

La filosofia come esigenza di mediazione

1. Prima di esporre i principi della filosofia, Hegel ci introduce però in un'altra complessa questione, quella trattata nel paragrafo sulla "Esigenza della filosofia," e che costituisce anche per Hegel la premessa indispensabile alla successiva trattazione dei principi. "La fonte dell'esigenza della filosofia," egli afferma, "è la scissione," una scissione determinata dalle condizioni della "cultura dell'epoca." L'"epoca," nel suo orientamento soggettivistico e astratto, ha isolato dall'Assoluto ciò ch'è soltanto "fenomeno" o manifestazione di esso, e lo ha cristallizzato come qualcosa di autonomo. Ma non potendo poi il "fenomeno" rinnegare la propria origine, esso si sforza a sua volta di raccogliere in un Tutto la molteplicità fenomenica e limitata e impiega in tale operazione l'intelletto, forza limitatrice (*Kraft des Beschränkens*) per eccellenza. Hegel riprende qui, esplicandolo molto più ampiamente, un tema fondamentale del *Frammento di sistema*. Nel *Frammento* Hegel si era già occupato della tendenza che ha l'intelletto ad isolare uno dei lati della realtà, a concepirla *unilateralmente*, e ad elevare questa concezione unilaterale della realtà a Totalità: una falsa totalità evidentemente, la quale "imita" soltanto la ragione¹ e le cui conseguenze vennero già sommariamente descritte nel *Frammento*.²

¹ *Differenz* cit., p. 173.

² È soltanto la riflessione, ci dice Hegel nel *Frammento di sistema*, che ferma la molteplicità dei viventi "come tranquilli saldi fissi punti, come individui"; perché è la riflessione che "ha portato nella vita i suoi concetti di relazione, separazione, e singolo per sé sussistente e dell'universale, del congiunto: il singolo un limitato, l'universale un illimitato" (cfr. DE NEGRI cit., pp. 27-28): attività riflessive, tutte queste, che Hegel individuerà meglio più tardi (nella *Differenz*) come appunto espressioni della "forza limitatrice" dell'intelletto. La vita, continua Hegel nel *Frammento*, la quale avverte questa contraddizione, la vita pensante, trae dalle infinite opposizioni una unità vitale, non pensata (cioè non racchiusa nei limiti dell'intelletto), ma infinita, chiamandola Dio. Questa vita infinita si può chiamare anche spirito, ma esso allora non è in opposizione al molteplice come un mero qualcosa, separato da esso, bensì "lo spirito è legge vivificatrice in unificazione con il vario, che di conseguenza è un vivificato"

Ma nella *Differenz* si fa un passo avanti. Dall'insufficienza e sterilità del metodo dell'intelletto si inferisce la necessità del nuovo metodo della ragione. Riprendendo manifestamente il *Frammento*, Hegel ci dice che "l'infinito [ossia una delle false "totalità" poste dall'intelletto] è, in quanto viene contrapposto al finito, un razionale posto dall'intelletto: per sé, come razionale, esso esprime soltanto la negazione del finito. In quanto l'intelletto fissa questo razionale, lo contrappone in modo assoluto al finito. E la riflessione che sopprimendo il finito si era innalzata a Ragione [o aveva creduto di innalzarvisi, illudendosi che l'infinito per sé fosse già la "totalità,"] si è di nuovo degradata a intelletto, avendo fissato l'attività della Ragione come se consistesse in una opposizione [di un lato della realtà all'altro, di infinito a finito]; e avanza ora perfino la pretesa di essere razionale anche in questa ricaduta."³ I prodotti di questa operazione dell'intelletto, spesso spacciati per prodotti della ragione, sono — prosegue Hegel — le antiche antitesi di spirito e materia, anima e corpo, fede e intelletto, libertà e necessità, che modernamente hanno assunto la forma delle antitesi di ragione e sensibilità, intelligenza e natura, soggettività assoluta e assoluta oggettività. Ma per Hegel l'interesse della ragione è volto in un'altra direzione: "l'unico interesse della ragione è superare simili antitesi cristallizzate." Tuttavia, non è che la ragione disdegni le opposizioni e la scissione. "La necessaria scissione è," anzi, "un fattore della vita, la quale si forma attraverso una eterna opposizione; e nella suprema vitalità la Totalità è possibile soltanto attraverso il ristabilimento dalla suprema scissione."⁴ Più avanti vedremo il quadro completo dell'atteggiamento della "Ragione" hegeliana nei confronti delle "opposizioni" messe in campo dall'intelletto e potremo constatare la funzione che

(DE NEGRI cit., p. 29). Qui sorge secondo Hegel il pericolo che una considerazione affidata al puro intelletto, possa ancora operare una scissione astratta della realtà e, ad es., opporre astrattamente lo spirito come legge vivificatrice al molteplice non vivificato, al morto, e supporre cioè, come verrà precisato nella *Differenz*, che uno dei lati della realtà, in questo caso la "vita infinita" che si può chiamare anche spirito, contenga già di per sé tutta la Totalità. Si sa che nel *Frammento* segue a questo punto la formula risolutiva delle difficoltà create dall'intelletto, giacché di contro alle opposizioni della riflessione Hegel sosterrà che "das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung."

³ *Differenz*, p. 173.

⁴ Riguardo a questo passaggio dalla scissione all'unità, possiamo richiamare un altro dei frammenti francofortesi, quello sull'Amore, in cui l'Amore deve assolvere la funzione di terzo termine mediatore fra i due lati della realtà scissi dalla riflessione: "l'amore toglie, in piena assenza d'oggetto, la riflessione, strappa all'opposto ogni carattere di un estraneo e la vita [la "suprema vitalità," com'è definita nella *Differenz*] trova se stessa senza ulteriore difetto" (NOHL, p. 379; DE NEGRI, p. 19).

Hegel riserva a quest'ultime nella costruzione della sua teoria generale della ragione. Qui intanto Hegel sottolinea che la ragione "si oppone all'assoluto fissare della scissione fatto dall'intelletto," e aggiunge che questa opposizione avviene tanto maggiormente "se gli assoluti opposti sono essi stessi scaturiti dalla Ragione."⁵ L'aggiunta indica già la impostazione speculativa della teoria della ragione. Hegel spiegherà in seguito che in ogni caso gli opposti sono scaturiti dalla Ragione, sono prodotti di essa, ma già fin d'ora la concezione della compresenzialità delle opposizioni nella ragione è la premessa di metodo per il paragrafo dedicato alla "riflessione come strumento del filosofare."

Ma ritorniamo all'"esigenza della filosofia," per vederla meglio. Quando Hegel spiega che quest'esigenza nasce "quando la potenza dell'unione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni, perduta la loro vivente relazione e azione reciproca, acquistano autonomia,"⁶ questa osservazione ci introduce in uno dei più complessi problemi della storia delle interpretazioni del pensiero hegeliano. Infatti, quando Hegel aggiunge che in queste condizioni di "scissione" sorge "il necessario tentativo" di "superare" le opposizioni "cristallizzate" e di concepire i prodotti del mondo intellettuale e reale non come un "esser diventati," ma al contrario come un "prodursi," un *divenire*;⁷ quando Hegel dice questo e noi ci limitassimo a indicare il precedente logico di questo "tentativo" nel *Frammento*, e a sottolineare che qui appare esplicitamente la categoria del *divenire* come strumento logico fondamentale per superare le opposizioni, e a rilevare che poco dopo il giovane Hegel formula quasi compiutamente e con precisione terminologica il programma filosofico che rimarrà costante per tutta la sua attività futura:⁸ allora noi avremmo chiarito solo un lato di tutta la questione, soltanto la genesi *logico-filosofica* di quella "esigenza della filosofia." E anche se aggiungessimo che il tentativo di superare le opposizioni diventa personalmente attuale e necessario per Hegel nel quadro dell'ambiente accademico di Jena, come esigenza di affermare una propria posizione filosofica in mezzo a indirizzi contrastanti, avremmo chiarito, di quel tentativo, solo la componente psicologica propria di uno Hegel futuro docente in competizione con altri docenti. Ma così ci

⁵ *Differenz*, p. 174.

⁶ *Differenz*, p. 174; cors. nostro.

⁷ *Differenz*, p. 174.

⁸ "Il compito della filosofia consiste (...) nel porre l'essere nel non-essere, — come divenire; la scissione nell'Assoluto, — come fenomeno di esso; il finito nell'infinito, — come vita" (*Differenz*, p. 177).

limiteremmo a considerare quel tentativo come una esigenza soggettiva di conciliare semplicemente *posizioni filosofiche* fra loro, come un tentativo che avviene solo al livello di posizioni filosofiche o ideologie, e ci sfuggirebbe l'essenzialissima annotazione di Hegel che il tentativo nasce da una condizione di scissione *nella vita degli uomini*, ossia da una situazione storica reale che coinvolge tutte le *condizioni di vita* degli uomini⁹ e della quale la scissione nella filosofia è solo il necessario riflesso.

Il complesso problema che qui si apre, consiste appunto nel vedere in che misura nel tentativo hegeliano di superamento della scissione filosofica si riflettano le condizioni politico-sociali tedesche del tempo, la "vita degli uomini" in altre parole. Tre anni prima della *Differenz*, durante il soggiorno a Francoforte, Hegel si era occupato delle condizioni politiche tedesche in due opuscoli rimasti manoscritti e pervenuti solo frammentariamente fino all'edizione che ne fece Lasson: nel primo, *Ueber die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*, si parla dei conflitti sorti nel regime costituzionale rappresentativo del Württemberg, nel secondo, costituito da abbozzi preparatori alla *Verfassung Deutschlands*, delle profonde contraddizioni nella costituzione del *Reich* tedesco.¹⁰ Ve-

⁹ Il concetto dell'unità e della correlazione, dice Hegel poco dopo, è scomparso dall'"intero sistema delle condizioni di vita" (*Differenz*, p. 175, cors. n.).

