

Evento o processo?

L'eredità del rapporto Hegel-Schelling in alcuni momenti del pensiero speculativo contemporaneo

di Alberto Destasio

*Trovare l'inizio è trovare quella parola
con la quale ogni conflitto viene risolto.*

(Schelling, *Weltalter*, 1811)

1. Introduzione

*N*e *La distruzione della ragione*, Lukács pone all'origine della storia dell'irrazionalismo filosofico la figura di Schelling. Secondo il pensatore ungherese, la filosofia schellinghiana presenta tutti i tratti salienti delle future filosofie irrazionaliste, le quali contribuiranno, sotto il rispetto ideologico e filosofico, all'affermazione dei fascismi europei. Questi tratti sono la rinuncia alla dicibilità dialettica del reale mediante il pensiero, un aristocraticismo gnoseologico che sostituisce la conoscibilità della realtà con l'esperienza quasi-iniziatica del sapere intuitivo, la rottura tra il piano del sapere e quello dell'esistente (per es. la distinzione schellinghiana tra filosofia positiva e filosofia negativa), il primato della contingenza (sintomo dell'incapacità di pensare dialetticamente il rapporto legge/fenomeno), l'ostilità verso i progressi delle scienze naturali, il rifiuto del concetto di 'evoluzione'. Alle concezioni evoluzioniste della storia, infatti, la filosofia di Schelling, specie nella sua elaborazione più tarda, oppone una motilità storica speculativamente fondata sui concetti di 'evento', 'caso' e 'creazione', cui corrisponde una generale svalutazione della prassi umana. «E siccome l'evoluzione non procede dall'inferiore al superiore, essa non può essere, secondo Schelling, neppure il prodotto immanente delle proprie forze dell'uomo; l'evoluzione dell'uo-

mo non può essere il risultato delle sue proprie azioni»¹. Per Schelling, un divenire storico autonomo è impensabile; o meglio, la motilità dell'esistente, un suo sviluppo concreto, è possibile soltanto mercé creazioni reali successive. Commenta Lukács: «ed è naturale: se né nella natura, né nella storia, gli avvenimenti possono essere il risultato delle forze medesime che vi hanno parte, è necessario, perché sorga di qualitativamente nuovo, l'intervento di una creazione»².

Karl Löwith, la cui ricostruzione della filosofia post-hegeliana ha scopi completamente diversi da quelli di Lukács, ha mostrato l'incidenza della tarda filosofia schellinghiana non solo sulla ricezione del pensiero di Hegel tra Ottocento e Novecento, ma anche sulla genesi e lo sviluppo dei sistemi filosofici di Kierkegaard, Marx e Nietzsche, da cui dipendono le principali elaborazioni filosofiche successive³. In tal senso, la *Wirkungsgeschichte* di Schelling è qualitativamente e quantitativamente incomparabile a quella hegeliana: la stessa ricezione della filosofia hegeliana è dipesa dall'immagine critica trasmessa da Schelling. Lo Hegel post-hegeliano è "lo Hegel di Schelling". Così, eccezion fatta per la linea hegel-marxista (ove la filosofia di Hegel viene comunque ripresa al prezzo di espunzioni sostanziali, per esempio la teoria dell'assoluto e dello speculativo), e quella neo-kantiana (che spesso influenzerà la prima, cfr. il caso di Lukács e di Adorno), da Kierkegaard e Nietzsche in poi le filosofie del Novecento recheranno tutte un'impronta, più o meno evidente, più o meno diretta, dello schellinghismo, *dunque dell'anti-hegelismo*: oltre al caso di specie della filosofia heideggeriana, definita da Giuseppe Semerari «la prosecuzione novecentesca della filosofia schellinghiana»⁴, Schelling sarà un riferimento di prim'ordine per l'esistenzialismo religioso (Marcel, Pareyson, quindi per il "pensiero debole"), per il Freud dell'*Interpretazione dei sogni*, per il Deleuze di *Differenza e ripetizione*, per Wittgenstein, per il pensiero negativo italiano (Cacciari), per Agamben, e da ultimo, per le correnti del *new realism* (Markus Gabriel)⁵, dello *speculative realism* (Grant e Meillassoux) e

¹ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, vol. I, Mimesis, Milano 2011, p. 179.

² *Ibidem*

³ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel secolo XIX*, Einaudi, Torino 1959, *passim*.

⁴ G. Semerari, *Teoresi e poeticità. La semantica schellinghiana della natura*, in «Paradigmi», IX (1995), 3, p. 359. La letteratura sul rapporto Schelling e Heidegger è oramai sterminata. Qui ci limitiamo a rimandare, per coerenza tematica con la nostra trattazione, a E. C. Corriero, *The Absolut and the Event. Schelling after Heidegger*, Bloomsbury, London 2020.

⁵ Cfr. M. Gabriel, *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Bloomsbury, London 2011.

del neo-materialismo dialettico (Žižek)⁶. Inoltre, Habermas e Frank ragioneranno sull'influenza del tardo Schelling financo sull'*intero pensiero* di Marx (e non solo sulla sua lettura giovanile di Hegel)⁷.

Così, l'ipotesi da cui muoviamo nel presente studio è che alcune recenti filosofie che costruiscono il loro argomentare sull'evento, sulla 'contingenza della necessità' e sulla 'necessità della contingenza' sono altrettante figure dell'eredità contemporanea del pensiero schellinghiano, e questo sia si pongono dichiaratamente in rottura con la tradizione della filosofia classica tedesca (Quentin Meillassoux), sia se ne recepiscono criticamente i risultati speculativi (Žižek). In tal senso, l'intuizione fondamentale della *Distruzione della ragione* trova una conferma ulteriore: a partire dalla stagione della filosofia classica tedesca, i destini della filosofia europea dall'Ottocento si dividono in una linea hegeliana (dialettica, processualista e realista) e in una schellinghiana (evenemenzialista, esistenzialista, anti-evoluzionista e irrazionalista). Questa tensione risale al rapporto stesso tra Hegel e Schelling: come vedremo, uno dei punti polemici sollevati da Schelling *contra* Hegel nelle *Münchener Vorlesungen* e nella *Philosophie der Offenbarung* concerne proprio il processualismo della filosofia speculativa hegeliana, la quale, a detta di Schelling, poiché non riesce a cogliere le strutture reali dell'accadere umano, riduce la motilità storica a un divenire indifferenziato e uniforme, privo di sporgenze evenemenziali.

Questo studio sarà scandito in due momenti. In primo luogo, dopo una breve ricostruzione di alcuni aspetti della critica del tardo Schelling a Hegel, si individuerà, senza pretesa di esaustività e nello spazio a disposizione, lo schematismo speculativo dell'evento in Schelling. In secondo luogo, rileveremo l'influenza della filosofia dell'evento di Schelling in una importante elaborazione filosofica contemporanea, vale a dire la neo-dialettica polemologica di Žižek, la cui lettura di Hegel – lo vedremo – reca una importante ipoteca schellinghiana. La scelta di questo esempio non è senza ragione: il pensiero di Žižek, insieme ad alcune filosofie del così detto *new materialism* ricche di elementi schellinghiani (Meillassoux, Grant), sono accomunati dalla ripresa della problematica dell'assoluto e del pensiero speculativo in epoca post-metafisica.

⁶ Cfr. soprattutto I. H. Grant, *Filosofie della natura dopo Schelling*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017.

⁷ Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Fink Verlag, München 1992.

2. La critica di Schelling a Hegel

Nelle *Lezioni di Monaco*, le critiche di Schelling a Hegel ruotano attorno a un argomento principale: Hegel ha preteso di cogliere, con la sua logica, con l'organo del puro pensiero, il contenuto positivo dell'esistenza, l'essente, il reale⁸. Hegel ha confuso il pensare, che appartiene alla filosofia negativa (volta ad apprendere i puri concetti delle cose)⁹, con il conoscere, il quale riguarda soltanto il reale, la filosofia positiva. La prensione del concetto, in Hegel, coincide con la prensione della realtà tutta, naturale e storica. Secondo Schelling, questa sovrapposizione indebita tra negativo e positivo, logica ed esistenza, si mostra chiaramente all'inizio della *Logica*. Hegel vuole giungere a un inizio senza presupposti, astratto, puramente oggettivo, privo di soggettività, dal quale si sviluppa, in un movimento immanente, l'intero contenuto logico. Ma, nota Schelling, un puro essere, non-soggettivo, non può dare origine a nessuno sviluppo, non può occasionare alcun movimento. Soltanto un che di reale, magari entro sé opposto, può spingersi in avanti e risolversi al processo. Così, «la costrizione di quest'ultimo a procedere ha il suo fondamento solo nel fatto che il pensiero è già abituato a un essere concreto, pieno di contenuto, che quindi non può accontentarsi di quel magro nutrimento del puro essere, in cui viene pensato solo un contenuto in generale, ma non uno determinato»¹⁰. Lo stesso uso della nozione di 'movimento' presuppone l'esistenza di qualcosa di reale, di un *soggetto* del movimento. Ne viene

⁸ Una recente ricostruzione del rapporto della tarda filosofia schellinghiana col pensiero di Hegel è quella di P. Dews, *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, Oxford University Press, Oxford 2023.

