Tuttavia B e C sono stati opposti uno all'altro nella coscienza, dunque porre qualcosa in C deve implicare necessariamente un non-porre in B, e viceversa, cosicché la determinazione di C tramite B venga assunta come positiva, quella di B tramite C venga posta invece come la negativa della prima. Quasi non bisogna ricordare che in quanto appena dimostrato sono state dedotte tutte le proprietà del rapporto dell'interazione o azione reciproca⁶⁰.

Ciò che era stato fissato come condizione di possibilità dell'utilizzo esplicito della categoria della causalità nell'esperienza, la «direzione opposta» nella successione esperienziale causalmente ordinata, conduce a definire questa condizione come *Wechselwirkung*, dopo averne determinato in luogo di argomentazione le proprietà essenziali. Dopo aver ascritto all'esperienza l'essere strutturata secondo una linearità cau-

59 Schelling aggiunge naturalmente che questo stato dell'Io è una mera astrazione assunta dal filosofo, non uno stato reale dell'esperienza (AA I/9,1, p. 172).

60 AA I/9,1, pp. 172-173.

sale, è necessario capire a quali condizioni in questo contesto sia possibile per questa stessa esperienza fare uso esplicito della categoria della causalità. È necessario fondare il fatto che in detta successione sia possibile ricondurre l'effetto alla sua causa, cioè fissare la successione senza che le esperienze siano continuamente «rimosse» o sostituite in assenza della riflessione su alcun nesso causale. Ciò è possibile per Schelling solo a patto di assumere, nella successione esperienziale, una direzione opposta alla linearità monodirezionale del tempo astratto che procede da causa ad effetto. Questa direzione deve tuttavia fondarsi sullo stesso principio che ordina la direzione cui si oppone, cioè la causalità in quanto determinazione delle proprietà accidentali di uno stato o un oggetto (causa) per via delle proprietà accidentali di uno stato o un oggetto (effetto), ma in senso inverso. Alcune proprietà accidentali dell'effetto devono essere condizione di alcune proprietà accidentali della causa.

La tesi all'apparenza azzardata viene mitigata da alcune glosse. Innanzitutto non ne va di invertire quello che potremmo chiamare il flusso causale-temporale – cioè di affermare che un effetto precede la sua causa in senso stretto. Al contrario: al concetto di azione reciproca pertiene l'idea che la costituzione delle esperienze in quanto causalmente ordinate non è pensabile se non a partire dal fatto che, nello stesso momento in cui si presuppone che la causa determina l'effetto, è anche necessario presupporre che l'effetto determina a sua volta la causa, ma senza invertire i reciproci ruoli. Asserire un rapporto di causalità significa asserire che le sue componenti si determinano reciprocamente in un rapporto complesso: assumere uno stato come causa di un altro stato non significa soltanto costituire il secondo stato come effetto del primo, ma anche il primo come causa del secondo, nello stesso movimento logico, ma senza invertirne i ruoli. Un'asimmetria interna è infatti mantenuta: se B si costituisce come causa di C, allora ciò che in C costituisce B non può essere che un qualcosa di negativo rispetto alla prima determinazione.

Affermare una linearità causale presuppone perciò rapporti di determinazioni più complessi della semplice linearità, la cui validità non viene tuttavia sospesa in assoluto. Non bisogna dimenticare infine che con azione reciproca si intende appunto lo stato di reciproca efficacia o co-determinazione che intercorre fra le sostanze. Schelling asserisce in fin dei conti che, per poter utilizzare il concetto di causalità, è necessario presupporre che le sostanze siano in uno stato di reciproca determinazione, il che rende possibile il rapporto causale asserito delle variazioni accidentali (AA I/9,1, p. 173).