¹⁰ I due scritti si trovano ora raccolti in G. W. F. HEGEL, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. LASSON, Leipzig, 1913 (*Ueber die neuesten inneren Verhältnisse* ecc.: pp. 150-154; *Fragmente zur "Verfassung Deutschlands"*, pp. 137-139). Frammenti dell'opuscolo sul Württemberg erano noti a ROSENKRANZ (*Hegel's Leben* cit., p. 91) e HAYM (*Hegel und seine Zeit* cit., p. 489) sembra averlo visto nella sua interezza. L'epoca della stesura risale alla prima metà del 1798, come si desume da Rosenkranz (*op. cit.*, p. 91). Fra gli abbozzi della *Verfassung Deutschlands* sono notevoli due frammenti entrambi del 1798-99 secondo le ragioni date da Lukács (*GEORG LUKÁCS, Der junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich-Wien, 1948; cit. qui e in seguito dall'ediz. berlinese, immutata, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954, pp. 174-75 e 179; di essa si può vedere ora la recente traduzione - Torino, 1960 - fatta da R. Solmi), Rosenzweig (*FRANZ ROSENZWEIG, Hegel und der Staat*, München-Berlin, 1920, vol. I, pp. 88 ss., 92 ss. e 235) e Hoffmeister (*JOHANNES HOFFMEISTER, Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, pp. 468, 469 ss.) contro HAERING (*Hegel* ecc., cit., vol. I, pp. 595, 785) che colloca il frammento *Freiheit und Schicksal* nel periodo di Jena, attribuendogli la stessa data della nuova stesura di tutto lo scritto sulla *Verfassung Deutschlands*. La data della nuova stesura jenense di tutto lo scritto è, secondo Haym e Dilthey seguiti da Lukács (*op. cit.*, p. 352) il 1801-1802 (o il 1802-1803). I due abbozzi frammentari del 1798-99 di cui parla Lukács sono intitolati *Freiheit und Schicksal* (*Schriften* ecc., ed. LASSON, pp. 138-141: il più importante) e *Landeshoheit und Reichsmacht* (*ivi*, pp. 141-142). Li citiamo nelle note con il titolo complessivo di *Verfassung Deutschlands*, dal momento che nella prima loro edizione da parte di Lasson, in *Schriften* ecc., essi figurano in appendice, appunto, alla stesura jenense della *Verfassung Deutschlands*. Su *Freiheit und Schicksal* esiste un ampio commento di CESARE LUPORINI in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, 1947, pp. 49-111 ("Un frammento politico giovanile di Hegel"); c. vedi

diamo ciò che da questi frammenti si può desumere.¹¹ In entrambi, intanto, Hegel vede con chiarezza che la reale e oggettiva situazione di scissione è data dalle condizioni assolutistico-feudali della Germania. Dalle leggi e costituzioni politiche degli stati tedeschi “è fuggito lo spirito,” esse “non corrispondono più ai costumi, alle esigenze, all’opinione degli uomini” e “sono ciechi coloro che ritengono (...) che forme, le quali hanno perduto ogni interesse per l’intelletto e il sentimento, abbiano ancora il potere sufficiente da costituire un vincolo per il popolo”¹²; “l’edificio della costituzione statale tedesca è un’opera di secoli passati” che “non viene sostenuto dalla vita dell’epoca presente,” “la vita e le forze, il cui sviluppo e la cui attività sono l’orgoglio della generazione presente,” non partecipano a queste forme statali, non hanno nessun interesse in esse e “non vi ricevono alcun nutrimento”: l’edificio statale tedesco, sopravvissuto nel tempo “con i suoi pilastri e arabeschi, sta ora isolato nel mondo, fuori dello spirito del suo tempo.”¹³ Ma la tendenza assolutistico-feudale all’isolamento, tendenza che appare come “l’unico principio motore dell’impero tedesco” e che porta la Germania ad un “inarrestabile sprofondarsi nell’abisso del proprio dissolvimento,”¹⁴ viene da Hegel ulteriormente caratterizzata come una carenza del diritto statale: “l’universalità sovrana, come fonte di ogni diritto, è scomparsa nell’impero tedesco, perché essa si è isolata, si è trasformata in un particolare; e perciò l’universalità è presente solo più come idea, e non come realtà.”¹⁵ Nella realtà delle condizioni tedesche, invece, Hegel avverte una crisi profonda delle vecchie istituzioni: “la vecchia vita,” quella dell’assolutismo paternalistico e filisteo, “consisteva in un limitarsi all’ordinato dominio

anche, sia per lo scritto sul Württemberg che per gli abbozzi della *Verfassung*, gli accenni contenuti in A. MASSOLO, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, 1959, pp. 67-71, 75-76. Ultimamente lo scritto sul Württemberg, gli scritti politici francofortesi e quelli jenensi, sono stati trattati con ampiezza in M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, p. I cit., l. I, c. III, n. 3. Per il testo degli scritti francofortesi si può ora rimandare alla recentissima trad. ital. di A. Plebe: G.G.F. HEGEL, *Scritti politici* (1798-1806), Bari, 1961.

¹¹ Per il punto che qui interessa, cioè per la documentazione che Hegel era ben consapevole che il parlare di “scissioni” non riguardava semplicemente l’opposizione di posizioni filosofiche fra loro, ma concerneva al contrario un profondo stato di scissione e crisi nelle condizioni reali della società e della nazione tedesca, teniamo presente l’esame che di quei frammenti è stato fatto da HAYM (op. cit., pp. 64-83) e da LUKÁCS (op. cit., pp. 164-182) i quali, vedremo, concordano anche in parte sulle conseguenze che questa consapevolezza ha per la filosofia hegeliana nel suo complesso.

¹² *Verhält. Württ.: Schriften* ecc., ed. LASSON, p. 151.

¹³ *Verfass. Deutschl.: Hoffmeister, Dokumente* ecc., p. 283.

¹⁴ *Verfass. Deutschl.: Schriften* ecc., p. 142.

¹⁵ *Verfass. Deutschl.: ibi*, p. 141.

sulla propria proprietà, in un contemplare e godere il proprio piccolo mondo di completa sudditanza, infine in un’autodissoluzione e in un’elevazione ideale (*im Gedanken*) verso il Cielo, la quale conciliava questa limitazione”: ma la crisi (*die Noth der Zeit*) “ha da un lato aggredito quella proprietà, e dall’altro dissolto nel lusso la limitazione (...) e così, al di sopra di questa arida vita dell’intelletto, è diventata da un lato maggiore la cattiva coscienza di trasformare ad Assoluto la propria proprietà, ossia cose, ed è cresciuta dall’altro la sofferenza degli uomini.” Haym e Lukács hanno entrambi sottolineato questi passi¹⁶ considerandoli una documentazione della consapevolezza che Hegel aveva della crisi che travagliava le istituzioni assolutistico-feudali tedesche, consapevolezza resa più acuta dalle ripercussioni in Germania della Rivoluzione francese.

Già Haym, commentando con spirito liberale e progressista da contemporaneo della rivoluzione tedesca del 1848 il quadro che Hegel traccia della fine del secolo XVIII con così oscuri contorni, aveva indicato nelle ripercussioni della Rivoluzione francese il fattore che poteva eliminare la situazione di marasma politico e sociale di cui Hegel, si è visto, aveva dimostrato una ben profonda consapevolezza.¹⁷ E tanto Haym quanto Lukács (quest’ultimo soprattutto) rilevano nei frammenti preparatori della *Verfassung Deutschlands* alcune sostanziali positive ripercussioni su Hegel della soluzione rivoluzionaria che la crisi delle vecchie istituzioni aveva trovato in Francia. Dopo una chiara constatazione degli aspetti della crisi della vecchia vita, crisi da cui si può uscire solo o rinchiudendosi in una sterile interiorità equivalente alla morte o, invece, con uno sforzo per sopprimere la negatività del vecchio mondo esistente e realizzare nuove condizioni di vita,¹⁸ Hegel esprime la convinzione che ormai “quest’epoca è stata vivificata (*angehaucht*) da una vita migliore, il cui impeto si nutre dell’azione di grandi caratteri di singoli uomini, dei movimenti di popoli intieri, della rappre-

¹⁶ HAYM cit., pp. 80-81; LUKÁCS cit., p. 179.

¹⁷ HAYM cit., p. 80: “Solo la Rivoluzione francese era riuscita a strapparci dalla miseria e indecenza della nostra esistenza, scuotendo essa le fondamenta stesse della nostra esistenza e le condizioni statali, nazionali, economiche e sociali della vita tedesca.” Per l’influenza della Rivoluzione francese su Hegel cfr. anche WILLY MOOG, *Hegel und die Hegelsche Schule*, München, 1930, p. 94; e recentemente JEAN HYPPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, pp. 47-54.

¹⁸ “La situazione dell’uomo che l’epoca ha confinato in un mondo interiore può essere, se egli vuole mantenersi, soltanto una morte permanente, oppure, se la natura lo spinge a vivere, può essere solo uno sforzo per dissolvere il negativo del mondo esistente, per poter in esso ritrovarsi e godere, per poter vivere” (*Verfass. Deutschl.: Schriften* cit., p. 139).

sentazione della natura e del destino fatta dai poeti.”¹⁹ Il riferimento alla Rivoluzione francese che traspare da questi passi è stato ben notato da Haym e Lukács,²⁰ ma esso implica poi il generale problema della ripercussione degli avvenimenti francesi sul pensiero filosofico tedesco e di Hegel in particolare, problema su cui Lukács si sofferma ampiamente. Qui, evidentemente, ci possiamo occupare solo di quelle considerazioni di Lukács che servono a chiarire il rapporto Hegel-Rivoluzione francese di quegli anni in cui, attraverso la presa di posizione nei confronti della realtà del suo tempo, si prepara, in Hegel, la sua formulazione jenense dell’ “esigenza della filosofia.”

L’importanza che per la presa di posizione nei riguardi dei problemi dell’epoca ebbe per Hegel il passaggio da Berna a Francoforte, è stata giustamente sottolineata da Lukács.²¹ L’influenza relativamente forte degli avvenimenti francesi sul Württemberg aveva non solo favorito, in quel ducato, una più larga presa di coscienza della insostenibilità delle forme assolutistico-feudali del governo ducale, ma l’atteggiamento filofrancese della Dieta regionale in occasione dell’appoggio dato dal duca Federico II all’intervento della seconda coalizione contro la Francia, aveva dato origine addirittura ad un conflitto costituzionale sui rapporti fra la Dieta e il governo. E nel clima di questo conflitto non solo apparvero nel Württemberg numerosi *pamphlets* politici contro le condizioni assolutistico-feudali e favorevoli a rappresentanze popolari da eleggere con suffragio universale, ma si manifestarono perfino tendenze repubblicane favorevoli ad una repubblica sveva.²² Di ritorno da Berna e prima di trasferirsi a Francoforte, dove arriva agli inizi del

¹⁹ *Verfass. Deutschl.: Schriften* cit., p. 140.

²⁰ A HAYM (*op. cit.*, p. 82) i passi sembrano sintomatici perché in essi Hegel, prendendo in considerazione un cambiamento pratico delle condizioni tedesche, si troverebbe sulla linea del movimento rivoluzionario europeo. LUKÁCS (*op. cit.*, p. 179) rileva che Hegel “si richiamava qui esplicitamente da un lato alla Rivoluzione francese (e forse già a Napoleone) e dall’altro alle grandi imprese della poesia e della filosofia classica tedesca.”

²¹ LUKÁCS cit., pp. 127-128.

²² Vi accenna LUKÁCS, *op. cit.*, p. 165. Simpatia per la Francia e coscienza della rovina del decrepito impero tedesco erano del resto assai diffuse nella Germania centro-meridionale, soprattutto verso i confini francesi. All’atto della consegna, fatta dalla Prussia, della fortezza di Magonza alla Francia, Jakob Görres poteva scrivere sul suo giornale di agitazione politica, “Il foglio rosso” da lui fondato a Bonn: “L’integrità dell’impero è in pezzi! Cittadini, Magonza è nostra! Viva la repubblica francese! Il 30 dicembre 1797, nel giorno della consegna di Magonza, alle tre del pomeriggio, cessava di vivere a Ratisbona, in pace e serenità e alla fiorente età di 955 anni, 5 mesi e 28 giorni, colpito da completa spossatezza e sopraggiunta apoplezia, ma in piena lucidità di mente e confortato dai santi sacramenti, il Sacro Romano Impero di pesante memoria” (cfr. JOHANNES SCHERR, *Deutsche Kultur- und Sittengeschichte*, Leipzig, 1876, p. 517).

