

Testi/2

## *Schelling, Hegel, Marx\**

Manfred Frank

---

Paulus' printed annotations from the course which Schelling gave during the winter-term of 1841/42 at Berlin university were, besides the Preface to Cousin (and other students' copies of Schelling's earlier lecture-courses which uncontrollably circulated all over Europe), the decisive source for Feuerbach's and Marx' critique of Hegel's ontology. In what follows, I first situate the Berlin event in its historical context and then show that Marx takes over Schelling's critique point by point, including the idea of a profound 'alienation' between 'human reality' and nature.

\*\*\*

Fin dalla sua apparizione berlinese e per un intero secolo, la fama di Schelling tra i marxisti ortodossi è stata costantemente danneggiata dalla devastante reputazione di essere un oscuro reazionario. Gli stessi revisionisti e neomarxisti ne hanno preso le distanze in maniera più o meno evidente, e si sono dovuti impegnare, mediante astruse contorsioni, per non citarlo negativamente. Lukács, Adorno o Marcuse sono buoni esempi di questa tendenza.

Ci sono naturalmente alcune eccezioni: quello di Ernst Bloch, lo «Schelling marxista», è il caso più lampante; quello di Habermas, che ne ha coniato l'epiteto<sup>1</sup>, è il più radicale<sup>2</sup>. Habermas è anche il primo (e l'unico all'interno della teoria critica) ad avere interpretato l'intera opera di Schelling a partire dall'eredità della filosofia hegeliana<sup>3</sup>. È evidente che il tardo Schelling segni l'inizio di quella «frattura rivoluzionaria» del diciannovesimo secolo diagnosticata da Löwith<sup>4</sup>. Ma il giovane dottorando Habermas non prende le mosse dai nessi cristologici

---

\* Traduzione di M. Frank, *Schelling, Hegel, Marx*, «Schelling-Studien», IV (2016), pp. 119-148. La traduzione è a cura di Fabio Molinari (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo).

<sup>1</sup> Cfr. J. Habermas, *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista*, in Id., *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, Milano 2000, p. 109.

<sup>2</sup> Cfr. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, pp. 16-18.

<sup>4</sup> Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, a cura di G. Colli, Torino 2000. Cfr. anche J. Habermas, *Karl Löwith. La rinuncia storica alla coscienza storica*, in Id., *Profili politico-filosofici*, cit., pp. 151-171.

o ideografici. I suoi interessi si rivolgono piuttosto alla filosofia della storia e soprattutto alla politica. Il tardo Schelling viene benevolmente collocato tra le due ricezioni contrapposte di Kierkegaard e Marx<sup>5</sup>. Inoltre i punti di contatto tra Schelling e Marx sono stati sottolineati anche in altre sue ricerche successive poco ortodosse<sup>6</sup>. Si può dunque dire che la strada che conduce Habermas a Marx sia stata fundamentalmente mediata da Schelling<sup>7</sup>.

## I.

Come Löwith e Bloch, nel panorama della ricezione della sinistra hegeliana, Habermas accentua gli aspetti esistenzial-ontologici della tarda filosofia di Schelling. Come molti hegeliani della prima ora, Marx stesso sembra far valere il primo Schelling contro la sua versione reazionaria successiva e più tarda (ma vedremo come questa sia solo un'apparenza).

Tra le note aggiunte successivamente alla tesi di dottorato di Marx, *La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, troviamo così alcune significative citazioni tratte dalle *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* e da *Dell'io come principio della Filosofia*. Per esempio, la «debole ragione, non è quella che non conosce alcun Dio, ma quella che ne vuole conoscere uno»<sup>8</sup>. Marx fa entusiasticamente sue queste parole, per contrastare l'ossessione morbosa per le prove oggettive di Dio. Oppure troviamo anche: «è un delitto verso l'umanità nascondere principi, che sono universalmente partecipabili»<sup>9</sup>. Qui Marx nota maliziosamente: «sarebbe da consigliare al signor Schelling di riflettere di nuovo sui suoi primi scritti»<sup>10</sup>. Un'altra citazione: «è tempo, di annunciare alla migliore umanità la libertà degli spiriti e di non tollerare più a lungo che essa pianga la perdita delle proprie catene»<sup>11</sup>. E anche qui Marx

<sup>5</sup> Cfr. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, cit., pp. 15-86.

<sup>6</sup> Cfr. soprattutto J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, a cura di A. Gajano, Bologna 1973. Cfr. anche J. Habermas, *Conoscenza e Interesse*, a cura di G. E. Rusconi, Bari 1970, pp. 7-68 passim.

<sup>7</sup> Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelskritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, a cura di H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart 1976 e sgg., vol. 1.3, p. 56. D'ora in poi le citazioni dalla *Historisch-kritische Ausgabe* di Schelling saranno AA seguito da numero romano per la serie, numero arabo per il volume e numero di pagina/e (AA I, 3, 56); trad. it. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Bari 1995, p. 14.

<sup>9</sup> Ivi, AA, I, 3, 112; trad. it., p. 84.

<sup>10</sup> K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro. Con un'appendice*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, a cura di M. Cignoli, N. Merker, Roma 1980, vol. I, p. 100. D'ora in poi le citazioni dalle *Opere* di Marx ed Engels saranno MEO seguito da numero arabo per il volume e numero di pagina/e (MEO, 1, 100).

<sup>11</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, AA I, 3, 58; trad. it., p. 16.

aggiunge: «se era già tempo nell'anno 1795, come staranno le cose nell'anno 1841?»<sup>12</sup>.

Focalizziamoci dunque sul 1841. Il quindici novembre di quell'anno, Schelling tiene la sua prima lezione berlinese – dando occasione a Marx (e non solo a lui) di lamentare come quello che una volta era un grande spirito si sia mostrato adesso in tutta la sua decadenza, e l'abbia fatto davanti all'uditorio più grande, illustre ed eterogeneo mai riunitosi per una lezione accademica. Jaspers lo ha definito l'ultimo grande evento universitario<sup>13</sup>.

Due anni dopo l'inizio di queste lezioni (che nel frattempo vengono trascritte nel *Paulus-Nachschrift* del collegio), Karl Marx chiede a Ludwig Feuerbach di redigere una «critica di Schelling»: Schelling è «il trentottesimo membro della Confederazione» (allusione alla sua scarsa capacità di influenza politica sul Consiglio di Stato); «tutta la polizia tedesca», assieme all'autorità censoria, «sta ai suoi ordini»<sup>14</sup>. «Un attacco a Schelling» sarebbe «dunque, indirettamente, un attacco a tutta la nostra politica, e cioè alla politica prussiana»<sup>15</sup>.

Perché Marx si rivolge proprio a Feuerbach, il 'comunista', di cui riprende il naturalismo?

Lei sarebbe [spiega Marx, M. F.] proprio l'uomo adatto, poiché è lo *Schelling capovolto*. *L'onesto pensiero giovanile* di Schelling [...], che in lui è rimasto un fantastico sogno di gioventù, è diventato per Lei verità, realtà, serietà virile<sup>16</sup>.

Già Nikolaj V. Stankevič, il mentore filosofico di Bakunin, aveva elogiato Feuerbach poco prima della sua morte (1840) dicendo: «c'è qualcosa del vecchio Schelling in lui, ma senza la fantasticheria»<sup>17</sup>.

L'ambivalenza di questo giudizio non sarà sfuggita al lettore, e anche Feuerbach la avvertì chiaramente. Dopo tutto, a Feuerbach non poteva neanche sfuggire che Marx citasse maliziosamente proprio lui, quando aveva ammesso che la sua 'filosofia positiva' era tanto raffinata quanto tortuosa, poiché trattava – sempre in contrapposizione alla filosofia schellinghiana – «della *reale* (non immaginaria) e *assoluta identità* di tutte le opposizioni e contraddizioni»<sup>18</sup>. Feuerbach, dopo aver redatto numerosi abbozzi di risposta evasivi, tormentati e mai inviati a Marx<sup>19</sup>, rinunciò infine all'impresa. Non possiamo neanche dimenticare che l'unico nome venuto in mente a Feuerbach per la sua filosofia era

<sup>12</sup> K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito*, MEO, 1, 101.

<sup>13</sup> Cfr. K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1986. Cfr. J. Habermas, *Karl Jaspers über Schelling*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1971, pp. 93-98.

<sup>14</sup> K. Marx, *Lettera a Ludwig Feuerbach, 3 ottobre 1843*, MEO, 3, 379.

<sup>15</sup> Ivi, p. 380.

<sup>16</sup> Ivi, p. 381.

<sup>17</sup> W. Setschkareff, *Schellings Einfluß in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig 1939, pp. 80 e sgg. Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1993, p. 19.

<sup>18</sup> L. Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Bari 1976, p. 194.

<sup>19</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, cit., pp. 569-574.

lo stesso con cui viene chiamata l'intera tarda filosofia schellinghiana: 'filosofia positiva'. Chi cerca chiarimenti nelle opere di Feuerbach sul suo rapporto con Schelling deve tenere a mente questo suo complesso di inferiorità verso di lui, che non viene mai veramente condannato. Schelling viene accusato di aver rinnegato il suo pensiero romantico giovanile, che faceva procedere la storia dello spirito da quella della natura. Questo è stato chiamato da Marx «il buono del nostro nemico» che ha espressamente chiesto di 'non dimenticare'<sup>20</sup>.

Suonano ambivalenti, nel senso letterale del termine, anche i giudizi dell'epoca e di altri uditori delle lezioni schellinghiane – che vedono chiaramente entrambi i lati di Schelling<sup>21</sup>. Questi giudizi oscillano tra la percezione che Schelling fornisca degli appigli alla sinistra hegeliana – nella convinzione che una 'filosofia dell'azione' non possa emergere da un sistema volto alla necessità logica e che dunque ci si debba liberare della *Logica* hegeliana<sup>22</sup>; e la percezione opposta, ossia che la filosofia della libertà e la priorità dell'esistenza sulla coscienza in Schelling siano svilite dalle concomitanti idee politiche reazionarie<sup>23</sup>. Tutto ciò è riccamente documentato nella terza appendice alla mia edizione del *Paulus-Nachschrift*<sup>24</sup>.

