

La filosofia e la sua storia

1. Rispetto agli scritti francofortesi compaiono però nella *Differenz* molti elementi nuovi. Incontriamo ad esempio per la prima volta un giudizio sulle filosofie precedenti: e un giudizio ch'è condotto secondo un criterio di interpretazione ritenuto ormai da Hegel, almeno nelle sue linee generali, di sicura validità. La distinzione fra parte vitale e parte caduca nella filosofia di Kant e Fichte (o, secondo il nuovo linguaggio, fra elemento razionale e "sistema" intellettivo e riflessivo) avviene, in altri termini, sul fondamento di un criterio di concezione del reale che è già tanto sufficientemente stabilito, da permettere anzi a Hegel, come si è visto, di giudicare la filosofia kantiana in un modo non intieramente negativo.<sup>1</sup> È infatti seguendo questo criterio ch'egli separa, in Kant, "lo spirito dalla lettera" e addita anzi i limiti e l'insufficienza del pensiero kantiano in generale come derivanti dalla particolare accezione kantiana dell'identità su scala subordinata e riflessiva; e analogamente anche il giudizio sul pensiero di Fichte si conclude con la rivalutazione del principio speculativo che in Fichte verrebbe solo continuamente travisato, pur essendo esso in realtà ad informare l'intero suo sistema. La nuova filosofia hegeliana sembra dunque essere in possesso di un criterio speculativo che le permette di indicare in un sistema filosofico la misura e il grado in cui il principio razionale vi è stato, più o meno coerentemente, realizzato; e questa indicazione sembra venirle permessa perché il criterio si fonda sulla concezione di una "identità" la quale è superiore all'identità "subordinata" o confinata nella finitezza che Hegel riscontra, invece, nei sistemi criticati. Ma ciò

<sup>1</sup> HAERING cit., vol. I, p. 612, osserva che "è comunque un importante progresso che Hegel veda ormai nella filosofia teoretica di Kant non più soltanto qualcosa di meramente negativo." È un importante progresso, perché con quel giudizio su Kant il criterio hegeliano si è dimostrato anche un criterio di valutazione storica; ma da questo suo aspetto si è naturalmente rimandati alla questione di fondo, ch'è quella della validità del criterio.

significa — ed è la novità che risulta dall'impostazione della *Differenz* — che la nuova filosofia possiede ormai anche gli strumenti *logici* che le permettono di affermare la superiorità di un sistema storico rispetto ad un altro, ossia poi il *superamento* di una posizione dello spirito da parte di un'altra. Si presenta qui dunque *in nuce* una concezione della filosofia come sviluppo: nella storia dello spirito che riflette su se stesso, vale a dire nei sistemi storici che si susseguono l'uno all'altro, ha luogo la progressiva realizzazione dell'"identità" assoluta di soggetto e oggetto, di una identità che è consapevole e non solo casualmente intuita.

È evidente che una simile concezione della storia della filosofia non è possibile senza che a suo fondamento vi sia un criterio interpretativo che già contenga, almeno come nucleo logico, la coscienza di una superiore unità che si manifesta nelle contraddizioni e nelle opposizioni. Da questo punto di vista le prime pagine della *Differenz* sono, con le considerazioni sulle filosofie passate ch'esse contengono, un precedente lontano, e tutt'altro che privo d'interesse anche se è un precedente in germe e non ancora speculativamente approfondito, delle posizioni che Hegel consacrerà in formule definitive molto più tardi nelle opere della maturità; ma soprattutto costituiscono la prima applicazione del criterio dialettico hegeliano all'interpretazione della storia della filosofia.

Nelle pagine che seguono immediatamente alla *Vorerinnerung*, troveremo alcune esposizioni assai ampie sul rapporto della filosofia con la sua storia e con i sistemi filosofici particolari, le quali ci permetteranno di approfondire la questione. Ma dal momento che si è ormai visto che il criterio dell'"identità" assoluta è servito a Hegel per interpretare uno sviluppo storico, si presenta fin da ora il problema della "giustizia storica" di Hegel nell'interpretazione dei diversi sistemi filosofici. Haering crede di poter affermare, per quanto riguarda la "giustizia storica" nella *Differenz*, che "questa giustizia storica anche qui non è certamente ancora perfetta" e che non si dovrebbe ancora, per la *Differenz*, "parlare senza riserve come di un primo tentativo, in Hegel, di uno svolgimento 'storico' e di una 'giustizia storica.'"<sup>2</sup>

Haering anzi — dopo aver ricordato la giustezza dell'osservazione fatta da Kroner,<sup>3</sup> che Hegel, con l'immettere Kant, Fichte e Schelling in una linea di sviluppo storico ha istituito un criterio nuovo, non

<sup>2</sup> HAERING cit., vol. I, p. 618.

<sup>3</sup> RICHARD KRONER, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921-24, vol. II, p. 146. Se da un lato è vero che Hegel ha giustificato storicamente il proprio pensiero connettendolo con il precedente sviluppo della filosofia tedesca (e ciò venne rilevato già da Haym nel 1857: cfr. HAYM cit., pp. 201-202) non tutti gli interpreti di Hegel condi-

avendo né Fichte né Schelling sviluppato *storicamente* la loro problematica — rileva che non bisogna assolutamente trascurare come in Hegel vi sia, accanto alla problematica di tipo storico, anche quella esclusivamente logico-sistemica. “Anche qui,” sottolinea Haering, “si può ancora concepire benissimo l'intera considerazione come animata da meri interessi sistematico-dialettici, come metastorica (*zeitlose*). Anche qui in effetti la persona singola non ha affatto interesse per Hegel come fatto cronologico, ma soltanto come rappresentante e ‘mandatario’ dello spirito (e in questo caso ancora in prima linea dello spirito filosofico)... Ma sia ciò come sia. In ogni caso rimane stabilito anche qui il fatto innegabile che lo ‘sviluppo’ dialettico è nato e sorto in Hegel innanzi tutto e in prima linea (...) proprio a contatto con delle serie storiche nelle quali effettivamente si manifestava un ritmo dialettico. Perché meravigliarsi dunque, se più tardi, e dopo aver già acquistato da molto tempo e per altra via la propria indipendenza sistematica ed essersi intieramente staccato dal terreno delle fonti storiche, gli è poi sempre venuto facile, in parte, il considerare quella sua concezione come una successione storico-temporale ed estenderla anzi, in questo senso, non solo a casi in cui una conferma era molto dubbia, ma addirittura all'effettiva e *intiera* ‘storia’ in generale? Dall'insieme risulta poi chiaramente che anche nel nostro caso, come nei precedenti, Hegel tiene per lo meno presente uno sviluppo dialettico che sia *anche* storico e non esclusivamente metastorico.”<sup>4</sup>

Abbiamo riportato per intero queste osservazioni di Haering, per-

vidono però senza riserve la linea di sviluppo Kant, Fichte, Schelling e Hegel proposta da Kroner. Glockner ad esempio rileva come Kant non costituisca “l'unico presupposto della filosofia hegeliana” e, dopo aver osservato che Kroner fa scaturire Hegel in modo troppo esclusivo dal Kant dei neokantiani, avverte che “lo sviluppo della dialettica ‘da Kant a Hegel’ costituisce solo una sezione della connessione filosofico-storica ‘dei problemi, l'isolare’ la quale equivarrebbe ad una ‘astrazione’” (HERMANN GLOCKNER, *Hegel*, Stuttgart, 1929, vol. I, p. XIII). E Schwarz, uno degli ultimi che in Germania si sia occupato della storia dello sviluppo della filosofia di Hegel, parla anzi della “conseguenza nefasta” che ha avuto per la comprensione della filosofia idealistica tedesca lo schema di discendenza che Hegel ha stabilito per la propria filosofia, e conclude che “lo schema di una tradizione rettilinea Kant, Jacobi, Fichte, Schelling, quale per la prima volta è stato sviluppato da Hegel, ostacola la visione del contenuto effettivo e degli obbiettivi della filosofia idealistica” (JUSTUS SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a.M., 1938, p. 22). L'istanza della revisione del rapporto Kant-Hegel e della linea di discendenza, il lettore potrà trovarla criticamente impostata in MARIO ROSSI, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, Messina, 1953, pp. 23-24. Ma l'istanza di correggere lo schema “da Kant a Hegel” appare d'altronde implicitamente già con Haym, che accentua gli elementi di distacco, in Schelling e Hegel, dal criticismo kantiano (HAYM cit., pp. 143-144).

<sup>4</sup> HAERING cit., vol. I, p. 618.

ché l'accento ch'egli fa di una trascuranza metastorica, in Hegel, per il fatto storico in sé, è di notevole interesse e coinvolge un problema molto vasto. Ma Haering parla poi solo di una interdipendenza che v'è in Hegel fra la problematica storica e quella logico-sistemica e, mantenendosi sul piano della semplice descrizione di questa interdipendenza, constata puramente come in Hegel vi sia la tendenza a ritrovare nella storia la conferma dell'idea.

Ora è indubbio che in Hegel esiste una problematica metastorica e la tendenza a ritrovare confermata nella storia la costruzione speculativa dello spirito; esiste però ugualmente anche una problematica storica e, connessa ad essa, una impegnativa considerazione dei fatti storici come tali. Ma allora la questione fondamentale che è implicata nella valutazione di Hegel come storico della filosofia, è proprio quella del *rapporto* che intercorre nel suo pensiero fra quelle due problematiche. Sulla legittimità, da parte di Hegel, di identificare lo sviluppo storico con la conferma della costruzione ideale, possono sí sorgere dei dubbi; ma la problematicità ed incertezza di questa identificazione non è da imputare evidentemente ai fatti storici, bensì a quella determinata concezione hegeliana la quale vuole che i fatti storici si sviluppino in armonia con il criterio logico-sistematico. È, in altre parole, dalla problematica metastorica, dal criterio logico-sistematico, che dipende in ultima analisi l'impostazione hegeliana della problematica storica. Ma d'altra parte si può vedere fin dalle prime pagine della *Differenz* come lo stesso criterio logico-sistematico, risultando esso dallo sviluppo e dalla modificazione speculativa di alcune ben precise posizioni filosofiche precedenti (Kant e Fichte), si costituisca anche attraverso elementi storici. E allora la questione si complica qui notevolmente, perché ci troviamo in presenza di un criterio metastorico costituito con il concorso di elementi storici. Ci sembra, a questo punto, che il prossimo passo della ricerca possa essere uno solo: rivolgere, ossia, la nostra attenzione al processo di costituzione di questo criterio e vedere secondo quali presupposti di principio quegli elementi storici siano stati in esso accolti. L'interpretazione che il criterio dialettico hegeliano dà delle posizioni di pensiero che lo hanno preceduto nella storia della filosofia, ci rimanda ovviamente alla natura del criterio e al suo processo di costituzione; ma questo processo rimanda a sua volta al presupposto di principio dal quale è regolato e condotto. È dunque in ultima analisi il principio dialettico stesso che dovrà istituire un certo rapporto fra sé e le posizioni storiche precedenti accolte nel criterio.