⁹ In *Ragione e rivoluzione*, Marcuse ha colto sinteticamente tutte le implicazioni filosofico-politiche non solo della distinzione filosofia negativa/filosofia positiva, ma soprattutto dell'elevazione del pensiero hegeliano a modello della filosofia negativa. La filosofia positiva, infatti, doveva ristabilire l'autorità dei fatti (Comte) e della rivelazione divina (Schelling) dopo l'esperienza critico-negativa dello hegelismo. La filosofia positiva è il *rappel à l'ordre* dell'ordine costituito. «La filosofia positiva era una reazione cosciente alle tendenze critiche e distruttive del razionalismo francese e tedesco. A causa delle sue tendenze critiche, il sistema di Hegel fu definito una filosofia negativa. I suoi contemporanei riconobbero che i principi esposti da Hegel nella sua filosofia lo condussero a una critica di tutto ciò che fino allora era considerato come verità oggettiva. [...] Ciò comporta l'obiezione più grave: la filosofia negativa, in seguito alla sua struttura concettuale, nega le cose come esse sono di fatto. I dati di fatto che formano lo stato di cose esistente, se considerati alla luce della ragione, divengono negativi, limitati, transitori; divengono forme periture nell'ambito di un processo globale che porta al di là di esse. La dialettica hegeliana fu considerata il prototipo di ogni negazione tendente a demolire la realtà data» (H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 360-361).

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli, 2019, p. 169. Sul problema del cominciamento in Hegel e Schelling, cfr. C. Tuozzolo, *Schelling e il "cominciamento" hegeliano*, La Città del Sole, Napoli 2006.

che l'inizio puramente logico di Hegel non è un inizio reale: è un inizio del pensiero, il concetto di un soggetto pensante, che compie un'astrazione dal movimento e decide di presentare il puro passaggio tra le categorie. Insomma, per Schelling, la necessità del passaggio interno è una «finzione». È il soggetto pensante (e per di più il filosofo Hegel) che pensa arbitrariamente i propri contenuti logici e costruisce surrettiziamente il concatenamento da un momento a un altro, ponendosi una meta precisa occultata da una produzione logica apparentemente inconscia. Questo, *en passant*, sarà un *refrain tipico* delle critiche alla logica hegeliana, da Trendelenburg a Gentile.

Ad ogni modo, secondo Schelling, il vero problema della logica hegeliana, che vuole coincidere con l'esposizione di tutto il contenuto reale, concerne il *primum existens*, da Hegel costretto nel regno negativo ed eterno del puro pensiero soggettivo, il quale attende il suo passaggio temporale alla «ricchezza del mondo concreto». Prima di questo passaggio, l'idea logica toglie e ingloba tutti i momenti precedenti, ordinati in gradi progressivi di positività e concretezza. Come rileva Schelling, questa disposizione processuale dei contenuti viene trasferita «dalla precedente filosofia», ossia la filosofia della natura, la filosofia di Schelling. Ma con una importante differenza «tra l'imitazione e l'originale». Di fatti, se per Schelling (che qui riflette sul proprio sistema) il punto di partenza è una «reale dissonanza, una opposizione reale», che sola spiega il bisogno di elevazione e il movimento del superamento, per «l'imitazione», cioè la filosofia hegeliana, il cominciamento è soltanto un vuoto, «una mancanza», che deve essere riempita e tolta nel passaggio ad altro. Ma questo progressivo togliimento del vuoto, a ben vedere, non configura alcun superamento, alcun accadimento, bensì soltanto un monotono oltrepassare privo di vita. La processualità hegeliana è un movimento che non ha eventi, è un puro fluire senza discontinuità, senza opposizioni da risolvere. Nella coppia oppositiva evento-processo si misura, almeno dal punto di vista di Schelling, tutta la distanza tra quest'ultimo e Hegel. In Hegel la stessa motilità storica, reale, mostra un movimento non solo apparente (perché non si espone al pericolo delle opposizioni), ma anche inspiegabile, povero di nessi dimostrativi cogenti, in quanto Hegel non riuscirebbe a mostrare il passaggio tra la fine del processo logico, eterno, e l'inizio del processo reale naturale e spirituale. Questo iato dimostrativo dipende, secondo Schelling, dalla collocazione dei concetti astratti *prima* della natura, *non dopo*, come suo culmine soggettivo. Notiamo già da ora che questa *temporalizzazione* della triade logica-natura-spirito è il motivo del massimo fraintendimento schellinghiano (voluto o meno) del pensiero di Hegel. L'idea che la logica

debba compiersi prima di passare alla natura e ridare inizio al processo di esplicazione del contenuto spirituale è – lo vedremo – quanto di più lontano dal modo immanentistico e circolare con cui Hegel costruisce il movimento interno alla triade. I termini di questa lettura vengono dichiarati apertamente da Schelling: «questo mondo opposto al logico è la natura: questa natura non è più, però, quella apriorica, giacché quest'ultima avrebbe dovuto essere nella logica. Solo che la logica, secondo Hegel, ha la natura ancora del tutto fuori di sé. Per lui la natura comincia dove il logico cessa»¹¹. Per questo Hegel, secondo Schelling, è costretto a ricorrere al concetto di 'decisione' per spiegare in guisa mistica il passaggio logica-natura. Ma, anche in tal caso, Hegel non può pensare l'inizio reale del sistema divino, e con esso la genesi del tempo, il divenire di Dio, il suo futuro, la necessità logica e reale del superamento del mondo invertito. Di qui l'impossibilità hegeliana di concettualizzare la libera creazione del mondo e la sua salvazione. Un inizio che non è un inizio reale, e che soprattutto si chiude in circolo con la sua fine, non può mostrare la temporalizzazione del mondo creaturale e la rivelazione di Dio. In tal senso, nel pensiero di Hegel *non accade nulla*: un accadimento implica una tensione tra forze che dà inizio al tempo al fine di superarlo *una tantum*. L'evento comporta l'esistenza di una scissione, ma anche la possibilità di oltrepassarla senza alcun residuo: l'inizio del tempo e la fine del tempo.

Se a un seguace di questa filosofia si chiedesse se lo Spirito assoluto si sia alienato nel mondo in un qualche preciso momento, egli dovrebbe rispondere: il Dio non si è gettato nella natura, bensì si getta sempre di nuovo in essa per porsi di nuovo ugualmente sempre in altro. L'accadere è eterno, cioè accadere sempre continuo, ma proprio per questa ragione è anche non un autentico, cioè reale, accadere. Il Dio, poi, è sicuramente libero di alienarsi nella natura; [...] da adesso egli è nel processo o è esso stesso processo; egli tuttavia non è il Dio che non ha niente da fare (come sarebbe se fosse come la reale semplice fine); esso è piuttosto il Dio del fare eterno, sempre continuo, della incessante inquietudine, che non trova mai sabato¹².

Ora, il passaggio Logica-Natura può essere considerato 'incomprensibile' da Schelling, e 'mistico' da Marx, perché entrambi intendono tale passaggio come un nuovo inizio reale dell'idea logica, come salto creazionale dall'eternità al tempo. Ma questa comprensione del passaggio L-N resta del tutto cieca al significato profondamente immanentistico della costruzione hegeliana di questo snodo. Nel § 244 dell'*Enciclopedia*, Hegel sostiene che l'idea non è «mero passaggio nella vita», ossia un movimento verso un termine che ha da iniziare, perché l'idea ha la vita in sé stessa. «In questa libertà non ha quindi

¹¹ Ivi, p. 177.

¹² Ivi, pp. 193-194.

luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione rimane presso sé stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si affranca da sé stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé»¹³. L'idea assoluta, una volta aver conquistato tutti i momenti del logico come *suoi* momenti coincidenti con le strutture e le dinamiche dell'essere, stacca continuamente da sé il momento della particolarità, dell'attività determinante esterna e della prima alterità (la natura). Questo stacco non è vissuto come una perdita, uno iato, una rottura, ma come un trasferimento sicuro in un'altra dimensione di sé, ossia quella dimensione in cui l'idea *si pone* dinanzi una sfera, la natura, nella quale essa in tanto non riconosce dei propri contenuti materiali, in quanto non li ha creati. La coscienza che l'esteriorità dell'idea è la propria esteriorità, è il proprio limite interno, stabilisce l'assolutezza dell'idea. L'idea, nella considerazione della natura, riconosce soltanto l'attività esterna/riflessiva del concetto che determina una materia esterna. Al posto di quest'ultima, mediante la riflessione determinante, il concetto pone la traduzione di tale materia in leggi, forze e generi. Di fatti, il passaggio dalla logica alla natura è il passaggio alla «considerazione pensante» e concettuale della natura: non crea demiurgicamente la natura nella sua realtà, rivelando in essa una forza spirituale secondo livelli progressivi di soggettività¹⁴. La natura è l'idea di natura, è il sapere naturale, è quella partizione immanente dell'idea in cui il concetto si volge agli enti naturali e li organizza, ordina e classifica con un'attività esterna sempre correggibile (perché la natura non presenta determinazioni fisse e pure). Nessun misticismo dell'idea, dunque¹⁵. La filosofia della natura muove dai risultati delle scienze empiriche, che ordina

¹³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 957.