Sulla base di ciò, e senza dilungarmi oltre, prenderò in considerazione il potenziale della critica schellinghiana a Hegel per i primi lavori di Marx.

## II.

Il nostro proposito si può formulare anche in questo modo: come e dove si colloca l'opinione di Karl Marx rispetto a quelle degli uditori e dei critici di Schelling? A Marx erano ben note le «brodaglie del vecchio Paulus», come egli chiamava sprezzantemente la trascrizione non autorizzata e malevola di Paulus che riportava la prima lezione berlinese di Schelling<sup>25</sup>. Suggestivo di partire da una riflessione sull'auto-caratterizzazione di questa lezione: 'filosofia *positiva*'. È una parola magica, che mette d'accordo tutti: schellinghiani, tardi idealisti,

<sup>20</sup> K. Marx, *Lettera a Ludwig Feuerbach*, 3 ottobre 1843, MEO, 3, 381.

<sup>21</sup> Cfr. l'Introduzione dei curatori a F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. 1841/42, cit., pp. 7-84.

<sup>22</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, in *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, vol. X, p. 153. D'ora in poi le citazioni dai *Sämtliche Werke* saranno SW seguito da numero romano per il volume, numero arabo per numero di pagina/e (SWX, 153); trad. it. F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna*, in Id., *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Semerari, Bari 1996, pp. 121-122. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SWXI, 565; trad. it. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lolito, Milano 2002, pp. 607-609. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SWXIII, 90; trad. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano 2002, pp. 149-151.

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. 1841/42, cit., p. 168.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 495-581.

<sup>25</sup> K. Marx, *Lettera a Ludwig Feuerbach*, 3 ottobre 1843, MEO, 3, 380.

qualche hegeliano di sinistra, Feuerbach, Bakunin e Marx. A forza di distinguersi dall'idealismo in quanto 'filosofia negativa' – che dice cosa *non* è la realtà, ossia che essa non è spirito – ci si è interrogati troppo poco sulla storia del termine 'positivo'. Quest'ultimo risale alle tesi di Kant sull' 'essere' esistenziale, che viene determinato come una variante della 'posizione' (*Position*) e del 'porre' (*Setzung*). Ci sono infatti due tipi di posizioni (*Positionen*), assoluta e relativa. Nelle posizioni relative (*relative Setzungen*) un predicato viene posto (*positioniert*) in relazione – quindi relativamente – a un soggetto, che viene dunque sottoposto a un giudizio. Nel porre assoluto, invece, viene posto semplicemente un oggetto, a prescindere dal predicato al quale sottostà. Fichte chiama 'tético' questo tipo di giudizio (§ 3 della prima *Dottrina della scienza*). Alcuni esempi di questi giudizi sono enunciati come 'io sono' o 'esiste un Dio', che vengono posti indipendentemente da quali siano i predicati fattuali – 'reali' – che determinano l'Io e Dio. Pertanto, Kant poté sostenere che l'essere nel senso di 'esistenza', 'esserci' (*Dasein*) o 'realtà' (*Wirklichkeit*) «non è evidentemente un predicato reale»<sup>26</sup>. L'attribuzione di esistenza non contribuisce alla determinazione concettuale della *res*, alla «cosalità»<sup>27</sup> dell'oggetto. Schelling dirà: l'espressione 'immemorabile' (*unvordenklich*) significa – letteralmente – ciò che non può essere fondato *prima*<sup>28</sup> da alcun pensiero e da alcun concetto. Per pensiero Schelling intende – come Crusius<sup>29</sup> e Kant – concepire il possibile. Un 'essente

<sup>26</sup> I. Kant, A 598/B 626; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano 2012, p. 869. Cfr. A 225/B 273; trad. it., pp. 422-425. Cfr. anche I. Kant, *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 e sgg., vol. 2, pp. 72-81; trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in Id., *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Bari 1990, pp. 113-123. D'ora in poi le citazioni dalla Akademie-Ausgabe saranno AA seguite seguito da numero arabo per il volume e numeri arabi per le pagine (AA 2, 72-81). Un passaggio nel quale Schelling collega esplicitamente il suo pensiero alle tesi kantiane sull'essere rende ancora più chiaro che è l'essere non-predicativo, esistenziale o, come dice qui, verbale (ma nominalizzato) ad essere nella posizione del soggetto, al quale deve essere attribuita questa natura transitiva (che attraversa il suo essere) (cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 293; trad. it., pp. 75-77. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 227; trad. it., p. 381. Già in F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, SW VII, 205 n. 1; trad. it. *Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti, L. Rustichelli, Milano 1992, p. 113 n. 4.): «Questo meramente esistente è a suo modo anche l'esistente stesso, αὐτὸ τὸ ὄν, se cioè noi prendiamo ὄν nel senso verbale. In questo senso non si può predicare di esso l'essere *attributivo* [come predicato, M. F.]; ciò che *altrove* è il predicato [un'inflessione dell'ausiliare 'essere', M. F.], qui è il soggetto, è proprio nel posto del soggetto. L'esistenza, che in ogni altro appare come accidentale, è qui l'essenza» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 162; trad. it., p. 269).

<sup>27</sup> I. Kant, A 143; trad. it., p. 309.

<sup>28</sup> [Il *prima* si riferisce al *vor* di *un-vor-denklich* in un gioco di parole difficilmente traducibile. L'espressione 'unvordenklich' compare per la prima volta nei *Weltalter* ed è tradotto nella versione italiana come 'immemorabile', ma il significato letterale è 'im-pre-pensabile'. Cfr. la *Presentazione* di F. W. J. Schelling, *Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, a cura di V. Limone, Milano 2013, p. XIII. N. d. T.]

<sup>29</sup> In effetti è stato Crusius a gettare le basi per il pensiero kantiano dell'ir-ri-ducibilità (*Ir-re-duzibilität*) dell'esistenza al pensiero – come proiezione di possibilità (*Möglichkeitentwurf*). «Il mero essere nel pensiero costituisce la possibilità», dice Crusius, del tutto in senso kantiano (C. A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, in Id., *Die philosophischen Hauptwerke*, a cura di G. Tonelli, Hildesheim 1964,

immemorabile' è dunque un essente il cui fondamento non è in nessuna potenza (*potentia* = possibilità<sup>30</sup>) precedentemente pensata: essa è «assoluta realtà, *prima* di ogni possibilità, realtà [che] *non* è preceduta da alcuna possibilità»<sup>31</sup>.

Anche qui il tardo Schelling segue le tesi kantiane sull'essere. Infatti Kant non ha solamente mostrato che l'essere non è un concetto (l'essenza che definisce la cosa), ma anche che i concetti (in quanto proiezioni di possibilità) presuppongono una realtà e dunque dipendono da una realtà a loro preesistente. Non potremmo attribuire alcuna possibilità a un essere che non esistesse già precedentemente. La possibilità è una modificazione del reale. Kant intitola come segue una sezione del suo breve trattato *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio: La possibilità intrinseca di tutte le cose presuppone una qualche esistenza*. Poco dopo, egli dice:

Ora se ogni esistenza vien tolta, non è posto semplicemente nulla, non è dato nulla affatto in generale, non è dato materiale a un qualche pensabile: vien così del tutto meno ogni possibilità. [...] Ma che vi sia una possibilità e pur non vi sia nulla di reale, ciò è contraddittorio; giacché, se non esiste nulla, neppure è dato nulla che sia allora pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuol che qualcosa sia possibile<sup>32</sup>.

---

p. 74). «Dunque diciamo anche: è *possibile*, ciò che si lascia pensare» (ivi, p. 95). Crusius differenzia con enfasi – come da tradizione scolastica, ma con un carattere anti-essenzialista – per ogni cosa i due aspetti, ossia *che* essa è e *cosa* essa è. La prima si chiama esistenza, la seconda essenza (cfr. ivi, pp. 29 e sgg.).

<sup>30</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 227 e sgg.; trad. it., p. 381.

<sup>31</sup> Ivi, SW XIII, 262; trad. it., p. 439. Cfr. ivi, SW XIII, 160; trad. it., p. 265. Una più lunga citazione tra le tante: «La natura di ciò che esiste necessariamente (il concetto da cui siamo partiti) porta con sé la sua esistenza in *actus* prima di conoscere sé stessa. Persino l'*actus* dell'esistere lo precede; è un esistente *prima di pensarsi*, ed è quindi un'essenza esistente in modo *immemorabile*, e perciò l'essere gli è certamente necessario, *existentia ineluctabilis*, di fronte al quale non può nulla. Nessun poter-essere (*posse*) precede questo essere, ma se non può nulla prima di questo essere, non ne consegue che non può nulla dopo questo essere e su di esso. *Si trova così in questo cieco essere* prima di pensare e conoscere sé stesso, e gli è perciò accidentale. Si manifesta qui la differenza tra la nostra filosofia e quella di *Jacobi*, che pone *Dio equivalente alla coscienza*. Al contrario, *dobbiamo partire da un essere primordiale di Dio che precede esso stesso*. [...] L'atto dell'esistere non è né previsto né voluto da Dio, e quindi oggettivamente un assolutamente necessario, ma è accidentale in relazione a Dio, *in quanto qualcosa che precede il suo concetto di sé*. L'*actus*, che non è l'esistente necessario secondo il concetto, è il necessario accidentale» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, pp. 166 e sgg.). In questa citazione, come in molte altre che tentano una parziale riabilitazione dell'argomento ontologico rigettato da Kant, il discorso schellinghiano sulla 'necessità' è equivoco. Qui significa (come spesso) la sola cosa che colui che agisce (Dio) non poteva evitare, ciò che gli accade necessariamente (ossia ciò che non è voluto). «Necessità» qui significa «senza fondamento» o 'accidentale' (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 163; trad. it., p. 269). In questo senso, anche Dio, se esiste, fa esperienza del suo essere senza fondamento; e la deità è solamente la sua essenza (cfr. ivi, SW XIII, 160; trad. it., p. 265). Pertanto, specialmente nella sua critica all'idealismo e a Hegel, la necessità è per Schelling un modo dell'essere (o qualcosa di logico) assieme al 'possibile' e al 'reale'.