Ma lungo quale linea si dovrà allora svolgere una indagine sul cri-

terio logico-sistematico? Una volta stabilite sia le implicazioni del criterio con i fatti storici (dove questi fatti storici sono evidentemente rappresentati dai sistemi filosofici storicamente manifestatisi) sia l'interdipendenza esistente fra il criterio e questi fatti, l'indagine dovrà svolgersi, a nostro avviso, in una direzione che tenga conto tanto delle *componenti logiche* quanto delle *componenti storiche* del criterio. Si dovrà cioè, contemporaneamente, accertarsi di quali siano le posizioni storiche effettivamente confluite nel criterio; e vedere, insieme, come esse siano state speculativamente elaborate e mediate da Hegel, o, in altri termini, "negate e insieme conservate" come vuole la formula hegeliana. Alla fine si dovrà operare un nuovo accostamento del criterio a queste posizioni o fatti storici e saggiare se il criterio, che si sarà ormai compiutamente costituito attraverso il confluire in esso delle varie componenti sia storiche che logiche, si è dimostrato valido nei confronti delle istanze espresse da queste posizioni o fatti storici. Si tratterà cioè di esaminare se le istanze espresse da questi fatti siano state *compiutamente accolte* nel criterio hegeliano, ossia se il criterio riesca a darne una completa giustificazione e spiegazione. Nel caso affermativo sarà da concludere che il criterio ha dimostrato la sua funzionalità filosofica; se invece le istanze espresse da quelle posizioni storiche che sono state accolte o "superate" nel criterio, contengono un *di più*, ossia un elemento fondamentale di cui il criterio non sa rendere ragione, questo *di più* costituirà quel fatto contraddittorio che (se è dato da una istanza essenziale espressa dalle posizioni precedenti, cioè da una istanza logica in esse contenuta la quale incida sulla struttura stessa del criterio) rimetterà in discussione, di quel criterio, l'intera validità.

L'"Avvertenza preliminare" della *Differenz*, però, oltre a presentare già gli elementi per questa più complessa problematica di metodo e di decisione sulla validità del criterio logico-sistematico di Hegel, già offre anche il primo spunto per quella questione di ermeneutica interna del pensiero di Hegel di quegli anni, che è il rapporto fra Hegel e Schelling. Si è accennato sopra al fatto che Hegel iniziò la collaborazione con Schelling sulla base di uno schema dialettico autonomo già fundamentalmente stabilito; e che di ciò egli fosse consapevole risulta d'altronde dalla nota lettera a Schelling del novembre 1800. La difficoltà, dunque, non sta nello stabilire questo schema e rintracciarlo nelle opere di Jena; ma sta piuttosto nel determinare in quali momenti e posizioni filosofiche concrete assunte da Hegel nel corso della feconda e apparentemente piena collaborazione con Schelling, sia possibile invece sospettare ormai i primi accenni della successiva disparità di ve-

dute. Ossia, è da chiedersi quali sono le posizioni che sono già *soltanto* hegeliane o che, almeno, sono ormai *più* hegeliane che non schellinghiane. Che quella collaborazione, a guardarla alla luce dello Hegel definitivo, dello Hegel del sistema e della polemica con Schelling, appare aperta fin dall'inizio a quegli sviluppi autonomi che il pensiero hegeliano prenderà in seguito, ciò è indicato persino esteriormente da alcune peculiarità terminologiche di Hegel, quali l'accezione di termini e l'uso di formulazioni che, se non sono certamente fichtiane, non sono però nemmeno schellinghiane: il che è di un certo peso, anche se poi avremo modo di accorgerci che queste nuove formulazioni vengono ancora decisamente usate per sostenere le concezioni di Schelling. A Haering sembra di scorgere il primo di questi elementi terminologico-concettuali discordi da Schelling, nell'espressione (usata in *Differenz*, p. 165: vedi sopra) che "la ragione si configura lei stessa a natura, per forza interiore." "L'espressione che qui è stata scelta," osserva Haering, "è molto singolare e bisogna farvi attenzione. Essa non è, in questa forma, né fichtiana né schellinghiana ed è indice già per questa ragione, in modo deciso ed implicito, di una tendenza specificamente *hegeliana*." Vale a dire: da Hegel l'espressione viene evidentemente usata come una definizione della esigenza generale che qui si debba aver a che fare con una *autoconfigurazione* dell'Io, dell'Assoluto, e non invece con un concetto meramente riflessivo, quale quello fichtiano che non riesce a liberarsi dall'antitesi fra soggetto e oggetto, spirito e natura, Io e Non-Io. Per Hegel, si sa, è l'Assoluto stesso che deve "configurarsi a natura, per forza interiore." Ma v'è di più: quando l'autoconfigurarsi viene visto qui come un'opera della "ragione," ciò non significa solo la negazione energica di un esser estraneo della ragione agli obbiettivi, di una sua astratta opposizione ad essi, ma significa che "abbiamo qui contemporaneamente ed effettivamente un elemento specificamente hegeliano, ossia solo un altro nome per quello che Hegel definisce altrove come 'spirito.' Siamo dunque di nuovo chiaramente sulla via verso il monismo hegeliano dello spirito."<sup>5</sup> E

<sup>5</sup> HAERING cit., vol. I, pp. 640-641. Una tappa fondamentale in questa via verso il monismo verrà poi raggiunta da Hegel nell'articolo jenense sul diritto naturale, con la formulazione pregnante che "lo spirito il quale è l'intuizione di sé come se stesso ossia è il conoscere assoluto, è, nel suo riappropriarsi dell'universo, tanto la dispersa Totalità di questa molteplicità sulla quale egli prevale (*übergreift*), quanto anche l'assoluta identità di essa, in cui egli distrugge questa dispersione e riflette se stesso quale immediato punto di unità del concetto infinito" (*Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* ecc., in *Werke*, I, cit., p. 395). Il passo è ben commentato da Steinbüchel con l'osservazione che "in questo prevalere dello spirito sulla natura,

più oltre, non solo nella *Differenz*, ma anche negli articoli polemici del *Giornale*, incontreremo addirittura alcune affermazioni hegeliane, assai sintomatiche ed interessanti, che preludono implicitamente alle argomentazioni con cui nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* verrà criticato Schelling e che qui sono invece usate in modo singolare per giustificare la superiorità di Schelling su Fichte e gli altri *Reflexionsphilosophen*. Ma su ciò ritorneremo più avanti (nel quarto cap. della seconda parte), quando ci occuperemo del rapporto fra Hegel e Schelling durante la loro collaborazione jenense.

2. Nelle trentotto pagine (pp. 167-204) che seguono all' "Avvertenza preliminare" e sono intitolate "Svariate forme che appaiono nel filosofare moderno," son contenuti i principi speculativi che informano l'intero scritto. Esse son costituite dall'esposizione di alcuni concetti fondamentali circa il modo di concepire storicamente i sistemi filosofici, circa l'esigenza assoluta della ragione di pervenire alla filosofia, e infine circa gli strumenti riflessivi del filosofare e il rapporto della speculazione con l'intelletto umano. Dal momento che per Hegel è ormai ferma la convinzione che la filosofia deve trovare il proprio principio "nella forma di un principio assoluto," egli esamina qui tanto la natura dell'intuizione trascendentale e dei postulati della ragione, quanto il rapporto che la filosofia come espressione di un principio assoluto dovrà avere con la forma storica e concreta di un "sistema filosofico."

Attraverso tutto il successivo pensiero di Hegel questi concetti conserveranno, seppur variamente elaborata nella forma, la sostanza speculativa che viene loro data nella *Differenz*. Qui essi si trovano raccolti ed espressi per la prima volta con intento sistematico e riguardo alla definizione del principio della filosofia ormai identificato chiaramente con il principio della ragione, essi costituiscono l'integrazione e lo sviluppo degli accenni e abbozzi dei principi che Hegel aveva delineato negli scritti francofortesi.<sup>6</sup> Nel quadro poi degli interessi immediati di

lo spirito viene riconosciuto come 'superiore alla natura' ed è quindi già compiuto il distacco di Hegel da Schelling" (THEODOR STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, Bonn, 1933, p. 375).

<sup>6</sup> Si confronti in *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* l'affermazione della necessità di "pensare la vita pura" ["Il compito è di pensare la vita pura (*autocoscienza*), allontanandone ogni fatto e tutto ciò che l'uomo è o sarà": NOHL, p. 302, cors. nostro] e le considerazioni sulla connessione fra l'infinito e il finito (NOHL, p. 308); e soprattutto poi nel *Frammento di sistema* la già citata definizione della Vita (o Totalità razionale) come *Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung* (NOHL, p. 348).

Hegel, cioè dell'affermazione e della difesa della sua posizione filosofica, essi assolvono non solo al compito contingente di fornire una giustificazione di principio alle critiche ch'egli aveva già rivolto o che rivolgerà in seguito all'idealismo kantiano e fichtiano, ma offrono anche la base per la difesa della filosofia dell'identità. Essi devono chiarire il punto di vista dal quale le critiche e la difesa muovono e questo punto di vista è costituito da una nuova concezione del principio della filosofia. È il nuovo principio che fornisce l'unità di misura secondo la quale vengono giudicati quegli indirizzi che sono diversi dalla filosofia dell'identità.

Ma se in queste pagine prende forma il principio e il fondamento speculativo della filosofia hegeliana, in esse si trova anche, per quanto riguarda la filosofia hegeliana sistematica propriamente detta, il momento dell'inizio storico di essa, incentrato negli interessi concreti da cui Hegel è mosso in questo periodo. Sorge ora, a questo punto, un interrogativo che ha una importanza rilevante non solo per l'esegesi hegeliana come tale, ma anche nei confronti delle obiezioni contro Hegel a cui quell'interrogativo ha dato luogo. La domanda da porsi è infatti quale sia il rapporto fra principio o fondamento di questa filosofia e l'inizio concreto e storico di essa. Ovvero: in che rapporto deve stare il *principio*, necessariamente supposto come assoluto, con l'altrettanto necessario e inevitabile inizio *particolare e contingente* che al filosofare concreto accade di avere? Non appena infatti il principio filosofico esce "fuori da se stesso," non appena, cioè, entra in rapporto con un determinato contenuto reale, con una problematica che gli si presenta davanti e che è chiamato a illuminare, il filosofare viene ad avere con ciò stesso un inizio determinato e accidentale: determinato, perché il principio comincia ad operare su una realtà problematica particolare, ma ugualmente anche accidentale, perché non è detto che il principio doveva di necessità essere applicato a quella particolare problematica ch'esso in atto intende illuminare e risolvere, e non piuttosto ad un'altra diversa problematica particolare. Il filosofare concreto ha avuto inizio con quella determinata problematica, il principio filosofico ha illuminato quel determinato ordine di contenuti, ma l'inizio, il momento del cominciamento del filosofare, poteva anche essere diverso, poteva esplicarsi nei confronti di una qualsivoglia altra problematica di contenuti: e in questo senso l'inizio come cominciamento è accidentale.

Ma d'altra parte anche l'inizio ha ugualmente ragione a pretendere di avere una certa validità universale, dal momento che la sua particolarità o "accidentalità" è stata investita dal principio filosofico

che si è, per così dire, trasferito con tutto il peso della sua universalità nell'inizio e lo ha reso così razionalmente accessibile e comprensibile: tant'è vero che solo alla luce di un principio filosofico noi possiamo dire che l'inizio è un inizio e intendere le implicazioni problematiche che sono connesse con questo concetto che noi usiamo. Ogni inizio, dunque, ha necessariamente dietro di sé un principio filosofico, per il motivo che l'inizio come tale si è concettualmente costituito nel momento in cui il principio è entrato in rapporto con quel contenuto determinato di cose (siano esse di ordine gnoseologico o storico o etico e così via) che è stato chiamato ad illuminare e spiegare. Nel principio che si manifesta nell'inizio si trova quindi il presupposto logico dell'inizio stesso. Ma allora ogni considerazione su un "inizio" del filosofare rimanda ai presupposti logici o principi di esso: da un punto di vista generale non fa differenza se l'inizio concreto è poi costituito, poniamo, una volta da una questione fenomenologica che riguardi un atteggiamento della coscienza sensibile, un'altra volta dal problema del sorgere delle categorie, un'altra volta ancora da una situazione di diritto naturale o statuale, o infine, come è il nostro caso ossia il caso di Hegel in apertura della *Differenz*, da un giudizio di valore sui sistemi filosofici e sulla storia della filosofia. In tutti questi casi l'"inizio" delle problematiche concrete che di volta in volta costituiscono l'argomento per il filosofare, rimanda per la sua giustificazione ai principi che lo ispirano, ed è su essi che si sposta inevitabilmente l'attenzione. Nel momento dell'"inizio" il principio è dunque costretto a rivelare la sua natura e insieme anche la sua capacità ed attitudine a essere "principio"; e il discorso sulle problematiche particolari comincia così a coinvolgere necessariamente i presupposti logici, i principi, che per Hegel costituiscono ormai le articolazioni che permettono il movimento di quelle problematiche particolari e storicamente determinate.