¹⁴ Robert Pippin sostiene che la filosofia della natura di Hegel rappresenta, kantianamente, un ordine di intelligibilità tra gli altri. A differenza degli altri ordini, però, l'oggetto di tale sapere non è capace di saper-si. Trattasi di un'indicazione preziosa, che andrebbe giocata contro le letture misticheggianti e francamente manicomiali del passaggio L-N. Tuttavia, ciò che non possiamo ricevere è la versione deflazionata, libera da impegni ontologico-metafisici, che Robert Pippin offre del pensiero di Hegel. A nostro avviso, ogni snodo del sistema hegeliano ha una sua precisa collocazione entro l'ontologia dialettica della società moderna. Su questo punto, cfr. A. Destasio, *“La fenomenologia della coscienza filosofica”. Il *mémoire* di Foucault su Hegel e l'essenza onto-sociale del sapere assoluto*, di prossima uscita su «Dialettica & Filosofia».

¹⁵ Non a caso Lenin, nelle sue annotazioni alle ultime pagine «arcinotevoli» della *Scienza della logica*, scriverà che, nella liberazione della logica in natura, «il materialismo è a portata di mano» (V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere complete*, vol. XXXVIII, a cura di I. Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 217).

secondo l'auto-determinazione del concetto. L'idea, nella natura, è esteriore a sé stessa, è la sua propria exteriorità, poiché, nella considerazione naturale, vi è una separazione irriducibile tra «la necessità concettuale delle formazioni naturali e della loro determinazione razionale nella totalità organica» e «l'accidentalità indifferente e irregolarità indeterminabile» della natura¹⁶. Per questo il concetto, nella natura, è soltanto come interno a sé, e dunque come esterno alla natura. La natura non perviene al proprio concetto; o meglio, vi approda nello stadio della vita e della morte come prima manifestazione concreta dello spirito. In tal senso, non vi è nemmeno, al contrario di quanto pensa Schelling, un processo dinamico *della* natura, in cui ogni stadio nasce necessariamente da quello precedente. È il concetto, infatti, che organizza in una linea progressiva (e secondo delle conoscenze sperimentali sempre rivedibili) il materiale naturale.

Il senso di questa liberazione (che non è propriamente un passaggio) può essere reso più perspicuo se ci riferiamo ai §§ finali dell'*Enciclopedia*, ove Hegel presenta i tre sillogismi dello Spirito assoluto. Paragrafi, questi, del tutto ignorati da Schelling e che invalidano, *ab imis fundamentis*, la sua lettura di Hegel, secondo cui – lo abbiamo visto – Hegel presenta “prima” (i concetti logici) ciò che va presentato dopo. Ma questo uso di determinazioni temporali per intendere la forma del passaggio L-N-S, oltre a confondere il procedere espositivo col procedere reale, non tiene conto della *pluralità* di vie espositive rappresentate dai tre sillogismi¹⁷. Nel § 575, Hegel sostiene che il sillogismo da lui scelto per esporre la propria *Enciclopedia* è solo il primo fenomeno, una prima modalità manifestativa tra le altre del terzo sillogismo, il sillogismo della ragione che pensa sé stessa, l'unico che dovrebbe esprimere in modo integrale la verità propria dell'idea (e della realtà). In questo primo sillogismo, il medio, la natura, non va inteso come un termine autonomo e separato dalla logica e dallo spirito (il che giustificherebbe l'argomento schellinghiano della frattura, del nuovo inizio reale del logico nella natura e

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 427.

¹⁷ «Dato che il sistema è un circolo di circoli, non dovrebbe esistere un ingresso privilegiato a esso, nel senso che il «cominciamento» potrebbe situarsi ovunque. Ma se si accetta questa ipotesi fino in fondo, allora la progressione canonica logica-natura-spirito (il «sistema hegeliano», per antonomasia, dell'*Enciclopedia*) cessa di essere vincolante, e cadono o si trasformano radicalmente tutti quei ‘classici’ problemi che si trascinano fin dai tempi di Schelling e di Trendelenburg, su come sia possibile, ad esempio, all'idea logica licenziare o «lasciar uscire liberamente» (*frei entlassen*) da sé la natura, sul carattere preminente delle categorie ecc.» (R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 475). Aggiungiamo che questa ipotesi invalida anche le varie letture emanatiste/neo-platoniche del pensiero di Hegel, da Emil Lask a Galvano della Volpe.

nello spirito), ma soltanto come «un momento negativo», un trasferimento logico (e non temporale!), un contraccolpo da una dimensione auto-trasparente dell'idea a un'altra. Certo, è Hegel stesso ad ammettere che, nel primo sillogismo, la «forma esteriore» di questa mediazione concettuale dell'idea è quella del «passare oltre»: di qui la lettura di Schelling, la quale, però, dimostra di fermarsi soltanto alla esteriorità fenomenica di questa forma, in quanto attribuisce la forma del passaggio, del procedere oltre, dello iato negativo, all'idea in sé e per sé, a cui appartiene – al contrario – la forma dell'auto-movimento e dello sviluppo (§ 577). L'auto-scissione dell'idea, il giudicar-si dell'idea, è un'eterna partizione impossibile da collocare in una caduta iniziale che va superata. L'idea è assoluta perché gode di sé stessa, «si produce e si attiva» in una separazione che non è più un limite esterno subito, o una disfunzionalità interna, ma una manifestazione della propria potenza. L'idea assoluta, cioè, è tale proprio in quanto si scinde.

3. Le strutture dell'evento e dell'opposizione in Schelling

Passiamo ora alla ricostruzione della struttura dell'evento nello Schelling del periodo monachese e berlinese. Il confronto coi *Weltalter* verrà svolto in un secondo momento per esigenze argomentative.

Nell'*Esposizione dell'empirismo filosofico*, Schelling ricorre a un *pattern* principale ispirato al *Filebo* platonico: lo *ápeiron* come materia illimitata, il *péras* come causa che circoscrive, limita e rende conoscibile il primo, e lo spirito come terzo in cui accade la relazione reciproca tra i due. I primi due principi, infatti, «escludono da sé l'altro». Tuttavia, i primi due principi, per non rimanere esteriori l'uno all'altro, devono avere una causa unificante, un'unità presupposta che domina su di essi. Questa unità è Dio, il signore dell'essere. Esso pone l'illimitatezza e la limitazione in sé. Ma questa unità può avere due forme, due modalità presentative. Qui Schelling introduce la distinzione tra unità negativa, «o meramente sostanziale», e «l'unità attuale, causale, quindi positiva»¹⁸. Nell'unità negativa, i primi due principi si contrappongono «senza contraddizione», cioè senza esclusione reciproca, la quale genera la limitazione dell'illimitato. Questa opposizione, infatti, per dare inizio a un movimento, deve avere uno squilibrio entro sé: il principio della misura, l'intelligibile, la forza ideale, *deve* prevalere su quello materico-reale, che non-dove-essere-ciò-che-è. Così, dacché nell'unità negativa «entrambi i principi sono ancora l'uno nell'altro», essi si annullano a vicenda a somma

¹⁸ F.W.J. Schelling, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in *Lezioni monachesi...*, cit., p. 280.

zero. Ma, in tal modo, l'opposizione non può mai diventare reale, in quanto è costretta annullarsi.

L'opposizione, una volta nata, è dunque totalmente priva di unità e non si vede o come i due principi si reggano ancora l'un l'altro, non si trascurino reciprocamente e non si separino totalmente, oppure, se si volesse dire, ma se si volesse dire che sia adatto ai due principi il fatto che ognuno regga e non trascuri il suo contrario, anche allora l'opposizione sarebbe priva di unità, cioè come una opposizione tale che non avrebbe sopra di sé alcuna forza che la determini e le dia la misura. [...] Questa sarebbe quindi una lotta del tutto cieca, non guidata da alcun intelletto. Nell'unità negativa, è assente una forza unificante, un principio dominante che dispone degli altri principi. L'unità, pertanto, deve essere positiva¹⁹.

In questo tipo di unità, l'*ápeiron*, l'illimitante, può essere posto come ciò che non deve essere, come ciò che va superato, soltanto perché una causa pre-esistente lo può e lo vuole usare come mezzo. Di qui la non-autonomia dell'illimitato. Se l'illimitato fosse principio indipendente, vorrebbe sé stesso, la non-unità. Ma è l'esistenza di questa causa che domina sui principi e si afferma nella opposizione, volendo sia l'illimitato sia il limite. Questa causa non sostanziale, tesa all'opposizione che tiene a freno, è una causa assolutamente libera, una causa aperta alla possibilità di non-causare.