Si conclude così questa parte dell'indagine sulla struttura dell'oggetto d'esperienza: il procedimento (A) ha preso le mosse dall'oggetto come sintesi indeterminata, semplicemente opposta all'Io che si comprende come senso interno; (B) anche in forza dello scopo generale di determinare la struttura intelligibile e concettuale del mondo dell'esperienza, ha approfondito la determinazione dell'oggetto indagandone la costituzione. In correlazione alle operazioni della mente, interpretate come categorie, Schelling ha mostrato che (C₁) alla costituzione dell'Io per sé come senso interno corrisponde la concezione dell'oggetto come sintesi di sostanza e accidente; (C₂) la quale categoria può essere adoperata attivamente dall'Io solo a patto di assumere che la serie delle esperienze sia causalmente ordinata, cioè che gli accidenti si determinino in una successione irreversibile; infine, che (C₃) l'applicazione della categoria della causalità alla successione degli accidenti è comprensibile soltanto a patto di assumere la *Wechselwirkung* delle sostanze.

Con C₃ si ricomponne la sintesi di sostanza e accidente che, dopo essere stata affermata in quanto indeterminata in C₁, e successivamente divisa in C₂, viene ora riportata in

un'unità le cui determinanti fondamentali compaiono questa volta esplicitamente, in una determinazione reciproca e dinamica:

[c]on l'azione reciproca la successione viene fissata, si costituisce il presente, e così anche quell'essere-contemporaneamente [*Zugleichseyn*] di sostanza e accidente nell'oggetto viene ristabilito, B e C sono entrambi allo stesso tempo causa ed effetto. In quanto *causa* ciascuno è *sostanza*, poiché può essere conosciuto come causa solo in quanto viene intuito come permanente, in quanto *effetto* è *accidente*. Con l'interazione reciproca sostanza e accidente vengono riunificati sinteticamente. La possibilità di riconoscere l'oggetto in quanto tale è perciò condizionata per l'Io dalla necessità della successione dell'azione reciproca, delle quali la prima sospende il presente, (affinché l'Io possa oltrepassare l'oggetto), la seconda lo ristabilisce⁶¹.

Nonostante le incongruenze terminologiche, Schelling sostiene che con la categoria dell'azione reciproca è finalmente possibile comprendere l'unità sintetica e dinamica dell'oggetto d'esperienza: sostanza e accidente non sono più in una commistione indeterminata né in una divisione immediata. Fare della comune co-determinazione, interazione o azione reciproca delle sostanze la condizione di possibilità dell'oggetto d'esperienza significa affermare che esso è costituito allo stesso tempo come sostanza-permanente e come accidente-variabile in dipendenza dai rapporti determinanti che viene posto intrattenere con gli altri oggetti.

Si deve sottolineare però concludendo che l'argomentazione non è priva di difetti. La relazione fra le coppie concettuali sostanza-accidente e causa-effetto è ancora troppo vaga e lascia aperte numerose questioni, pur essendo uno dei motori fondamentali dell'argomento. Nello specifico, si tratta di capire in virtù di quale necessità concettuale è possibile passare dall'affermazione che la causa non può pertenerne a ciò che di necessario vi è nella struttura dell'oggetto, alla contraddittoria secondo cui in quanto sostanza ogni oggetto è causa. D'altra parte sembra possibile ricostruire i momenti fondamentali dell'argomentazione tralasciando la categoria di sostanza/accidente o interpretandola come pseudo-categoria, leggendo cioè i passaggi appena discussi come una critica trascendentale alla categoria della sostanza. Una simile interpretazione non sarebbe completamente illegittima (affermando Schelling più volte che ha senso parlare di sostanza soltanto in relazione alle operazioni della mente), ma si spingerebbe comunque più in là di dove si spinge il *Sistema* stesso, che sembra voler mantenere a tutti i costi, in un residuo effettivamente dogmatico, una categoria altrimenti rinunciabile, se considerata nel contesto generale dell'opera.

