

Parte seconda

La polemica filosofica

La polemica e il suo manifesto

1. La polemica contro i " filosofi della riflessione " inizia nella *Differenz* subito dopo i paragrafi introduttivi, con l'esposizione del sistema di Fichte.¹ Ma ci conviene vederne i passi in seguito, collegandoli alla terza parte dell'articolo *Glauben und Wissen* del *Giornale critico* pure dedicata a Fichte; e anche per il " confronto fra il principio filosofico di Schelling e Fichte," che nella *Differenz* segue a quell'esposizione, ed è interessante per il rapporto Hegel-Schelling,² conviene rimandarne la considerazione a quando, dopo aver avuto sott'occhi l'intero sviluppo della produzione polemica jenense di Hegel, si potrà meglio concludere pure sul rapporto Hegel-Schelling nel suo complesso.

Fermiamoci quindi qui sulle ultime pagine della *Differenz*, le quali contengono la polemica contro Reinhold e Bardili³ e preludono, anche per il modo e il tono con cui viene condotta la critica di questi rappresentanti minori della *Reflexionsphilosophie*, agli articoli polemici che Hegel comincerà a scrivere un anno più tardi sul *Giornale critico*.⁴ E

¹ *Differenz*, pp. 205-249.

² *Ivi*, pp. 250-272.

³ *Ivi*, pp. 273-296. Le opere criticate sono il primo fascicolo dei " Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts," rivista fondata da Reinhold e pubblicata ad Amburgo e di cui apparvero sei fascicoli fra il 1801 e il 1803, e CHRISTOPH GOTTFRIED BARDILI, *Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*, Stuttgart, 1800.

⁴ Su Reinhold cfr. K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VI (*Fichtes Leben, Werke und Lehre*), Heidelberg, 1900, pp. 6-47; e CASSIRER, *Storia della filosofia moderna* cit., vol. III, pp. 57-87. Su Reinhold-Bardili in rapporto a Hegel cfr. anche SCHMID, *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik* cit., pp. 88-104; MICHELET, *Einleitung* ecc., cit., pp. XXXI-XXXIII; ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., pp. 150-151; HAERING, *Hegel* ecc., cit., vol. I, pp. 613, 615 ss., 692 ss. - Reinhold, educato in un collegio di Gesuiti prima, di Barnabiti poi, e infine evaso dall'ordine, aveva fatto una singolare carriera filosofica passando successivamente da Herder a Kant, da Kant a Fichte, da Fichte a Jacobi, da Jacobi a Bardili e costituendo infine con quest'ultimo — come

tralasciamo i sarcasmi rivolti a Reinhold per non essersi accorto che "davanti al pubblico" stava da anni una filosofia, quella di Schelling diversa dall'idealismo kantiano-fichtiano e incomprensibile per Reinhold il quale non sa che il "compito supremo" della speculazione è di "togliere la scissione nell'identità di soggetto e oggetto"; o quelli rivoltigli per aver scambiato le differenze filosofiche, speculative, fra i sistemi di Fichte e Schelling con le differenze empiriche delle "individualità dei signori Fichte e Schelling."

Li tralasciamo per venire invece ai due punti che maggiormente interessano perché il primo lascia intravedere uno Hegel che, pur nel quadro generale della sua concezione *speculativa* della storia della filosofia, sfugge in una certa misura e in un caso concreto di valutazione storica, all'ipotesi del condizionamento dei fatti filosofico-storici da parte del pensiero puro; e il secondo conferma l'istanza hegeliana positiva che la filosofia debba avere un carattere razionale-unitario di coscienza o *pensamento* della contraddizione. Vediamo cioè per il primo punto che a Hegel riesce una migliore comprensione del materialismo francese (sfuggita invece al kantiano e fenomenista Reinhold che ritiene il materialismo "uno smarrimento di spirito che in Germania non ha cittadinanza": *Beiträge*, fasc. I, p. 77) nella misura in cui egli scorge che ad es. nel *Système de la nature* si esprime "il dolore per l'universale inganno del proprio tempo, per l'abissale corruzione della natura [ossia dell'"oggettivo," vale a dire delle condizioni reali di vita], per l'infinita menzogna che si faceva chiamare verità e diritto": e tuttavia un dolore "il quale conserva forza sufficiente per costruirsi, in una forma scientifica (...) e con genuina esigenza filosofica e vera speculazione, quell'Assoluto che è sfuggito dai fenomeni della vita."⁶ Ritorna qui in altri termini, e giova notarlo, lo Hegel "rivoluzionario" delle pagine migliori degli scritti politici di Francoforte, il quale però, dopo avere poi ancora sottolineato che anche l'idealismo soggettivo tedesco nasce da un'analoga situazione di dolore,⁸ indica tuttavia la soluzione