<sup>32</sup> I. Kant, AA 2, 78; trad. it., *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 119-120.

Questa convinzione viene più citata che commentata da Hölderlin nel suo breve testo *Giudizio/Essere* (di fine 1795/inizio 1796)<sup>33</sup>:

Se penso un oggetto come possibile, non faccio che riprodurre la precedente coscienza in virtù della quale esso è effettuale. Non si dà per noi alcuna pensabile possibilità che non sia stata realtà effettuale<sup>34</sup>.

Nello stesso scritto viene assunta anche un'altra tesi kantiana sull'essere: «Il concetto di possibilità vale per gli oggetti dell'intelletto, quello di realtà effettuale per gli oggetti della percezione e dell'intuizione»<sup>35</sup>. Kant ha ribadito ripetutamente come la 'realtà' (sinonimo di 'esserci' o di 'esistenza') si rende accessibile solo a partire dall'intuizione empirica (percezione) e non dai concetti. Questa era la sua tesi fondamentale sui cosiddetti principi dinamici, da intendersi quindi «non in senso *costitutivo*, ma semplicemente in senso *regolativo*»<sup>36</sup>. Nello specifico egli scrive:

Il postulato per conoscere la *realtà* delle cose richiede la *percezione*, quindi una sensazione di cui si sia coscienti [...]. Infatti, che il concetto preceda la percezione significa la sua semplice possibilità; ma la percezione che fornisce la materia per il concetto è l'unico carattere della realtà<sup>37</sup>.

Tutti e tre gli elementi delle tesi sull'essere (sull'esistenza) sono presenti nella tarda filosofia di Schelling, e mai così palesemente come nella prima lezione berlinese: l'essere non pertiene al concetto (come nella *Logica* di Hegel) ma è un semplice dato. Esso non si offre al concetto ma alla percezione; si dischiude dunque solamente nella conoscenza *a posteriori*. Se si vuole non solo comprendere, ma anche riconoscere qualcosa, occorre che questo qualcosa sia preceduto dalla realtà.

Con quest'ultima intuizione – in realtà si tratta soltanto di un ritorno a Kant – Schelling era convinto (come Marx) di ribattere alle idee fondamentali di Hegel in maniera diametralmente opposta. In realtà, Hegel era convinto che il presunto essere memorabile schellinghiano potesse essere reso comprensibile riconducendolo, in ultima istanza, alla struttura del giudizio, ossia alla predicazione relativa. Questa è come noto anche la tesi di Theunissen, che ha cercato di vincolare la *Logica* hegeliana alle conseguenze di Tugendhat: il vero senso dell'essere (o meglio, l'unico capace di esprimere la verità) si rivela

---

<sup>33</sup> Cfr. F. Strack, *Über Geist und Buchstabe in den frühen philosophischen Schriften Hölderlins*, Heidelberg 2013.

<sup>34</sup> F. Hölderlin, *Giudizio/Essere*, in Id., *Prose, teatro e lettere*, a cura L. Reitani, Milano 2019, p. 691.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> I. Kant, A 180/B 222 e sgg.; trad. it., p. 361 e sgg.

<sup>37</sup> I. Kant, A 225/B 272; trad. it., pp. 423-425.

solamente nell'«è» veritativo del giudizio affermativo, ossia in un discorso capace di esprimere una verità<sup>38</sup>.

Nell'interpretazione di Henrich della filosofia hegeliana viene messa in luce una fase preliminare di questa convinzione: Hegel avrebbe trasformato l'«essere» oggettuale nel momento non autonomo del concetto operativo di riflessione, ossia in «apparenza». È solo un'apparenza che l'essere sia un concetto fondante e indipendente. In verità, esso esiste solamente come essenza/riflessione<sup>39</sup>. Schelling si era già abbondantemente allontanato da questa tesi nella fase di vicinanza estrema al suo amico Hegel, evidenziando «la completa [...] indipendenza dell'identità» (più tardi sostituita con l'espressione «essere»)<sup>40</sup> dal soggetto e dal predicato ad essa correlati (cioè soggetto e oggetto)<sup>41</sup>. Nell'anno della crisi 1806 vediamo come Schelling, in diverse occasioni, identifici identità («il vincolo» [*das Band*]) ed essere («l'esistenza» [*der 'Existenz'*]), e al contempo li distingue nettamente da «ciò che è unito attraverso un vincolo» («*durch das Band Verbundenen*»), ovvero dai membri della relazione soggetto e oggetto (sintatticamente: soggetto e predicato). Tre citazioni tra le tante:

La medesima cosa che è la pluralità è anche l'unità, e la medesima cosa che è l'unità è anche la pluralità, e questo stesso necessario e irresolubile uno dell'unità e della pluralità lo chiami la sua esistenza<sup>42</sup>.

Il vincolo [*das Band*] e l'unione [*das Verbundene*] sono uniti tanto necessariamente ed eternamente quanto questi due, anzi la loro unità e il loro essere insieme è in qualche modo suprema espressione di quella prima unità. Se in generale fosse posto per primo il vincolo, esso dovrebbe superarsi in quanto vincolo, ove non ponesse realmente l'infinito nel finito, ossia ove non ponesse nel contempo l'unione.

Il vincolo e l'unione non costituiscono però una realtà raddoppiata e differente, bensì la stessa cosa che è nell'uno è anche nell'altro; ciò per cui l'unione non è in alcun modo uguale al vincolo è necessariamente nullo, poiché la sostanza consiste proprio nell'assoluta identità di infinito e finito, e dunque anche in quella di vincolo e unione.

<sup>38</sup> M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1978, pp. 17 e sgg., e pp. 419-433.

<sup>39</sup> D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, in Id., *Scritti sulla logica hegeliana*, a cura di I. Castiglia, G. Stefanelli, Roma 2016.

<sup>40</sup> Cfr. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2007, pp. 312-374.

<sup>41</sup> F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 147; trad. it. *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, a cura di A. Dezi, Torino 2013, p. 18. Cfr. anche ivi, SW VI, 162-164; trad. it., pp. 30-33. Già in F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I, 10, 119 (§6), 121 e seg. (§15 con aggiunta 1) e 125 (§23); trad. it. *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di G. Semerari, Bari 1969, pp. 34, 38 e 42-43.

<sup>42</sup> F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, SW VII, 56; trad. it. *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata*, in J. G. Fichte/F. W. J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Napoli 1986, p. 272. Cfr. F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, SW II, 360 e sgg.; trad. it. *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di A. Medri, Milano 2014, pp. 44 e sgg.



Non possiamo riconoscere fra questi due altra differenza se non quella che possiamo trovare nella legge d'identità (per cui la connessione del predicando col predicato è espressa come eterna)<sup>43</sup>, allorché noi riflettiamo o sull'assoluta uguaglianza, la *copula* stessa, o su soggetto e predicato, in quanto posti come uguali; e così come entrambi sussistono insieme e inseparabilmente, lo stesso vale in generale per l'unione e vincolo<sup>44</sup>.

Che cosa è infatti propriamente mediante quel legame dell'esistenza? Il più come più? No di certo: questo eternamente non può essere, ma eternamente in lui è solo l'uno; poiché però anche questo uno non esiste *come* l'uno, ma solo in quanto come uno è il più, non esistono né l'uno come uno né il più come più, ma appunto solo la vivente *copula* dei due; anzi, proprio questa solo *copula* e null'altro è la stessa esistenza [αὐτὸ τὸ ὄν, M. F.]. O forse, il contrario, il più non è affatto, ed è un completo non-essere? No, perché non è appunto come X ma come l'uno nel più<sup>45</sup>.

### III.

Se consideriamo questa idea come l'«intuizione originale» di Schelling, si tratta però di un'idea che prevedibilmente non poteva essere articolata in maniera adeguata all'interno della gabbia discorsiva dell'idealismo. Detto in poche parole: *l'essere (concepito come identità senza soluzione di continuità) non può essere reso comprensibile dai rapporti di riflessione e dalle forme del giudizio*. Il giudizio è piuttosto una forma inferiore dell'esistenza assoluta, a partire dal quale essa può essere resa comprensibile; invece l'identità (o l'esistenza), in senso stretto, non può essere chiarita attraverso la struttura duale del giudizio.

In un certo senso, questa era la convinzione comune dei tre amici di Tubinga riguardo a Fichte. Nel suo breve scritto *Giudizio/Essere*, Hölderlin ha addotto l'autocoscienza a dimostrazione del fatto che il puro autoriferimento di un membro della relazione non può spiegare il sapere *de se*, che si associa all'esperienza dell'essere se stesso (*Selbstsein*): «Ma com'è possibile l'autocoscienza? Opponendomi a me stesso, separandomi da me stesso, eppure, incurante di questa separazione, mi riconosco come me stesso nell'opposto»<sup>46</sup>. Dopo tutto, essere in grado di risolvere il problema dell'autocoscienza è stato fin dal principio il banco di prova della teoria idealistica. In una lezione di Heidelberg della seconda metà degli anni Sessanta, Henrich ha riassunto così il rapporto tra i suoi principali esponenti: Fichte avrebbe scoperto che è necessario presupporre

<sup>43</sup> Ho mostrato altrove come e con quali argomenti Schelling assuma la teoria dell'identità della predicazione di Ploquet, in modo che possa mantenere il principio 'A=A' come matrice per ogni enunciato veritativo (cfr. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, cit., pp. 312-414).

<sup>44</sup> F. W. J. Schelling, *Von der Weltseele*, SW II, 361; trad. it., pp. 44-45. Nuovo saggio introduttivo del 1806 alla seconda edizione dell'*Anima del mondo*.

<sup>45</sup> F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, SW VII, 57; trad. it., p. 273. Cfr. F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, SW VII, 203 e sgg.; trad. it., pp. 111 e sgg.

<sup>46</sup> F. Hölderlin, *Giudizio/Essere*, cit., p. 692.

qualcosa di incondizionato *nell'io*. Schelling avrebbe dato un diverso accento a questa formula: l'incondizionato nell'io dell'uomo deve essere pensato *come tale*. Hegel esige invece che l'incondizionato nell'io debba come tale essere *pensato*.