Ma in che modo questa negatività risiede nella libera causalità divina? La causa divina, potendo essere l'illimitato (B), e anche l'illimitato limitato (C), è altrettanto *actu* colei che nega B. La causa prima è libera perché può essere B proprio in quanto può negarlo. La negazione di B rivela la capacità della causa di essere B liberamente, e viceversa. La causa che rimane non-essente (ferma ad A, alla pura spiritualità) coincide con la possibilità della negazione di B. La negazione di B è la possibilità dell' $A=A$: i due opposti non si tolgono reciprocamente in sé, ma vengono superati soltanto mediante una decisione libera. A è B soltanto perché può non essere-B; perché nega da sé, con libertà, la possibilità di non-essere B.

Assolutamente libero Dio è solo allorquando pone non semplicemente i principi, cioè le potenze in quanto sono già in azione, ma allorquando egli già pone anche le potenze come potenze, in modo tale che anch'esse senza la sua volontà non sarebbero potenze (cioè possibilità di un essere futuro)²⁰.

La base logica di questa dialettica oppositiva della deità è, va da sé, la teoria schellinghiana dell'identità.

È questo il senso dell'È (della copula) in ogni principio che esprima realmente qualcosa (che non sia tautologico). A è B significa: A è soggetto di B. In ciò si trovano due cose: 1) A è per sé qualcosa anche senza B, e potrebbe essere anche qualcos'altro da B; solo in quanto è anche capace di un essere per sé, e dunque anche del non essere = B, noi di-

¹⁹ Ivi, pp. 280-281.

²⁰ Ivi, p. 301.

ciamo *cum emphasi*: A è B. [...] Nell'affermazione: A è B, o: A è soggetto di B, si trova dunque: 1) A potrebbe essere anche qualcos'altro, o è capace di ciò che non è B. Ma, 2), appunto per il fatto che esso potrebbe essere anche qualcos'altro che B, questo essere un "poter-essere altro" rispetto a B lo rende mera potenza o possibilità di B, e solo così o solo in questo modo esso è B²¹.

Nella lezione tredicesima della *Filosofia della rivelazione*, Schelling introduce l'evenienza che allo Spirito perfetto, eterno, unità di puramente esistente e potenza di essere, si presenti «la possibilità di un altro essere, non eterno naturalmente»²². Questa possibilità, nota subito Schelling, non nasce dalla volontà dello spirito, perché prima della fuori-uscita creazionale lo spirito non è posto come Dio. La possibilità dell'altro non è posta, bensì «gli si fa segno [*sie selbst zeigt sich ihm nur*]». Essa appare da sé, cioè «senza la volontà dello Spirito»²³. A questo stadio teogonico, la volontà non è ancora qualcosa si determinato. La possibilità di un altro essere si presenta allo Spirito perfetto non appena questo esiste in sé. Esso ce l'ha già in sé, come potenzialità non separata, incluso nella sua unità in quiete, «ma che appunto per questo è anche il possibile principio motore del tutto»²⁴.

Ma andiamo per gradi. Il puro esistente è un che di propriamente uscente, «non ritornante su sé stesso», «quello che soltanto si dava, del tutto dato e dantesi» al suo proprio essere²⁵. Dacché non vi è ancora nulla di posto e determinato, non si può propriamente parlare di un sé del puramente esistente e di un altro. Il puramente esistente, non ponendo sé, è un puro effluvio esterno che non ha alcun sé a cui ritornare. In tal senso, il puramente esistente non può volere ancora sé. Tuttavia, se al puro esistente gli si presenta la possibilità di essere sé, e di ritornare a sé stesso, esso viene fissato nel suo essere-puro-esistente. Il non-essere è penetrato nel puramente esistente proprio in quanto è posto come un che di auto-esistente che ha negato la sua pura e irriflessa in-esistenza. Così, una volta che una possibilità ha infiltrato la sua pura attualità, esso è costretto, per la sua natura, a ridiventare sé stesso, puro essere. Esso deve riconquistare sé, deve necessariamente agire: deve essere sé, *ma mediante un altro*, la cui possibilità di esistenza nasce dal fatto che il sé del

²¹ F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, pp. 381-383. Sulla teoria schellinghiana dell'identità, cfr. M. Frank, *Identità reduplicativa. Una chiave di lettura per la comprensione della tarda filosofia di Schelling*, in *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane*, a cura di E. C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2018, pp. 47-65.

²² Ivi, p. 441.

²³ *Ibidem*

²⁴ *Ibidem*

²⁵ Ivi, p. 445.

puramente esistente è stato posto *come sé*, come auto-esistenza. Questa è la genesi della futuribilità di Dio.

Ma in che modo e per quale ragione nasce questa possibilità? Per puro caso. Trattasi di un evento. «Questa possibilità non era in alcun modo presente prima dell'esistenza dello Spirito perfetto, essa si presenta soltanto dopo come l'improvviso, l'imprevisto, l'inaspettato per così dire, il subitaneo; essa è il non voluto, perché si presenta da sé, senza la volontà dello spirito»²⁶. Qui c'è il nucleo della dottrina schellinghiana dell'evento. Il sorgere della possibilità del *praeter Deum* è pura contingenza inspiegabile, che Dio, va da sé, è libero di accogliere o meno. Tra l'eternità dello spirito puro e la creazione del tempo vi è un'interruzione. Schelling definisce questa rottura come un'eternità distinta dall'eternità assoluta «in quanto è possibilità del tempo». È uno iato a partire dal quale qualcosa può essere posto come antecedente. «A per opera di B diventa passato, e poiché non c'è tempo senza passato, presente e futuro, il tempo viene posto certamente soltanto quando A è posto come passato, cioè quando sorge qualcosa di nuovo, prima non esistente, ossia B. Questo B, in quanto è dapprima soltanto tensione, ha a sua volta nuovamente l'unità come futuro»²⁷. Il *novum* B, l'evento, è la possibilità della temporalizzazione di A, di un'eternità come possibilità del tempo, «precedente il mondo».

Nella trascrizione di Paulus della *Offenbarung*, troviamo ulteriori indicazioni a tal proposito. Il puramente essente esiste necessariamente *actu*, senza coscienza di sé, in-esistendo a sé stesso. Esso è l'essere immemorabile solo in sé, non a sé stesso oggettivo. È una rigida attualità che procede ogni potenza, è un cieco essere che può destarsi alla totalità del possibile. Così, a questo essere, il divenire oggettivo, l'esistere come sé e il far esistere l'altro si presentano solo accidentalmente. È *per accidens*, a guisa di un evento, che il ciecamente essente si sveglia al potente-essere l'altro. La necessità di questo accidente dipende dall'essenza di volontà nel puramente essente in questo stadio. Il puramente-essente è fuori di sé, tale che il pensiero di sé coincide con un rientro. È un grumo d'essere impenetrabile. «L'atto dell'esistere è alcunché di non previsto e voluto da Dio, con ciò oggettivamente un assolutamente necessario, ma in rapporto a Dio un accidentale, perché precedente il suo concetto di sé». «Accidentale è anche il non-voluto, l'inatteso, prima di cui l'esistente non può nulla»²⁸.

²⁶ Ivi, p. 449.

²⁷ Ivi, p. 513.

²⁸ F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione 1841-1842*, in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841-1842*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2016, p. 909.

Nella sezione delle lezioni monachesi sulla filosofia della natura, Schelling parla di un *primum Existens* come di un essente nudo che può rivestirsi di ogni determinazione. Il *primum Existens* è un essente disinvolto, in quanto non sa di sé. Esso, in questo senso, non è nulla, ma *come* nulla: è accidentalmente nulla e può essere accidentalmente qualcosa. «Il *primum Existens* è dunque in pari tempo il primo accidentale (la accidentalità originaria). Tutta questa costruzione inizia, dunque, con la nascita del primo accidentale – diverso da sé stesso –, inizia con una dissonanza, e certamente deve iniziare così»²⁹. Con questo inatteso, Dio si libera dall'essere immemorabile, della sua propria rigidità. Dio, nell'accettare liberamente il diventar-altro-da-sé (perché potrebbe anche non rinunciare all'essere immemorabile), si espone all'opposizione dentro di sé contro l'essere *a se*. Dio è tale perché ha l'essere imprevedibile come materia da negare per costruire la sua divinità. «Senza il cieco essere precedente, Dio non potrebbe esser per niente Dio»³⁰. Questo «pensiero dell'istante», questa sospensione dell'essere immemorabile, è una scintilla nell'eternità. In tal senso Dio è già da sempre signore dell'essere: egli, mediante un processo necessario, esiste fuori di sé per trasformare il suo essere non autoposto in un essere voluto. Questa auto-elevazione di sé, che ristabilisce l'esistente necessario ma con libertà, non è, a ben vedere, un'alienazione, ma una riconquista di sé. L'alienazione, infatti, è la condizione originaria dell'essere immemorabile. Suspendendo questa condizione imprevedibile, egli comincia il processo di ricostruzione di sé, ossia il processo creazionale, nel quale in tanto *accade* qualcosa in quanto è possibile distinguervi delle epoche, delle estaticità temporali. Degli eventi.