dice Haym — una "coppia di *ándron symphilosophúnton*" simile a quella di Hegel-Schelling dei primi anni di Jena. Hegel e Schelling si mostrarono del resto concordi contro Reinhold-Bardili: nella prefazione all'*Esposizione del mio sistema* Schelling ha parole molto aspre contro la *Reinholdigkeit* o "reinholderia" e nel primo fascicolo del "Giornale critico," in un dialogo fra Schelling e un "amico," steso dal virtuoso parlatore Schelling ma concepito in comune da Hegel e Schelling, viene largamente applicata contro Reinhold la *göttliche Grobheit* o "olimpica scortesia" schlegeliana (cfr. HAYM, *op. cit.*, pp. 156-157).

⁶ *Differenz*, p. 277. Su questa valutazione del materialismo cfr. anche Lukács, *op. cit.*, pp. 313-14.

⁸ Mentre l'esigenza filosofica del materialismo "appare nel principio locale [fran-

della crisi. la sua "mediazione," in un modo simile a quello già fatto a Francoforte, e cioè con il ricorso alla filosofia: vale a dire affermando che ogni filosofia e quindi anche la nuova filosofia dell'identità (e anche il sistema di Fichte nella misura in cui esprime esigenze speculative) è sí "un prodotto del proprio tempo," ma lo è "per ricostituire l'uomo da se stesso, di contro alla corruzione dell'epoca, e conservare la Totalità che il tempo ha lacerato,"⁷ ossia poi per realizzare "la genuina esigenza filosofica di superare la scissione che appare nella forma dell'antitesi di spirito e materia."⁸ Un'affermazione, questa, la quale è oltretutto una conferma evidente del carattere speculativo che il concetto di mediazione mantiene e conserva dal *Frammento sull'Amore* fino alla *Differenz*.

E per il secondo punto vediamo poi la conferma dell'istanza logica hegeliana della *sintesi* o relazione razionale nella filosofia, quando Hegel si oppone all'opinione di Reinhold che "l'occupazione, tema e principio essenziale della filosofia" sia "di fondare" la realtà della conoscenza "mediante analisi."⁹ Quest'opinione ora, che Hegel definisce poi un voler "filosofare prima della filosofia" anticipando il celebre sarcasmo dell'*Enciclopedia* (§ 10) contro lo scolastico (leggi Kant) che non vuole entrare nell'acqua, ossia pensare, prima che non abbia imparato a nuotare, ossia analizzato o definito le possibilità del proprio pensiero: quest'opinione e la connessa esigenza reinholdiana (in *Beiträge*, fasc. I, pp. 90-91) di concepire la fondazione della conoscenza "in modo problematico e ipotetico," riflettono in realtà la genuina preoccupazione criticistica kantiana di cercare un criterio che stabilisca almeno inizialmente cosa debba intendersi per rapporto della coscienza con l'oggetto e del conoscere con le condizioni che lo rendono possibile. In sostanza poi Hegel, scontrandosi qui con Reinhold sul problema delle condizioni logiche della conoscenza, si trova a discutere proprio di quel "moderno imbarazzo a proposito del cominciamento" della filosofia che gli si presenterà più tardi nella *Grande Logica*¹⁰: ivi ricomparirà pure Reinhold, quale esponente della tendenza di "pensare che la filosofia possa

cese] dell'oggettivo [del materiale]," "la cultura tedesca si annida, invece, ma spesso senza speculazione [è la generale obiezione hegeliana contro l'idealismo soggettivo], nella forma del soggettivo cui appartengono anche l'amore e la fede" (*Differenz*, p. 277; cors. n.). La critica dell'amore e della fede ricomparirà in *Glauben und Wissen* a proposito di Jacobi.

⁷ *Differenz*, p. 278.

⁸ *Ivi*, p. 276.

⁹ *Ibidem*: in riferimento a "Beiträge," fasc. I, pp. 1-2, 90.