In apertura della *Differenz* Hegel ha raccolto dunque i principi generali che formeranno la struttura della sua ricerca sugli indirizzi filosofici dell'epoca. Ma questi principi sono anche i presupposti logici non solo dello scritto di cui ci occupiamo ora, ma dell'intera speculazione jenense di Hegel fino alla *Logica di Jena*, dove li ritroveremo maggiormente articolati e nella veste di determinazioni intellettuali già pronte ad essere accolte e ad operare in un sistema più vasto, quale sarà costituito poi dalle *Realphilosophien* di Jena. Fin da ora però forniscono alla filosofia hegeliana il filo conduttore lungo tutta la serie degli "inizi" particolari, e la chiave risolutiva per tutte le volte che il filosofare, a contatto con le problematiche particolari, si pone come "inizio."

Si presenta dunque effettivamente, per chi esamina la filosofia di Hegel, la questione dell'"inizio" logico di essa: ossia si pone il problema del modo in cui i principi filosofici hegeliani entrano in rapporto con il contenuto contingente e storico ch'essi devono mediare e che è dato qui da quel materiale filosofico che sono i sistemi di Kant, di Fichte e degli altri "filosofi della riflessione."

Ma qui, nella *Differenz*, il momento dell'"inizio" contiene ancora un'altra importantissima particolarità. A Hegel qui non interessa ancora il modo in cui si sono formati i presupposti di principio coinvolti nella questione dell'"inizio." La ricerca fenomenologica della genesi del principio razionale attraverso l'esame della coscienza sensibile (nella *Fenomenologia*) e la successiva classica deduzione delle categorie nella *Logica*, tutto ciò è ancora ben lontano. Nell'esposizione generale dei principi com'è fatta in apertura della *Differenz*, essi semplicemente ci sono già e non vi si avverte la preoccupazione di spiegarci il travaglio circostanziato e particolare della loro formazione. Alla fine della *Vorerinnerung* Hegel precisa anzi che "le riflessioni generali sul bisogno, il presupposto, i principi, ecc., della filosofia, con le quali inizia questo scritto, hanno il difetto di essere delle riflessioni generali e sono occasionate dal fatto che l'entrata nella filosofia è sempre ancora intessuta e mascherata da forme quali il presupposto, i principi, ecc., e si rende quindi necessario, in una certa misura, dar loro corda almeno fino a che non si discorrerà poi solo più della filosofia in se stessa." Ossia Hegel ci vuol dire che egli fa una concessione all'usanza tradizionale di esporre preliminarmente i principi della filosofia, in luogo di ricercarne la genesi nello sviluppo stesso del pensiero; e ci avverte che se qui viene esposta la sola parte della "universalità" dei principi, senza badare alla genesi di questa universalità, il modo corretto di esporre i principi sarebbe stato un altro. Ma la riserva concerne appunto solo il modo dell'esposizione, la veste astrattamente generale che i principi assumono in questa presentazione preliminare, e non riguarda affatto il loro valore di proposizioni dialettiche universalmente valide e di principi che presiedono di necessità ad ogni indagine filosofica. Per Hegel, del resto, questa loro validità, ossia la validità del principio che la ragione sia unità speculativa, era stabilita in germe fin dagli ultimi scritti francofortesi.

Al di là comunque della riserva formale qui avanzata da Hegel, nella *Differenz* e negli articoli del *Giornale critico* i principi appaiono già costituiti e operanti. Il fatto che si tratti di una loro costituzione per così dire provvisoria, in attesa di una successiva elaborazione filosofica del loro processo di genesi, non impedisce ch'essi già assolvano la fun-

zione di veri e propri criteri per l'interpretazione di fenomeni storici. Ma anche se Hegel rimanda a più tardi l'esposizione della genesi fenomenologica e logica dei suoi principi, noi tuttavia abbiamo già in mano, con gli scritti pre-fenomenologici di Jena, un materiale ch'è non solo prezioso per ricostruire la genesi logico-storica dei principi e vedere quali elementi filosofico-storici siano in essi confluiti, ma che può già servire a portarci anche ad una decisione sulla validità di questi principi. Nella questione circa la validità dei principi hegeliani si è cimentata, si sa, buona parte dei critici antihegeliani, a cominciare dai Giovani-hegeliani e da Feuerbach. Ma le argomentazioni più feconde di sviluppi avanzate da questi critici — da Feuerbach a Marx soprattutto, e dal teismo speculativo di I. H. Fichte, Ulrici e Weisse fino all'aristotelismo critico di Trendelenburg — hanno individuato proprio nel problema dei principi come "presupposti" (problema il quale ha come suo corollario il problema dell'"inizio") uno dei punti più delicati e vulnerabili sia del metodo che del sistema di Hegel<sup>7</sup>: e questo problema, si è or-

<sup>7</sup> Per la critica soprattutto dell'apriorismo speculativo dei principi hegeliani e in parte anche per la questione dell'assunzione di un "inizio" filosoficamente non giustificato, vedi LUDWIG FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst", Halle, agosto-settembre 1839 (tr. it. in L. FEUERBACH, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1946, pp. 9 ss. e 25 ss.); I.H. FICHTE, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Sulzbach, 1841, pp. 842 ss. e 849 ss.; HERMANN ULRICI, *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle, 1841, pp. 85 ss.; CHRISTIAN HERMANN WEISSE, *Das philosophische Problem der Gegenwart*, Leipzig, 1842, pp. 101 ss.; ADOLF TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1840 (II ed., Leipzig, 1862, vol. I, pp. 36-129) e *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*, Leipzig, 1843 pp. 12-18 e 56-57. La critica antihegeliana di Trendelenburg influenza in più o meno larga misura LEOPOLD GEORGE, *Princip und Methode der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher*, Berlin, 1842; FRANZ EXNER, *Die Psychologie der Hegelschen Schule*, Leipzig, 1842; KARL PHILIPP FISCHER, *Speculative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der Philosophie*, Erlangen, 1845; HEINRICH MORITZ CHALYBAEUS, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, V ed., Leipzig, 1860, specialmente pp. 352 ss.; e ALOYS SCHMID, *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, Regensburg, 1858, pp. 168-177, il quale si accosta però anche notevolmente alla critica antihegeliana dell'ultimo Schelling. Su questa vedi in FRIEDRICH WILHELM JOSEF SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856-61, il vol. X che contiene le *Lezioni di Monaco* e la *Prefazione* alla traduzione tedesca di uno scritto di Cousin sulla filosofia francese e tedesca, del 1834, pubblicata in quell'anno a Stoccarda con il titolo *Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimraths von Schelling* (per la critica a Hegel nelle lezioni di Monaco si può vedere ora F. W. J. SCHELLING, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, tr. di G. Durante, Firenze, 1950, pp. 149-193). Per quanto riguarda il riesame dei principi hegeliani dal punto di vista neokantiano e criticistico, è utile consultare ERNST CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. III, Berlin, 1920 (ora in tr. it. a cura di E. Arnaud,

mai visto, ha una primaria importanza fin dalle prime pagine della *Differenz*. Se volessimo ora riassumere i temi di quella critica a Hegel nell'esposizione che di essa ha dato ad es. il Cassirer, troveremmo che essa si incentra da un lato sul rilievo che in Hegel il movimento dialettico che dovrebbe portare all'Assoluto è in realtà un movimento illusorio, in quanto l'Assoluto vi viene aprioristicamente presupposto; e dall'altro sull'osservazione che l'Assoluto così presupposto si trova poi ad essere riempito di un contenuto surrettizio che contraddice all'assunzione iniziale di Hegel che l'assoluto speculativo ha una validità universale.<sup>8</sup> Ma nel contempo riscontreremo anche che le formulazioni e concezioni hegeliane che hanno dato origine a quella critica si trovano già, in una veste sostanzialmente stabilita e definitiva, nelle pagine più importanti della *Differenz*. Se infatti Cassirer rileva che "la dialettica hegeliana (...) già nella sua origine è concepita tanto logicamente che storicamente, tanto nella direzione verso il concetto puro, quanto nella direzione verso la realtà,"<sup>9</sup> siamo ormai in grado di aggiungere che la direzione verso la realtà, ossia lo sforzo di rendere intelligibile il divenire storico me-

con il titolo *Storia della filosofia moderna*, vol. III, Torino, 1955, dove son da vedere le pp. 459-467). E, infine, è da tener soprattutto presente, per la complessità e l'acume non soltanto tecnico che la distinguono, la critica materialistica dei "presupposti" hegeliani e dell'apriori speculativo in genere, contenuta nella *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* di KARL MARX, del 1843 (tr. it. di G. della Volpe in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950: dove son da vedere specialmente le pp. 15 ss., 24 ss., 37, 58, 114 ss.). Sulla critica marxiana cfr. ora anche GALVANO DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, II ed., Messina-Firenze, 1956, specialmente pp. 113 ss.; e per una rassegna generale degli argomenti avanzati contro Hegel dall'interpretazione critica, M. ROSSI, *Introduzione* etc., cit. — Sulla questione poi della presenza in Hegel di un "inizio" della filosofia filosoficamente non giustificato e, anzi, di un "doppio inizio" che lo sviluppo interno del pensiero hegeliano presenterebbe e che sarebbe da collocare una volta nella *Fenomenologia* e una volta nella *Logica*, vedasi la discussione che ne dà GLOCKNER (*Hegel* cit., pp. 14-32), il quale esamina la possibilità teorica che in Hegel si riscontrino ben quattro "inizi" della sua filosofia, concludendo tuttavia con una difesa di tutte quattro queste possibilità interpretative dal punto di vista dell'idealismo assoluto.

<sup>8</sup> CASSIRER cit., pp. 462-463 e 464-465. Che Cassirer, il quale concluderà poi la sua critica a Hegel dal punto di vista del criticismo neokantiano, abbia accolto, in questo *résumé* delle obiezioni a Hegel, temi proposti per la prima volta da quel gruppo di critici che ha in Marx e Trendelenburg i suoi esponenti maggiori, è cosa assai interessante. Cassirer, si sa, non poteva riferirsi al testo della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* di Marx (pubblicato postumo dagli editori russi soltanto nel 1932), ma è nondimeno indicativo ch'egli abbia riassunto la critica a Hegel proprio nei termini in cui era stata posta da quel gruppo vivacissimo di critici antihegeliani che va da Marx a Trendelenburg e del quale gruppo oggi, con il testo di Marx a disposizione, si può dire a ragione che la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* è stata l'espressione più conseguente e più ricca di indicazioni. Il *résumé* di Cassirer resta quindi sintomatico proprio perché indirettamente suggerisce che per i temi fondamentali della critica a Hegel bisogna tuttora rimandare al gruppo di critici di cui sopra.