Hölderlin aveva chiaramente anticipato Schelling sostenendo che partendo dalla correlazione tra soggetto e oggetto (ossia dalla struttura del giudizio di un enunciato soggetto-predicato) non si potesse comprendere che si tratta in realtà di un'unità senza soluzione di continuità. Non solo, ma non sta scritto da nessuna parte che un membro della relazione debba riconoscere *se stesso* nell'altro. Ciò spiega perché Schelling, in particolare a partire dalla filosofia dell'identità, privilegi l'unità complessiva rispetto alle sue 'opposizioni'.

Inoltre Schelling riteneva (come Hölderlin) che l'è predicativo della relazione soggetto-predicato – ossia ciò che egli chiama espressamente 'il giudizio', vale a dire ciò che Kant definisce 'posizione relativa' – non potesse chiarire il significato originario dell'essere'. Al contrario, l'essere' come identità senza soluzione di continuità è ciò che fonda l'essere relativo del giudizio-copula, giudizio che Schelling concepiva invece come un contrassegno indebolito d'identità<sup>47</sup>. Hölderlin va addirittura oltre la tesi kantiana sull'essere, quando fa precedere alla possibilità (e quindi anche al pensiero concettuale in grado di creare possibilità reali)<sup>48</sup> la realtà. Il successivo concetto schellinghiano di 'essere memorabile' è chiaramente debitore di queste tre idee. Questa concezione, peraltro, fa già capolino nello scritto *Dell'io come principio della Filosofia*, che precede quello di Hölderlin, dove Schelling non aveva ancora una posizione chiara rispetto all'essenza dell'esistenza: «*Io sono!* Il mio Io contiene un essere che precede ogni pensare e ogni rappresentare»<sup>49</sup>. O nelle *Lettere filosofiche* (1795/96): «Nessuna proposizione può secondo la sua natura essere meno fondata di quella che afferma un Assoluto nel sapere umano»<sup>50</sup>. In una benevola opera ricostruttiva<sup>51</sup>, Dieter Henrich ha tentato di riportare alla luce il discorso con cui Hölderlin riesce a convincere anche Hegel – il ritardatario nella libera speculazione – di questo pensiero, portandolo così oltre «il confine kantiano»<sup>52</sup>, ossia oltre lo scoglio del soggetto astrattamente contrapposto al suo altro.

<sup>47</sup> Cfr. M. Frank, *Was heißt frühromantische Philosophie?*, in «Athenäum. Jahrbuch der Friedrich-Schlegel-Gesellschaft», vol. 19, a cura di U. Breuer, N. Wegmann, Paderborn 2009, p. 28.

<sup>48</sup> Cfr. F. Hölderlin, *Essere/Giudizio*, cit., pp. 691-692. Cfr. I. Kant, *AA* 2, 75-81; trad. it. *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, cit., pp. 116-123.

<sup>49</sup> F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, *AA* I, 2, 90; trad. it. *Dell'io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Napoli 1991, p. 38.

<sup>50</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, *AA* I, 3, 76; trad. it., p. 38.

<sup>51</sup> D. Henrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit., pp. 22 e sgg.

<sup>52</sup> F. Hölderlin, *Lettere*, in Id., *Prose, teatro e lettere*, cit., p. 930.

#### IV.

Come abbiamo detto, mentre Schelling condivide questa convinzione con Hölderlin (le differenze tra i due mi sembrano di natura terminologica: all'inizio, come disse più tardi Schelling, egli tentò di articolare il proprio pensiero nella lingua della *Dottrina della scienza* fichtiana per «non rompere con Fichte»<sup>53</sup>), Hegel si sarebbe appropriato dello stimolo che gli veniva da Hölderlin all'interno di una prospettiva più limitata. Quest'ultimo contribuì al suo passo decisivo oltre la 'linea di confine' kantiana, superata la quale non era più possibile aspettarsi dalla soggettività astratta l'«unione» delle tendenze essenziali, tra loro contrapposte, dell'amore e del sé (*Selbstheit*). D'altra parte, a differenza di Hölderlin, Hegel non era disposto a spiegare questa unificazione all'interno del *medium* riflessivo stesso a partire da un 'essere' trans-riflessivo – o in altri termini, come lo definì Sinclair, dalla pura «a-tesi»<sup>54</sup> –, che precederebbe la relazione. Sono proprio l'amore, la 'vita', lo 'spirito', che mostrano in sé stessi l'opposizione di infinito e finito, mostrandola nella sua falsità e superandola in un'unità che invece manca a ogni unilateralità (*pléroma*). Questa unità si afferma sulla finitezza della relazione come 'vera infinità', come un'unità che non è più un correlato, bensì il *fundus* argomentativo in virtù del quale questa relazione può essere pensata al contempo come unità, e la sostanza al contempo come soggetto. Un tale concetto di unità non tollera alcun essere al di sopra di sé che la costringa a diventare negazione riflessiva; come tale, sarebbe infatti già da sempre un membro della sua stessa relazione, ossia un aspetto determinato e incompleto della totalità non compresa concettualmente.

L'intuizione originaria di Hegel si può formulare anche nel modo seguente. Essa viene approfondita nella *Logica jenesse* del 1804 e in particolare nella *Fenomenologia* del 1807, dove viene applicata in grande stile. Ma una riflessione metodica in senso proprio sullo status formale-ontologico della sua operazione filosofica fondamentale viene condotta solo nella *Scienza della Logica*. Di questo lavoro ci interessa particolarmente il luogo dove l'essere sperimenta che, in verità, esso consiste in un momento della riflessione interamente basata su se stessa. Qui non c'è spazio neanche per un breve resoconto dell'argomentazione hegeliana, straordinariamente complessa – sulla quale, a mio parere, Dieter Heinrich è stato il primo a fare luce decenni fa<sup>55</sup>. Ciononostante, è necessario mettere in evidenza il trucco argomentativo hegeliano.

Hegel argomenta così: il 'puro essere, senza ulteriore determinazione' è connotato solamente da predicati negativi; per esempio, quelli dell'immediatezza (*Un-mittelbarkeit*) e del non-essere-riferito-ad-altro (*Un-bezogenheit*). Fino a qui,

<sup>53</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, cit., p. 124; enfaticizzato nell'originale. Per il rapporto precedente di Schelling con Hölderlin cfr. D. Heinrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart 1992.

<sup>54</sup> Un termine ricorrente nei *Raisonnements* di Sinclair (cfr. I. von Sinclair, *Philosophische Raisonnements*, in *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, a cura di M. Frank, Frankfurt am Main 1991, p. 32 passim.).

<sup>55</sup> Cfr. D. Heinrich, *La logica hegeliana della riflessione*, cit.

Schelling sarebbe stato d'accordo. Ora però, Hegel caratterizza – apparentemente con fare ingenuo – questo non-essere-riferito-ad-altro dell'essere come un riferirsi-‘solo’-a-se-stesso (questa restrizione mediante il ‘solo’ si trova solamente nella prima edizione della *Logica*). La pura *negazione* viene qui limitata ad una semplice restrizione, che non esclude in linea di principio la possibilità di una relazione-con-sé. Se però si assume l'essere come inarticolato o, come dice Hegel, come ‘*semplice*’ relazione, si assume che sia anche una *relazione*, ossia qualcosa che si lascia articolare in maniera binaria, cioè una relazione che contiene in sé l'essere-altro. Detto altrimenti, l'auto-relazione in senso stretto si rivela come un caso-limite della relazione con altro. In altri termini, l'identità tautologica  $A = A$  (Schelling direbbe l'‘Identità’ [*Einerleiheit*]) appare come un caso particolare di quella  $A = B$ , che contenendo una differenza in sé ha un contenuto. Il passaggio di Hegel dall'indifferenza – l'ultima posizione della *Logica dell'essere* – alla logica dell'apparenza – la prima categoria della *Logica dell'essenza* –, si può caratterizzare così: il concetto di relazione nello stato di isolamento viene equiparato in sé stesso a quello nello stato di duplicità. In altri termini, nella logica della riflessione viene esplicitato (*ex-pliziert*) qualcosa di latente nel concetto di ‘semplice relazione con sé’; risulta così che questa autorelazione include una relazione con l'altro. Ora, secondo Hegel questa conseguenza si compie nell'ambito di *un* processo di pensiero e costringe ad ammettere che la relazione-con-l'altro non può ridursi a un concetto di relazione del sé ‘esclusivamente’ con sé stesso<sup>56</sup>. L'essere è già *implicitamente* autocoscienza.

L'opposizione di Schelling a questo trucco argomentativo non si trova nelle sue lezioni monachesi o berlinesi, nelle quali non poteva presupporre che il suo pubblico, sempre diverso, fosse a conoscenza degli appunti contemporanei a *Le età del mondo* – sui quali non si espresse nell'epistolario.

Ho spiegato altrove<sup>57</sup> come Schelling si appropriò volentieri della formulazione<sup>58</sup> del suo amico Hegel nella *Differenza tra il sistema filosofico*

<sup>56</sup> Ulrich Pardey ha descritto questa come la «tesi della riflessività» (U. Pardey, *Identität, Existenz und Reflexivität. Sprachanalytische Untersuchungen zur deskriptiven Metaphysik*, Weinheim 1994, pp. 30 e sgg., pp. 102-106). Questa tesi contraddice la presupposizione di diversità che assumiamo naturalisticamente nelle relazioni. Se diciamo: ‘Peter spinge in acqua Paul’, presupponiamo abitualmente che Peter non sia identico con Paul. Nello spirito di Wittgenstein: «dire di *due* cose, che esse siano identiche, è un nonsenso; e dire di *una* cosa, che essa sia identica a sé stessa, non dice nulla» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Torino 1989, p. 123).

<sup>57</sup> Cfr. M. Frank, *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, cit., pp. 312-414. M. Frank, *Identität der Identität und der Nichtidentität. Hegels Deutung der Schelling'schen Identitäts-Formel und ihre Aktualität für die neuere Leib-Seele-Diskussion*, «Hegel-Jahrbuch», 2013, pp. 233-253.