¹⁰ *Scienza della logica*, vol. I, p. 54.

solo incominciare con una *ipotesi* ed un *problema*, e che quindi il filosofare non possa esser sulle prime altro che un *cercare*¹¹: ma nella *Grande Logica*, tramontato ormai il periodo polemico jenense e rinvigoritasi pure l'attitudine della filosofia speculativa a chiamare nel proprio campo — come diceva Michelet — gli dei del nemico, Reinhold non è più colpito da sarcasmi, e alla sua opinione viene anzi resa “ questa giustizia, ch'essa muove da un vero interesse riguardante la natura speculativa del *cominciamento* filosofico.”¹² La soluzione dell'“ imbarazzo del cominciamento ” è tuttavia uguale tanto nella *Differenz* quanto nella *Grande Logica*. Nel sapere come “ Totalità oggettiva,” dice Hegel contro Reinhold nella *Differenz*,¹³ “ il centro e la circonferenza si trovano in una relazione siffatta, che il primo inizio della circonferenza costituisce già una relazione con il centro, mentre questo ultimo non è un centro completo se non sono compiute tutte le sue relazioni (cioè la intiera circonferenza)”; e nella *Grande Logica* è detto che “ l'essenziale per la scienza non è tanto che il cominciamento sia un puro immediato, quanto che l'intiera scienza è in se stessa una circolazione, in cui il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo.”¹⁴ Con la conclusione, ancora contro Reinhold e il criticismo, che dunque “ l'avanzamento di questo conoscere non è già qualcosa di provvisorio, né un avanzamento problematico ed ipotetico,”¹⁵ e che il “ cominciamento ” è in filosofia altresì radicalmente diverso da quello che si ha nelle altre scienze, in quanto queste “ presuppongono ” sempre il loro oggetto concreto e “ nel concreto entra l'accidentalità e l'arbitrio dell'analisi e del vario determinare.”¹⁶

Ora l'istanza logica positiva che si esprime in questi testi è precisamente l'esigenza hegeliana fondamentale che la ragione non disperda nell'analisi il proprio carattere di sintesi o *relazionalità*, di *compresenzialità* degli opposti o *coscienza* della contraddizione che è la natura stessa del razionale: un'istanza che abbiamo potuto riscontrare come costituente l'implicito senso positivo anche dei paragrafi introduttivi della *Differenz* e che qui, nella situazione storica dello Hegel polemico, appare sempre più come la preoccupazione di salvare l'unità della filosofia dalla sua dispersione nell'idealismo soggettivo. Ma sembrò presto

¹¹ *Ivi*, p. 58.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Differenz*, p. 280.

¹⁴ *Scienza della logica*, vol. I, p. 59.

¹⁵ *Ivi*, p. 60.

¹⁶ *Ivi*, pp. 63-64.

agli interpreti di Hegel che quella preoccupazione si tramutasse nella postulazione di un Assoluto al quale “ non v'è scala che vi conduca, né possa né debba condurvi ”¹⁷; e che si dovesse ugualmente rimettere in discussione la questione metodologica del cominciamento. George ad es., rilevando la complessità della questione (per cui è da considerare non solo “ che prima di filosofare noi già ci troviamo dentro ad un lungo e continuato processo di pensiero, per cui in realtà un inizio senza presupposti si rende impossibile,” ma anche che l'istanza di un inizio privo di presupposti ha tuttavia “ il senso positivo di escludere consapevolmente ogni presupposto non vero ”), concludeva che Hegel, volendo fondare la logica su un concetto che non abbisognasse di ulteriore dimostrazione, doveva mettersi però un concetto privo di contenuto, il puro astratto essere, “ perché ogni contenuto avrebbe richiesto invece una deduzione.”¹⁸ E Trendelenburg, basando sulla propria critica della logica hegeliana, si chiedeva se era possibile “ un siffatto inizio privo di presupposti, in cui il pensiero non abbia nient'altro che se stesso e dispreggi ogni immagine e intuizione a tal punto da meritare il nome di pensiero puro ”: concludendo che — dovendosi pur ammettere anche in Hegel “ qualcosa, nello sfondo, che giaccia al di là del puro pen-

¹⁷ Cfr. HAYM, *Hegel und seine Zeit* cit., p. 191. Il quale, nei postulati che sono tanto il “ tuffarsi nell'Assoluto à corps perdu ” della *Differenz* (HAYM, p. 190) quanto il principio dell'intuizione intellettuale che da Kant era stata invece considerata solo una possibilità problematica (*ivi*, p. 191), vuol vedere una ripercussione su Hegel delle idee del circolo romantico jenense, il quale gli avrebbe trasmesso una buona parte “ di quella coscienza sovrana (...) che si rinvigorisce nell'illusione di aver afferrato e costruito lo 'Assoluto' ” (*ivi*, p. 185). Ma è poi un'influenza più che altro terminologica: in realtà abbiamo visto operare in Hegel il postulato dell'Assoluto già parecchi anni prima del suo arrivo a Jena.