Facciamo un passo indietro. Com'è noto, all'altezza delle *Lezioni di Stoccarda* e dei *Weltalter*, ma già nel trattato del 1809 sulla libertà, il rapporto della divinità con le potenze dell'essere presenta una costruzione ben diversa rispetto a quella del periodo monachese e berlinese. In breve (seppur col rischio di un'eccessiva schematizzazione): se a Monaco e a Berlino Dio è signore dell'essere e delle sue potenzializzazioni, nel senso che riesce a dominarne l'opposizione interna senza farsi travolgere, nelle *Lezioni* e nei *Weltalter* il movimento oppositivo, lo scontro tra le forze e i principi del divenire, è interno alla deità, è la dialettica a partire dalla quale Dio riesce a porre sé stesso e il mondo.

Nelle *Lezioni di Stoccarda*, l'analogia tra la personalità umana e la personalità divina è massima. «In Dio accanto all'eterno essere c'è anche un

²⁹ F.W.J. Schelling, *Lezioni monachesi...*, cit., p. 143.

³⁰ F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione 1841-1842*, cit., p. 933.

eterno divenire»³¹. Dio nasce da sé stesso e ritorna in sé, perché egli non è dall'inizio «pronto e fatto». Vi è uno stato originario di Dio che non è Dio stesso. Dapprima Dio è incosciente di sé, è chiuso in sé e con tutto il possibile in una unità indistinta. Qui Dio non ha coscienza in sé perché non ha ancora separato nulla da sé, neanche sé stesso in quanto esistente, in quanto ipseità singolare. Dio, come l'uomo, per porre sé stesso e farsi persona deve trarsi fuori da questa oscurità iniziale. E ciò significa che, in Dio e nell'uomo, convivono due forze opposte, una contrattiva e una espansiva, oscura e luminosa, le quali spiegano l'auto-formazione di ogni cosa, l'eterno divenire dell'esistente da un nulla d'essere alla coscienza. «Lo stesso vale per Dio. L'inizio della coscienza in lui è dato dal fatto che egli si separa da sé, oppone sé a sé stesso. Anche egli ha in sé un momento superiore ed un momento inferiore. Questa essenza subordinata è la materia priva di forma: la materia è la parte incosciente di Dio»³². La creazione è la progressiva illuminazione, mediante le potenze dell'ideale e della distinzione, di questo fondo-oscuro materico coincidente con l'inconscio divino. La materia di Dio è il substrato (e deve rimanere soltanto base, fondamento) da cui Dio genera sé stesso e si reca alla coscienza di sé espansiva (all'amore). La Natura è già originariamente un principio divino. È l'essere di Dio, il suo fondo, non Dio essente in atto, il Dio reale, progressivamente compientesi. Ma ciò significa che Dio è eternamente opposto a sé. La differenza con l'*Empirismo filosofico* è patente. «Senza opposizione non c'è vita. [...] Ogni cosa per manifestarsi ha bisogno di qualcosa che non è sé stessa *sensu stricto*»³³. Il divenire eterno è alimentato da un'eterna opposizione: il conflitto tra le due forze del divenire non può mai spegnersi in guisa definitiva.

Vediamo ora come questa concettualizzazione viene ripresa nei *Weltalter*, specie nella prima stesura dell'1811, ove Schelling marca maggiormente l'opposizione in Dio. «Ogni essente, scrive Schelling, ha entro sé la spina del progresso, della espansione di sé, vi è racchiuso un infinito ch'esso vorrebbe esprimere, infatti ciascun essente pretende di essere non meramente interiore, bensì di essere anche di nuovo ciò che è, cioè di esserlo esteriormente. Solo al di sopra dell'essere abita la vera, l'eterna libertà»³⁴. Qui Schelling distingue la volontà che non vuole nulla, ossia l'eterno inconscio di Dio, da una volontà

³¹ J.W.F. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, in *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 101.

³² Ivi, p. 103.

³³ Ivi, p. 104.

³⁴ F.W.J. Schelling, *Le età del mondo. Redazioni 1811/1813/1815-1817*, a cura di V. Limone, Bompiani Milano, 2013, p. 31.

di esistenza, da cui propriamente iniziano il tempo, la creazione e la stessa esistenza di Dio come un che di auto-posto. Dio, inizialmente, è dentro di sé. «Noi riconosciamo dunque due volontà ugualmente eterne, che secondo la natura sono diverse, anzi contrapposte, mentre secondo l'esistenza costituiscono un'unica essenza»³⁵. Una dualità irriducibile è al cuore della deità, la quale si genera dalla resistenza reciproca di un principio espansivo (l'amore) e un principio occlusivo (la seità). Questo contrasto del divenire, che provoca dolore, disperazione, interessa tanto l'uomo, quanto Dio. «Il creatore non conduce la sua creatura su una strada diversa da quella per la quale egli stesso è dovuto passare. Ogni dolore viene soltanto dall'essere [dalla natura, *n.d.a.*]»³⁶. Dio si angoschia nella creazione di sé. «Quella ruota della nascita, quella selvaggia follia dilacerante sé stessa, è ancora adesso l'intimo di tutte le cose, e, solo dominata e per così dire addolcita dalla luce di un intelletto superiore, è l'autentica forza della natura e di ogni sua produzione»³⁷. Ma ciò attesta la necessità del momento fisico e naturale nel divenire divino. Dio non potrebbe porsi come essenza libera, supremamente intelligente e consapevole di sé, se non avesse una parte di sé ancora potenziale, naturale. A questa fisicalità «in Dio» Schelling attribuisce financo una «*Priorität*». L'uso schellinghiano di espressioni desunte dalla natura organica, dal mondo fisico in generale, non è dunque figurato e metaforico, ma serve a designare un contenuto reale. La stessa umiltà della materia, «che urta la maggior parte degli uomini», mostra che nella materia «inabita qualcosa di quella essenza arciniziale»³⁸: la dolce passività della natura materiale è il presupposto della suprema attuosità.

Ma se l'opposizione e la contrarietà tra le due volontà è all'origine di ogni essente e della stessa arciesistenza, in che modo l'opposizione opera nella deità? Perché l'unità vittoriosa della deità non soccombe all'opposizione? Schelling esclude che la contraddizione possa prevalere, perché non può esservi «eterno dissesto, eterno caos, eterno tormento e angoscia; ogni contraddizione trova da sé stessa la propria fine»³⁹. Trattasi di un argomento aposterioristico, *per posterius*, su cui la filosofia positiva fonderà il suo percorso: dacché nel mondo esistono forme ordinate, definite e conoscibili, ciò testimonia, *à rebours*, che nella deità non ha prevalso la contraddizione, cioè l'equidistanza di Dio dalla separazione e dall'unione. La contraddizione è intesa da Schel-

³⁵ Ivi, p. 41.

³⁶ Ivi, p. 91.

³⁷ Ivi, p. 97.

³⁸ Ivi, p. 105.

³⁹ Ivi, p. 123.

ling come un sinonimo di indecisione, di immobilità distruttiva. L'unità degli opposti, la loro equivalenza *in Deo*, è impossibile, così com'è impensabile la prevalenza della scissione. In tal caso, infatti, non vi sarebbe rivelazione; Dio rimarrebbe chiuso nell'inconscia limpidezza iniziale, incapace di auto-costituirsi (il principio contrattivo sarebbe del tutto annientato). Dio, al contrario, vuole che ci sia l'opposizione, «così da poter sorgere come unità». Da intendersi: Dio ha bisogno di entrambi i principi, ma non per rimanere fisso al centro di essi, bensì per affermare il primato e la potenza dell'amore, della volontà d'esistenza, che tiene a freno la forza contrattiva, auto-divorantesi. Quest'ultima, cioè, esiste, è accolta da Dio, soltanto per poter alimentare la prima. L'opposizione implica uno squilibrio creativo, l'unico da cui può generarsi una decisione per l'esistenza. «Non è dunque per partizione, non per separazione o scissione di uno dei principi contenuti entro lui, che il Dio recluso nell'essere può porre l'altra personalità, bensì solo in modo, così facendo, da rimanere egli stesso nella sua integrità e conchiusità. Ora, un tale porre un altro fuori di sé, mentre il ponente rimane nella sua totalità, è generazione. Dunque la generazione, l'autosdoppiamento dell'essenza reclusa nell'essere sarebbe la soluzione finale, sarebbe l'unica possibile soluzione del conflitto supremo»⁴⁰. Ma qual è la ragione di questo auto-sdoppiamento di Dio? La sua unica ragione, come abbiamo visto, è l'evento infondato della libertà. «Questo atto di limitazione o discesa di Dio è libero e spontaneo. Perciò non vi è alcun principio di spiegazione dell'universo all'infuori della libertà di Dio. Soltanto Dio può spezzare l'assoluta identità della sua essenza e così far posto ad una rivelazione»⁴¹. La libertà di Dio è la necessità coincidente con l'assoluta contingenza, come atto inspiegabile, privo di altra ragione. «Infatti di un atto di assoluta libertà non si può dare altra ragione: è così finché è così, cioè essa è senz'altro, e quindi necessariamente»⁴². È un evento ciò che dà avvio al processo rivelativo. Di qui la negazione schellinghiana di una contraddizione *in Deo*. La contraddizione, infatti, coincide, sotto il rispetto dell'agire divino, con la dimensione della scelta tra due possibilità: con una immobilità di fatto. Ma Dio non è indeciso, né sceglie: Dio si espone volontariamente all'opposizione e al divenire. Di qui la contingenza entro sé necessaria della sua decisione. «Chi sa ciò che vuole lo afferra senza scelta. Chi sceglie non sa ciò che vuole e quindi non vuole»⁴³.