<sup>9</sup> CASSIRER cit., p. 391.

dante il concetto puro, è costituita nella *Differenz* dalla interpretazione dei sistemi filosofici storici mediante i presupposti speculativi da Hegel ormai stabiliti. Ma come medierà allora la ragione hegeliana il divenire storico? L'ulteriore esame della *Differenz* comincerà a chiarirci proprio questo punto, ma nello stesso tempo questo esame ci costringerà, per forza di cose, a considerare con attenzione alcuni temi della critica ai presupposti speculativi. Quella critica ha individuato i presupposti speculativi così come essi operavano nel sistema hegeliano già compiutamente costituito e ne ha di volta in volta indicato la presenza in una delle parti del sistema, ora nella *Fenomenologia* e nella *Logica* (I. H. Fichte, Ulrici, Trendelenburg) ora nella *Filosofia del diritto* (Marx), inferendo da queste indicazioni specifiche la messa in discussione dell'intero metodo speculativo. Ma se l'esame della *Differenz* e degli altri primi scritti di Jena riuscirà a mettere in chiaro che già in essi quei presupposti sono operanti, anche i temi di quella critica si riveleranno sostanzialmente applicabili a più d'una delle pagine jenensi di Hegel.

3. Un primo cospicuo esempio della continuità dei principi, in Hegel, dalle origini jenensi fino al sistema, ci è dato per intanto da alcune considerazioni sulla storia della filosofia fatte nel primo paragrafo della *Differenz* ("Concezione storica dei sistemi filosofici": pp. 167-172), considerazioni che ritroveremo poi non solo riprese parzialmente nelle prime pagine dell'articolo *Glauben und Wissen* del *Giornale critico*, ma estesamente elaborate e caricate dell'autorità di tutto il sistema nelle introduzioni alle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Heidegger e di Berlino.

Riferendosi al proprio tempo e al carattere che gli interessi filosofici vi hanno acquistato, Hegel osserva che un'epoca rispetto alla quale un numero così rilevante di sistemi filosofici appartiene già al passato, giunge a quella forma di indifferenza "che la vita acquista quando ha tentato tutte le forme." Ma se l'esigenza di raggiungere la "Totalità" si manifesta allora solo più nello sforzo di raccogliere quante più nozioni erudite è possibile, e se la stessa filosofia viene presa come una nozione particolare come tante altre, è però ugualmente vero per Hegel che "nessun sistema filosofico può sottrarsi alla possibilità di una simile concezione" e che "ognuno è adatto ad essere trattato storicamente." S'intende che, secondo Hegel, in una trattazione storica siffatta va perduto "lo spirito vivente" della filosofia che alberga in ogni filosofare particolare. E questo spirito ha anzi un atteggiamento com-

pletamente opposto di fronte alla trattazione storica: "davanti ad un comportamento storico che per un interesse qualsiasi è orientato verso la conoscenza di opinioni, esso spirito passa senza fermarsi, come davanti ad un fenomeno estraneo, e non rivela il suo intimo. Che esso debba servire ad ingrandire la rimanente collezione di mummie e il generico mucchio delle casualità, ciò gli può essere indifferente perché egli stesso è sfuggito di mano agli indiscreti raccoglitori di nozioni."<sup>10</sup> Una filosofia — continua ancora Hegel — che consistesse solo in un "mucchio di nozioni," finirebbe col dover considerare come suo massimo compito l'invenzione di un ultimissimo ed universale "strumento tecnico" (*ein 'allgemeingültiger' letzter Handgriff*) che rendesse meglio comprensibili quelle nozioni; e allora tutti i sistemi filosofici che precedono l'ultimo, quello fornito dello "strumento" più universale sarebbero solo esercizi preparatori in vista dell'ultimo perfettissimo sistema.<sup>11</sup> È vero invece — afferma Hegel secondo la sua nuova intuizione

<sup>10</sup> *Differenz*, p. 168. Questa tirata contro gli "indiscreti raccoglitori di nozioni" viene ripresa quasi letteralmente nell'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia* tenute a Berlino: "C'imbattiamo subito," è detto ivi, "nella veduta assai comune intorno alla storia della filosofia, secondo cui essa non dovrebbe far altro che ritessere la narrazione delle opinioni filosofiche quali esse si sono presentate e sono state esposte nel corso dei tempi (...). Una storia, concepita in tal modo come una filastrocca di opinioni diverse, diventa curiosità oziosa, o, se si vuole, interesse di semplice erudizione" (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di Codignola-Sanna, Firenze, 1930, vol. I, pp. 20-21).

<sup>11</sup> Una simile concezione contravverrebbe, s'intende, al concetto dello sviluppo storico della ragione che qui Hegel formula per la prima volta. "Che Hegel parta dal presupposto di ritrovare la ragione nella storia," osserva infatti il fedele hegeliano Rosenkranz, "si giustifica col fatto che lo spirito come soggetto della storia è in se stesso razionale e che quindi anche nella figurazione oggettiva ch'egli si dà dev'essere contenuta la ragione" (K. ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, Königsberg, 1840, p. 156). Ma questa visione complessiva dello sviluppo storico si presenta d'altronde, come osserva Cassirer, "con la massima chiarezza nella concezione che Hegel ha della storia della filosofia e nel modo di considerare la posizione del suo proprio sistema entro tale storia" (CASSIRER cit., p. 464): Hegel, ossia, considera la propria filosofia come il risultato di tutte le precedenti, in quanto essa è quell'"ultima filosofia che contiene tutte le precedenti, comprende in sé tutti i gradini, è il prodotto e il risultato di tutte le precedenti" (HEGEL, *Werke*, Berlin, 1832-45, vol. XV: *Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 690) e "deve contenere quindi i principi di ognuna," ponendosi come la filosofia "la più sviluppata, ricca e concreta" (*Enciclopedia*, § 13). Il fondamento logico di questo processo è per lo hegelismo la dialettica speculativa, ossia, come commenta ancora Rosenkranz, quell'elemento logico che "nella storia è da assumere nella guisa in cui esso risulta per ultimo [leggi: Hegel], quale universalissimo concetto dell'Idea in sé all'interno della logica, vale a dire come dialettica" (ROSENKRANZ, *ivi*, p. 156; cors. n.). Allora però, se la chiave dello sviluppo della ragione nella storia della filosofia è per Hegel quell'"universalissimo concetto dell'Idea" sorto "per ultimo" nella storia della filosofia, sembra che questo concetto abbia così comunque una notevole affinità con l'onnicomprendente "strumento tecnico" da Hegel già criticato nei sistemi della "riflessione"; e che perciò, rivelandosi come uno "strumento" relativo anch'esso, gli manchi quel carattere di "assolutezza" che permette-

del processo storico — che “ se l'Assoluto, così come il suo modo di apparire, ovvero la ragione, è eternamente uno e medesimo (come in effetti è), allora ogni ragione che sia orientata su se stessa ed abbia riconosciuto se stessa, ha prodotto una vera filosofia ed ha risolto il compito ch'è uguale in ogni epoca, come, altrettanto, ne è uguale la soluzione ”; e che, “ in quanto nella filosofia la ragione che riconosce se stessa ha da fare soltanto con se stessa, è anche in lei stessa che sono poste l'intera sua opera e la sua attività ”; e che infine, stando così le cose, “ riguardo all'intima essenza della filosofia non esistono né predecessori né epigoni. ” Ossia è vero, in altri termini, che in Hegel la “ dialettica dei momenti cronologici, ” vale a dire, come abbiamo visto or ora, gli orientamenti su se stessa che la ragione compie nel corso della sua storia, è in se stessa soltanto “ l'immagine e il riflesso della dialettica dei puri momenti concettuali ”<sup>12</sup>; e che qui si manifesta già quel concetto fondamentale di Hegel, che il particolare è solo “ l'espressione dell'universale il quale vive in esso e gli dà la forma del particolare. ”<sup>13</sup>

rebbe di fondare su esso, com'è intenzione di Hegel, un sistema ultimo e conclusivo. Questa considerazione conduce naturalmente a porre l'istanza che anche il sistema hegeliano debba essere visto a sua volta come un sistema storico e soggetto a condizioni storiche: ma allora l'esame della filosofia di Hegel involve anche il diritto e la possibilità — come aveva già intravisto HAYM (*op. cit.*, p. 202) — di dimostrarne la condizionalità e quindi revisionabilità storica.

<sup>12</sup> CASSIRER *cit.*, p. 391.

<sup>13</sup> STEINBÜCHEL *cit.*, p. 207. Il fondamento del rapporto fra universale e particolare è per Hegel l'universale, ossia la Totalità che è essa a scindersi nei suoi membri. Infatti “ l'universale, come il concetto, è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la sua determinazione posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso ” (HEGEL, *Scienza della logica*, tr. ital. di A. Moni, Bari, 1925, vol. III, p. 50; cors. nostro). Il che non è poi altro che la trasposizione, sul terreno logico del rapporto universale-particolare, della generale concezione hegeliana del rapporto infinito-finito secondo la quale è l'infinito che vive nel finito e gli dà la forma del finito (“ La parvenza non è il nulla, ma è riflessione, riferimento all'assoluto, ossia è parvenza in quanto appare in lei l'assoluto. Questa esposizione positiva trattiene così ancora il finito dal suo sparire, e lo considera come una espressione e un'immagine dell'assoluto. Ma la trasparenza del finito, il quale non lascia intravedere attraverso a sé altro che l'assoluto, termina in un completo sparire; poiché non v'è nulla nel finito che gli possa mantenere una differenza di fronte all'assoluto; il finito è un mezzo che viene assorbito da quello che appare attraverso a lui ”: *Scienza della logica cit.*, vol. II, p. 190). Contro questa concezione del finito si volge il giovane Marx nella sua critica a Hegel, quando osserva che queste determinazioni del finito “ debbono la loro esistenza ad uno spirito altro dal loro ” e che la loro realtà, pur essendo “ anche enunciata come razionale, ” tuttavia “ non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico [finito] ha, nella sua empirica [finita] esistenza, un significato altro da se stesso ”; e che quindi “ il fatto, da cui si parte [ossia il finito], non è inteso come tale, ma come risultato mistico [ossia come una allegoria dell'infinito, dell'Assoluto] ” (MARX, *Critica ecc.*, cit., p. 18). E cfr., per questa critica marxiana, DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., pp. 113-122; M. Rossi, *Introduzione ecc.*, cit., pp. 71-75;

Con ciò però si presenta a Hegel il problema di come giudicare gli elementi filosofici particolari, sorti in un ambiente culturale determinato e variamente influenzati dalla vita intellettuale di un'epoca, e cristallizzati in ciò che noi chiamiamo un sistema. È chiaro da quel che precede, che se la ragione è il criterio secondo il quale le peculiarità storiche dei sistemi vanno valutate, queste non possono, per Hegel, identificarsi con la ragione; dovrà essere, al contrario, la ragione a riconoscersi in loro, a riconoscerli il proprio spirito,<sup>14</sup> e ciò perché è essa a costituire il principio informatore di ogni sistema e di tutte le peculiarità storiche ad esso connesse. Non esistono — leggiamo in Hegel — “ concezioni peculiari ” nella filosofia<sup>15</sup>: infatti “ come potrebbe il razionale essere

LUCIO COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, in V.I. LENIN, *Quaderni filosofici*, Milano, 1958, pp. XI-XXVI.