1797 e comincia la sua attività di precettore in casa del commerciante Gogel, Hegel passa alcuni mesi nella casa paterna di Stoccarda e in quella città dovè indubbiamente venire in contatto con il clima delle polemiche politiche. Gli aspri giudizi di Hegel contro l’assolutismo, formulati poi nello scritto sulle condizioni interne del Württemberg, sono certamente un’eco della pubblicistica politica württembergese.²³ Lo scritto nasce però solo quando Hegel è già a Francoforte, centro commerciale della Germania meridionale, città in cui le idee e i movimenti politici si trovano favoriti dai privilegi autonomistici di cui gode come *Reichsstadt*, e dove si accrebbe appunto in Hegel l’interesse per gli studi politici.²⁴

Le ripercussioni della Rivoluzione francese in Germania avevano, in generale, determinato un forte impulso a liquidare lo spezzettamento feudale della nazione in piccoli e piccolissimi Stati e, negli uomini più illuminati, una presa di posizione progressista borghese contro le vecchie istituzioni assolutistiche. Ora l’anacronismo delle vecchie istituzioni si trovava per intero sintetizzato nella forma dello Stato assolutistico. Nell’epoca della monarchia assoluta, la quale nelle condizioni di spezzettamento politico ed economico della Germania fra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo appariva, per dirla con il Marx di una nota pagina dell’*Ideologia tedesca*, “nella sua forma più storpiata, semipatriarcale,” in quest’epoca lo Stato, ossia quella “sfera particolare alla quale in seguito alla divisione del lavoro spettava l’amministrazione degli interessi pubblici,” aveva ottenuto “una abnorme indipendenza” dalle sfere della vita reale, costituendosi come “una potenza apparentemente autonoma.”²⁵ Che Hegel avesse consapevolezza di questa situazione lo abbiamo già visto attraverso le sue critiche della costituzione politica tedesca, e in particolare proprio attraverso la sua constatazione che l’universalità dello Stato si è isolata, resa indipendente dagli inte-

²³ Sull’assolutismo: “ogni cosa alla fin fine fa perno su un uomo che riunisce in sé tutti i poteri *ex providentia majorum* e non dà alcuna garanzia per il riconoscimento e il rispetto, da parte sua, dei diritti dell’uomo.” Sul sistema rappresentativo: “l’intero sistema rappresentativo württembergese è in se stesso sbagliato e abbisogna di una totale trasformazione” (*Schriften* ecc., cit., pp. XII e XIII). Sul desiderio di giustizia: “in questi giudizi l’unica unità di misura è la giustizia. Il coraggio di esercitare la giustizia è l’unica potenza che possa con onore e calma eliminare completamente l’instabilità e produrre una situazione sicura.” Sulla tendenza al rinnovamento delle condizioni politiche: “essa non è una vertigine casuale e passeggera. Chiamatela pure un parossismo febbrile, ma esso finisce solo con la morte o quando la materia ammalata è stata essudata” (*Schriften* ecc., cit., p. 151; e cfr. LUKÁCS cit., pp. 166-167).

²⁴ Cfr. HAYM cit., pp. 64-78.

²⁵ KARL MARX, *Die deutsche Ideologie*, Stuttgart, 1953, p. 198.

ressi "della generazione presente" e, insomma, trasformata *realiter* nel suo contrario, in un particolare. Altrettanto chiara è agli occhi di Hegel la insostenibilità di una simile situazione; ma le indicazioni che egli dà per uscirne si potrebbero difficilmente intendere e spiegare senza tener conto che in esse, in un certo modo, si riflettono filosoficamente le tendenze della rivoluzione borghese francese. La vecchia vita, dice Hegel, "fonda il suo dominio non sulla violenza di particolari contro particolari, ma sull'universalità"²⁶; ma quest'universalità, Hegel aveva anche visto, è in realtà una falsa universalità, isolata dagli interessi degli uomini, che "non nutre più" quegli interessi e dalla quale "è sfuggito lo spirito." La "verità," il "diritto" che questa universalità rivendica per sé, è dunque una pretesa la quale "deve venir tolta" alla vecchia vita "e data a quella parte della vita che viene rivendicata."²⁷ Ciò significa, in altre parole, che le rivendicazioni della nuova vita, nella quale è scomparsa la "scissione," la separazione astratta fra universale e particolare, costituiscono esse la vera universalità, l'universalità non più soltanto "come idea" (qual era, si è visto, l'universalità astratta del diritto tedesco, isolata dagli interessi reali del tempo), ma "come realtà." In questi accenni di Hegel sul modo di trasformare le condizioni tedesche, Lukács vede la trascrizione in linguaggio filosofico, sia pure estremamente concettuale-abstracto e oscuramente formulato, della "generale tendenza della polemica dei rivoluzionari borghesi contro la vecchia società feudale." Hegel, secondo Lukács, compie qui una sintomatica sostituzione fra particolare e universale, in quanto denuncia (in accordo con la polemica borghese contro la società feudale) l'universalità assolutistico-feudale come una particolarità che *pretende* solo di essere universalità (mentre è in realtà una particolarità di interessi anacronistici), e ravvisa invece l'universalità reale, "corrispondente alla natura e alla storia" (Lukács), nelle rivendicazioni della classe borghese.²⁸ L'interessante, secondo Lukács, è che questo abbozzo, in Hegel, di una dialettica dell'universale e del particolare sorgerebbe non in connessione con problemi di filosofia astratta, ma a seguito di un esame storico-reale della situazione di crisi in cui avviene il passaggio dalla società feudale a quella borghese. Ossia si manifesterebbe qui ormai la tendenza di Hegel a dimostrare che tutte le contraddizioni e opposizioni che sorgono nella filosofia hanno la loro origine nella vita sociale degli

²⁶ *Verfass. Deutschl.: Schriften* ecc., p. 140.

²⁷ *Ivi*, p. 140.

²⁸ Lukács cit., p. 180.

uomini²⁹: conclusione questa, su Hegel, che è poi la tesi generale di tutto il libro di Lukács.

Le cose che si hanno ora da tener ferme, sono due. Negare che le ripercussioni della Rivoluzione francese abbiano esercitato un'influenza su Hegel, vorrebbe dire (per tacere d'altro) negare l'evidenza anche filologica delle indicazioni fornite in questo senso dai testi citati sopra.³⁰ Ma l'altra considerazione da fare è la seguente: una volta constatata l'influenza di quelle ripercussioni, è sufficiente rimarcare quest'influenza per inferire poi la conclusione che Hegel concepisca le contraddizioni e le "scissioni" nella filosofia come prodotte dalla vita sociale degli uomini e che, per dirla con la formulazione molto avanzata proposta da Lukács, la dialettica è nata in Hegel attraverso una presa di posizione del filosofo "nei confronti dei problemi della società capitalistica"³¹? In altri termini: il fatto che le reali condizioni del tempo

²⁹ Cfr. Lukács cit., p. 309.

³⁰ Il lavoro di interpretazione condotto su quei testi è un merito di Lukács, appunto. Alla pur notevole influenza degli avvenimenti francesi su Hegel, Haering invece, nella sua grossa monografia, accenna appena (cfr. HAERING, *Hegel* ecc., I, pp. 40-49) e, non vedendo o quasi le implicazioni filosofiche di quest'influenza, ne considera soltanto, e superficialmente, i riflessi psicologici sullo Hegel allievo dello *Stift* di Tubinga.

³¹ Lukács cit., p. 643. Questa conclusione di Lukács ha incontrato parecchie obiezioni da parte di marxisti tedeschi nel corso della discussione sul rapporto Hegel-Marx svoltasi negli anni 1954-55 sulla "Deutsche Zeitschrift für Philosophie." Si veda in particolare RUGARD OTTO GROPP, *Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels*, in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie," 1954, n. 1, per Lukács specialmente le pp. 92-96. Gropp esamina qui appunto la conclusione di Lukács che la "specifica forma della dialettica, che Hegel ha sviluppato, è nata dalla presa di posizione [di Hegel] nei confronti dei problemi della società capitalistica, dei problemi dell'economia," conclusione che si fonda fra l'altro sull'interpretazione delle hegeliane lezioni della *Realphilosophie* di Jena del 1805-6 come di un "tentativo di risalire in modo dialettico-sistematico dalle più semplici categorie del lavoro fino alle questioni della religione e della filosofia" (Lukács cit., p. 374, e in generale gli ultimi paragrafi del terzo capitolo dedicati agli studi di economia del periodo di Jena). "Hegel," interviene ora Gropp, "sarebbe riuscito a connettere i 'problemi dell'economia' con i 'problemi della filosofia.' E avrebbe in ciò già preceduto Marx ed Engels. La 'unificazione dei punti di vista economico e filosofico' è per Lukács il denominatore comune a cui egli riduce Marx e Hegel. La differenza fra Hegel e Marx consisterebbe unicamente in ciò, che Marx ha compiuto l'unificazione di economia e filosofia 'ad un livello incomparabilmente più alto' e ciò 'tanto riguardo all'economia quanto alla filosofia.' 'Riguardo alla filosofia,' prosegue Lukács, 'si tratta, come sappiamo, del superamento della dialettica idealistica da parte di quella materialistica.' La critica dell'idealismo da parte di Marx si fonderebbe 'su una conoscenza dell'economia più elevata di quanto non vi fosse, e fosse possibile, in Hegel.' Come risulta dai molti comparativi nelle formulazioni di Lukács, il 'superamento' della dialettica idealistica da parte della materialistica non si compì in una lotta inconciliabile, ma come un semplice *proseguimento di sviluppo*. La dialettica materialistica non appare come *opposta*, ma solo come 'dialettica più elevata' in confronto della idealistica (...). Per Lukács esiste la più stretta affinità fra la dialettica idealistica hegeliana e la materialistica marxiana." Da questa polemica presa di posizione risulta soprattutto la preoccupazione di Gropp di stabilire

(misera statale tedesca, assolutismo feudale, situazione di "scissione" nella vita degli uomini) abbiano avuto un riflesso nella formulazione hegeliana della "esigenza della filosofia" come superamento delle scissioni ed opposizioni, significa ciò che si è per questo fatto stesso in presenza di una filosofia del *concreto*, del *determinato*, di un *metodo dialettico* cioè il quale operi le proprie generalizzazioni concettuali prendendo come punto di partenza il concreto e come punto di arrivo un'altra volta il concreto chiamato a controllare e verificare quelle generalizzazioni, e sia dunque, infine, un metodo scientifico nell'accezione più completa del termine?