¹⁸ GEORGE, *Prinzip und Methode* ecc., cit., pp. 10, 16. Quest'operazione, prosegue poi George, si prospetta in realtà come “ la radice del male che opprime tutto il sistema ” di Hegel: “ Hegel, dopo aver con la massima energia denunciato la non-verità del concetto astratto e consolidato l'abisso fra l'astratto pensare dell'intelletto e il pensiero speculativo della ragione, inizia tuttavia con la più astratta delle rappresentazioni e impone quindi a tutta la scienza [della logica] l'incombenza di combattere l'astrazione posta all'inizio, di inserirvi via via un sempre maggiore contenuto e giungere così a concetti sempre più concreti.” Ma “ a questo compito corrisponde tutt'al più il concetto ultimo, in cui è tolta ogni astrazione e il quale d'altra parte non è nient'altro che lo stesso punto di vista del sistema, in cui tutti i concetti precedenti sono annientati e superati come non-veri e che non ha dunque altro contenuto se non quello di astrazioni via via dileguantisi ” (*ivi*, p. 17). Se però “ l'intiera astrazione non poggia che su quella esclusione di ogni contenuto, anche il concetto del puro essere non può venir mantenuto (...) che mediante l'esclusione di quel *contenuto*, il quale quindi gli rimane *tacitamente attaccato* in tutta la sua intierezza e ne costituisce il necessario *presupposto* ” (*ivi*, p. 19, cors. n.). George si inserisce quindi in quella corrente di critica logica che, con Trendelenburg e soprattutto con Marx, vede nel *positivismo acritico* di Hegel, nel ricorso tacito e *incontrollato* al contenuto empirico, il risultato ultimo della filosofia speculativa.

siero, in quanto per astrarre bisogna che si presupponga qualcosa da cui si astraie — “il puro essere come astrazione pura è dunque possibile intenderlo solo nella misura in cui il pensiero è già in possesso del mondo e si è poi soltanto ritirato di nuovo in se stesso.”¹⁹ Se poi alla domanda donde venga al pensiero questo possesso del mondo si rispondesse con Hegel che “il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengono (...) presupposti (...), in quanto la *Fenomenologia dello spirito* non è appunto altro che la deduzione di tal concetto,”²⁰ questa risposta solleva una seconda questione, quella del rapporto fra la *Fenomenologia* e la *Grande Logica* il quale ripresenta sotto un altro aspetto il medesimo “imbarazzo del cominciamento.”²¹

Ma ritornando a Reinhold e alla *Differenz*, l'opposizione di Hegel alla *Begründungs- und Ergründungs-Tendenz* di Reinhold, cioè poi all'istanza criticistica di fondare e approfondire problematicamente la genesi del filosofare, è interessante soprattutto perché indica, agli occhi degli interpreti, come Hegel abbia “completamente saltato ed eliminato ciò che era stato il nocciolo e principio della kantiana critica della ragione: che cioè il conoscere, tanto come fatto che come concetto, porta in sé un problema che dev'esser risolto preliminarmente, prima ancora che si possa decidere circa la realizzabilità della filosofia.”²² E da questo punto di vista i critici potevano anche chiedersi se, in assenza di una tale problematica, l'affermazione che “la coincidenza del sapere con se stesso, il suo innalzamento nel concetto come sua verità (...), è contemporaneamente anche la verità dell'oggetto,” non equivalesse ad una petizione di principio la quale, nonché non essere efficace di fronte all'idealismo soggettivo, rappresentasse addirittura “una ricaduta nelle cieche presupposizioni” di un dogmatismo della ragione.²³ Il che poi

¹⁹ TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen* cit., vol. I, p. 37 (cors. n.).

²⁰ *Scienza della logica*, vol. I, p. 31 (Introduzione).