<sup>14</sup> La sostanziale radice platonica di una ragione che riconosce se stessa nelle peculiarità storiche e da esse torna a sé è stata notata da più d'uno degli interpreti. “ Hegel, ” rileva Della Volpe, “ ha (...) legato il suo pensiero al più tipico dogma platonico: al concetto della verità e del valore in genere come dialogo dell'anima seco stessa (in quanto *reminiscente*), ” con l'osservazione specifica, poi, che “ non a caso nella Prefazione della *Fenomenologia* il *totalizzarsi* e *pacificarsi* del *positivo* o essere determinato [ossia, nel nostro caso, del peculiare storico] è formulato come un *ricordarsi*: ‘sich erinnern’ ” (*op. cit.*, pp. 108-109). E Colletti sottolinea il significato di “ interiorizzazione ” che il concetto della *Er-innerung* hegeliana ha nel duplice senso “ sia dell'anamnesi platonica che di quell'atto onde lo spirito assoluto, al termine dello sviluppo, raccoglie e trasvaluta in sé tutto ciò da cui è risultato ” (*op. cit.*, p. XXXI). La cosa viene ugualmente bene formulata, seppure con intendimenti ancora hegeliani, da Steinbüchel che vede la tesi filosofica fondamentale di Hegel nell' “ unione del finito e dell'infinito entro la dialettica della ragione che pensa se stessa, in quanto pone se stessa in ogni finito e lo riassorbe in sé nella ‘reminiscenza’ (*Er-innerung*) ” (*op. cit.*, pp. 376-377); e assai acutamente da Ehrenberg, per il quale “ il concetto fondamentale dell'Assoluto, che permette di stabilire la peculiarità di Hegel nei confronti di ogni altra filosofia, ” è il “ ritrovarsi di sé dell'Assoluto nell'esposizione che esso Assoluto dà della propria infinità ”: un “ ritrovarsi ” dell'Assoluto, poi, mediante cui alla filosofia di Hegel “ è assicurata l'appartenenza all'idealismo ” (HANS EHRENBERG, *Hegel's Erstes System*, Heidelberg, 1915, p. XXIV), ossia, come ormai possiamo dire, al platonismo. Per quanto riguarda, infine, la questione specifica del “ riconoscersi ” della ragione nei sistemi filosofici storici, è merito di Haym l'averla puntualizzata per la prima volta: la filosofia hegeliana — egli dice nell'introduzione al suo classico studio su Hegel — “ è la storia stessa della filosofia, proiettata su una superficie, — è il ricordo, consolidatosi a sistema, di ciò che prima di lei e in genere e comunque sia stato filosofato ” (*op. cit.*, p. 1).

<sup>15</sup> A questa e ad analoghe formulazioni di Hegel si può riferire la preoccupazione di Steinbüchel, che si debba assumere “ una presa di posizione di principio nei confronti della filosofia hegeliana. ” Ossia che si debba “ problematizzare il concetto di sistema come tale e chiedersi — per quanto riguarda il problema fondamentale di Hegel — se la costruzione dialettica del sistema hegeliano possa garantire la salvaguardia del particolare in genere, e della particolarità dell'esistenza umana in specie ” (*op. cit.*, p. IX). Non è difficile vedere, dopo le formulazioni hegeliane incontrate sopra nel testo, che la necessità di *problematizzare* il concetto di sistema si impone fin da queste prime pagine programmatiche di Hegel, vale a dire che fin da ora è da porre la questione se Hegel, immettendo il particolare storico nel ritmo della ragione specu-

peculiare? Ciò che è peculiare di una filosofia, può, appunto per il fatto che è peculiare, appartenere solo alla forma del sistema e non all'essenza della filosofia. Se fosse davvero un peculiare a costituire l'essenza di una filosofia, essa *non sarebbe una filosofia* [cors. nostro]. La posizione hegeliana non potrebbe essere più chiara: la molteplicità delle determinazioni storiche in cui concretamente una filosofia appare, non appartiene alla filosofia, ma alla *casualità del loro apparire*.<sup>16</sup> Perciò sem-

lativa, abbia potuto garantirne la salvaguardia.

<sup>16</sup> Quest'identificazione del determinato o particolare con il casuale, fa incontrare alla filosofia speculativa una difficoltà non lieve: "Se infatti è l'universale ad essere l'essenza del particolare, il particolare viene (...) bensì visto, ma svalutato a favore dell'universale che è l'essenza di esso e non può quindi spiegarlo nella sua particolarità" (STEINBUCHER cit., p. 355; cors. nostro). Fra gli interpreti di Hegel è sorto assai presto il problema se la filosofia speculativa riesca davvero a spiegare la concreta individualità del molteplice empirico, storico o naturale che sia; ed è apparso come un lato vulnerabile di Hegel, l'aver egli definito come casuale e privo di concetto (ossia, poi, irrilevante per il concetto, trascurabile ai fini della conoscenza) il molteplice che non fosse immediatamente sussumibile sotto il concetto dell'universale. Lo aveva notato già I.H. Fichte, sottolineando la difficoltà, per Hegel, di spiegare e giustificare il molteplice naturale e gli individui storici dopo che erano stati esclusi dalla filosofia come "casuali": "nella filosofia della natura," egli osserva, "si legge che il singolo naturale, vivente, si trova abbandonato alla casualità di differenze prive di concetto (...). Ma la questione è come mai, non dovendoci esser nulla all'infuori del concetto assoluto, dello spirito assoluto, qualcosa di separato dalla sostanza spirituale universale possa acquistare esistenza, tanto nell'esistere naturale quanto nella sfera della volontà." E a Fichte sembra che "anche qui la filosofia hegeliana confuta se stessa, in quanto ammette apertamente l'incapacità del proprio principio di spiegare anche solo esistenzialmente questo qualcosa ch'è privo di concetto, questo residuo di esistenza" (I. H. FICHTE, *op. cit.*, pp. 963-964). Su questa "incapacità" si sofferma anche Schilling-Wollny nel suo studio su Hegel, rilevando che "la filosofia del diritto o anche la logica (con la definizione 'rifiuti dell'esistenza') escludono dalla realtà lo accidentale," e che però "non è facile ottenere da Hegel la possibilità della spiegazione dell'esistenza di quest'elemento accidentale." Per Hegel, osserva ancora Schilling-Wollny, la "vita" si realizza in un elemento materiale che è per definizione "morto" e così nel processo di realizzazione permane inevitabilmente "un residuo indomato di questo 'morto,' della 'materia'"; con la conclusione, per il critico, che per spiegarsi il perché di quel residuo è necessario porre sotto esame "i presupposti e la provenienza dei principi del metodo hegeliano" (KURT SCHILLING-WOLLNY, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, vol. I: *Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode*, München, 1929, p. 173). Analoghe obiezioni si possono trovare in DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1943 (ad es. p. 212, dov'è pure tratteggiato il persistere dell'empiria come un residuo indomato o "eterno ribelle"). Ha riesaminato recentemente tutta la questione del "casuale" in Hegel, M. Rossi in *Marx e la dialettica hegeliana*, Parte I: *Hegel e lo Stato*, Roma, 1960, parlando (in Libro III, cap. I) delle implicazioni logiche della filosofia del diritto e prospettando l'apparentemente paradossale conclusione (a proposito della nota identificazione hegeliana di reale e razionale) che in effetti, quando Hegel enuncia la razionalità del reale, questo reale gli si è sottomano trasformato in casuale, onde in definitiva si giunge ad enunciare la razionalità del casuale, a sanzionare il caso. La conclusione di Rossi perde, ci sembra, l'aspetto di paradosso, ove si ponga mente che il casuale di cui qui si parla è quel contenuto reale ma surrettizio (o empiria crasamente immediata) che riempie di sé in modo incontrollato (ma allora casuale appunto!) l'Assoluto hegeliano aprioristico da cui in precedenza esso contenuto era stato trasceso.

bra a Hegel un'illusione quando un sistema storico dichiara, magari anche esplicitamente, di fondarsi su una "peculiarità," giacché risulterà invece, ad esaminarlo più dappresso, ch'esso è nato da "genuina speculazione" e che il suo principio razionale ha poi solo fallito nel tentativo di rivestirsi di una forma adeguata.

Qui si rilevano già alcune consonanze sostanziali con lo Hegel delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, riscontrabili soprattutto nel modo con cui viene giudicato il rapporto fra i particolari sistemi filosofici apparsi nella storia e l'idea della filosofia che in essi dovrebbe esprimersi. Nella *Introduzione* alle lezioni di Heidelberg sulla storia della filosofia troviamo ad esempio ripreso il concetto che le peculiarità storiche di un sistema devono venir tralasciate quando si voglia valutare quel sistema dal punto di vista della validità filosofica. "Mentre nella storia politica," è ivi detto, "l'individuo, grazie alla peculiarità del suo temperamento, del suo genio, delle sue passioni, della energia o della debolezza del suo carattere, in genere grazie a ciò che ne fa un individuo, è il soggetto delle azioni e degli eventi, i fatti e gli avvenimenti che si verificano nella storia della filosofia sono al contrario di natura tale, da presentarsi poco col loro contenuto e col loro tenore a dare rilievo alla personalità e al carattere individuale; anzi i loro prodotti sono tanto più pregevoli, quanto meno la paternità e il merito ne spetta ad individui particolari e quanto più appartengono al pensiero libero, al carattere universale dell'uomo come uomo, quanto più il soggetto che crea è appunto questo pensiero *scevro di peculiarità (eigentümlichkeitsloses Denken)*." <sup>17</sup> Ed è in modo significativo un altro passo della *Differenz* ad illuminarci su cosa dobbiamo intendere per vera peculiarità di una filosofia. La vera peculiarità storica non è il fatto filosofico storico come tale, ma è al contrario la individualità trasfigurata e sublimata dalla ragione, è la ragione individualizzata. "La vera peculiarità (*Eigentümlichkeit*) di una filosofia è la individualità interessante nella quale, con il materiale di costruzione fornito da un'epoca particolare, la ragione si è organizzata una figura; in essa la ragione speculativa particolare trova lo spirito del proprio spirito, la carne della propria carne nella quale essa si intuisce come un Unico e Medesimo e come un altro essere vivente." <sup>18</sup> Se ora teniamo anche presente che Hegel, parlando nell'*Introduzione* berlinese dell'"abituale" diffusa opinione che "le condizioni politiche, la religione, la mitologia, ecc., debbano esser prese in considerazione nella

<sup>17</sup> G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. cit., vol. I, pp. 9-10.

<sup>18</sup> *Differenz*, pp. 171-172.

storia della filosofia, in quanto esse avrebbero avuto una grande influenza sulla filosofia dell'epoca," conclude invece che questo rapporto deve esser visto da un lato completamente diverso e che l'unica *essenziale* categoria la quale ci permette la comprensione del situarsi storico di una filosofia "è l'unità, la connessione interiore di tutte queste diverse figurazioni [storiche]"<sup>19</sup>: se teniamo presente ciò ci rendiamo conto che questa interpretazione della storia della filosofia così restia di fronte alle peculiarità storiche e ai rapporti storici come dati di fatto peculiari, ha le sue radici e le prime formulazioni proprio nelle pagine della *Differenz*.<sup>20</sup> È infatti ancora la *Differenz* (p. 171) a dirci che "l'essenza della filosofia non offre nessun terreno per le peculiarità" e che "se è il corpo ad esprimere la somma delle peculiarità, sarà necessario, per giungere ad essa, di tuffarvisi dentro a *corps perdu*." E poco dopo Hegel aggiunge che nell'operazione per superare le "finitesse della coscienza" e costruire nella coscienza l'Assoluto, la ragione che s'innalza a speculazione "ha compreso nella mancanza di fondamento delle limitazioni e delle peculiarità, di essere essa, invece, fondata in se stessa" (p. 171, cors. nostro). La speculazione è dunque l'attività della ragione autosufficiente: quando essa si sarà liberata dalle "casualità" e dalle "limita-

<sup>19</sup> "Si deve qui tener fermo che v'è solo uno Spirito, un Principio che s'imprime (*ausprägt*) tanto sullo stato di fatto politico quanto si manifesta nella religione, nell'arte, nell'ethos, nella società, nel commercio e nell'industria; onde queste diverse forme sono soltanto rami di un unico tronco" (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. HOFFMEISTER, vol. I, Leipzig, 1940, p. 148).