2. Ora anche qui le considerazioni da fare sono più d'una. Concludere con Lukács che in Hegel "tutti i problemi della dialettica (...) sono scaturiti dalla presa di posizione nei confronti dei due fatti storici mondiali dell'epoca, la Rivoluzione francese e la rivoluzione industriale in Inghilterra,"³² espone a un pericolo di non difficile individuazione.

come punto di partenza della discussione (il suo è il primo intervento) la differenza di principio fra i due tipi di dialettica. La effettiva fondamentale diversità in Marx e Hegel del concetto di lavoro e di economia, e dello strettamente connesso concetto di alienazione comporta, naturalmente, che il rispettivo metodo seguito per "risalire dal lavoro alla religione e alla filosofia" sia profondamente diverso. Su questa diversità cfr. anche MARIO ROSSI, *Lo storicismo "mistificato" della Fenomenologia hegeliana*, in "Società," 1957, n. 4-5. E circa le conclusioni di Lukács si tenga pure presente quanto scrive JOSEF SCHLEIFSTEIN nel suo intervento in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie," 1955, n. 6, p. 718: "È incontestabile secondo me — e con tutto il riconoscimento degli straordinari meriti che Lukács si è guadagnato appunto nell'analisi dell'eredità filosofica e letteraria tedesca, lo si deve pur dire — che nel libro su Hegel predomina la tendenza ad accentuare in ogni modo possibile la grandezza di Hegel, la continuità della linea Hegel-Marx, la vicinanza di Hegel a Marx, la pretesa affinità della loro posizione dei problemi, la parallelità della genesi della dialettica hegeliana e marxiana, una tendenza dunque che porta a cancellare la rigidità dei confini e la profondità delle opposizioni" (i cors. sono di Schleifstein). Circa poi le posizioni generali della polemica sviluppatasi sulla rivista tedesca, vedasi la nostra rassegna (*Una discussione sulla dialettica*) in "Società," 1956, n. 5. L'accostamento lukácsiano di Marx a Hegel piace molto a HYPOLITE, *Etudes sur Marx et Hegel* cit., specialm. pp. 83-84.

³² LUKÁCS cit., p. 644 (cors. n.). Un altro fattore che, oltre alla presa di posizione di Hegel nei confronti della Rivoluzione francese, avrebbe contribuito alla genesi della filosofia hegeliana, è appunto dato secondo Lukács dagli studi economici di Hegel nel periodo di Francoforte (LUKÁCS cit., pp. 208 ss., dove Lukács lamenta anche l'oggettiva difficoltà che s'incontra nell'esame di questo fattore, essendo estremamente frammentario il materiale documentario che, riguardo a questi studi economici di Francoforte, è stato raccolto dai biografi di Hegel). Però con la questione che qui ci interessa, ossia con il riscontro quanto più possibile testuale del contributo che gli studi politici francofortesi sulle condizioni di "scissione" della Germania hanno dato alla formulazione hegeliana dell'"esigenza della filosofia," il problema degli studi economici di Hegel non ha un rapporto diretto.

Innanzitutto, a prendere questa conclusione come un orientamento direttivo globale nella indagine filologica sul giovane Hegel, l'angolo di apertura dell'indagine rischia di restringersi al punto che per l'esame di un gran numero di problemi della dialettica che non si possono ragionevolmente ritenere scaturiti da quei due fatti, un orientamento direttivo viene a mancare del tutto. Tale è il caso che avverrebbe se con l'angolo visuale politico-economico (Rivoluzione francese-rivoluzione industriale inglese) si volesse esaminare il francofortese *Frammento sull'Amore* del 1797, anteriore dunque tanto ai due opuscoli sulle condizioni tedesche quanto agli studi economici del 1799.³³ Eppure quel frammento fornisce la prima documentazione della concezione hegeliana del rapporto fra la particolarità e l'universalità e della mediazione fra i due termini della "scissione" (*Trennung*). La mediazione deve essere unificazione fra "viventi": "unificazione vera, vero e proprio amore, hanno luogo soltanto tra viventi che sono uguali in potere, e che, quindi, sono in tutto e per tutto l'un l'altro dei viventi, che per nessun lato sono l'un l'altro dei morti," cioè che in nessun modo sono affetti da riflessione. "Nell'amore si trova la vita stessa come una *duplicazione* (*Verdoppelung*) di se stessa, e come una unificazione di essa medesima." Subito dopo questa constatazione si ha l'abbozzo, in germe, di un movimento che ha già tutte le caratteristiche dello schema dialettico completo: "dalla *unità non sviluppata*, la vita [ossia il terzo termine mediatore] ha, attraverso la *cultura*, percorso il circolo verso una *unificazione completa*."³⁴ Ossia (ecco lo schema): dall'*unità originaria*, immediata, si giunge, attraverso il travaglio delle molteplici determinazioni dell'*intelletto*, all'*unità mediata e completa*, all'*Intiero*. La caratteristica speculativa dello schema è ulteriormente illustrata da una annotazione di Hegel, di pochissimo posteriore a questa formulazione del passaggio dall'*unità non sviluppata* all'"unificazione completa." "Quest'unificazione," spiega Hegel, "è vita perfetta perché in essa è stata soddisfatta

³³ Dei quali studi Rosenkranz riferisce in poche righe ch'essi furono un commento alla traduzione tedesca dell'*Economia politica* (*An inquiry into the principles of political economy*) di James Denham Stewart (il teorico del mercantilismo), ricco di "molte grandiose considerazioni di politica e di storia" e steso fra il 19 febbraio e il 16 maggio 1799 (ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., p. 86). È l'unica notizia che si ha di essi.

³⁴ NOHL, p. 379; e cfr. la trad. DE NEGRI, in *I principi ecc.*, cit., pp. 18-19 (corsivi n.). Per i testi e il commento del *Frammento sull'Amore* e degli altri scritti prejenensi di Hegel, vedasi anche DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, Firenze, 1929; e DE NEGRI, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, 1930, che hanno iniziato in Italia le ricerche sul periodo prejenense di Hegel. Per notizie e valutazione circa la bibliografia anche più recente, riguardante lo Hegel giovanile prejenense, si può rinviare ora ai primi tre capitoli (libro I) di M. ROSSI, *Marx e la dialettica hegeliana* cit.

anche la riflessione; all'unità non sviluppata stava di contro la possibilità della riflessione, della scissione; in questa [unificazione completa] è [ormai] unificata l'unificazione e la scissione, [ossia v'è] un vivente che era stato opposto a se stesso.³⁵ Il testo di Hegel ci dice 1) lo sforzo del filosofo di vedere al di là delle cose "morte," delle astrazioni della "riflessione," la vivente unità in funzione riconciliativa; ma 2) che né il momento della "unità non sviluppata" né quello della "scissione" hanno una problematica reale da proporre, perché tanto l'uno quanto l'altro si muovono e si oppongono nell'ambito di un terzo termine mediatore, che è la "unificazione completa" la quale ha dato luogo alla problematica della scissione mediante una "duplicazione di se stessa" mediante una opposizione di quel suo momento che è la scissione (la "cultura," la "riflessione") all'altro suo momento che è l'unità immediata, originaria (l'"unità non sviluppata"); e quindi 3) che, essendo per iniziale presupposizione la scissione semplicemente uno dei momenti dell'auto-scindersi del terzo termine mediatore, le opposizioni e scissioni possono esser viste solo come *un segno o indice dell'unità*, come opposizioni necessariamente destinate a conciliarsi.

La necessità della loro conciliazione sta alla base, abbiamo già visto, dell'"esigenza della filosofia," come Hegel la formula nella *Differenz*. Nasce infatti quest'esigenza, abbiamo ancora visto, quando le opposizioni "hanno perduto la loro vivente relazione e azione reciproca," quando cioè si è perduto di vista la loro natura di opposizioni *necessariamente destinate a essere conciliate*, ossia superate. La connessione fra la teoria della scissione-unificazione nel *Frammento sull'Amore* e la formulazione, nella *Differenz*, della filosofia come esigenza di unificazione, è dunque, per quanto riguarda il comune aspetto di *necessità logica* con cui l'unificazione deve avvenire, una connessione evidente. Ma il testo del *Frammento*, oltre a chiarire questa connessione, fornisce anche un'altra ben importante indicazione. Nel secondo dei due primi capoversi del *Frammento*, omissi, non si sa il perché, nella traduzione di De Negri,³⁶ Hegel sottolinea che "l'uomo [quando è in un rapporto che non è rapporto fra "viventi," ma rapporto fra "morti," fra astrazioni intellettuali, puramente "riflessive"] è solo come un contrapposto," ma che in realtà "il contrapposto è a se stesso reciprocamente condizione e condizionato"; e che perciò l'uomo "deve pensare se stesso fuori dalla propria coscienza," cioè non deve ritenere che l'uni-

³⁵ NOHL, p. 379, annotazione b; cfr. HAERING, *Hegel ecc.*, cit., vol. I, p. 376.

³⁶ DE NEGRI, p. 18, nota.

versalità astratta della sua coscienza sia la *vera universalità*, ossia l'unità completa, l'unificazione già raggiunta, ma deve al contrario pensare se stesso anche come Non-Io, come Altro, deve pensare se stesso mettendosi dal punto di vista di ciò che gli si contrappone oggettivamente. Questo egli deve fare perché non v'è "nessun determinante [come lui crede lo sia l'universalità astratta della sua coscienza] senza determinato e viceversa." Ma tale correlazione significa che dei due termini di essa "nessuno è incondizionato, nessuno porta in sé la radice della propria essenza, ognuno è necessario in modo soltanto relativo." Poco prima, nello stesso capoverso, Hegel aveva però detto che "la materia è (...) qualcosa di assoluto per l'uomo"; e si potrebbe vedere in questa affermazione un riconoscimento positivo della materia, dell'ambiente, delle condizioni di vita, come di qualcosa da cui quella universalità della coscienza vista sopra, quella pretesa natura di "determinante" che l'uomo ritiene la sua coscienza sia, si trovi in realtà determinata, condizionata. Insomma, si potrebbe ritenere quell'affermazione come una conferma dell'attenzione con cui Hegel considererebbe le reali condizioni di vita degli uomini, le obbiettive contraddizioni e situazioni di "scissione," quelle, per intenderci, che egli esaminerà poi nei due scritti sulle condizioni politiche tedesche.

Ma in realtà il testo di Hegel non permette questa conclusione. Se esaminiamo la descrizione hegeliana delle condizioni tedesche alla luce delle indicazioni che il *Frammento sull'Amore* fornisce sul rapporto fra le *condizioni*, ossia il mondo esterno, e la coscienza, possiamo osservare infatti quanto segue. Nel rapporto fra i due termini che sono 1) il mondo esterno, il dato di fatto storico-concreto nella sua positività immediata, le "condizioni di vita" (dalle quali, come si è visto nella *Differenz*, dovrebbe sorgere l'esigenza della filosofia), e, estendendo il concetto, le obbiettive situazioni di "scissione" nella vita degli uomini descritte nei due opuscoli politici; e 2) la "coscienza" e la "cultura" degli uomini (così come vi si accenna nel *Frammento sull'Amore*), i quali, attraverso la loro presa di coscienza della positività immediata del dato di fatto originario e sensibile (la vita come unità puramente sensibile), si contrappongono come Io al mondo oggettivo-sensibile: in questo rapporto ognuno dei termini "non porta in sé la radice della propria essenza," non essendo "determinante" né il mondo esterno, né la coscienza in questa sua fase di contrapposizione ad esso, e ognuno dei termini è "necessario," cioè vero e reale, "in modo *soltanto relativo*." Il mondo (la materia) e la coscienza (l'universale riflessivo, intellettuale) sono, come Hegel dice a conclusione di questo secondo capo-

verso del *Frammento*, "l'uno per l'altro, e quindi anche ognuno per se stesso, soltanto *mediante* una potenza *estranea*."³⁷ La quale potenza, dobbiamo però subito aggiungere, è "estranea" solo apparentemente, solo finché l'uomo è immerso nell'opposizione astratta fra la materia e la coscienza e non vede, al di là di questa situazione di separazione cristallizzata dall'intelletto, dall'astrazione, e che perciò è una situazione dovuta ad una *cattiva operazione* dell'intelletto, alla meramente negativa "forza limitatrice" di esso (come è detto nella *Differenz*); non vede al di là di questo orizzonte limitato dall'intelletto, quel terzo momento conclusivo in cui i due termini dell'opposizione trovano la loro "unificazione completa," la quale è logicamente necessaria perché la situazione di scissione non era altro che una *auto-scissione* di quell'unificazione, un'apparizione di essa sotto le vesti di scissione.