Certo non è da escludere la possibilità che la categoria della sostanza venga mantenuta per poter affermare di aver dedotto, in questo modo, tutte le categorie dell'apparato categoriale kantiano (*AA I/9,1*, p. 175). Si può inoltre di nuovo ricordare, a favore di Schelling, che sostanza/accidente e causa/effetto sono detti essere momenti esclusivamente ideali dell'unica categoria reale della relazione, che è appunto l'interazione o azione reciproca. Questo non contribuirebbe però comunque a riempire le falle argomentative che, purtroppo, nel procedere schellinghiano non possono che venire diagnostiche.

L'osservazione con cui mi sembra di poter concludere coerentemente questa sezione è relativa al ruolo ulteriore che la *Wechselwirkung* ha nell'apparato concettuale del *Sistema*. Essa infatti, se applicata iperbolicamente alla totalità sistematica degli oggetti, conduce all'asserzione dell'idea della natura come condizione di possibilità costitutiva

61 Ivi, p. 174.

(e non solo regolativa, come nella prima critica kantiana) degli oggetti dell'esperienza, i quali non possono essere concepiti se non in rapporto a un organismo assoluto, cioè appunto la totalità di tutto ciò che esiste in quanto in interazione reciproca con se stessa (AA I/9,1, p. 176); Schelling afferma altresì che il concetto di universo, concepito come «*Wechselwirkung* universale delle sostanze» è una condizione necessaria del fatto che l'Io dell'autocoscienza è da pensarsi in modo limitato. L'analisi di detti movimenti successivi e l'eventuale critica della loro validità esorbiterebbero però dagli scopi del presente testo: rimarranno perciò accennate e da svilupparsi in altra occasione.

5. Conclusione

Nelle ricostruzioni precedenti ho cercato di isolare, con sempre maggiore specificità, se si vuole, le principali funzioni e i corrispondenti significati cui il concetto di azione reciproca corrisponde nella prima opera di Schelling. I primi due rami dell'analisi sono stati interpretati come un unico plesso, nel quale l'interrogazione metafisica e l'interrogazione trascendentale si informano vicendevolmente. Più in particolare, ho mostrato in che senso l'impianto metafisico a cui il giovane Schelling lavora non solo è funzionalizzato a una fondazione della pretesa di validità delle rappresentazioni, ma è esso stesso fondato per così dire a sua volta dallo statuto trascendentale del soggetto conoscente: l'Assoluto, o principio della filosofia, indica in Schelling la posizione originaria dell'identità dinamico-interattiva di essere e conoscere. Si è sottolineato inoltre come decisiva alla concettualizzazione di questa ultima sia la dimensione della prassi materiale. Ne è conseguito che l'esperienza viene concettualizzata come un processo unitario e concreto, in cui la mediazione di mente e mondo si realizza tramite la mutua costituzione pratica dei due estremi, irriducibili l'una all'altro ma pensabili solo nelle reciproche presupposizione e coappartenenza.

La funzione categoriale che ho infine esposto, limitandomi a una sezione specifica del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ha messo in luce alcuni aspetti della sistemazione della cosiddetta prima fase del pensiero schellinghiano, sia metodologici che contenutistici. Fra questi, due meritano di essere sottolineati in sede conclusiva: innanzitutto la funzione costitutiva, rispetto alla possibilità dell'oggetto d'esperienza, ascritta al concetto di natura in quanto macro-organismo; secondariamente la precedenza paradigmatica che una causalità organica in questa linea gioca. Sul complesso metafisico fondamentale, caratterizzato da un monismo immanente e dinamico, si installa perciò la revoca della causalità meccanica e della temporalità astratta o lineare, proprio in virtù della categoria di azione reciproca e della sua ripetizione potenziata nel concetto di universo. Trarre le conseguenze di un tale spostamento supera però gli scopi di questo contributo, che conclude limitandosi a designare le potenzialità che una più vicina analisi della prima filosofia schellinghiana lascia intravedere⁶².

62 Desidero ringraziare di cuore, per il loro aiuto, l'attenta revisione del testo e il vivo dialogo sui contenuti, Camilla Angeli, Nicolò Pietro Cangini e Marco Pelucchi.