<sup>20</sup> Se tutta la storia è presente nella Ragione, se cioè la storia è solo una manifestazione della Ragione (la quale deve ritrovare se stessa, come Unità originaria, in ogni fatto storico), una "impronta" dell'unico Principio (il quale si imprime, "ausprägt," nei fatti storici particolari), Hegel deve concludere che, a rigore, non esiste una storia vera e propria. E troviamo infatti detto, nelle *Lezioni* berlinesi del 1825-26, che "noi non abbiamo a che fare con un passato, ma col pensiero, con il nostro Spirito"; e che quindi "non c'è una storia vera e propria (*es ist also keine eigentliche Geschichte*), o meglio c'è una storia che al tempo stesso non è storia: giacché i pensieri, i principi, le idee che abbiamo dinanzi a noi, sono qualcosa di presente: sono delle determinazioni del nostro stesso Spirito. Ciò che è storico, vale a dire passato come tale, non c'è più, è morto" (*Vorles. cit.*, p. 133). O, com'era già detto nell'*Introduzione* alle *Lezioni* di Heidelberg, "se noi partiamo dal punto che la verità è eterna, allora essa non cade nella sfera del perituro e non ha storia. Ma se ha una storia e se questa consiste nello esporci solo una serie di figure ormai tramontate della conoscenza, allora in essa non v'è verità; perché la verità non è qualcosa di passato" (*Vorlesungen cit.*, p. 15; cors. nostro). E le *Lezioni* berlinesi offrono ancora una consonanza con la *Differenz* (a proposito della critica contro l'erudizione astratta e affastellatrice di notizie che sono "mummie"), quando Hegel afferma che un cuore deve essere morto se trova soddisfazione "nell'aver a che fare con i morti e cadaveri" intendendo che questa è proprio l'occupazione della "tendenza storica astratta" la quale si occupa di "oggetti senza vita" (*Vorlesungen, cit.*, p. 133). Una conferma, dunque, anche nei particolari, che nelle linee essenziali il pensiero di Hegel storico della filosofia è stabilito fin da questa prima opera jenense.

zioni," quando cesserà di prendere in considerazione nei sistemi filosofici delle varie epoche storiche gli elementi peculiari, allora ritroverà attraverso le forme storiche particolari da lei rivestite solo e unicamente se stessa. "Ogni filosofia è in sé compiuta e, come una genuina opera d'arte, ha in sé la Totalità" (p. 172).

Come debba esser costituita questa Totalità, Hegel lo dice poco dopo, nel paragrafo dedicato al "Rapporto del filosofare con un sistema filosofico" e che contiene alcune aggiunte interessanti alle linee programmatiche sulla storia della filosofia fin qui viste. Dopo aver ancora sottolineato che la molteplicità si libera dalla "casualità" solo attraverso la produzione di una "Totalità del sapere, di un sistema della scienza," Hegel afferma che "in quest'autoproduzione della Ragione l'Assoluto si configura a Totalità oggettiva, la quale è un Intiero completo, che si sostiene in se stesso, e non ha, quest'autoproduzione, nessun fondamento *fuori di sé*, essendo invece fondata mediante se stessa, nel proprio inizio, mezzo e fine." Perciò "ogni sintesi della Ragione (...) è, in quanto identità del cosciente e del non-cosciente, per se stessa nell'Assoluto ed infinita"; anche se, contemporaneamente, questa Totalità è ancora "finita e limitata" nella misura in cui il principio dell'identità non ha ancora raggiunto, nei sistemi filosofici particolari, la propria espressione completa, ossia non ha ancora raggiunto la consapevolezza che ciò ch'è fuori dell'identità, (fuori da questa sintesi della Ragione), cioè la Totalità oggettiva dei molteplici rapporti, deve unirsi con la Totalità soggettiva ch'è l'autocoscienza, e formare infine quella "infinita concezione del mondo, la cui espansione si è nel contempo stesso contratta nella più ricca e più semplice delle identità" (*Differenz*, pp. 199-200). E posto ciò, Hegel può ancora ribadire che "la storia della filosofia ha valore e interesse unicamente se mantiene fermo questo punto di vista": giacché "altrimenti essa non dà la storia della Ragione eterna ed una, che rappresenta se stessa nelle forme infinitamente molteplici, ma solo una narrazione di avvenimenti casuali dello spirito umano."<sup>21</sup>

<sup>21</sup> *Differenz*, p. 201. Diamo qui di seguito i passi delle *Lezioni* berlinesi di cui questi luoghi della *Differenz* non sono che il precedente sostanziale che in quelle lezioni viene coerentemente sviluppato. Innanzi tutto un passo del 1827: "Avevamo detto che la Ragione è soltanto una, che quest'unica razionalità è un sistema e che quindi lo sviluppo delle determinazioni del pensiero è uno sviluppo altrettanto razionale. I principi universali appaiono secondo la necessità del concetto che sta loro a fondamento. La collocazione dei principi antecedenti viene determinata da ciò che segue. Il principio di una filosofia viene, nella filosofia successiva, abbassato a momento. Perciò nessuna filosofia è stata confutata, ma è stata confutata solo la collocazione ch'essa aveva (...). Le filosofie sono le forme dell'Uno" (*Vorles. cit.*, p. 131; cors. n.). E ancora dalle *Lezioni* del

4. Il criterio razionale per spiegare il divenire storico dei sistemi filosofici sembra dunque effettivamente costituito; e sembra, soprattutto, un criterio che permette, per la prima volta nella storia del pensiero filosofico, non solo di concepire la filosofia come un processo di sviluppo, ma di distinguere in ogni tappa di questo sviluppo ciò che è essenziale da ciò che è accidentale, ciò che continuerà a germogliare e portare frutti nelle tappe successive da ciò che è invece da gettare sul mucchio dei "rifiuti" dell'esistenza storica. E infatti agli occhi dei discepoli della Scuola hegeliana non esiste dubbio che Hegel abbia realmente dimostrato come "dopo che lo spirito filosofico è passato, mediante un lavoro plurimillenario, attraverso la Totalità delle possibili forme della verità speculativa, questa possa poi produrre se stessa in forma consapevole ed innalzarsi a scienza che dimostra se stessa"<sup>22</sup>; e che, valutando Hegel i sistemi filosofici secondo questo punto di vista, "lungi dall'esser stato confutato, Hegel non è mai stato nemmeno intaccato da un filosofo genuino," perché "come facevano i generali romani, egli ha chiamato gli dei nemici dal campo avversario nel proprio."<sup>23</sup> Ma lasciamo parlare per tutti il fedele hegeliano Rosenkranz: "a Hegel," egli dice nello scritto pubblicato in occasione dell'edizione 1832 dei *Werke*, "è riuscito di trovare le isole felici della filosofia, sulle cui coste si vedevano fino ad allora solo navi naufragate. Senza rumore, quasi inosservato, egli aveva intrapreso il suo primo ben calcolato viaggio. In un mattino radioso e mentre il vecchio mondo era angosciato da gravi sogni, la sua nave tagliava la risacca della spiaggia. Egli s'affrettò a pren-

1827-28: "Con la trattazione *meramente storica* è connessa anche l'opinione che chi insegna storia della filosofia debba essere imparziale (...). Ma se si vuole studiare degnamente la storia della filosofia, l'imparzialità (*Unparteilichkeit*) consiste nel non prendere partito per le opinioni, pensieri e concetti degli individui (...). L'imparzialità è da concepire qui [nella storia della filosofia] in un modo particolare (...). La storia perde di interesse, se è priva di giudizio. Perciò *bisogna essere parziali (parteiisch)* anche nella storia della filosofia, *presupporre* qualcosa, avere uno scopo; e questo scopo è la pura e libera Idea. Bisogna che venga raccolto ciò che è connesso con essa (...). Se si vuole l'imparzialità nella storia della filosofia, non si vuole altro se non ch'essa sia priva di concetti e di contenuti, un mero giustapporre e raccontare senza che le varie parti siano connesse. Ma noi vogliamo concepire i principi della storia della filosofia secondo il loro ordine, e cercare di sviluppare la connessione necessaria di essi" (*Vorlesungen* cit., pp. 134-136; cors. nostro). E per la documentazione della continuità che ha nel pensiero di Hegel anche il concetto che solo attraverso l'elaborazione di un *sistema* è possibile raggiungere la vera filosofia, valga ancora l'esplicita ripetizione di quest'esigenza nella *Fenomenologia*: "la vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa" (*Fenomenologia, Prefaz.*; tr. DE NEGRI in *I principi di Hegel* cit., p. 79).

<sup>22</sup> MICHELET, *Einleitung* cit., p. VII.

<sup>23</sup> MICHELET, *Einleitung* cit., p. X.

dere possesso della terra e, al fine di dividerla con altri, costruì con immani blocchi un faro gigantesco. Molti navigatori lontani, presi pure essi dal desiderio della bella isola, lo ritennero un vulcano che eruttava rovina; altri invece riconobbero quel segno come ospitale, lo seguirono ed insieme allo scopritore entrarono nella nuova patria, ad esplorarne i prodigi in silenziosa ebbrezza."<sup>24</sup>

In realtà la situazione non era così idillica e poetica, né era tanto pacifico che Hegel avesse esautorato gli "dei nemici" col chiamarli nel proprio campo. Le conseguenze a cui portava l'idealismo assoluto applicato alla storia della filosofia dovevano anzi essere tutt'altro che pacificamente accettabili per buona parte dei posthegeliani, se, nemmeno trent'anni dopo la morte di Hegel, Haym poteva non solo affermare in considerazione della situazione storica della filosofia del suo tempo, che "il regno della filosofia si trova in una condizione di completo abbandono, di dissolvimento e di scompiglio,"<sup>25</sup> ma anche tentare di stabilire in che cosa il criterio hegeliano di interpretazione della storia della filosofia avesse fallito. I giudizi di Haym sono molto duri: Hegel copia solamente ("*nachahmt*") lo sviluppo storico reale, e nei confronti della storia "l'idealismo ritenuto onnipotente si è rivelato impotente," perché la filosofia a cui si è appoggiato lo spirito tedesco non ha superato la prova ("essa è stata più che confutata: è stata giudicata. E non è stata eliminata da un sistema, ma dal progresso del mondo e dalla storia vivente"); e per di più questa filosofia non si è scontrata con un destino particolare, ma con il vero e universale destino di ogni sistema, quello di essere superato dalla storia che "scorre potentemente al di sopra degli edifici dogmatici." Né sembra, secondo Haym, che gli "dei nemici" siano stati accolti nel campo hegeliano, se è vero che, per quanto riguarda i predecessori, Hegel invece "li seppellì completamente sotto il suo sistema, rovesciando sui loro cadaveri l'immane piramide del suo idealismo assoluto." Ma allora, se Hegel non ha salvato gli "dei nemici" inverandoli nel suo sistema, ma li ha solo soverchiati, il sistema non può pretendere il carattere di absolutezza e il filosofo critico moderno dovrà trattare anche il sistema hegeliano come una formazione storica al pari di altre. E dunque la filosofia hegeliana non è niente di meno, ma anche niente di più, che una grande "codificazione del campo delle scienze, scaturita dalla coscienza della propria epoca," e la sua

<sup>24</sup> ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen* cit., pp. 6-7. L'immagine delle "isole felici" è di Hegel e si trova nella *Differenz* (*Werke*, I, p. 170).