<sup>58</sup> F. W. J. Schelling a J. G. Fichte, 3 ottobre 1801, *AA III*, 2, 1, 378; trad. it. *Carteggio*, in J. C. Fichte/F. W. J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, cit., p. 138. Cfr. J. G. Fichte a F. W. J. Schelling, 15 gennaio 1802, *AA III*, 2, 1, 403 e sgg.; trad. it., p. 150. Cfr. anche F. W. J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, *SW IV*, 236 e sgg.; trad. it. *Bruno ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di C. Tatasciore, Firenze 2000, p. 21 e sgg. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, a cura di M. Schröter, München 1979, p. 63. D'ora in poi per le versioni del 1811 e del 1813 del *Weltalter* si userà WA I o II, rispettivamente per la versione

di Fichte e quello di Schelling di «identità dell'identità e della non-identità»<sup>59</sup>, che successivamente interpretò però in modo diverso. Come Hegel, Schelling vide il problema che scaturisce dal conflitto tra le concezioni dell'identità di Leibniz e quella di Hume. Il primo ha determinato l'«identità» *ontologicamente* – come equivalenza perfetta tra due o più predicati degli oggetti naturali (con la conseguenza che, in senso stretto, solo *un* oggetto può essere identico con sé)<sup>60</sup> – e *logicamente* – come sostituibilità di due espressioni in un enunciato *salva veritate*<sup>61</sup>. Di contro, nel *Trattato sulla natura umana*, Hume sostiene la necessità di presupporre la diversità per ogni giudizio di identità di carattere contenutistico, con la conseguenza che non può essere contemplata alcuna identità *over time* degli oggetti naturali (e delle persone). Per quanto riguarda gli oggetti naturali, l'oggetto descritto attraverso il pronome riflessivo nell'espressione «*the same with itself*» deve differire dall'oggetto descritto direttamente sotto almeno un aspetto (altrimenti il giudizio direbbe due volte la stessa cosa, e quindi nulla)<sup>62</sup>.

Schelling tentò di conciliare entrambi i requisiti di identità nel suo primo *Frammento di una filosofia dell'identità* (1801), scritto peraltro frettolosamente. Per evitare il sospetto di tautologia humiano è necessario immaginarsi una differenza minimale nella formula dell'identità. Mediante questa differenza l'identità si raddoppia in una «identità dell'identità» o «identità in sé duplice»<sup>63</sup> (X, identico a sé in senso stretto, è da una parte natura, dall'altra spirito; natura e spirito hanno però diverse condizioni di verità<sup>64</sup>). Nel 1806, facendo riferimento al suo studio giovanile sul Timeo<sup>65</sup>, Schelling parla di «legame di

---

del 1811 e del 1813, seguito dal numero di pagina in numeri arabi (WA I, 63); trad. it. *Le età del mondo. Redazioni 1811, 1813, 1815/17*, cit., pp. 77-79. F. W. J. Schelling, *Hauptmomente aus Schellings Vortrag nach der Stunde aufgezeichnet 1801 (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)*, in *Schellings und Hegels absolute Metaphysik (1801-1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, a cura di K. Düsing, Köln 1998, p. 34 passim.

<sup>59</sup> G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id. *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 2014, p. 79.

<sup>60</sup> Cfr. G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in Id. *Scritti filosofici*, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, vol. I, pp. 72 e sgg. (§9); e Id., *I principi della filosofia o monadologia*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 284 (§9).

<sup>61</sup> G. W. Leibniz, *Opusculum et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, a cura di L. Couturat, Paris 1903, p. 10.

<sup>62</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Milano 2001, p. 407 (Libro I, Parte IV, Sezione II).

<sup>63</sup> Citazioni per entrambe le formule: F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I, 10, 122 e sgg.; trad. it., pp. 38 e sgg. F. W. J. Schelling, *Hauptmomente aus Schellings Vortrag*, cit., pp. 34 e 50. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SWVI, 165, 168, 173 e 187; trad. it., pp. 34, 36-37, 41 e 53-54. F. W. J. Schelling, *Propädeutik der Philosophie*, SWVI, 117; trad. it. *Propedeutica della filosofia*, a cura di F. Palchetti, Pisa 1990, pp. 84-85. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SWVII, 424 e sgg.; trad. it., *Lezioni di Stoccarda*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano 1990, pp. 145-146. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, SWVIII, 216; trad. it., p. 453. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, SWX, 103; trad. it., p. 83.

<sup>64</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, WA I, 27 e sgg.; trad. it., pp. 31-33.

<sup>65</sup> Cfr. Platone, *Timeo*, 31c.

un essere come uno con se stesso come un più»<sup>66</sup>. In questo modo A e B non vengono identificati l'uno con l'altro (come per Spinoza), bensì il vincolo agisce nuovamente su ciò che aveva unito: « la *medesima cosa* che è la pluralità è anche l'unità, e la *medesima cosa* che è l'unità è anche la pluralità»<sup>67</sup>. Il legame si unisce a ciò che è già unito (e lo identifica indirettamente); ma i principi 'A = A' e 'A = B' hanno, come direbbe Frege, un «diverso valore conoscitivo»<sup>68</sup>. Ciò significa però che, per Schelling, diversamente che per Hegel, il legame [*das Band*] in quanto identità senza soluzione di continuità *non coincide* con uno dei due elementi che vengono legati (come nel momento spirituale), che produrrebbe quindi un *double emploi*. Questo era già evidente nella prima *Esposizione* della filosofia dell'identità (1801):

l'unico essere, che è posto con questa proposizione [A=A, M. F.] è quello dell'IDENTITÀ STESSA, la quale perciò è posta completamente indipendente dall'A come soggetto e dall'A come predicato<sup>69</sup>.

Schelling pensò, diversamente da Hegel, di evitare così un equivoco insito nella formula 'identità dell'identità e della differenza'. Hegel dice: «la differenza è l'intero e il suo proprio *momento*, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intero e il suo momento»<sup>70</sup>. Schelling evita, invece, queste formulazioni circolari. Per quest'ultimo l'identità piena non ha lo stesso significato di quella tra parentesi. Ciò che è unito e ciò che unisce non sono esattamente lo stesso. Schelling, nella fase de *Le età del mondo*, distingue tra 'identità (*Einerleiheit*)' e 'unità (*Einheit*)', unità esclusiva e unità comprensiva. Schelling non si lascia (consapevolmente) irretire dal trucco argomentativo hegeliano, che mira a unire l'assenza-di-relazione (interpretata strettamente come auto-relazione) e l'esplicita relazione-ad-altro in una nuova e più alta 'immediatezza'.

Lo stesso non vale per Hegel, che intese la formula in modo tale che l'unità, come termine della relazione (nella parentesi), 'sovrastrai' l'altro e lo assimili<sup>71</sup>. Siccome l'unità viene a coincidere con la posizione dello 'spirito', la formula ottiene una torsione estremamente idealistica: lo spirito si impone sulla natura e la rende uguale a sé stesso. L'identità è però una relazione simmetrica, e per sua natura non privilegia alcuno degli identificati. Se parlo di un'identità

<sup>66</sup> F. W. J. Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, SW VII, 56; trad. it., p. 272. Cfr. ivi, SW VII, 58; trad. it., p. 273.

<sup>67</sup> Ivi, SW VII, 56; trad. it., p. 272.

<sup>68</sup> G. Frege, *Senso e significato*, in Id., *Senso, funzione e concetto*, a cura di C. Penco, E. Picardi, Roma-Bari 2001, p. 32.

<sup>69</sup> F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I, 10, 119; trad. it., p. 34.

<sup>70</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1981, p. 465.

<sup>71</sup> Cfr. ivi, p. 683. Cfr. anche ivi, pp. 41-42. G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Torino 1981, vol. I, pp. 155-156 (§20) e G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, A. Bosi, Torino 2000, vol. III, p. 115 e sgg. (§ 389). Cfr. su questo M. Theunissen, *Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs*, «Hegel-Jahrbuch», 1974, pp. 318-329.

tra spirito e natura, questa identità (agli occhi di Schelling) non è più ideale che reale. Interpretarla idealisticamente sarebbe quindi insensato.

## V.

Passo ora a quelle obiezioni contro Hegel che non risultano immanentemente dal modo in cui Schelling comprende la formula dell'identità, bensì da ciò che Schelling stesso ha formulato esplicitamente come critica diretta ad Hegel. Inoltre, queste critiche non provengono più prevalentemente da appunti privati di Schelling o da manoscritti frammentari, ma da discorsi redatti per lezioni pubbliche universitarie. Nella pubblicazione di una versione della *Storia della filosofia moderna* (presumibilmente del semestre invernale 1833/34; il figlio di Schelling la data erroneamente 1827), viene inserita un'*Aggiunta da un manoscritto più antico (del periodo delle lezioni di Erlangen)*<sup>72</sup>. In realtà essa si può riferire solamente alla lezione di Erlangen di Schelling sulla storia della filosofia (moderna) del semestre estivo 1822. Di questa lezione, purtroppo, non possediamo una trascrizione, e men che meno l'originale.

Questa *Storia della filosofia moderna* contiene una sezione abbastanza dettagliata dedicata ad Hegel. Sin dalla sua chiamata a Monaco (1827), Schelling aveva concepito questa *Storia* come parte di un grande ciclo di lezioni che sarebbero dovute durare al massimo due o tre semestri, e che invece venne arricchito sempre di più e in parte profondamente rielaborato in vista dei semestri a Berlino del 1841/42.

In queste lezioni l'argomento anti-hegeliano principale non consiste nel primato dell'identità su ciò che essa identifica. Ma questo tema diventa molto chiaro nella prima obiezione schellinghiana contro il vecchio amico e compagno di strada. Schelling tratta ancora una volta il problema dell'autocoscienza – nientedimeno che il banco di prova della capacità esplicativa della teoria idealistica. Come Hölderlin, Schelling insiste sul fatto che il gioco tra riflettente e riflesso non può spiegare l'*unità* in cui consiste l'autocoscienza. Questa unità – non relazionale – deve quindi essere presupposta. Perciò:

La ragione non può affermare nulla che abbia una realtà solamente relativa o comparativa (poiché in tal caso essa si identificherebbe con l'intelletto e porterebbe solo delle finitezze): pertanto, in primo luogo, essa non può affermare alcuna differenza, di nessuna specie, e non può neppure conoscere o porre nulla che sia soltanto per mezzo di un altro, bensì ciò che è, assolutamente e sotto ogni aspetto, di e a partire da se stesso, o *ciò che è la posizione infinita di se stesso*. È questa l'idea dell'assolutezza<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, SWX, 161-164; trad. it., pp. 128-130.