²¹ La questione viene discussa particolarmente da SCHMID in *Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik*. Gli sembra che il pensiero logico di Hegel abbia “il suo centro di gravità fuori di sé, nella *Fenomenologia*” e nell'Introduzione alla *Grande Logica* si riscontri ancora “il ricordo che il principio logico-idealistico sia un'astrazione che ha il proprio presupposto in un principio fenomenologico e realistico” (*op. cit.*, p. 154). Ma d'altra parte questo “doppio inizio” del pensiero hegeliano, una volta nella *Fenomenologia* e una volta nella *Grande Logica*, è in realtà tale che “ognuno dei due inizi del sistema hegeliano è la presupposizione dell'altro (...) e così la soluzione dell'enigma è di nuovo un enigma” (*ivi*, p. 175). E cfr. pure ULRICI (*Ueber Princip und Methode* ecc., cit., p. 5): “dopoché la *Fenomenologia* ha portato fino sulla soglia del sistema, essa viene più tardi accolta a sua volta come una parte integrante di questo (...); il fondamento dell'edificio, dopo averne fondato l'inizio, viene tolto e a sua volta fondato nuovamente mediante l'inizio.”

²² I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit., p. 810.

²³ *Ivi*, pp. 820-21.

equivaleva al chiedersi se non si dovesse “ritornare ancora una volta a Kant per utilizzare ai fini di una critica dei nuovi sistemi [leggi: Hegel e Schelling] quegli elementi che in lui e in genere nella ‘filosofia della riflessione’ sono rimasti come residui ai quali non è stato reso giustizia.”²⁴

Ora, se una simile posizione critica dovesse condurre (come ha in parte condotto i posthegeliani) ad un antihegelismo ad ogni costo — tipo quello di Liebmann che concludeva anche il capitolo su Hegel (come del resto tutti gli altri capitoli) del suo *Kant e gli epigoni* con la parola d'ordine: “dunque occorre ritornare a Kant!”²⁵ — essa sarebbe di certo da scartare perché ci impedirebbe di cogliere il reale avanzamento che Hegel ha segnato su Kant e che non consiste ovviamente nel sarcasmo antikantiano sul nuotatore nell'*Enciclopedia*, o nel “tuffo” nell'Assoluto della *Differenz* e analoghi postulati speculativi. Quando infatti Hegel nell'avvertenza preliminare della *Differenz* si opponeva alla “non-identità” di essere e pensiero da Kant innalzata “a principio assoluto,” ed imputava a Reinhold di non aver fatto altro che riprendere quella concezione,²⁶ egli non esprimeva se non l'istanza che pensiero ed essere fossero uniti nel senso che fra i due termini vi fosse una relazione necessaria tale che nella loro analisi o distinzione reinholdiana-kantiana essi non andassero dispersi e la loro distinzione si trasformasse in un dualismo metafisico: l'istanza, in altre parole, di “far sí che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, concetto e oggetto, esser-per-altro e esser-in-sé, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato,” di modo che “noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure e di applicare nel corso dell'indagine le nostre trovate e i nostri pensa-

²⁴ I. H. FICHTE in *Zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Entwicklungsgang nachhegelscher Speculation* (“*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*,” Halle, 1867, vol. 50, pp. 268-69). E ancora: “né Kant né in generale la filosofia della riflessione mi sembravano completamente assorbiti ed eliminati per opera di Schelling e Hegel, in quanto la filosofia della riflessione mi pareva contenere al contrario un elemento molto forte ed efficace di autoorientamento critico” (*ivi*, p. 269).

²⁵ Cfr. OTTO LIEBMAN, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, 1865. Il “ritornare a Kant” di I. H. Fichte e del movimento dei “teisti speculativi” (Ulrici, Weisse, Wirth) che fa capo alla “*Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik*” da lui fondata nel 1861, è tuttavia più equilibrato e critico (tranne forse proprio la recensione del libro di Liebmann fatta da KARL ALEXANDER REICHLIN-MELDEGG in “*Zeitschr.f.Philos.u.philos.Kr.*,” vol. 49, 1866, pp. 88-109). Si veda ad es. CHRISTIAN HERMANN WEISSE, *Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie* (“*Zeitschr.f.Philos.u.philos.Kr.*,” vol. 46, 1865, pp. 81-82), che rileva contro Kant la positiva istanza hegeliana della relazione fra essere e pensiero, pur sottolineandone poi la conseguenza negativa di aver trasformato la relazione in un “sapere assoluto.”