<sup>25</sup> HAYM, *Hegel und seine Zeit* cit., p. 4.

pretesa all'assolutezza vale quanto la pretesa della *lex regia* all'eterna validità e immutabilità.<sup>26</sup>

L'importanza, ora, di queste considerazioni di Haym sta nel fatto che in esse si affaccia una coscienza critica dei problemi sollevati dall'impostazione hegeliana non solo della storia della filosofia, ma del processo della Ragione speculativa in genere. E questa coscienza critica, che si compendia in un orientamento storicistico nei riguardi di Hegel, oltre a costituire un principio nuovo nella storia delle interpretazioni di Hegel<sup>27</sup> avrà anche notevoli ripercussioni, in sede di valutazione dei sistemi filosofici, sulla metodologia da seguire nella trattazione della storia della filosofia.<sup>28</sup> I dubbi problematici sol-

<sup>26</sup> HAYM, *ivi*, pp. 1-8.

<sup>27</sup> ROSSI, *Introduzione* cit., p. 214. Del principio storicistico e "problematicistico" nell'interpretazione di Hegel troviamo un riflesso anche in EHRENBURG, che osserva come non si debba dimenticare che l'idealismo hegeliano, come ogni idealismo, "non ha mai considerato l'Assoluto come problematico" (*Hegel's Erstes System* cit., p. XV). S'intende che lo stesso Ehrenberg, indotto a questa obiezione da una preoccupazione criticistica ancora idealistica, non esce a sua volta dai "presupposti idealistici" che egli aveva pur rilevato in Hegel (*ivi*, p. XV). Un analogo atteggiamento problematicistico ma idealistico è quello di SCHILLING-WOLLNY in *Hegels Wissenschaft* ecc., il quale riconosce sì che la filosofia di Hegel non ha assolto il compito "ermeneutico" di chiarire "i propri presupposti e metodi" (*ivi*, p. 20), ma ritiene tuttavia che si debba però salvare lo spirito (la "Einheitlichkeit" o organicità) del metodo hegeliano così come esso si manifesta nei campi specifici delle scienze particolari (*ivi*, p. 12).

<sup>28</sup> Nelle storie della filosofia dopo Hegel non mancano manifestazioni di una coscienza di metodo antispeculativa. Si vedano gli avvertimenti dati soprattutto da Schwegler ("La storia non è un esempio matematico esattamente verificabile. Pertanto anche nella storia della filosofia non si dovrà mai parlare [come Hegel] di una costruzione aprioristica della storia, né si dovrà introdurre l'elemento di fatto come una esemplificazione illustrativa di uno schema concettuale fabbricato in precedenza: il dato della esperienza al contrario, e nella misura in cui esso regge al vaglio critico, è da prendere come qualcosa di dato, di tramandato, e la connessione razionale di questo dato bisogna immediatamente enuclearla in via analitica": ALBERT SCHWEGLER, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, Stuttgart, 1848; cit. dall'XI ediz., *ivi*, 1882, p. 3); da Zeller ("lo non chiamerò mai solida una trattazione storica, nella quale si mettano in fila dottrine e opinioni isolate,.... senza indagare la loro connessione...; ma mi guarderò sempre, per contro, dal far servire l'onorifico titolo al sistema [leggi: sistema hegeliano] di spogliare le manifestazioni storiche della loro determinatezza reale, d'imporre ai... filosofi deduzioni, contro le quali la loro stessa voce leva protesta, e d'impastare le contraddizioni e le lacune dei loro sistemi con ingredienti di nostra fabbricazione"; ossia è da tener fermo "che è affatto impossibile mostrare, sia pur solo approssimativamente, nell'ordine di successione dei sistemi filosofici quello della logica hegeliana o di qualsiasi altra logica speculativa, quando non si voglia far di essi qualcosa di affatto diverso da quel che sono in realtà. Simile tentativo è quindi errato nel suo fondamento come nella sua esecuzione...": EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Prefaz. alla IV ediz., Berlin, 1876; ora nella trad. ital., Firenze, 1951, p. XVI e *ivi* ancora p. 16); da Windelband ("Un pensiero fondamentalmente giusto [quello hegeliano della storia della filosofia come sviluppo organico] condusse all'errore di costruire una storia della filosofia sistematizzata secondo un'idea aprioristica," ossia secondo l'idea "che la serie temporale in cui le categorie appaiono storicamente nei si-

levati da una considerazione critica dell'impostazione che Hegel ha dato alla storia della filosofia, non si limitano però, in realtà, a questioni puramente di metodo. Ciò è dovuto al fatto che, concependo Hegel la storia della filosofia come un susseguirsi di istanze logiche che avranno la loro realizzazione e mediazione effettiva nel sistema dell'idealismo assoluto, la considerazione critica non potrà non convertirsi poi nell'esame della *natura* di questa mediazione, ossia non potrà non investire, come già abbiamo avuto occasione di constatare, i principi logici. La surricordata osservazione di Hegel (nelle *Lezioni* berlinesi del 1827-28) che nella storia della filosofia bisogna *presupporre* uno scopo, ossia la *pura e libera* idea, ci indica per intanto che lo scopo del "movimento" delle diverse istanze filosofico-storiche è unico: è lo scopo della Ragione, il raggiungimento del pensiero "puro" (dalle accidentalità delle differenze) e "libero," in ultima analisi, da quanto le istanze logiche storiche potrebbero ancora dare *dopo* la loro assunzione nel seno della Ragione speculativa.

Ma abbiamo anche visto che la mediazione hegeliana dei sistemi storici e delle istanze da essi proposte, ha la figura di una Totalità oggettiva, di un "Intiero che si sostiene in se stesso," e nel quale le istanze storiche vengono sì accolte, ma "inverate" per così dire dal nuovo principio dell'identità speculativa: cosa possibile perché implicitamente l'Intiero è già presente in ognuna di queste istanze le quali, soltanto, non ne hanno ancora coscienza. Questo movimento circolare dell'Intiero offre

stemi filosofici, deve coincidere con la serie essenziale e sistematica, in cui quelle sono destinate ad apparire come *elementi di verità* nella costruzione concettuale di un sistema filosofico definitivo," "quale doveva essere per lo Hegel appunto il suo": WILHELM WINDELBAND, *Storia della filosofia*, trad. ital., Firenze, 1948, p. 20); da Cassirer ("Ciò che Hegel considera quale compimento del processo dinamico [compimento che "si presenta con la massima chiarezza nella concezione che Hegel ha della storia della filosofia e nel modo di considerare la posizione del suo proprio sistema entro tale storia"] significa quindi proprio soppressione del suo puro carattere di processo... La *mèta* a cui perviene questo sviluppo dello spirito significa così al tempo stesso il suo arresto, e quindi lo nega in quanto sviluppo": E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna* cit., vol. III, p. 464). Cassirer però, nella sua critica contro lo Hegel storiografo, rimane ancorato al terreno idealistico neokantiano. Prova ne è che egli, ben coerente con l'idealismo dettatogli dall'impostazione neokantiana, vuol difendersi dalla hegeliana "costruzione aprioristica dei singoli fatti," la quale sarebbe dovuta soltanto a "deviazioni metafisiche" di Hegel, con un ritorno al "riconoscimento dell'apriori" puro della storia" (*op. cit.*, vol. I, pp. 33-34). È un ritorno, dunque, al principio kantiano dell'apriori; ma ove si ricordi che questo principio era stato riconosciuto da Hegel stesso come un genuino principio speculativo, da Kant solo non compiutamente applicato (vedi sopra, p. 34), sembra ben dubbio che contro l'apriorismo di Hegel si possa poi validamente ricorrere proprio a quell'apriori kantiano che con la teoria hegeliana della Ragione ha in comune il fondamento di essere, come Hegel non si stanca di ripetere, "genuino idealismo."

il fianco ora, anche formalmente, ad una seria obiezione che è stata ad esempio sollevata, ultimamente, da Ernst Bloch nel suo libro su Hegel. "In Hegel," osserva Bloch, "la ripetizione dell'Intiero nell'ultima fase di esso [ossia: in quell'ultima fase di esso, che è la Ragione speculativa] non è sostenibile nemmeno da un punto di vista solo formale," perché "nessuna totalità deve contenere dei membri che sono definibili solo mediante la totalità stessa." Infatti "se un concetto, che appartiene ad una totalità in qualità di membro, viene caratterizzato in modo che nella sua definizione entri appunto quella totalità come Intiero, allora questo concetto è inammissibile."<sup>29</sup> Ma un'obiezione già non più di forma, ma di sostanza, è poi l'altra mossa da Bloch, che, "pur insegnando Hegel come ogni grande filosofia sia la propria epoca compresa nel pensiero, la forma di comprensione qui [in Hegel] non scaturisce poi dall'epoca, ma dalla pretesa autarchia del pensiero che diviene in guisa autosufficiente": la quale autarchia si rivela poi in modo concreto quando la deduzione dei sistemi filosofici storici secondo un processo di sviluppo, viene ottenuta "a prezzo di un rinnovato ritorno dal tempo storico alla dispiegata rosa del pensiero, anteriore ad ogni storia."<sup>30</sup>

Eppure sembra che a Bloch non riesca qui di penetrare più in profondità e di cogliere, al di là dell'aspetto, per così dire, esteriore, della metastoricità con cui si conclude la considerazione hegeliana della storia della filosofia, la conseguenza o il risultato effettivo a cui poi la metastoricità conduce. La sintesi storiografica dei sistemi precedenti, tentata da Hegel, appare a Bloch ancora come *semplicemente* metastorica, fuori del tempo, mentre già Haym aveva intuito, come abbiamo visto, che la sistemazione data da Hegel alle filosofie precedenti era, in realtà, scaturita soltanto "dalla coscienza della propria epoca," ossia in altri termini dalla coscienza particolare di quel fenomeno storico ch'è il sistema hegeliano: e ciò perché, come Haym ha il merito di aver sottolineato, con la "codificazione" del modo di pensare e intuire succede appunto come con la codificazione dei costumi, usi e sentimenti giuridici di un dato tempo, e un sistema filosofico non ha privilegi di sorta in confronto a leggi e istituzioni.<sup>31</sup> Haym rileva, in altre parole, e anche se in termini non esplicitamente sviluppati, che l'apparente metastoricità dell'idealismo assoluto si converte, in realtà, nella storicità particolare del sistema: e si è visto che Haym ha dato con ciò l'avvio all'interpretazione problematico-storicistica di Hegel. Ma questo rilievo

<sup>29</sup> ERNST BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, 1951, p. 339.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 332 e 334.