<sup>73</sup> F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, SW VII, 147; trad. it., p. 32.

Ciò che è relativo non si lascia affermare. È un nulla comparativo, un μη ὄν, che «[annienta] sé stesso in quanto particolarità» e che per *essere* necessita la negazione riflessiva<sup>74</sup>.

Non solo questa *unità* deve essere presupposta, ma lo deve essere anche la sua *conoscenza*. Schelling intendeva qualcosa del genere quando postulava l'*intuizione intellettuale*, contro la quale si scagliava la *Prefazione* hegeliana alla *Fenomenologia dello spirito*. La prima obiezione di Schelling, nelle sue lezioni monachesi e berlinesi, è la difesa di questo assunto.

Schelling smaschera con ingegnosa precisione il *circulus in probando* dell'approccio hegeliano, che pone l'autocoscienza non come punto di partenza bensì come destinazione di un processo dialettico: per potersi riconoscere come ciò che è alla fine del suo percorso, il concetto (o l'idea) deve già possedere una conoscenza implicita di se stesso (o di se stessa) – cosa che Hegel concede timidamente con la riabilitazione dell'«intuizione intellettuale» nel capitolo della *Logica* sul metodo<sup>75</sup>. Ma se fosse così, non si potrebbe sostenere al contempo di aver dedotto 'senza presupposti' – in una sequenza di passaggi – il pensiero del sé a partire da quello dell'essere-in-assenza-di-sé: questo sedicente essere-senza-sé deve poter essere già pensato come auto-relazione, e precisamente come il concetto di un'auto-relazione che possiede anche una conoscenza di se stessa – anche se non riflessa (se disponesse di questa conoscenza, l'essere nell'idea non potrebbe essere posto, superato e conquistato come una forma di sapere-sé).

Questo è il primo attacco critico di Schelling: l'avanzamento dialettico del processo di dispiegamento dell'idea si realizza attraverso un dialogo della riflessione solamente con sé stessa, speculare e narcisistico: un presupposto implicito viene reso esplicito e poi tramutato in un momento della spiegazione. Feuerbach ha solo ripetuto questa critica quando ha rimproverato al processo probatorio della *Logica* che «il contrario dell'idea è già una premessa da cui l'idea stessa si è fatta precedere»<sup>76</sup>. In questo modo la dialettica conduce, nonostante in realtà dovrebbe essere una disciplina dialogica, a un «monologo della speculazione con se stessa»; la sua presunta mancanza di presupposti sarebbe un'asserzione vanitosa<sup>77</sup>. Feuerbach potrebbe aver letto qualcosa del genere in una trascrizione delle lezioni di Schelling, dato che guardando al suo sviluppo intellettuale, la critica ad Hegel non deriva dalle stesse premesse del suo pensiero. Questa critica nasce piuttosto in Feuerbach da una brusca rottura, che si può datare precisamente a partire da una chiara citazione quasi letterale tratta da Schelling. In un'annotazione del 1828 sul suo diario, Feuerbach scrive che «la logica vergine immacolata» non potrebbe mai dar vita a un essere che non sia, ogni volta, di natura meramente logica<sup>78</sup>.

---

<sup>74</sup> Ivi, *SW* VII, 148; trad. it., p. 33.

<sup>75</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 939.

<sup>76</sup> L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, in Id. *Scritti filosofici*, cit., p. 74.

<sup>77</sup> Ivi, p. 70 e sgg.

<sup>78</sup> L. Feuerbach, *Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 282. Cfr. F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, *SW* X, 152;



Schelling non si è limitato a questa obiezione sulla circolarità dell'argomentazione, ma ha mostrato che questo circolo si radica in una teoria insostenibile sulla natura del sé. Ancora una volta, negli argomenti di Schelling sentiamo un'eco di Hölderlin, ormai ammutolito: la riduzione dell'essere identico alla riflessione non è solo circolare, ma crede anche che il carattere costitutivo del sé si formi nel gioco tra due riflessi. Questo è ciò che ritiene la 'teoria della riflessione dell'autocoscienza'<sup>79</sup>, ormai generalmente respinta come erronea. In effetti, sosteneva Schelling già nel 1804, la sintesi della conoscenza di sé non si lascia concepire come fondamento reale per la nostra conoscenza dell'io<sup>80</sup>: non sta scritto da nessuna parte che i membri della relazione o il concetto di relazione nel suo insieme debbano essere lo stesso del loro altro, ossia di ciò che cercano di comprendere. Questo dubbio è completamente indipendente dall'ammettere che la coscienza del sé si dia soltanto nell'unità dello stesso pensiero, all'interno della quale ha gioco la relazione. Oltre a questa obiezione gnoseologica (che conosciamo da Hölderlin), Schelling ne aggiunge anche una ontologica: due membri riflessi in relazione l'uno con l'altro – che in quanto membri riflessi sono entrambi dipendenti l'uno dall'altro, vale a dire parassitariamente attaccati a un essere indipendente da loro – non possono fondare l'esperienza esistenziale del *cogito sum*. Possono negare l'esistenza autonoma e indipendente l'uno dell'altro, ma non sono in grado di istituire la certezza dell'essere. Lo possono ricondurre solamente a «una mera cosa del pensiero»<sup>81</sup>. Dal momento però che la coscienza consiste in una positività assoluta, conclude Schelling, essa deve avere origine da un'esperienza che preceda il gioco speculare delle negazioni e fondi il loro essere<sup>82</sup>. Già il sussistere della negazione in quanto negazione è qualcosa che peraltro non potrebbe essere pensato come effetto della negazione. L'esistenza non è implicita nel suo concetto: quando si dice che la negazione sarebbe il fondamento dell'essere (poiché possiede, nella possibilità del suo sdoppiamento, la capacità del suo auto-superamento a favore di un positivo), si deve al contempo osservare come mediante questa capacità essa non si trasformi già in forza generatrice dell'essere, bensì solamente nel suo fondamento ideale. Solo nel

---

trad. it., pp. 120-121. Sul fatto che Feuerbach fosse familiare con la critica schellinghiana ad Hegel al momento della stesura della nota (1827/28), vedi M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., p. 280 e sgg. con n. 52. Della sua familiarità con una delle prime lezioni monachesi – in una delle trascrizioni? –, parla, tra le altre cose, un'allusione alle sue «tesi provvisorie per la riforma della filosofia» (Cfr. L. Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia*, cit., p. 193). Il discorso è sul «principio reale» di Schelling e sulle «cosiddette filosofie positive» (*ibid.*). L'espressione fu introdotta però da Schelling solo nel 1827. Ad ogni modo, Feuerbach conosceva la *Prefazione a uno scritto filosofico del signor Victor Cousin* (1834) di Schelling.

<sup>79</sup> Anzitutto D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967, p. 13 passim. D. Henrich, *Fichtes Ich*, in Id., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 62 e sgg.

<sup>80</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, SWVI, 163 e sgg.; trad. it., pp. 31-32.

<sup>81</sup> Ivi, SWVI, 164; trad. it., pp. 32-33.

<sup>82</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, SWIV, 358; trad. it. *Ulteriori esposizioni tratte dal sistema della filosofia*, in Id., *Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Milano 2002, pp. 41-42. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, SWVI, 185; trad. it., pp. 51-52.

momento in cui si *sia* già *dato* un essere indipendente dall'auto-superamento del gioco tra apparenza e contro-apparenza è possibile rivelarlo per l'auto-negazione dei momenti della riflessione; la negazione di per sé non può produrre niente. Sartre parlò della 'prova ontologica della riflessione': la coscienza si appoggia su ed è diretta verso un essere che non è essa stessa<sup>83</sup>.

Tutto ciò comporta una serie di conseguenze. Innanzitutto (detto semplicemente [*sic*]), il fatto che l'essere precede la coscienza, e che la conoscenza di ciò è dovuta al fallimento di un'auto-fondazione immanente e autonoma della coscienza stessa. In secondo luogo (e questa conseguenza è ovviamente legata alla prima), l'essenza è sì il fondamento conoscitivo dell'essere (e anche del suo proprio essere), ma non il suo fondamento reale. Non appena lo diventa, essa è un 'essente memorabile'. Come dice Sartre, l'essenza [*das Wesen*] viene dall'«essere stato» [*gewesen*] dell'essere<sup>84</sup>. Schelling dice che l'essere sarebbe 'transitivo'<sup>85</sup> rispetto all'essenza, ossia la pervaderebbe o, detto altrimenti, la sorreggerebbe. Senza questo essere divenuto essa si risolverebbe in un οὐχ ὄν o *néant*, in un μὴ ὄν o *rien*<sup>86</sup>.

## VI.

Fino a qui – devo ammetterlo – la critica di Schelling rimane piuttosto astratta. Tuttavia, prima di rivolgermi alle conseguenze più tangibili di questa critica (e in particolare a quelle che verranno adottate da Marx), vorrei far notare come sia proprio l'astrattezza della sua critica ad Hegel ad aver reso possibile la sua universalizzazione e, dunque, anche la sua profonda, benché inesplicita, efficacia. Schelling provò ad attaccare Hegel sullo stesso piano della sua *Logica dell'essenza* – e lo fece in modo tale da non permettergli di risolvere la questione argomentando semplicemente che il pensiero di un essere che preceda il concetto non intaccherebbe in alcun modo l'argomentazione della *Logica* stessa. Schelling fa notare – credo a ragione – che la *Logica* non realizza il suo stesso programma. Quest'ultimo consisteva nel ricondurre il conflitto tra i concetti di opposizione e di unità a un concetto di unità superiore ad entrambi, che Hegel, nel capitolo sull'«idea», definisce come l'«identità del reale e dell'ideale». Ora, Schelling sostiene che il luogo di questa idea esistente resta vuoto finché dal lato della realtà non si faccia esperienza di una sollecitazione sensibile che la distingua effettivamente, e non solo concettualmente, dalla sua controparte concettuale, ossia quella ideale. Schelling sostiene – e Feuerbach lo ripete quasi letteralmente – che là dove vi è

<sup>83</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano 2008, pp. 26-28.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 179-180; tradotto dall'autore. Cfr. ivi, pp. 172-173.