⁴⁰ Ivi, p. 127.

⁴¹ J.W.F. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, cit., p. 98.

⁴² Ivi, p. 98.

⁴³ *Ibidem*

Nei *Weltalter* 1811, Schelling spiega che Dio può essere unità di opposti soltanto se i due opposti, le due volontà, si rapportano l'una all'altra come «superiore a inferiore»: ogni opposto diviene la base per la posizione di un altro. In tal modo, gli opposti sono due forme completamente uguali di esistenza: uguali nel senso di co-esistenti, non-contraddittorie. Il che esclude l'identità di ogni opposto col suo altro, vale a dire il motivo del loro togliimento immanente, del loro passare in altro. «Allo stesso modo, neanche quell'unità dei due principi è intesa come identità, giacché è certamente impossibile che l'amore sia mai ira, la rabbia sia mai amore. È però del tutto possibile che un unico e medesimo esistente sia ira secondo una delle sue proprietà, amore secondo un'altra»⁴⁴. A essere unitario è il soggetto, cioè, non i predicati; per converso, non vi può essere unità di soggetti opposti. Il soggetto unico si radduplica, si potenzia, in ogni predicato; è tanto l'uno e anche l'altro, secondo rispetti diversi. Ma ciò non significa che i suoi predicati opposti sono, in sé stessi, lo stesso (come pensa Hegel).

Andiamo ora alla ricezione contemporanea di tali questioni.

4. Il binomio Schelling-Hegel in Žižek

Nel pensiero di Slavoj Žižek si assiste a una ripresa poderosa dello schellinghismo e in particolare della dottrina schellinghiana dell'evento. Ne *Il resto indivisibile. Su Schelling e questione correlate*, «con le cui implicazioni, afferma Žižek, continuo a combattere in tutti i lavori successivi a questo libro»⁴⁵, Schelling diviene il *trait d'union* tra i due universi teorici della filosofia classica tedesca e della psicanalisi freudiana/lacanianiana. Nel testo del 1997, Žižek mostra l'attualità di Schelling nelle principali questioni del dibattito filosofico contemporaneo (il problema della finitudine e della contingenza, la questione ecologista, la fondazione di un nuovo materialismo dialettico dopo il crollo dei paesi sovietici e la crisi dei marxismi occidentali). Non solo: come anticipato nell'introduzione, la stessa lettura žižekiana di Hegel è svolta alla luce di Schelling, o meglio, alla luce dei problemi sollevati dalla fase intermedia del pensiero di Schelling. Secondo Žižek, le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, le *Lezioni di Stoccarda* e soprattutto le tre stesure de *Le età del mondo*, offrono i lineamenti fondamentali per ricostruire

⁴⁴ F.W. J. Schelling, *Le età del mondo...*, cit., p. 59.

⁴⁵ S. Žižek, *Il resto indivisibile. Su Schelling e questioni correlate*, a cura di D. Giordano, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, p. 18. Alla base delle recenti riprese del pensiero schellinghiano da parte di autori come Žižek e Gabriel vi è la importante ricerca di W. Högrefe, *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Weltalter"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

una filosofia materialista e dialettica che si giovi dell'apporto del pensiero di Hegel e del lacanismo. Ma, per l'appunto, è Schelling il termine medio di questo sillogismo teoretico: è Schelling che rende possibile la circolazione tra Hegel e Lacan. Žižek, infatti, può accomunare Schelling e Hegel, «lo Schelling di mezzo e lo Hegel maturo», passandoli al filtro della psicanalisi, per via di una scoperta teoretica di fatto non hegeliana, ma schellinghiana: «l'introduzione di un divario radicale, un'instabilità, una discordia nel Fondamento pre-soggettivo/pre-riflessivo»⁴⁶. L'impossibilità della ragione di esprimere il proprio fondamento reale o la propria origine (ossia, per Lukács, la cifra delle filosofie irrazionaliste) viene collocata, da Žižek, al cuore dell'unità del pensiero e dell'essere, al cuore dell'Assoluto. È l'Assoluto ad avere al centro di sé un vuoto, una mancanza, una disfunzionalità, a non avere una piena disponibilità del proprio fondamento. Ma ciò significa che lo spazio dell'Assoluto coincide con lo spazio della soggettività. Di qui l'interpretazione peculiare, da parte di Žižek, della hegeliana soggettivazione della sostanza.

Così, senza poter ripercorrere i tratti salienti né dell'uso žižekiano di Schelling, né dell'interpretazione žižekiana di Hegel⁴⁷, la quale si snoda lungo un arco temporale di più di trent'anni, di seguito ci concentreremo (1) sul modo in cui Žižek pensa il rapporto tra contingenza e necessità a partire da Schelling (in cui è in questione anche la problematica dell'evento), e (2) sulle risonanze profondamente schellinghiane della lettura che Žižek compie di Hegel, con particolare riferimento al problema della contraddizione. Per ragioni di spazio e di coerenza argomentativa, ci appunteremo sul testo del 1997 su Schelling e su alcune sezioni di *Meno di niente*.

Muoviamo da un brano de *Il resto indivisibile* in cui Žižek riflette sul ruolo di Hegel e Schelling nel proprio discorso filosofico:

Questa comprensione del processo dialettico hegeliano come automediazione del Concetto che si esteriorizza, che postula il contenuto nella sua indipendenza e realtà, e quindi lo interiorizza e si riconosce in esso, è corretta? Il nostro presupposto, ovviamente, è che non lo è. Lo scopo, comunque, non è semplicemente difendere Hegel dalla critica di Schelling dimostrando come Schelling fallisca il punto e in definitiva combatta contro un uomo di paglia (ché sarebbe piuttosto un noioso, puro esercizio accademico). La nostra tesi è più complessa: nel caso di Schelling, così come in quello di Hegel, ciò che possiamo chiamare *un involucro dell'errore* (la comune immagine erronea di Schelling come filosofo del *Grund* irrazionale, del *Weltseele*, ecc.; la comune immagine erronea di Hegel come filosofo dell'idealismo assoluto, della compiuta automediazione del Concetto, ecc.) nasconde, e al tempo stesso contiene, un gesto sovversivo senza precedenti che — e qui risiede la nostra premessa fondamentale — è *lo stesso in entrambi i casi*. Ciò che vi è

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ Cfr. G. Cesarale, *Between Schelling and Marx: The Hegel of Slavoj Žižek*, in «Historical Materialism», 2016, pp. 1-16.

in gioco nei nostri propositi, allora, non è di contrapporre le arguzie di Hegel a quelle di Schelling ma di individuare i contorni di questo gesto rispetto al quale le interpretazioni ufficiali di Schelling e Hegel, questi ‘involucri formali dell’errore’, sono unicamente delle modalità di evitare il gesto, di renderlo invisibile. Il secondo presupposto, naturalmente, è che è la teoria psicanalitica di Lacan a permetterci d’affrontare un tale gesto, la sola vera *Sache des Denkens*⁴⁸.

Questo gesto sovversivo, compiuto per vie diverse sia da Schelling, sia da Hegel, riguarda la natura fratta dell’Assoluto e della Ragione. Dio, l’Assoluto, la Ragione, una totalità razionale e comprensibile, hanno un nucleo che non coincide con queste positività. Come abbiamo visto, nello Schelling di Stoccarda, Dio è impegnato in una dialettica oppositiva, in una lotta, mediante la quale Dio si trae fuori come Luce, come amore, da un fondo oscuro, da un nulla di essere, che non coincide con la deità stessa. Il passaggio da questo tormento divino (in cui Dio, ancor prima di porre il mondo, deve porre sé stesso) al processo creazionale ordinato a un principio di auto-schiarimento della totalità dell’ente (Dio compreso) si deve a un fatto primordiale, assolutamente contingente, che non può essere spiegato: l’evento della libertà. La parola divina, che dirime ogni conflitto, nasce dal movimento rotatorio delle pulsioni divine soltanto se si postula una X inconoscibile, ossia la libertà, che contrae le pulsioni. La libertà non appartiene alla nostra esperienza cosciente, ma è la tensione sofferente propria del divenire soggettivo, anzitutto della stessa divinità. In altre parole, prima dell’agire conscio, vi è un agire inconsciente, potenzialmente infinito, da cui nasce il sistema del mondo. Questa nascita dà inizio al tempo, risolvendo la tensione dell’eterno da cui la deità fugge.