<sup>31</sup> HAYM *cit.*, p. 8.

significa altresì, quando se ne sviluppino le implicazioni più profonde, che l'asserita assolutezza del criterio storiografico-speculativo hegeliano porta al risultato filosofico effettivo che la *forma* apparentemente assoluta del criterio ha come suo contenuto *reale* un fatto filosofico empirico, ossia il particolare modo hegeliano di filosofare. Un risultato, occorre notare, che è stato constatato, dieci anni prima di Haym e con molto maggiore precisione e completezza dal Marx della *Misère de la philosophie* con l'osservazione che "per Hegel, tutto ciò che è avvenuto e che avviene tuttora, è, né più né meno, quello che avviene nel suo ragionamento." Onde "la filosofia della storia non è più che la storia della filosofia, e della *filosofia sua personale*"; e "non vi ha più 'la storia secondo l'ordine dei tempi,' ma "solo la 'successione delle idee nell'intelletto' [di Hegel]."<sup>32</sup> Il rilievo marxiano che nello Hegel storiografo della filosofia avviene, dunque, un vero e proprio contrappasso il quale consiste nell'avere l'asserita assolutezza aprioristica del criterio storiografico il *pendant* collaterale nel *fatto empirico* della "filosofia sua personale" che di quel criterio costituisce il contenuto reale: tale rilievo non è tuttavia valutabile appieno nella sua portata, ove non si tengano presenti anche le conclusioni logico-filosofiche a cui Marx era già pervenuto nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. "Hegel," osserva ivi Marx, "dà un'esistenza indipendente ai predicati, agli obbietti, ma astraendoli dal loro soggetto, ch'è realmente indipendente"<sup>33</sup>: ossia, nel nostro caso, facendo astrazione dai fatti storici che sono i sistemi precedenti, vale a dire astraendo dalla loro particolarità storica e assumendoli sotto il segno della filosofia dell'identità. Ma questo "rovesciamento del soggettivo nell'obbiettivo" (al quale rovesciamento segue come contrappasso quello "dell'obbiettivo nel soggettivo") viene da Marx descritto circostanziatamente più oltre: è un "rovesciamento che proviene da ciò, che Hegel vuol scrivere la storia dell'astratta sostanza, dell'idea," (ossia, nel nostro caso, della Ragione speculativa la quale produce se stessa nel corso della storia della filosofia), storia nella quale "l'umana attività," ossia qui le istanze filosofiche storiche, "deve dunque apparire come attività e risultato di qualcosa d'altro," ossia qui del principio dell'identità speculativa che nelle istanze filosofiche precedenti non è ancora pervenuto alla coscienza "pura" di sé (cioè poi alla coscienza "libera" dalle "accidentalità" e "particolarità" dei sistemi storici): e insomma "Hegel vuol fare agire

<sup>32</sup> K. MARX, *Miseria della filosofia*, tr. ital., Roma, 1949, p. 88 (cors. nostro).

<sup>33</sup> MARX, *Opere filosofiche giovanili cit.*, p. 37.

come un'immaginaria individualità l'essere dell'uomo per sé, invece di lasciarlo agire nella sua *reale, umana* esistenza." Allora però questo rovesciamento "ha necessariamente il risultato che *acriticamente* viene assunta un'*empirica esistenza* [nel nostro caso quel fatto empirico, sottolineato sopra da Marx, ch'è la "filosofia personale" di Hegel] come la reale verità dell'idea," ossia nel nostro caso come la "reale verità" della filosofia in genere: e ciò avviene perché "non si tratta [per Hegel] di addurre l'empirica esistenza alla sua verità, ma bensì di addurre la verità ad un'empirica esistenza, onde l'esistenza empirica la più immediata [e quindi nel caso nostro ognuna di quelle "esistenze" storiche che sono i sistemi filosofici] è dedotta come un *reale* momento dell'idea,"<sup>34</sup> ossia (possiamo aggiungere nella fattispecie) dell'*ultimo* sistema ch'è quello hegeliano dell'idealismo assoluto.

Queste considerazioni di critica logica a Hegel le abbiamo dovute richiamare per esteso, in ragione della loro evidente stretta connessione con la problematica e la messa in discussione, da parte della critica posthegeliana, dell'intera impostazione data da Hegel alla storiografia filosofica; giacché, dal momento che ai principi logici è stato attribuito da Hegel anche il valore di criteri storiografici, risulta ormai chiaro come anche ogni riesame critico di quell'impostazione storiografica sia connesso, in ultima, con un riesame della validità dei principi logici. Mentre è da ritenere che ad es. pure il marxista Bloch, quel *risultato* reale anche della *storiografia* filosofica speculativa ch'è il *contrappasso* rilevato sopra da Marx, non abbia saputo coglierlo proprio per non aver egli preso in considerazione quella sostanziale critica *logica* a Hegel contenuta nello scritto marxiano del 1843. La stretta connessione fra principi logici e criteri storiografici ci viene d'altronde confermata già dal primo e più autorevole fra gli interpreti *hegeliani* di Hegel, Rosenkranz, il quale nelle *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems*, dopo aver condiviso la posizione storiografica di Hegel (pp. 32-33), afferma la validità della concezione hegeliana della storia appunto basandosi sulla *validità logica della teoria hegeliana della mediazione*.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>35</sup> ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen* cit., pp. 156-157, dove è detto che l'intera concezione hegeliana del "movimento" della storia è possibile solo sulla base della "unità" dialettica di "immediato" e "mediazione" in cui consiste la teoria hegeliana della logica. Il problema del condizionamento, in Hegel, della storia da parte della dialettica speculativa è stato sollevato anche ultimamente da THEODOR LITT (*Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 1953) il quale critica la pretesa di Hegel di ricondurre l'intera totalità dei fenomeni storici "ad un'unica necessità logica che tutti li produce e collega," rilevando che questo tentativo di "infilare su un unico filo" la "pluridimensionale molteplicità" dei fenomeni e di "collegare poi ogni anello con

Ma con questo riscontro siamo di nuovo rimandati al campo logico propriamente detto. Ed effettivamente, con gli elementi fin qui raccolti ed anche concedendo che già da essi può scaturire più di un dubbio problematico sulla legittimità dell'impostazione data da Hegel alla storiografia filosofica, non possiamo ancora decidere circa la validità o meno di tale impostazione. Gli elementi decisivi, infatti, ci dovranno venir forniti, ormai, da un duplice ordine di documenti: il primo abbozzo di teoria logica della mediazione esposto da Hegel nei successivi paragrafi della *Differenz* e negli articoli del *Giornale critico*, e l'applicazione, via via fatta da Hegel, di questa teoria all'interpretazione dei sistemi filosofici. Ché l'intima connessione fra questi due ordini di documenti farà sì che il risultato di quell'applicazione ci chiarirà anche la misura e i limiti della teoria logica.

Per riassumere ora circa l'impostazione storiografica in Hegel, è dunque una concezione hegeliana fondamentale, per quanto riguarda la storia della filosofia, che lo spirito filosofico nel suo lavoro plurimilenario sia passato attraverso la *totalità* delle possibili forme della verità *speculativa* e che, al termine di questo lavoro, esso possa arrivare a *produrre* queste forme nella coscienza e ad elevarle a un tipo di scienza che sia in grado di *auto-dimostrare* se stesso. Un simile orientamento riguardo alla storia della filosofia doveva incontrare la piena approvazione di Schelling; e Michelet ha infatti sottolineato questo accordo nei principi fra i due filosofi a Jena,<sup>36</sup> accordo che esce confermato da alcune pagine delle *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, tenute da Schelling due anni dopo la *Differenz* hegeliana. "Le *apparenti* trasformazioni della filosofia," dice *ivi* Schelling, "o non la con-

il successivo mediante un medesimo fermaglio," era "un'impresa che doveva fallire" (*ivi*, pp. 65-66). Cfr. anche ERICH HEINTEL che, recensendo Litt (in "Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik," 1954, n. 2, pp. 128-130), definisce per le stesse ragioni il metodo dialettico speculativo un "procedimento incontrollato ed equivoco," un "manierismo" dialettico (*ivi*, p. 129). Ma vedi pure BRUNO LIEBRUCKS (*Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch*, in "Kantstudien," 1954-55, fasc. 3, pp. 230-67) per la caratteristica preoccupazione da lui espressa di salvare Hegel dall'accusa di platonismo ch'è implicita nelle critiche mosse alla dialettica speculativa. Per Liebrucks vi sarebbe in Hegel una istanza *antiplatonica* consistente nell'esigenza che "l'essenza debba apparire, che nell'essenza della stessa essenza sia la necessità di *determinarsi* ad esistenza" (*ivi*, p. 242). La preoccupazione è caratteristica perché indica, da un lato, come i difensori di Hegel abbiano avvertito che il pericolo proviene dai critici del metodo dialettico aprioristico, della teoria hegeliana della mediazione; e, dall'altro lato, come il tentativo di presentare uno Hegel antiplatonico sia tanto difficile che le istanze hegeliane "antiplatoniche" presentate si rivelano, in effetti, ispirate da platonismo anch'esse, come ad es. quell'"essenza" che si *autodetermina* ad esistenza.

<sup>36</sup> MICHELET, *Einleitung* ecc., cit., p. XXIV.

cernono affatto, poiché comunque, e appunto anche nel momento presente, esistono tendenze a sufficienza le quali si spacciano per filosofia senza che in esse vi si riscontri traccia di lei. Oppure sono dei mutamenti che hanno una effettiva relazione con la filosofia, e sono allora, in questo caso, metamorfosi della *forma* di essa. La sua *essenza* è *immutabilmente la medesima*, dal primo che l'abbia espressa in poi. "Se quindi si riscontrano ancora trasformazioni nella storia della filosofia, ciò dimostra soltanto che la filosofia non ha ancora acquistato la sua forma ultima, la sua figura assoluta, e che esistono ancora delle forme subordinate e unilaterali. Ma d'altra parte "ogni filosofia nuova deve aver compiuto un passo nuovo nella forma": e Schelling ritiene che "anche quando la filosofia si troverà rappresentata nella forma assoluta, a nessuno sarà impedito di comprenderla di nuovo in forme particolari." "Per conquistare la forma assoluta lo spirito deve cimentarsi in tutte le forme. Questa è la legge universale di ogni libera cultura."<sup>37</sup>

Non interessa qui stabilire se la priorità di queste enunciazioni sullo sviluppo della storia della filosofia spetti a Schelling o a Hegel. Importa invece rilevare la sostanziale consonanza dei due pensatori nella formulazione dei principi generali assunti come criteri di valutazione delle filosofie storiche particolari. Il contrasto che sorgerà più tardi fra Hegel e Schelling non verterà del resto mai specificamente sui problemi dell'interpretazione della storia della filosofia e sulla concezione della storia della filosofia come storia dello spirito assoluto; a questo riguardo persiste fra loro un'affinità di vedute stabilitesi fin dagli anni di Jena.

Ma anche se più tardi sarà la polemica sul metodo della filosofia a dividere i due amici, Hegel per ora condivide il metodo della filosofia dell'Assoluto di Schelling — almeno tranne pochi lievi accenni a qualcosa di nuovo che però non è ancora affatto maturato — e dà atto di dividerlo nei paragrafi teoretici della *Differenz* dedicati alla critica della "riflessione" astratta e all'esposizione dei nuovi principi. Finora Hegel non aveva elaborato un *metodo della filosofia*. Nel *Frammento di sistema* era stato spiegato soltanto quale atteggiamento il filosofo speculativo dovesse assumere nei confronti delle "opposizioni" ch'egli riscontra nel molteplice, ma la definizione di questo atteggiamento era

<sup>37</sup> F. W. J. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, II ed., Stuttgart-Tübingen, 1813, quinta lezione, pp. 115-117, cit. da Michelet (corsivi n.). Cfr. anche F. W. J. v. SCHELLING, *Werke*, Auswahl in drei Bänden, herausgegeben von Otto Weiss, vol. II, Leipzig, 1907, p. 594.

rimasta formulata in termini molto generali.<sup>38</sup> Confrontandoli con quella definizione, i paragrafi che ci stanno davanti appaiono molto più elaborati, con un intento metodico tanto evidente da far osservare a Michelet, il quale pure non aveva la possibilità di fare il confronto con lo scritto francofortese, che in essi "viene posto... il concetto del metodo."<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Cfr. *Systemfragment*, NOHL, p. 348; e E. DE NEGRI, *I principi di Hegel* cit., pp. 30-31.

<sup>39</sup> MICHELET, *Einleitung* ecc., cit., p. XXVII.