Tiriamo una prima conclusione. Nel *Frammento sull'Amore* abbiamo già una formulazione completa della teoria scissione-unificazione, la quale arriva fino alla postulazione della "unificazione completa" come necessità logica, dal punto di vista della quale ogni situazione di scissione può essere solo *apparente*. Ma abbiamo anche implicitamente una già avanzata formulazione della dialettica di particolare e universale. Essa si esprime infatti nella convinzione di Hegel che ognuno dei termini contrapposti essendo dal punto di vista della loro "unificazione completa" nient'altro che un *particolare*, quando assuma poi la pretesa di essere per se stesso un universale (o, come è detto nel *Frammento*, un "determinante" di fronte all'altro che sarebbe un "determinato") debba essere immediatamente richiamato all'ordine, facendogli vedere che con questa pretesa esso si ridurrebbe invece ad essere un "morto," un particolare che indebitamente si potenzia ad universale.

3. Ma stabilito che questo fondamentale tema della dialettica hegeliana appare già nel *Frammento* del 1797, e che esso appare qui in connessione con una problematica in cui gli elementi della realtà empirica, i dati storico-concreti, sono già chiaramente sussunti sotto la figura della relazione speculativa (la loro "unificazione completa") di cui essi non sono che il *segno*, il *modo di apparire* (ma allora degli elementi "morti," per Hegel, i quali non hanno per se stessi alcuna *positività reale*, essendo la loro positività originaria, di dati di fatto, una

³⁷ Per il testo di tutto il capoverso del *Frammento*, vedi NOHL, p. 378 (i cors. del testo sempre nostri); e cfr. HAERING cit., vol. I, pp. 367-371.

positività soltanto apparente, "morta," la quale non ha *niente di suo* da proporre, ma il cui *unico interesse*, per il filosofo, è quello di non avere, per se stessa, *alcun interesse*: ossia di rinviare soltanto ed esclusivamente alla figura logica della mediazione speculativa la quale è l'unica cosa interessante di tutto il movimento: ossia di essere, la positività reale, soltanto l'indice o il segno di un movimento nel quale il vero interesse di Hegel si concentra sul movente, che è l'"unificazione completa," piuttosto che sulle cose in movimento); stabilito questo, dobbiamo ormai rettificare la tesi di Lukács. Quando in *Freiheit und Schicksal* Hegel introduce il concetto dell'universalità per inferirne che l'universalità delle istituzioni assolutistiche e feudali è una falsa universalità, essendo in verità solo una limitazione ("un limitarsi all'ordinato dominio sulla propria proprietà"), ciò è un'applicazione della teoria del falso universale (dell'universale "morto," prodotto dall'intelletto) già implicita nel *Frammento* del 1797, piuttosto che un tentativo, come aveva ritenuto Lukács, di dedurre il concetto della falsa universalità da un esame storico-reale della crisi di passaggio dalla società feudale a quella borghese.

L'orientamento direttivo seguito da Lukács nell'esame del giovane Hegel, che cioè la dialettica hegeliana nasca semplicemente e *tout court* da una presa di contatto di Hegel con i problemi della società capitalistica, segna qui il passo, non riuscendo esso, in un caso concreto di filologia hegeliana, a giustificare se stesso. E sarebbe interessante, anche se qui non possibile, vedere quante altre volte l'impostazione lukacsiana non sia costretta a segnare il passo davanti agli ostinati fatti della filologia. D'altra parte il motivo ispiratore dell'impostazione di Lukács risente di quella tendenza, nel marxismo, che consiste nell'avvicinare quanto più è possibile la dialettica di Hegel a Marx. È però questo un avvicinamento che, caso veramente singolare di limitatezza filologica (per non dire altro), viene operato dai marxisti hegeliani sulla base, quasi per intero, delle interpretazioni della dialettica di Hegel le quali circolavano in Germania negli ambienti della Sinistra hegeliana e di cui lo scritto pre-marxista di Engels, *Schelling und die Offenbarung*, è il compendio forse più caratteristico³⁸; ed è un avvi-

³⁸ In esso (ora in MEGA, I, 2: si tratta della KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*, a cura dell'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca, la cui prima sezione che qui interessa contiene in ordine cronologico tutti gli scritti di Marx ed Engels tranne il *Capitale* e le lettere, e comprende finora i voll. I-VI, di cui il vol. I in due tomi, Berlin, 1929-32, e il VII, Mosca-Leningrado, 1935) compare una interpretazione della dialettica di Hegel che verrà quasi interamente ripresa dai marxisti hegeliani e consiste nel vedere i "principi" di Hegel,

cinamento, altresì, che infine, a causa della supposta connessione stretta fra metodo dialettico hegeliano e metodo dialettico di Marx, è destinato a scontrarsi *apertis verbis* con la critica fondamentale che Marx muove proprio al metodo di Hegel (nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*) e di fronte alla quale il marxismo hegeliano dà prova di una sorprendente sordità. Nel caso di Lukács, poi, la tendenza a far apparire Hegel come un immediato predecessore di Marx ha portato in generale a sminuire o addirittura a tralasciare ciò che ragionevolmente non poteva essere interpretato come un pre-marxismo di Hegel, e in particolare ad una accentuata sopravvalutazione in senso economico-politico del pensiero hegeliano giovanile: ma è una sopravvalutazione, è stato detto anche da parte marxista, per la quale non sussiste motivo.³⁹

Che la sopravvalutazione degli studi politici come luogo di nascita della dialettica hegeliana non si accorda con la situazione generale del pensiero di Hegel in quegli anni, può del resto indicarcelo un'altra particolarità del *Frammento sull'Amore*. In esso, a ben vedere, sono già pronte in germe le varie fasi che la mediazione dialettica percorrerà in seguito nella *Fenomenologia*. La vita (tale è il nome che nel *Frammento* ha la mediazione dialettica) percorre infatti un circolo che parte dalla "unità non sviluppata," dal sensibile, dal dato di fatto nella sua positività immediata (ma falsa positività, abbiamo visto, positività inesenziale rispetto alla relazione "vivente," alla risoluzione finale del movimento); passa poi attraverso il secondo termine della relazione, il quale è la "riflessione," la "cultura," la "coscienza" che esaspera l'opposizione fra lei e la positività immediata (dove è già da notare che anche nella *Fenomenologia* la "cultura," come espressione dell'intelletto riflessivo, viene rappresentata esplicitamente come una fase di scissione dello spirito); per condursi, a chiusura del circolo, nell'"unificazione completa," nella quale infine tutto il movimento, ogni figura della scissione, si rivela come niente altro che una opposizione della vita a se stessa (nient'altro, si saprà poi nella *Fenomenologia*, che una alienazione dello spirito a se stesso e un ritorno a sé dalla propria autoalienazione, un circolo che si chiude in se stesso e che "presuppone il pro-

cioè la dialettica, il *metodo*, come "progressivi," rivoluzionari, e i suoi difetti ideologici come difetti soltanto del *sistema*, determinati dagli influssi che Hegel avrebbe avuto, come dice Engels, dall'"educazione dell'epoca." Lukács (anche se cita lo scritto di Engels solo una volta, e in riferimento ad altra questione) si muove per intero su questa linea della distinzione, in Hegel, di metodo e sistema: la quale è una linea, ripetiamo, che ha la sua fonte non nell'interpretazione marxiana di Hegel, ma nell'interpretazione che ne diede la Sinistra hegeliana. Ma cfr., per tutta la questione, COLLETTI, *Il marxismo e Hegel* cit., e *ivi* soprattutto il cap. "Engels e Hegel."

³⁹ Cfr. BLOCH, *Subjekt-Objekt* ecc., cit., p. 45.

prio inizio e lo raggiunge solo alla fine": un movimento in cui ogni tappa non è altro che la manifestazione della tappa conclusiva che è l'*autocoscienza*: nella quale, però, come suona la incisiva critica di Marx, non si possono avere altro che *forme d'astrazione generali*, "forme di pensiero, categorie logiche staccate dallo spirito reale e dalla natura reale,"⁴⁰ perché non essendo i contenuti del movimento altro che simboli di un processo che avviene fuori di loro nell'*autocoscienza* o nel *pensiero puro* il quale è indifferente ad ogni contenuto perché genericamente valido per tutti i contenuti, questi contenuti sono in verità irreali, "vapori fattizi").

Ma una volta riscontrato, così, che nel *Frammento* del 1797 sono già programmaticamente abbozzate le tappe della *Fenomenologia*,⁴¹ ciò che ormai deve essere sottolineato è che su questo abbozzo, anteriore agli studi politici di Francoforte, quegli studi intanto non possono aver avuto influenza. Ma v'è di più. Dalla generale impostazione che al movimento dialettico viene data nel *Frammento*, è da desumere la convinzione di Hegel che l'esame storico-reale di un contenuto, di un qualsiasi insieme di fatti positivi e determinati, quale potrebbe essere ad es. la crisi di passaggio dalla società feudale a quella borghese (o anche i fatti della religione giudaica e cristiana che formano l'oggetto di altri suoi scritti giovanili), non è mai determinante, in se stesso e per forza propria, ai fini della conformazione del rapporto dialettico. Ne può essere una prova sufficiente il modo in cui Hegel in quel frammento affronta il problema del fatto storico-reale, del mondo materiale molteplice. Egli dice semplicemente che il mondo esterno (*Aussenwelt*), la materia (*Stoff*), sono estranei, "per se stessi indifferenti," al rapporto dialettico, al rapporto "vivente."⁴² Se il fatto che Hegel si occupa anche di contenuti concreti, storicamente determinati, lo si voglia vedere come una fonte della dialettica la quale sarebbe poi scaturita da quei contenuti, allora, e appoggiandoci alla convinzione di Hegel di cui sopra, è davvero il caso di concludere con Haering che una siffatta fonte, un siffatto *Quellgebiet* da individuarsi in contenuti storico-reali che avrebbero determinato essi lo schema dialettico, per Hegel non esiste.⁴³ Il motivo per cui lo schema dialettico è "molto universale e onnivale, sciolto in fondo da questi singoli esempi e terreni di fonte"

⁴⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 309.

⁴¹ Sul rapporto *Frammento sull'Amore - Fenomenologia* cfr. anche HAERING cit., pp. 375-377.

⁴² Cfr. NOHL, p. 378.

⁴³ Cfr. HAERING cit., pp. 370-371.