<sup>85</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 227; trad. it., pp. 379-381. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 293; trad. it., pp. 75-77. Cfr. già F. W. J. Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, SW VII, 205 n. 1; trad. it., p. 113, n. 4.

<sup>86</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, SW X, 282-286; trad. it. *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in Id., *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, cit., pp. 203-206.

un'opposizione non reale ma solo essenziale o, il che è lo stesso, solo potenziale, non vi può essere nemmeno alcuna vera dissonanza. «Ivi tutto accade in modo del tutto pacifico – tra l'essere e il nulla [come mere potenze, M. F.] non c'è alcuna opposizione, perché essi non fanno nulla l'uno contro l'altro»<sup>87</sup>. Detto altrimenti, se la *Logica* non risulta essere all'altezza della propria pretesa di realtà, essa può dimostrare solamente il concetto della propria verità, ma deve rimettere la questione sulla verità stessa – che essa deve postulare – a un'altra disciplina. Ed è effettivamente ciò che fa. Il concetto «meramente logico» sente la propria insufficienza – la sua «infinita mancanza a essere»<sup>88</sup> – e si rivolge, come dice Hegel, alla natura: qui l'ossatura dell'idea deve prendere corpo e sangue e realizzare, così arricchita, la propria verità, vale a dire l'autocoscienza dello spirito esistente.

Hegel accetta dunque l'obiezione della mancanza d'essere – non appena pone la *Logica* all'inizio del suo sistema enciclopedico. Ma l'impianto stesso di questo sistema è affetto dallo stesso carattere circolare che già gravava sulla *Logica*. Come potrebbe quindi un concetto che non ha presa alcuna sull'essere generare da sé la natura esistente? L'ammissione che la *Logica* hegeliana manca di verità inficia tutto il sistema hegeliano – nella misura in cui questo si sviluppa a partire dalla *Logica* – e lo qualifica in senso negativo, in maniera ben più drastica rispetto a quanto Hegel non vorrebbe. I primi frutti della filosofia della natura di Schelling sembrano rivivere in questo momento di trionfo: questa critica a Hegel è stata certamente quella che ha avuto più successo per quanto riguarda la storia dei suoi effetti. Anche Feuerbach l'ha riproposta volentieri, così come Marx, per il quale chiaramente erano meno importanti le sue conseguenze rispetto alla filosofia della natura. Dopotutto, Marx ha riconosciuto che il termine 'natura' (*Natur*) è un sinonimo che sta per 'realtà' (*Wirklichkeit*) e che il *Sistema della filosofia* può diventare una realtà (*Realität*) più che meramente logica (ossia virtuale) solamente passando attraverso l'effettualità naturale (*Naturwirklichkeit*). Rispetto a questa questione, penso di poter ricorrere ai primi scritti di Marx: essi sono stati raccolti in altri lavori (ad esempio in quello ancora insuperato di Alfred Schmidt sul concetto di natura in Marx<sup>89</sup>) benché senza alcun riferimento all'argomentazione del vecchio Schelling.

Prima di iniziare il confronto con Marx, voglio presentare altre due conseguenze derivanti dall'obiezione di Schelling ad Hegel. La prima riguarda la fine del sistema, dove troviamo l'idea di un'autocoscienza assoluta. Questa idea indica il luogo dove il sistema – così vorrebbe Hegel – raggiunge la sua verità. La verità consiste nel fatto che la differenza, che inerisce alla riflessione, non ha più la qualità dell'essere-altro, bensì diventa 'completamente trasparente

<sup>87</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, 137; trad. it., p. 110. Cfr. L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den 'Anfang der Philosophie' von Dr. J. F. Reiff*, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di W. Schuffenhauser, Berlino 1970, vol. IX, p. 152 e sgg.

<sup>88</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, 49; trad. it. *Il monoteismo*, a cura di L. Lotito, Milano 2002, p. 55. Cfr. F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, a cura di H. Fuhrmans, Torino 1972, p. 439.

<sup>89</sup> Cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Roma-Bari 1969.

a sé stessa' (come piace dire a Hegel). Ora, insiste Hegel, questo superamento (*Aufhebung*) assoluto della differenza dell'essere-altro e dell'essere-sé deve essere testimoniata, ancora una volta, dal gioco di specchi di una riflessione. Quindi, obietta Schelling, il pensiero dell'identità assoluta viene contraddetto dallo stesso mezzo che lo ha reso possibile. È ancora Hölderlin a parlare: una differenza reale non potrebbe mai rendere ragione di un'unione (*Einigkeit*) ideale. Essa resta un postulato anche nel momento più alto del sistema hegeliano – che deve appellarsi a un'altra scienza (Schelling e Feuerbach direbbero alla 'filosofia positiva'): in termini simili, Marx ha fatto riferimento all'«unilateralità e [...] [al] limite di Hegel», che si mostrano nel capitolo finale della *Fenomenologia*<sup>90</sup>.

L'ultima conseguenza che voglio presentare è forse la più sorprendente. Basandosi su certe formulazioni della prefazione alla seconda edizione della *Logica*, Schelling era convinto che Hegel cominciasse a essere cosciente del carattere astrattamente negativo della sua stessa filosofia della riflessione. La sua morte avrebbe poi impedito di continuare questo lavoro di revisione. In ogni caso, il modo in cui Hegel si esprime nel saggio introduttivo alla *Logica* desta la nostra attenzione. Qui troviamo scritto:

Così, meglio ancora, si conosce lo spirito assoluto (che si mostra qual concreta ed ultima altissima verità di ogni essere) come quello che al *termine* dello sviluppo liberamente si estrinseca e si emancipa nella forma di un essere *immediato*, si risolve cioè alla creazione di un mondo, il quale contiene tutto ciò ch'era compreso nello sviluppo preceduto a quel risultato, mentre per questa posizione rovesciata tutto questo è tramutato insieme col suo cominciamento in un che di dipendente dal risultato come dal suo principio<sup>91</sup>.

Il contesto di queste frasi mostra come Hegel non intenda per creazione l'estrinsecazione (*Entäußerung*) dell'idea nella natura. Piuttosto, egli pensa in un senso radicale le implicazioni del concetto di riflessione sul quale si basa la sua argomentazione. Un passo che precede la nostra citazione dice:

Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale (che risulterà poi meglio dentro la logica stessa), la considerazione cioè che l'andare innanzi è un *tornare addietro* al *fondamento*, all'*originario* ed al *vero*<sup>92</sup>.

Qui si tratta chiaramente di un'inversione della stessa logica dialettica e del fatto che solo il fondamento 'sarebbe' veramente, e che dal suo essere dipende la possibilità di una creazione effettiva (*aktualen*). Il significato di questa inversione è stato accuratamente analizzato da Schelling nella sua prima lezione di *Erlangen*, *Lezioni sulla natura della filosofia come scienza* (gennaio 1821). La riflessione, egli dice in queste lezioni, significa inversione: essa stravolge il senso di direzione di ciò che si presenta in essa, mostrando come primo ciò che in realtà è soltanto

---

<sup>90</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 361.

<sup>91</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 56-57.

<sup>92</sup> Ivi, p. 56.

secondario; e viceversa degrada a secondario ciò che fondamentalmente – o in realtà – viene prima<sup>93</sup>. Nel momento in cui la riflessione rimane acritica, essa scambia ciò che per essa è primario con ciò che sarebbe effettivamente primo. Ma dal momento che ha la possibilità di riflettere anche su sé stessa, essa è in grado di correggere immanentemente la posizione rovesciata del pensiero rispetto alla realtà (*Wirklichkeit*): essa comprende come il processo dialettico, che conduce dall'essere alla riflessione, in realtà conduca dalla riflessione all'essere; naturalmente a condizione che questo essere appaia esclusivamente come limite della riflessione e non possa più venir tematizzato all'interno della scienza della ragione. Portare fino in fondo questo processo non significa compiere l'idealismo, bensì superarlo (*aufheben*).

## VII.

Chi ha familiarità con la famosa critica ad Hegel che Marx sviluppa nel capitolo finale dei suoi *Manoscritti economico-filosofici* (del 1844), si sarà reso conto della convergenza tra i suoi argomenti e quelli di Schelling. Indubbiamente, l'obiezione prediletta da Marx è quella relativa all' 'inversione' della speculazione hegeliana rispetto la realtà. Questa obiezione era già stata fatta da Schelling, quando sosteneva che in Hegel le posizioni del soggetto e del predicato sono invertite l'una con l'altra. Feuerbach l'ha riproposta in termini simili, e Marx parafrasa dicendo che in Hegel «l'uomo reale e la natura reale diventano semplici predicati, simboli di quest'uomo nascosto, irreali, e di questa natura irreali. Il soggetto e il predicato si trovano quindi fra loro nel rapporto di un rovesciamento assoluto»<sup>94</sup>. Schelling ha caratterizzato l'inversione hegeliana di natura e spirito in questo modo: «ciò che *altrove* è il predicato, qui è il soggetto, è proprio nel posto del soggetto»<sup>95</sup>. A quanto mi risulta, gli argomenti con i quali Marx combatte questa idea hegeliana sono di natura prettamente schellinghiana: la negazione, dice Marx, non avrebbe alcuna possibilità di generare alcunché di positivo; eppure viene tolta (*aufhebe*) – non in senso hegeliano, ma in senso assoluto – non appena il vero *hypokeimenon*, la base dell'essere della natura, viene sottratto. L'accusa che una riflessione priva di presupposti incappi in un circolo vizioso non viene abusata così tanto da Marx come da Schelling e Feuerbach – ma si riavvicina più a Schelling che a Feuerbach, nel momento in cui dimostra la falsità della teleologia hegeliana che, in quanto auto-negazione di sé, deve necessariamente realizzarsi prima della soglia dell'essere. Negli scritti di Marx ci sono almeno tre espressioni a cui riesco a dare un senso solamente leggendole come libere citazioni da Schelling (mentre in molti altri casi si possono vedere come allusioni a Feuerbach). Una di queste espressioni si riferisce alla rozzezza

---

<sup>93</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Erlanger Vorträge. Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*, SW IX, 234; trad. it. *Conferenze di Erlangen*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 216.