E, come Schelling sottolinea in più riprese, ancora oggi questo vortice onni-distruttivo divino rimane l’intimo fondamento di tutta la realtà. [...] In questo senso tutta la realtà implica un fondamentale antagonismo. [...] La realtà è intrinsecamente fragile, il risultato di un equilibrio precario tra contrazione ed espansione che ad ogni momento può impazzire ed esplodere in uno degli estremi. [...] Questo è ciò che si può chiamare auto-identità: un’auto-identità non è mai del tutto trasparente – più è auto, più comporta un minimo di contrazione opaca che la tiene insieme e ne previene la dispersione⁴⁹.

La soggettività divina, e con essa l’intero sistema del vivente, sono costantemente scissi tra un fondamento onni-assorbente e una volontà di esistenza e di creazione di altro, che però è il risultato di una stabilizzazione del motore rotatorio delle pulsioni pre-logiche. Da questa continua opposizione irriducibile, cioè infinitamente riproducibile, se ne esce o con l’atto della libertà, o postulando, come farà il tardo Schelling, una tendenza di uno dei due opposti

⁴⁸ S. Žižek, *Il resto indivisibile...*, cit., pp. 27-28.

⁴⁹ Ivi, p. 50.

a ridurre l'altro a propria base manifestativa, a proprio mezzo auto-posizionale. Ma anche quest'ultimo esito è, in fondo, dipendente dalla libera decisione, perché non vi è alcuna garanzia che la deità si sottragga al sommovimento angoscioso causato dalla materia. Per questo, nota Žižek, il rapporto oppositivo tra le due forze va pensato non nella forma hegeliana del loro togliimento reciproco e interno (a misura che ogni opposto si auto-riflette e si identifica col proprio altro, curvando in sé la negazione esterna), ma come un processo sempre aperto alla contingenza: a un esito catastrofico o al mantenimento regolato delle forze in gioco, al dominio di una sull'altra. Secondo Žižek, l'«involucro dell'errore» di Schelling consiste nell'aver tremato di fronte a questa sua profonda intuizione materialistica: l'indecidibilità della lotta. L'idea che il Male è soltanto ciò mediante cui il Bene afferma sé stesso e si mostra come potente «rende oscura l'economia perversa in cui il Male non è soltanto il retroterra del Bene, ma mantiene e supporta il Bene in modo più diretto e sorprendente». Il passaggio dall'eternità al tempo è la decisione che risolve la ruota della Fortuna dello scontro in cui la deità è inizialmente imbrigliata. «L'eternità stessa genera il tempo per risolvere lo stallo in cui era imbrigliata. Per tale ragione, è profondamente fuorviante e inadeguato parlare di 'caduta del tempo' da parte dell'eternità. 'L'alba dei tempi' è, al contrario, un'ascesa trionfale, l'atto di decisione/differenziazione con il quale l'Assoluto risolve l'agonizzante movimento rotatorio delle pulsioni, e si smarca dal suo circolo vizioso per entrare nella successione temporale»⁵⁰. Questo è il paradigma schellinghiano della soggettivazione della sostanza, che Žižek assimila a quello hegeliano: «la libertà può diventare il predicato di un soggetto solo nella misura in cui questo soggetto compie l'atto di auto-differenziazione per il quale pone sé stesso come fondato nella, e contemporaneamente diverso dalla, sua sostanza concreta»⁵¹. Risiede qui, secondo Žižek, il carattere materialistico della nozione di 'soggetto' in Schelling. Un soggetto materialistico è quel soggetto che, per porre sé stesso, deve escludere, o meglio, *porre nella forma dell'esclusione*, ciò che non è ancora sé stesso, l'alterità inconscia da cui si trae mediante una decisione. Un soggetto libero deve avere un fondamento che non è sé stesso, deve prima contrarre questo fondamento e poi assumere una libera distanza da esso tramite l'atto di decisione originaria che dischiude il tempo logico. La comparsa di un riflesso in Dio, di una volontà di essere sé e di essere altro, è, tuttavia, un fatto contingente: la deità può rimanere eternamente nel gioco della sua beatitudine, o secondo la grammatica

⁵⁰ Ivi, p. 62.

⁵¹ Ivi, p. 68.

concettuale della *Offenbarung*, può restare il necessario *existens actu*. Di qui la centralità del tema della contingenza della necessità nella lettura žižekiana di Schelling (e di Hegel). «Tutto ruota intorno all'atto originario per il quale niente diventa qualcosa e l'intera rivoluzione filosofica di Schelling è condensata nell'affermazione che questo atto che precede e fonda ogni necessità è in sé stesso radicalmente contingente – proprio per questo non può essere dedotto, inferito, ma solo presupposto retroattivamente»⁵². Va da sé che la contingenza della necessità non coincide con la necessità della contingenza teorizzata da Quentin Meillassoux. In *Meno di niente*, Žižek illustra tale differenza tra necessità della contingenza e contingenza della necessità (specie a proposito di Hegel) in termini, ancora una volta, schellinghiani, evenemenziali, poiché la contingenza della necessità viene fatta coincidere con l'atto di libertà con cui si dà inizio a una nuova necessità e si pongono, retroattivamente, le ragioni della propria scelta, ri-scrivendo il proprio passato. Questo, secondo Žižek, è lo schema della processualità hegeliana.

Il passaggio dalla natura alla libertà può essere reso nei termini di un preciso rovesciamento della relazione dialettica tra necessità e contingenza: la «natura» rappresenta la contingenza della necessità (in natura, gli eventi accadono necessariamente, seguendo leggi inesorabili; tuttavia, proprio il fatto espresso dalle leggi – perché c'è questo determinato rapporto tra velocità e massa e non un rapporto differente? – è completamente contingente, le cose sono quello che sono, non c'è un «perché»); mentre la «libertà» rappresenta la necessità della contingenza (la libertà non è il prodotto della semplice e cieca contingenza, un atto non è libero solo in quanto è contingente, solo perché «avrei potuto decidere diversamente»); nell'autentica libertà, la mia decisione abissale/contingente istituisce una propria necessità, attualizzata nella catena delle ragioni – io ho agito così e così per questa ragione...). In altri termini: nella natura, la necessità appare (si realizza) nella forma della contingenza (la necessità è la legge sottostante a ciò che appare come interazione caotica contingente), mentre nella libertà, la contingenza appare (si realizza) nella forma della necessità (la mia decisione contingente fonda una nuova necessità, una necessità di ordine deontologico – etico)⁵³.

⁵² Ivi, p. 81.

⁵³ S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, vol. I, a cura di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2012, p. 830. Com'è noto, ben prima delle tematizzazioni di Žižek e Meillassoux, i concetti di 'contingenza della necessità' e 'necessità della contingenza' sono al centro del 'materialismo aleatorio' di Louis Althusser. La dottrina della 'contingenza della necessità', o necessità "tardiva" (*nachträgliche Notwendigkeit*), viene impiegata anche da Markus Gabriel nei suoi lavori sulla filosofia classica tedesca per affermare, con Schelling e *contra* Hegel, la contingenza della nostra ragione, la finitezza della riflessione, dunque la pluralità non totalizzabile dei campi di senso (cfr. M. Gabriel, *Transcendental Ontology...*, cit., pp. 309-346). Ma si veda anche dello stesso autore M. Gabriel, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Walter de Gruyter, Berlin 2005, e M. Gabriel, *The Mythological Being of Reflection – An Essay on Hegel, Schelling, and the Contingency of Necessity*, in M. Gabriel, S. Žižek, *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London-New York 2009, pp. 15-94,

Ma torniamo, prima di concludere, al nucleo della lettura žižekiana di Hegel. Come dicevamo, lo schema polemologico della teoria žižekiana dell'Assoluto è mutuato da Schelling e applicato, indirettamente, a Hegel. Ogni qual volta Žižek deve "difendere" Hegel dall'accusa di risolvere le opposizioni nel pensiero e non realmente, egli sostiene che l'assoluto hegeliano è, al contrario, ciò in cui «gli antagonismi sono riconosciuti come tali e quindi percepiti nella loro funzione positiva»⁵⁴. L'Assoluto hegeliano, cioè, è, come la deità schellinghiana, eternamente positivizzata, messa in movimento, da un'opposizione irriducibile⁵⁵. Ma, anche in questo caso, Žižek recupera da Schelling una dottrina polemologica degli opposti che non si spinge sino alla loro contraddizione, la quale comporterebbe il crollo della *stessa dimensione* in cui gli opposti arrivano prima a scontrarsi senza contraddizione e poi a identificarsi (con contraddizione) l'uno all'altro. La contraddizione, infatti, è anzitutto l'auto-esclusione di sé da parte di ciascuno degli opposti, poiché l'auto-relazione a sé di ogni opposto è posta dalla relazione in altro. Ogni opposto è in sé il suo altro «in un'unica riflessione». «Escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è sé stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa»⁵⁶. In tal senso, gli opposti «si distruggono», «in quanto si determinano come l'identico con sé, ma in ciò anzi si determinano come il negativo, come un identico con sé

in cui Gabriel recupera in pieno non solo la critica di Schelling a Hegel, ma soprattutto la concettualità dell'ultimo Schelling (specie le nozioni di 'mitologia' e 'essere imprevedibile') per rilanciare un elemento caratteristico delle filosofie irrazionalistiche secondo la lezione di Lukács: la brutta esistenza ineducibile e contingente di ogni spazio logico-riflessivo, il quale, incapace di fondare *nella riflessione* la sua propria attività intelligibile, è costretto a presupporre un vuoto di senso (l'essere imprevedibile) a partire dal quale, retroattivamente, l'attività riflettente può operare e nominare l'essente.