(Haering), è dato, possiamo ormai dire, dalla particolare impostazione speculativa che in Hegel riceve quel problema del superamento delle opposizioni che è l'esigenza della filosofia. Le opposizioni, si è ormai visto attraverso i testi del *Frammento* del 1797, sono la "duplicazione" dell'unità, duplicazione che da questa unità, nella figura conclusiva dell'unificazione completa, viene poi riassorbita senza residui. Le opposizioni, i termini della "scissione," non sono perciò opposti reali, contraddizioni reali che per il loro esser inserite in un reale contesto storico-determinato hanno una problematica reale-specifica da proporre, ma opposti che sono puri, sciolti dalla problematica del loro contesto reale-materiale, opposti che sono cose del pensiero. Ma di fronte a questi opposti che da Hegel vengono trattati non come contraddizioni scaturite da situazioni oggettive reali, ma come manifestazioni della propria necessaria conciliazione, fenomeni della auto-scissione o duplicazione dell'unità, è ancora da dire con Marx che in Hegel l'"idea reale," ossia ciò che è per Hegel l'"Idea reale" vale a dire la Totalità speculativa in cui la scissione viene riassorbita, "si umilia nella finità" delle opposizioni "soltanto per produrre e godere — dal superamento di essa finità — la sua infinità." Ossia che nello schema dialettico hegeliano l'esistenza delle opposizioni, delle circostanze reali, viene enunciata "come un fatto dell'Idea, come una 'distribuzione' ch'essa compie della sua propria materia." Allora però la realtà, le situazioni di fatto contraddittorie, appariranno sí così come esse sono, né Hegel si è mai sognato di descriverle come situazioni non contraddittorie, come situazioni che non siano di scissione (e ne è una prova l'acutissima descrizione della crisi tedesca negli scritti politici del 1798-99); ma essa realtà empirica non apparirà positiva per se stessa, con una propria problematica specifica da proporre, non sarà cioè "razionale per sua propria razionalità, bensí perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso." In altre parole, si parte sí da un fatto, e magari da una obbiettiva situazione di opposizione, ma il fatto e la situazione non sono intesi come tali, come punti di partenza, bensí come manifestazioni logiche del punto d'arrivo, del risultato (l'unità speculativa) che presiede al loro svolgimento: ossia il fatto non è un fatto reale, ma un "risultato mistico" (Marx). Questa messa a punto di Marx contro Hegel si trova nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*,⁴⁴ ma il fatto che essa è direttamente estensibile anche al

⁴⁴ Vedi *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 18. Alla concezione hegeliana dell'"Amore" Marx accenna del resto anche specificamente nella *Sacra Famiglia*, rilevando come

Frammento giovanile del 1797 dimostra da un lato la validità generale di quella critica come critica della dialettica speculativa (mistificata) nel suo complesso, ed è una validità sfuggita ai marxisti hegeliani quando essi circoscrivono i rilievi di Marx soltanto alla critica specifica della "deduzione" hegeliana dello Stato (come fa Cornu in *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk*, I, Berlin, 1954, pp. 420-433, e Lukács nel *Giovane Hegel* cit., pp. 446 e 452); mentre indica però d'altro lato e per converso che non solo in quel *Frammento* è già abbozzato lo schema della dialettica (speculativa), ma che su tale schema i contenuti determinati, i positivi fatti storici reali di qualunque natura essi siano, non possono avere nessuna influenza decisiva in quanto sono fatti per presupposizione aprioristica già sussunti sotto quello schema, come fatti attraverso i quali "risplende la luce dell'assoluto" e che acquistano quindi "un significato altro da sé," un significato per cui sono appunto un risultato mistico.⁴⁵

4. Giunti a questo punto sembra che venga da sé la risposta alla domanda che abbiamo dovuto porci all'inizio, e cioè se effettivamente le ripercussioni che la crisi politico-sociale ha avuto sulla formulazione hegeliana dell'"esigenza" della filosofia siano tali e talmente decisive da permettere la conclusione che il metodo dialettico di Hegel, attraverso una sua puntuale e rigorosa attenzione al dato di fatto storico-concreto, si ponga come un vero criterio d'indagine scientifica della realtà. La risposta, da tutto l'esame che precede, non può essere che negativa, ossia non può che sottolineare come la validità del criterio hegeliano sia inficiata alla sua base dalla concezione speculativa (mistificante) che Hegel ha della positività storico-concreta dei fatti. E allora però si presenta l'altro interrogativo: se per esplicita affermazione

l'unica cosa che nell'"Amore" interessi a Hegel, sia la costruzione a priori del processo, la circolarità speculativa (*Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Stuttgart, 1953, p. 120).

⁴⁵ Questi ultimi rilievi critici, che sono ancora di Marx, si trovano nei lavori preparatori alla *Dissertazione* di laurea e sono occasionati da una critica a Platone. Scrive Marx: "Quando [come in Platone] da un lato sta l'Assoluto, dall'altro la realtà positiva e finita, e il positivo deve essere tuttavia conservato, allora la luce dell'Assoluto si rifrange attraverso il quale risplende la luce dell'Assoluto, allora la luce dell'Assoluto si rifrange in un mitico giuoco di luci, e il finito, il positivo, acquista un significato altro da sé." Con l'immediata avvertenza di Marx, poi, che "questo processo si è ripetuto anche nell'età moderna [leggi: in Hegel] e in ragione di una legge simile." Cfr. MEGA, I, 1/1, pp. 137-138; e, anche circa l'importanza in generale del rilievo marxiano per una critica materialistica dell'apriori dialettico-speculativo, DELLA VOLPE, *Logica* ecc., cit., pp. 91, 111; COLLETTI, *Il marxismo e Hegel* cit., pp. XCIV-XCV.

di Hegel il tentativo della sua filosofia di superare le opposizioni nasce tuttavia da una condizione di scissione *nella vita degli uomini* e se questa scissione, ossia in generale la situazione di crisi alla fine del secolo XVIII e la Rivoluzione francese come espressione di essa, ha avuto quelle ripercussioni che si sono viste negli scritti politici del 1798-99, questa consapevolezza della scissione in che modo si riflette poi essa nel tentativo di Hegel di superarla? L'interpretazione dei testi hegeliani consente la risposta che Hegel ha bensì avvertito la drammaticità della crisi, ma che, in armonia con il procedimento dialettico speculativo già pronto prima che il problema della "scissione nella vita degli uomini" gli si affacciasse più urgentemente in seguito agli studi politici e alla ripercussione degli avvenimenti francesi, il superamento della "scissione" avviene in lui (per esplicita sua ammissione, vedremo) mediante il puro pensiero, mediante la "metafisica." In *Freiheit und Schicksal*, dopo il chiaro riferimento alla Rivoluzione francese (alla "vita migliore" da cui è stata "vivificata" l'epoca: un'espressione che è il documento più vivace della ripercussione in lui degli avvenimenti francesi), Hegel fa seguire un'avvertenza che è invece un documento essenziale del modo in cui egli intende il superamento della crisi; "mediante la *metafisica*," egli dice, "le limitazioni ottengono i loro confini e la loro *necessità* nella *connessione dell'Intiero*."⁴⁶ Si è qui in presenza della soluzione proposta da Hegel per il superamento delle opposizioni, ma si è anche molto lontani dal coglierne il significato complesso se ci si limita all'unico e fuggevole commento che ne fa Lukács e cioè che "Hegel intende qui con il termine di *metafisica* quella filosofia che va oltre i limiti dell'idealismo soggettivo."⁴⁷ A limitarci a questo commento non ci spiegheremmo la ragione onde Hegel vede nella *metafisica* l'unico mezzo per superare le limitazioni, ossia dimostrare la necessità che esse siano connesse in un'Intiero. Un parziale chiarimento può invece fornircelo il commento di Haym. Per Haym "la filosofia di Hegel nasce (...) da un impulso ad abbozzare un'immagine del mondo secondo un tipo ideale già pronto nell'anima del filosofo sistematico"⁴⁸: la quale conformazione ideale del mondo, possiamo ormai aggiungere, è strettamente connessa con il postulato dell'"unificazione completa" che conosciamo fin dal *Frammento sull'Amore*. Ma, spiega ancora Haym, quando Hegel tenta poi di trasferire nella realtà questa conformazione ideale, egli subisce un contraccolpo: nell'impos-

⁴⁶ *Schriften* ecc., p. 140 (corsivi nostri).

⁴⁷ Lukács cit., p. 179, nota.

⁴⁸ Haym cit., p. 89.

sibilità pratica di riformare le condizioni dell'epoca e incapace, quindi, "di trasferire il suo ideale nella realtà, egli *traveste la realtà nel suo ideale* (*setzt er die Wirklichkeit in sein Ideal um*)." Ossia "un mondo che non è ancora, e che anzi contrasta con quello realmente esistente, egli lo anticipa in un mondo concettuale nel quale 'le limitazioni ottengono i loro confini e la loro necessità nella connessione dell'Intiero.'" Oggettivamente, storicamente, "esiste un iato fra il reale terreno della vita e il mondo ideale del filosofo" e la *metafisica* è chiamata "a riempire questo iato." Con la conclusione critica da parte di Haym che "essa non lo riempie, lo oltrepassa solo con un salto,"⁴⁹ ossia opera il superamento con il puro pensiero, con il concetto astratto. Hegel anzi, "nel suo impulso di vedere quell'ideale davanti a sé come qualcosa di rappresentato, dimentica l'impotenza del puro [astratto] concetto, della quale egli stesso aveva parlato."⁵⁰ In questo sforzo di Haym di concretizzare e storicizzare la situazione reale dello Hegel che avverte drammaticamente la crisi dell'epoca e la necessità di una soluzione, le consonanze con l'interpretazione di Lukács sono singolari. Anche per Lukács la caratteristica principale del giovane Hegel è lo sforzo di un "personale accomodamento," di una "conciliazione" con la propria epoca (borghese). Ma anche riconoscendo che lo strumento per questa conciliazione è la "metafisica,"⁵¹ come nella *Differenz* lo è poi l'idealismo oggettivo, abbiamo fatto solo un mezzo passo in avanti, abbiamo chiarito la situazione personale di Hegel, la sua personale esigenza di superamento della crisi, ma non sappiamo ancora il perché di questo ricorso alla *metafisica*. Né ci porta più avanti la conclusione di Lukács che nelle date condizioni dello sviluppo sociale della Germania non era possibile altra conciliazione, altro superamento delle opposizioni, se non la *metafisica* o in genere l'idealismo. Concludendo questo, ci fermeremmo ad un'interpretazione ancora molto esteriore della filosofia di Hegel, o, diciamo pure, ad una semplice giustapposizione fra le ripercussioni dell'epoca su Hegel e il modo in cui queste sono state da lui accolte; ma non c'è ponte che da una semplice giustapposizione possa portarci alla spiegazione della necessità interna, logica,

⁴⁹ Haym cit., p. 86.

⁵⁰ Haym cit., p. 86.

⁵¹ Che la *metafisica* sia lo strumento per la conciliazione delle opposizioni è ferma convinzione di Hegel. Rielaborando nel 1800 lo scritto sulla *Positività della religione cristiana* (iniziato nel 1795-96), egli conferma, sappiamo, che la ricerca intorno ad un rapporto di opposti, quale ad es. quello fra umano e divino, "qualora dovesse venir condotta a fondo mediante concetti, passerebbe infine in una *considerazione metafisica* del rapporto del finito all'infinito" (De Negri cit., p. 15; cors. nostro).

di quel ricorso alla metafisica, al superamento *speculativo* della "scissione."