<sup>94</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 371.

<sup>95</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 162; trad. it., p. 269.

della concezione hegeliana secondo cui lo spirito, dopo aver infine riconosciuto la propria posizione invertita rispetto all'essere, debba ora ridiscendere per la stessa scala dalla quale è salito, cosicché «allora anche l'uomo per tale inversione dovrebbe apparire come causa efficiente o produttrice del regno animale, il mondo animale come causa produttrice del regno vegetale, l'organismo in generale come causa della natura inorganica ecc.»<sup>96</sup>. Questa frecciatina è stata riproposta in maniera simile da Marx: «Nella filosofia della storia di Hegel, come nella sua filosofia della natura, il figlio genera la madre, lo spirito genera la natura, la religione cristiana genera il paganesimo, il risultato genera il cominciamento»<sup>97</sup>.

In un altro luogo Marx sostiene che «l'astrazione, cioè l'astrazione dei pensatori astratti» giunge a rinunciare a se stessa, ossia a porre «il suo essere altro», solo perché fin dall'inizio essa era stata «scaltrita dall'esperienza ed edotta della sua verità»<sup>98</sup>. Nel *Paulus-Nachschrift* Schelling aveva ironizzato su come il pensatore astratto si sentisse in dovere di elaborare la natura in vista del compimento dell'idea, solo perché questa gli si è presentata nell'esperienza<sup>99</sup>. Ma Marx sembra aver apprezzato più di ogni altra questa battuta di Schelling nella *Prefazione a Cousin*, dove troviamo scritto:

Intanto l'auto-movimento logico del concetto [...] bastava, come era da prevedere, finché il sistema procedeva all'interno di ciò che è meramente logico; non appena esso ha da fare il difficile passo nella *realtà*, il filo del movimento dialettico si spezza totalmente; diviene necessaria una seconda ipotesi, cioè che all'idea, non si sa perché, se non per interrompere la noia del suo essere meramente logico, passa per la mente o viene in mente di lasciarsi dissolvere nei suoi momenti, con la qual cosa deve avere origine la natura<sup>100</sup>.

E ora il *pendant* marxiano:

Tutto questo passaggio dalla logica alla filosofia della natura non è altro che il passaggio – così difficile da effettuarsi da parte del pensatore astratto e quindi così bizzarramente da lui descritto – dall'*astrarre* all'*intuire*. Il *mistico* sentimento, che spinge il filosofo dall'astratto pensare all'intuire, è la *noia*, la nostalgia di un contenuto.

[...] [P]oiché questa astrazione coglie se stessa e sente di sé un tedio infinito, la rinuncia a sé dell'astratto pensiero moventesi solo in se stesso [...] si presenta in Hegel come la decisione di riconoscere la *natura* come essere e rimettersi all'intuizione<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SWX, 158 e sgg.; trad. it., p. 126.

<sup>97</sup> K. Marx, *La sacra famiglia*, MEO, 4, 187. Cfr. ivi, pp. 10-11.

<sup>98</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 372-373.

<sup>99</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, cit., p. 130.

<sup>100</sup> F. W. J. Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, SWX, 212 e sgg.; trad. it. *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin*, in Id., *Lezioni monache e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Napoli-Salerno 2019, p. 243.

<sup>101</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 373-374.

## VIII.

Nel frattempo mi sembra di sentirvi domandare: a che serve questa catalogazione completa e letterale delle affinità tra Schelling e Marx, se le loro differenze nella sostanza (*im Geist*) non sono conciliabili? Nemmeno io ne sono tanto sicuro. Nel campo della scienza – nel quale sia Schelling che Marx credevano di muoversi – la posizione politico-morale di un autore è rilevante solamente fin quando determina la qualità delle sue argomentazioni. Marx ed Engels consideravano Hegel il sismografo se non l'ideologo della restaurazione prussiana – e ciononostante non avevano il minimo dubbio di poter imparare qualcosa da lui. Non dovrebbe valere la stessa cosa anche per Schelling? Una cosa è combattere Schelling in quanto 'trentottesimo membro federale', con a disposizione l'intera polizia prussiana, un'altra è studiare scrupolosamente una trascrizione della sua prima lezione berlinese. Non vale la pena discuterne in astratto, perché Marx ha fatto sia l'una che l'altra cosa.

Prendiamo le mosse dall'idea di 'alienazione' (*Entfremdung*), con la quale entrambi interpretano la condizione dell'uomo sociale rispetto a una condizione originaria. La tesi del primato dell'essere sull'essenza (e nel campo dello spirito fenomenico, della natura sulla ragione) vale solo da un punto di vista ontologico. Secondo la loro dignità, dice Schelling, le potenze essenziali umane hanno la priorità rispetto alla base naturale. Attraverso la libera attività dell'uomo, che Schelling interpreta come peccato originale, questo rapporto viene pervertito: l'uomo storico si trova a essere schiacciato dal potere soverchiante della materia.

Il capovolgimento di quel rapporto che ci dovrebbe essere, lo percepiamo innanzitutto nella dura oppressione dello Stato e della legge, che Schelling come Marx descrive come 'falsa unità', come 'una mera ed estranea violenza materiale', qualcosa, 'per così dire, intessuto e conficcato' nella volontà umana<sup>102</sup>, – come 'un'unità esterna', nella quale le forze essenziali dell'uomo sono schiacciate sotto il peso del fondamento naturale. Anche per Marx lo Stato è «potere della morta materia su gli uomini»<sup>103</sup>, dal quale cercano di liberarsi. Sia per Schelling che per Marx la corruzione non è da imputare alla natura, ma all'uomo. Entrambi ritengono che l'ordine naturale verrebbe disgregato da una forma di egoismo. Entrambi vedono il dominio dell'«epoca materiale» non come necessità metafisica, ma come conseguenza dell'azione storica. «Dalla medesima idea di un superamento del materialismo, consistente nel ridurre di nuovo a base dell'ente una materia falsamente elevata ad ente autentico, si lascia guidare anche Marx»<sup>104</sup>. Entrambi mirano a ristabilire (o a risuscitare) la natura caduta, a riconquistare l'unità essenziale dell'uomo con la natura<sup>105</sup>. Chiaramente il primo sviluppa una

<sup>102</sup> Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 554; trad. it., p. 587.

<sup>103</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 293. Cfr. J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 287-288.

<sup>104</sup> Ivi, p. 290.

<sup>105</sup> Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 323-325, 359 e sgg. Cfr. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, WA I, 32 e seg.; trad. it., pp. 37-39 e sgg.

teogonia, mentre il secondo basa la sua prassi su un'analisi di tipo economico<sup>106</sup>; il primo, nonostante tutta la simpatia per quella volontà «interiore» che preme verso un superamento dello Stato<sup>107</sup>, dissuade dalla rivoluzione in quanto sarebbe un crimine; il secondo conta su di essa, poiché sotto il dominio del principio di realtà soltanto l'esteriore può influire su un'esteriorità degenerata. Marx può così rendere concreto il discorso piuttosto vago di Schelling sulla riduzione (*Zurückdrängung*) della materia a mera base di una vita più alta: il regno della necessità può cedere il passo a quello della libertà, quando

l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; [...] Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, *che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità*<sup>108</sup>.

Nella critica marxiana a Hegel riconosciamo anche un altro successo della critica schellinghiana. Per Hegel, il lavoro nel quale l'uomo si esteriorizza ha un significato certamente positivo: come totalmente positivo è il fatto che i fini soggettivi del lavoro, attraverso un'«astuzia della ragione»<sup>109</sup>, si dimostrano infine come mezzi che spianano la strada a una dialettica teleologica autonoma. Hegel non ha visto il pericolo dell'alienazione insito nell'estraniamento<sup>110</sup>; cionondimeno, questa idea ha le sue buone ragioni, e con essa anche la diffidenza di Schelling verso una dialettica reale feticizzata. Marx ha accusato la *Logica* di Hegel, in quanto «moneta dello spirito», in quanto «spirito alienato astrattamente comprensivo di sé»<sup>111</sup>, di aver trasferito a-criticamente la dialettica del capitale nel concetto. Invece di criticare la subordinazione delle forze umane essenziali alla loro base reale, le ha ontologizzate<sup>112</sup>. La critica alla logicizzazione di Hegel dell'alienazione potrebbe essere imparentata alla protesta contro la totalizzazione della dialettica e alla ontologicizzazione delle epoche materiali del mondo: «Il materialismo non è un principio ontologico, bensì l'indicazione storica di uno statuto sociale, sotto il quale non è finora riuscito all'umanità di liquidare il potere, sperimentato praticamente, dell'esterno sull'interno»<sup>113</sup>. Naturalmente, l'esposizione habermasiana di queste convergenze tra Marx e Schelling si chiude con un rammarico, che potrebbe restare valido al di là delle preoccupazioni di Marx per l'emancipazione dei lavoratori:

---

<sup>106</sup> J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., pp. 287 e sgg.

<sup>107</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 547; trad. it., pp. 171-173.

<sup>108</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica III*, a cura di M. L. Boggeri, Roma 1973, p. 232 (enfasi mia).

<sup>109</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 848.

<sup>110</sup> Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., pp. 313-318.

<sup>111</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, MEO, III, 358.

<sup>112</sup> Cfr. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, cit., p. 337.

<sup>113</sup> J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, cit., p. 298.



Ma resta indeciso se ciò che gli uomini hanno intenzione di fare della natura, agendo secondo fini, non rimanga estraneo ed esterno a essa anche allora, quando una prassi criticamente guidata dovesse aver ridotto il processo vitale razionalmente regolato a base di una società emancipata – appunto a «materia» nel senso della filosofia schellinghiana dei *Weltalter*<sup>114</sup>.

Manfred Frank  
Universität Tübingen  
✉ [manfred.frank@uni-tuebingen.de](mailto:manfred.frank@uni-tuebingen.de)

---

<sup>114</sup> Ivi, pp. 298-299.