⁵⁴ S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, vol. I, cit., p. 741.

⁵⁵ Tuttavia, nel capitolo di *Meno di niente* su "La lotta e la riconciliazione", Žižek ammette che Hegel non è il teorico della lotta tra gli opposti, ma del loro reciproco collasso, ossia ciò che Schelling non è riuscito a pensare. «Ciò che interessa a Hegel non è la lotta in quanto tale, ma il modo in cui la «verità» delle posizioni coinvolte emerge attraverso la lotta stessa, e cioè come le parti in guerra siano «riconciliate» mediante la loro reciproca distruzione» (ivi, p. 362).

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 481-482.

che è relazione ad altro»⁵⁷. E distruggendosi, cioè contraddicendosi anzitutto con sé stessi, gli opposti vanno nel loro fondamento come concatenamento di cose finite, tutte contraddicentisi in quanto «rotte in sé stesse». Insomma, se per Schelling il movimento della deità dipende da una scissione interna, dalla non-equipollenza di opposti irrelatamente positivi, dunque dalla loro lotta reciproca che si risolve nella riduzione dell'uno a mezzo manifestativo dell'altro, in Hegel il movimento, il passaggio in altro si deve al togliimento degli opposti, cioè al collasso reciproco dei termini provocato dal loro identificarsi. È il ristabilimento dell'unità degli opposti a generare la loro crisi reciproca.

Queste peculiarità della lettura žižekiana della 'contraddizione' hegeliana appaiono in modo icastico nel capitolo sul realismo speculativo di Quentin Meillassoux incluso nella seconda parte di *Meno di niente*⁵⁸. Qui Žižek contesta l'interpretazione del problema della contraddizione in Hegel fornita da Meillassoux. Un'interpretazione che presenta, anch'essa, ascendenze schellinghiane (e trendelenburghiane)⁵⁹, giacché sostiene che il mutamento nell'u-

⁵⁷ Ivi, p. 482.

⁵⁸ In *Terrying with the Negative*, Žižek aveva già fornito una lettura in chiave lacaniana/strutturalistica della contraddizione hegeliana: vi è contraddizione se, in una determinazione, il riferimento ad altro (per esempio: l'ordine simbolico in cui un individuo è inserito) coincide col proprio auto-riferimento negativo, col proprio vuoto. La relazionalità di un individuo fa uno col vuoto identitario del soggetto; l'identità del soggetto non è altro che questa unità tra il vuoto della negatività auto-riferita e le determinazioni dell'essere-per-altro.

⁵⁹ In *Meno di niente*, è lo stesso Žižek a collocare il pensiero di Quentin Meillassoux entro la linea schellinghiana della contingenza assoluta. Ci pare un'ascrizione in parte condivisibile, ma che va perimetrata. Di fatti, se per Schelling la motilità storica, lungo le epoche della mitologia e della rivelazione, tende comunque al superamento ordinato e definitivo del tempo e alla restaurazione della potenza divina come chiusura liberatoria della *Gotteswerdung*, in Meillassoux l'Assoluto si dà come *hyperchaos*, *surcontingence*, vale a dire una contingenza così radicale che anche «il divenire, il disordine e la casualità possono essere distrutte dalla contingenza e rimpiazzate dall'ordine, dal determinismo e dalla fissità. Le cose sono così contingenti nell'*hyper-caos* che il tempo è capace di distruggere anche il divenire delle cose. Se la fatticità è l'assoluto, la contingenza non significa più la necessità della distruzione o il disordine, ma piuttosto l'equa contingenza dell'ordine e del disordine, del divenire e dell'eternità» (Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012, p. 25). Piuttosto, il materialismo speculativo di Meillassoux sembra possedere uno dei tratti distintivi più importanti degli irrazionalismi vecchi e nuovi (secondo Lukács): la rottura tra il piano della logicità e quello della razionalità (si veda, a tal proposito, la sezione dell'*Ontologia dell'essere sociale* sul neo-positivismo). Secondo Meillassoux, i principi del nuovo materialismo scientifico, vale a dire il principio della fattualità, di non-contraddizione, della sur-contingenza e dell'*hyperchaos*, sono dei principi perfettamente logici che servono a spiegare una realtà priva di ragione (ossia priva di nessi causali/azioni reciproche interni), assolutamente contingente e senza alcuna ragion sufficiente. Questa logicità, per via del mantenimento del principio di non contraddizione, assicura la descrittibilità scientifico-matematica della realtà, ma soprattutto la conoscenza dell'assoluto come sfera ancestrale che precede il darsi della coscienza.

niverso attuale non si deve alla coincidenza degli opposti (il che escluderebbe ogni sviluppo), bensì al cambiamento *graduale* di uno degli opposti in un altro. Hegel, pertanto, non è un filosofo del movimento e dello sviluppo. La risposta di Žižek a Meillassoux a proposito della contraddizione è la seguente: «La «contraddizione» non è solo il Reale-impossibile che fa sì che nessun ente possa essere pienamente identico a sé stesso; essa è la pura auto-identità, la tautologica coincidenza di forma e contenuto, di genere e specie. C'è sviluppo temporale precisamente perché gli opposti non possono coincidere immediatamente»⁶⁰. Anche in questo caso, l'immagine della contraddizione hegeliana che Žižek oppone a quella di Meillassoux è mediata da Schelling: come in Schelling, infatti, lo sviluppo temporale viene generato dall'avvicinarsi temporale e polemico degli opposti (segno di una non-coincidenza), non dalla loro coincidenza/contraddizione auto-catastrofica, che determina lo sprofondamento in un'altra dimensione cosale/storica. Questo è il principio dialettico della processualità hegeliana. Del resto, l'idea che lo sviluppo temporale e la variabilità del reale in genere sono dati dalla non-coincidenza degli opposti è proprio l'argomento usato da Meillassoux per accettare pienamente il principio di non-contraddizione *contra* Hegel.

5. Conclusione

Per concludere, il confronto tra Hegel e Schelling, filtrato attraverso la rilettura di Žižek, rivela come la dialettica moderna tra evento e processo non sia un semplice dissidio storiografico, ma una frattura teorica destinata a riverberarsi nell'intero pensiero contemporaneo. Schelling, con la sua insistenza sull'evento come rottura contingente e fondativa, introduce una logica dell'inizio che resiste a ogni uniformismo processuale, affermando la libertà come principio non deducibile né decidibile. Hegel, al contrario, concepisce lo sviluppo come auto-movimento immanente dell'idea, in cui i termini oppositivi si auto-escludono reciprocamente e vanno a fondo in una nuova situazione storico-spirituale. Žižek, integrando le due prospettive, mostra come

⁶⁰ S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, vol. II, cit., p. 152. Quando Lucio Colletti sosterrà la tesi dell'irrealtà della contraddizione dialettica, secondo cui nella realtà esperiamo soltanto scontri tra forze realmente poste in ripugnanza reciproca, non farà altro che riprendere non solo la teoria kantiana, ma anche la teoria schellinghiana dell'opposizione, per la quale l'origine della vita e del movimento non sta nella contraddizione, ma nell'opposizione reale (cfr. L. Colletti, *Intervista filosofico-politica*, Laterza, Roma-Bari 1974, *passim*). Colletti, pertanto, se da una parte motiva il suo ostracismo verso la *Dialettica della natura* di Engels definendola un residuo romantico schellinghiano, dall'altra impiega un argomento *durch und durch* schellinghiano per negare una reale capacità di movimento alla contraddizione hegeliana.

l'Assoluto sia un che di strutturalmente scisso, mantenendo un nucleo opaco che alimenta tanto la contingenza quanto la necessità. Ne emerge un paradigma in cui la libertà non è pura arbitrarietà, ma decisione originaria che retroattivamente istituisce le proprie ragioni. In questo senso, la tensione tra evento e processo non è un ostacolo da superare, ma la condizione stessa della filosofia speculativa, chiamata a pensare un reale che resta intrinsecamente aperto, mai pienamente riconciliato.