Come risolvere allora quest'ultima questione, che è la più importante perché riguarda direttamente l'aspetto logico della hegeliana "esigenza della filosofia"? Sembra intanto assodato questo: che non sarebbe attuabile un ricorso alla metafisica come superamento (speculativo) delle opposizioni, ove queste opposizioni non venissero trattate speculativamente. Ma riguardo alle opposizioni, alle "limitazioni," Hegel non potrebbe essere più esplicito! Esse, abbiamo visto poco fa, hanno "la loro necessità" non per se stesse, per una loro positività storico-reale di dati di fatto, ma la hanno soltanto "nella connessione dell'Intiero." Non interessa (in ultima analisi) la loro necessità data dalle circostanze, ma la loro necessità come momenti (apparizioni, simboli) della mediazione finale: ossia il rapporto reale fra le "limitazioni" (id est oggettive situazioni di "scissione," condizioni di crisi politico-sociale realmente esistenti nella vita degli uomini) da una parte e l'esigenza di superarle (l'esigenza filosofica dell'unità) dall'altra, è inteso come un'attività che si svolge all'interno dell'"esigenza" stessa della filosofia, identificata quest'esigenza con la mediazione metafisica (speculativa). Le condizioni tedesche acquistano per Hegel una duplice natura. Quando esse vengono descritte, appaiono con il vigore e l'urgenza di condizioni reali; quando si passa alla loro mediazione, allora diventano dei momenti dell'unificazione speculativa e da condizioni si trasformano in enti *condizionati* dalla loro "connessione" nell'"Intiero." Il commento di Haym, molto più di quello di Lukács, dà una parziale chiarificazione di questa trasformazione dei rapporti reali in cose del pensiero, quando vi troviamo detto che le condizioni tedesche erano per Hegel una vita morta, un non-vero e non-bello, una "cosa del pensiero"⁵²; e che per Hegel il dolore di cui è pervasa la vecchia vita ha già in sé il rimedio dal momento che il motivo fondamentale per cui la vita tedesca non può durare è che in essa l'esistente ha già perduto ogni potenza ed è diventato *un puro negativo*.⁵³ Così ad esempio, in *Freiheit und Schicksal*, una situazione reale qual è la carenza del diritto statale tedesco viene bensì enunciata come tale e con tutti gli aspetti che le sono propri (formalismo giuridico in cui la vita e le forze delle nuove generazioni non sono rappresentate, universalità astratta, pretesa universalità che è in realtà "un limitarsi all'ordinato

⁵² HAYM cit., p. 78.

⁵³ HAYM cit., p. 82.

dominio sulla propria proprietà" assolutistico-feudale), ma ai fini della mediazione speculativa di questa situazione di crisi non interessa tanto la realtà *specificata* delle condizioni tedesche (ossia che il formalismo giuridico e l'universalità astratta sono il prodotto di particolari condizioni sociali e statali) quanto l'aspetto *generico-astratto* che la vita tedesca è un *non-vero*, un *non-bello*, un *puro negativo*: ossia interessa il poter collocare la vita tedesca dentro uno *schema di pensiero*, precisamente dentro il secondo momento (quello della "scissione" riflessiva, dell'universalità astratta dell'intelletto) dello schema dialettico che abbiamo visto abbozzato fin dal *Frammento* del 1797. Ma allora, ponendo mente a questo duplice modo in cui in Hegel viene trattata una situazione reale (una volta come situazione reale e un'altra volta come momento dello schema dialettico), verrebbe da dire, ancora con Marx, che siamo in presenza di una "storia duplice, esoterica e essoterica." La storia essoterica è quella del contenuto, delle condizioni tedesche reali, la storia esoterica è quella di queste medesime condizioni, ma viste come momenti o manifestazioni dello schema dialettico, come cose del pensiero insomma. E però l'interesse vero è l'interesse che ha sempre la "parte esoterica" di ritrovare nelle condizioni reali "la storia del concetto logico," ossia la *manifestazione* dello schema onnivalente.⁵⁴

5. Una volta giunti tuttavia a questo punto, si manifestano due aspetti peculiari di quel superamento speculativo della "scissione" che è l'esigenza hegeliana della filosofia. Innanzi tutto, per quanto riguarda il suo compito di strumento logico chiamato a conciliare le opposizioni, è da rilevare la *facilità* di questo compito, facilità data dal fatto che risolvendo la mediazione speculativa le situazioni di scissione *specifiche* in situazioni *generiche* o di puro pensiero, la mediazione, essendo la "verità" di ogni contenuto, è applicabile ad ogni contenuto e perciò *indifferente* (come forma d'astrazione *generica*) ad ogni contenuto. In secondo luogo poi, per quanto riguarda la necessità interna, di Hegel,

⁵⁴ Cfr. MARX, *Critica ecc. (Opere filosofiche giovanili)*, p. 16). Quando poco dopo Marx osserva che in Hegel la *necessità* delle determinazioni reali (ad es. i diversi "poteri dello Stato") "non è attinta dalla loro propria essenza, né ancor meno criticamente dimostrata," ma che la "sorte" di quelle determinazioni "è piuttosto predestinata dalla 'natura del concetto'"; quando Marx osserva questo, possiamo ormai vedere che quell'osservazione critica è altrettanto applicabile alle "limitazioni" di cui sopra, le quali hanno "la loro necessità" in forza non della loro essenza di dati storico-determinati, ma della loro "connessione" nell'"Intiero" che è la mediazione metafisica (speculativa).

di ricorrere a quella mediazione, è da dire che non basta la spiegazione data da Lukács (e da Haym), che quel ricorso è originato dalla irrisolvibilità delle condizioni tedesche, che esso è una fuga nell'ideale e che, per converso, lo "stravolgimento idealistico," la *idealistische Verzerrung* della realtà che in quella mediazione si manifesta (Lukács), sarebbe poi appunto originato dall'arretratezza sociale della Germania del tempo. Non basta quella spiegazione perché essa espone al pericolo di vedere lo "stravolgimento idealistico" semplicemente come qualcosa che è derivato immediatamente, quasi meccanicisticamente, dalle arretrate condizioni tedesche; con la qual cosa però non si è detto ancora niente sulla struttura logica di quello stravolgimento. E v'è di più. Non solo con quella spiegazione rimane in ombra che lo "stravolgimento idealistico" è la diretta e inevitabile espressione del metodo dialettico speculativo (il quale, si è visto ormai fin dal suo primo abbozzo nel *Frammento* del 1797, stravolge idealisticamente la realtà, l'esistenza, a manifestazione dell'Idea, a determinazione dell'Assoluto); ma anche il tentativo hegeliano di superare una situazione di crisi reale con il ricorso alla "filosofia," alla mediazione attraverso la "metafisica," viene a configurarsi come un "personale accomodamento con la società borghese" (Lukács) o un "compromesso teoretico" (Haym) piuttosto che come un accomodamento e un compromesso che hanno la loro radice nella struttura stessa del metodo speculativo. E abbiamo già visto che la spiegazione data da Lukács (ma ugualmente anche quella fornita da Haym) ha la sua fonte lontana nell'interpretazione che del pensiero di Hegel dava la Sinistra hegeliana quando riteneva che in Hegel vi fosse una separazione fra i principi dialettici rivoluzionari e l'accomodamento e il compromesso speculativi che sarebbero un *adattamento esteriore* di Hegel alle condizioni della Germania del tempo. Di fronte a questa spiegazione però non si può non rilevare l'avvertimento, ad essa antitetico, dato da Marx ancora nella *Dissertazione* di laurea: ossia che "riguardo a Hegel è pura ignoranza dei suoi discepoli che essi spieghino questa o quella caratteristica del suo sistema con *compromessi* o cose del genere [ad es., possiamo aggiungere, come un contraccolpo meccanicisticamente subito per opera delle condizioni arretrate della Germania], in una parola moralisticamente [ossia non logicamente, come compromessi inerenti al metodo]"; quando invece "ciò che a lui sembra solo un accomodamento ha la sua più intima radice in una *insufficienza (...) del suo stesso principio.*"⁵⁵ L'importanza me-

⁵⁵ MEGA I, 1/1, p. 64 (corsivi nostri).

todologica di questo avvertimento sta in ciò che esso pone in chiari termini un problema essenziale dell'interpretazione di Hegel: cioè il problema, come è stato detto recentemente da parte marxista,⁵⁶ che consiste non nello "spiegare la filosofia di Hegel per mezzo dei suoi eventuali compromessi," bensì al contrario nel "ricercare la possibilità di questi compromessi stessi nell'intima costituzione di quella filosofia."

Ma sembra, infine, che questa impostazione marxiana dell'interpretazione di Hegel fornisca anche un orientamento nella particolare e complessa questione di cui si diceva all'inizio, cioè nell'esame di come le condizioni tedesche si siano riflesse nel tentativo hegeliano di superare la scissione nella "vita degli uomini" mediante la filosofia. Se si prende come punto di partenza la constatazione marxiana che l'accomodamento di Hegel con la realtà (nella fattispecie il superamento di una scissione reale mediante la speculazione) ha la sua radice in una insufficienza del principio dialettico speculativo, allora sembra infatti possibile la spiegazione di due cose. Innanzi tutto si chiarirà che quanto Lukács registra come un "paradosso" e cioè che "quanto più e quanto più decisamente Hegel si 'concilia' con il dominio della società borghese e quanto meno il suo pensiero va al di là di essa, tanto più fortemente e consapevolmente egli si rivela come un pensatore dialettico,"⁵⁷ ciò in realtà sarebbe un paradosso solo quando si prescindesse dal carattere speculativo della dialettica di Hegel. Ma con il carattere speculativo di essa, dato dalla concezione che il contenuto esistente è una determinazione dell'Idea, si accorda perfettamente il fatto che quanto più il contenuto è speculativamente dissolto, *conciliato*, tanto più "fortemente" e "consapevolmente" spazia il pensiero puro. E ancora: se l'"accomodamento" o superamento filosofico della scissione reale è inerente alla struttura stessa dello schema dialettico e se questo schema è già pronto nel 1797, anteriormente agli specifici studi politici di Francoforte, è lecito concludere che le *ripercussioni specifiche* della Rivoluzione francese le quali costituiscono l'aspetto più caratteristico di quegli scritti politici (la falsa universalità denunciata come una pretesa assolutistica, ecc.) sono state da Hegel soltanto iscritte nello *schema generale* già operante prima che si avessero quelle ripercussioni, e iscritte come aspetti o manifestazioni di uno dei momenti (quello della "scissione" appunto, della contrapposizione fra universale e particolare) di quello schema di pensiero. Ma in secondo luogo si chiariranno anche l'origine e la natura del conservatorismo di Hegel, di quella

⁵⁶ COLLETTI cit., pp. XCIV-XCV.

⁵⁷ LUKÁCS cit., p. 281.

“illiberalità” (Engels in *Schelling und die Offenbarung*) delle conclusioni rispetto alla supposta rivoluzionarietà dei principi che viene lamentata dalla Sinistra hegeliana (e da Lukács). Nella critica hegeliana delle condizioni tedesche Lukács registra “oscillazioni e impacci” i quali avrebbero originato poi “quelle diverse forme di illusioni più o meno reazionarie, ma socialmente necessarie che hanno condizionato il pensiero di Hegel fino alla fine della sua vita,” motivando la nascita di quelle “oscillazioni” con il fatto che Hegel non avrebbe avuto nessuna idea di come collegare la sua critica delle contraddizioni tedesche con una soluzione politica di esse.⁵⁸ Ma spiegando le illusioni reazionarie come “socialmente necessarie” non sappiamo evidentemente ancora nulla sulla necessità logica del loro sorgere, pur se i motivi avanzati da Lukács possono valere come ragioni di fatto; mentre il problema è al contrario di spiegare come anche quell’“accomodamento” che è il conservatorismo di Hegel è stato favorito e facilitato essenzialmente (per quanto riguarda la sua giustificazione *logico-teoretica*) dal principio speculativo. Il problema, ora, si avvia alla soluzione quando si considera che, una volta dissolta speculativamente la realtà nella mediazione ideale, la realtà continua tuttavia ad esistere con tutta l’impellenza del proprio contenuto; e che, in quel duplice trattamento che la realtà ha in Hegel (una volta come realtà storico-determinata, e un’altra volta come significato di una determinazione dell’Idea), il prenderla come significato dell’Idea non ne elimina naturalmente la effettiva storicità e materialità specifica.

Ma se è così, la successiva considerazione da fare è che le “illusioni reazionarie” di cui sopra, piuttosto che essere frutto di “oscillazioni” e “impacci” o, ancora, di “indecisione e confusione,”⁵⁹ hanno invece la loro fonte, il loro fondamento materiale che le rende possibili e di cui sono il riflesso, nel fatto che la realtà storica, politico-sociale dell’arretratezza tedesca continua naturalmente a persistere *nonostante* il superamento speculativo che ne è stato fatto e anzi *proprio* a causa di

⁵⁸ Lukács cit., p. 170. Le illusioni reazionarie sono operanti fin dallo scritto sul Württemberg. Così Hegel rifiuta decisamente le elezioni popolari come rimedio della carenza costituzionale, prospettando il dubbio se “in un paese che è da secoli monarchia ereditaria, sia consigliabile affidare immediatamente l’elezione dei propri rappresentanti ad una folla oscurantista, abituata all’obbedienza cieca, e succube delle impressioni del momento” (*Schriften* cit., p. XIII), e proponendo invece il toccasana di “deporre il diritto elettorale nelle mani di un corpo indipendente dalla corte e costituito da uomini illuminati ed onesti” (*ivi*, p. XIV): dove, insieme alla sfiducia nell’elettorato popolare caratteristica del conservatore, sembra già di sentire il preludio della preferenza che Hegel avrà nella *Filosofia del diritto* per la “Camera alta.”

⁵⁹ Lukács cit., p. 169.

esso: e ciò perché erano stati “conciliati” non enti reali ma situazioni trasformate in cose del pensiero, ossia perché la realtà era stata solo speculativamente trascesa, ma in effetti lasciata così com’era. In questo senso si può *anche* dire che le illusioni di Hegel erano “socialmente necessarie,” ossia che riflettono una realtà sociale arretrata, ma bisogna immediatamente aggiungere, per non rimanere ad una formulazione meccanicistica, che esse sono venute a Hegel *tramite quel veicolo* che è il principio dialettico speculativo: il quale, dissolvendo speculativamente (“esotericamente” per Hegel) la realtà, effettivamente lascia però sussistere come prima quella medesima realtà, la cui specificità e determinatezza è stata solo *trascesa* dal principio e il cui contenuto materiale-reale (“essoterico” per Hegel), essendo rimasto invece tale e quale, si ripresenta anzi con forza (e, quel che è peggio, con forza ormai incontrollata e viziosa) attraverso le “illusioni reazionarie.” Giunti a questo punto, vediamo le illusioni presentarsi, in altre parole, come una conseguenza necessaria, come il contrappasso logico della mediazione speculativa o infine come un aspetto del “positivismo acritico” che Marx rileva quale conseguenza ultima della dialettica di Hegel.⁶⁰ Quando dunque Lukács sottolinea giustamente⁶¹ la poca consistenza delle soluzioni politiche suggerite da Hegel ad es. nello scritto sulla costituzione del Württemberg (assemblea elettiva di notabili moderati, ma nessuna elezione popolare che secondo le parole di Hegel “servirebbe solo a provocare la completa rottura della nostra costituzione”), la ragione ultima della poca consistenza di queste soluzioni e del loro aspetto di “illusioni più o meno reazionarie” sembra dunque da cercare proprio in quella insufficienza del metodo che abbiamo potuto constatare, e non già in un *immediato* meccanico riflesso, su Hegel, delle condizioni della Germania.⁶²

⁶⁰ Cfr. *Opere filosofiche giovanili* cit., pp. 58, 62, 115 (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*) e pp. 297, 305 (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*).

⁶¹ Lukács cit., pp. 169-170.

⁶² Non sarà superfluo ricordare come già lo Engels delle famose lettere a Josef Bloch e Heinz Starkenburg abbia in modo acutamente critico (e, in certo senso, autocritico) protestato contro la maniera di trasporre i motivi strutturali di fondo (economico-sociali) *immediatamente* sulle manifestazioni sovrastrutturali (filosofiche, politiche, ecc.): trasposizione che, se effettuata, non fa che ingenerare “una strana confusione.” Scrive egli a Bloch: “La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura — (...) le teorie politiche, giuridiche, filosofiche [e in altro punto della lettera: “le condizioni politiche ecc., anzi, persino la tradizione che ossessiona i cervelli degli uomini”], le concezioni religiose (...) — esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la *forma* in modo preponderante.” Con l’aggiunta della stoccata ironica che “si riuscirà ben difficilmente, se non ci si vuol rendere ridicoli, a spiegare con motivi economici l’esistenza di ogni staterello tedesco del

Ma se il metodo è la mediazione speculativa e se tale mediazione è però anche alla base dell'esigenza hegeliana della filosofia, la formulazione hegeliana della filosofia come tentativo necessario di superare le opposizioni (e sia pure di superarle *nel pensiero*, mediante la "metafisica") ci dà tuttavia ancora un ultimo notevole problema da risolvere. Anche se abbiamo potuto rilevare che nella mediazione speculativa alle contraddizioni e opposizioni reali si sovrappone la loro risoluzione in quella *unità* che è il punto d'arrivo aprioristico dello schema dialettico hegeliano, avremmo in mano solo una mezza conclusione ove ci fermassimo a dire soltanto che la mediazione tentata da Hegel è una mediazione ipostatica, sovrapposta e trascendente rispetto al reale. Il problema da formulare e che la filosofia di Hegel come superamento delle opposizioni impone anzi di formulare, è al contrario questo: se nonostante l'insufficienza inerente al principio speculativo e alla mediazione ipostatica, Hegel non abbia però suggerito o potuto suggerire una istanza dialettica tuttavia valida, diversa da quella in lui conclusasi poi concretamente nelle *ipostasi* dialettiche. Ossia è da esaminare se a Hegel non rimanga tuttavia il merito fondamentale, riconosciutogli del resto dallo stesso Marx, di essere stato egli il primo, condottovi dall'istanza della unità e della connessione che è propria della ragione, "ad esporre ampiamente e consapevolmente le *forme generali* del movimento della dialettica stessa."⁶³ Ora, se la dialettica consiste nella divisione dell'uno e nel riconoscimento delle sue parti opposte, vale a dire nello scindersi del reale in parti opposte e nel *riconoscimento* dei contrari così prodottisi, la forma *generale* di questo movimento, ovvero la riproduzione nel pensiero di questo movimento generale, non potrà se non esprimere il *pensamento della contraddizione*. In altri termini, l'istanza generale della dialettica hegeliana che rimane dopo aver sottoposto a

passato e del presente, oppure l'origine del mutamento di suoni nella lingua dell'alta Germania"; e infine con l'autocritica severa che se "i giovani talora annettono al lato economico un'importanza maggiore di quella che gli spetta," ciò "è in parte colpa di Marx e mia," che "di fronte agli avversari (...) dovevamo sottolineare il principio essenziale da loro negato, e allora non trovavamo sempre il tempo, il luogo e l'occasione di rendere giustizia agli altri fattori che partecipano all'azione reciproca." A trascurare i quali, sottolinea Engels, "in più d'uno dei 'marxisti' dell'ultima ora (...) si è creata talvolta una strana confusione" (Lettera a Bloch, Londra, 21 sett. 1890, in K. MARX e F. ENGELS, *Sul materialismo storico*, Roma, 1949, pp. 75-76, 78). Engels ribadisce il monito scrivendo a Starkenburg: "Non si tratta dunque, come qualcuno vorrebbe far credere per maggiore comodità, di un effetto *automatico* della situazione economica" sulla sovrastruttura (Lettera a Starkenburg, Londra, 25 genn. 1894, *ivi*, p. 88, cors. n.). Nella loro pregnanza metodologica i passi engelsiani parlano da soli.

⁶³ K. MARX, *Poscritto alla seconda edizione del Capitale*, in *Il Capitale*, tr. it., Roma, 1951, vol. I/1, p. 28 (cors. n.).

critica la dialettica speculativa e le sue ipostasi, vale a dire anche dopo aver rifiutato la specifica forma che la dialettica ha assunto in Hegel, è l'istanza della coscienza della contraddizione, senza la quale evidentemente nemmeno le contraddizioni stesse del reale potrebbero venir riconosciute come tali. Il merito di Hegel, come è stato sottolineato anche dal marxismo *non hegeliano* che in tempi recenti ha riesaminato criticamente il rapporto Hegel-Marx, è dunque, e comunque, quello di aver proposto alla coscienza moderna l'istanza della *coscienza della contraddizione* "come l'istanza stessa, sintetica, genuina della ragione contro l'istanza della ragione falsa, analitica, della metafisica tradizionale."⁶⁴ Questo rilievo implica, d'altro lato, che si tenga ugualmente presente la validità di quell'aspetto peculiare dell'elemento razionale che è stato messo in luce da Hegel: cioè quella peculiarità dell'elemento razionale che consiste nel rendere intelligibili le differenze dell'empirico o reale-concreto, le quali per se stesse non sono intelligibili finché non se ne acquista coscienza, ossia finché quelle differenze non vengano messe in una *relazione essenziale*. Altro diventa naturalmente il discorso quando questa relazione o connessione essenziale e necessaria viene concepita come avente una struttura tale che le differenze reali ne risultano da essa esautorate o trascese. Ma da quest'ultimo notevole problema che Hegel comunque ci propone attraverso la sua formulazione della filosofia come superamento delle opposizioni, e che è il problema della *comprensibilità* degli opposti mediante l'istanza unitaria della ragione, discende già la necessità — per chi voglia esaminare quel luogo di nascita della logica hegeliana che sono i paragrafi introduttivi della *Differenz* prima, e il manoscritto jenense di logica poi — di fare attenzione ad una duplice istanza: quella proposta, per un verso, da un molteplice reale le cui contraddizioni non vengano esautorate da una loro mediazione di tipo speculativo (nel qual caso la contraddizione diventerebbe solo apparente, perché essa sarebbe già originariamente mediata nell'Autocoscienza, sarebbe non più che un fenomeno di questa); e quella specificamente hegeliana dell'unità della ragione proposta, per l'altro verso, dalla formulazione hegeliana della filosofia come necessità della coscienza della contraddizione. O, in altri termini, l'esame tanto di quei paragrafi della *Differenz* quanto poi della *Jenenser Logik*, si prospetta come un'indagine sul rapporto fra la contraddizione in generale, o il pensiero della contraddizione, e la realtà delle concrete e diverse (specifiche) forme di contraddizione.

⁶⁴ Cfr. DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., p. 134.