²⁶ Cfr. HAERING, *Hegel* ecc., vol. I, p. 613.

menti," ma che "anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è in sé e per se stessa."²⁷

Qui sta l'avanzamento rispetto a Kant, poiché il cadere nel sapere di entrambi i momenti che lo costituiscono dovrebbe dare la garanzia, oltre che dell'unità anche dell'oggettività del sapere, ossia della non-indifferenza della realtà rispetto al pensiero e quindi dell'attitudine del pensiero ad incidere sulla realtà in quanto ambedue i termini (pensiero e realtà) fanno parte (sono facce diverse) di una medesima oggettività. Ma qui sta pure, per Hegel, il pericolo di ricadere in un dogmatismo della ragione. L'evitarlo o meno dipende infatti soltanto dal modo in cui i due momenti, il pensiero e la realtà, vengono fatti "cadere" nel sapere, dal modo in cui, in definitiva, viene concepita l'oggettività del sapere. Ma il modo è per Hegel che quest'oggettività è a sua volta espressione puramente dell'Idea, del pensiero, o è l'Idea oggettivata, e che quindi la coincidenza di pensiero e realtà nel sapere non è più affatto cosa problematica e bisognosa di *Begründung* ed *Ergründung*, in quanto l'oggetto e il concetto sono invece omogenei in quanto manifestazioni, facce, di una medesima Totalità speculativa che è poi il luogo aprioristico nel quale *ab initio* sono supposte come realizzate le condizioni di quella coincidenza, e rispetto al quale "l'analisi" e il "vario determinare" che si ha "nelle altre scienze" può ben essere concepito da Hegel come un "arbitrio" affetto da "accidentalità."

L'avanzamento su Kant, positivo nella sua istanza dell'unità del sapere, smarrisce così — nel tentativo hegeliano, *speculativo*, di attuare quest'unità — il monito alla cautela critica contenuto nell'avvertimento kantiano che non si debba "per un condizionato che sia dato" (ossia qui per quei dati che sono il pensiero e la realtà e di cui è da cercare o fondare la relazione) ricorrere ad una aprioristicamente presupposta "totalità delle condizioni" di esso.²⁸ Dove Kant vuol dire che non è lecito assumere o presupporre la Totalità delle condizioni o relazioni

²⁷ *Fenomenologia*, trad. De Negri, Firenze, 1933, vol. I, p. 75 (cors. n.). A non tener presente l'istanza che entrambi i movimenti devono cadere nel sapere, si arriverebbe ad una logica — precisa poi Hegel — la quale darebbe solo "le condizioni formali di una vera conoscenza" e non potrebbe "contenere essa stessa una verità reale, e nemmeno esser soltanto la via per giungere a questa, appunto perché l'essenziale della verità, il contenuto, rimarrebbe fuori di essa" (*Scienza d. log.*, vol. I, p. 24).

²⁸ IMMANUEL KANT, *Critica della ragione pura*, tr. Colli, Torino, 1957, p. 381 (251); qui e in seguito, nelle citazioni dalla *Critica*, diamo fra parentesi le pagine corrispondenti dell'edizione dell'Accademia prussiana. Questo avvertimento della kantiana "Dialettica trascendentale" e della dottrina delle antinomie è ripreso da BARDILI, il quale in *Grundriss der ersten Logik*, pp. 70-72, rileva la contraddittorietà di un pensiero che "come tale tende ad una Totalità di se stesso" (cfr. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung* cit., p. 338).

*indipendentemente dal verificarsi o meno di esse.*²⁹ Un simile ricorso alla Totalità o ragione di uso *puro*, razionalmente unitaria sí ma per via che quest'unità è stata raggiunta mediante il considerare quel dato che è l'esperienza come semplicemente una manifestazione dello speculativo — e un ricorso poi per cui davanti ad una serie di condizioni e nei riguardi di un singolo condizionato (ossia poi nei riguardi delle condizioni concrete, dei modi in cui pensiero e realtà si uniscono nel sapere) viene presupposto che sia data anche la somma o Totalità di tutte le condizioni e quindi l'incondizionato stesso: un simile ricorso e lo incondizionato (l'unità speculativa) così ottenuto non sarebbero in effetti che petizioni di principio.

Questo avvertimento alla cautela critica si fonda d'altra parte in Kant sulla persuasione che ricorrere ad una simile "Totalità delle condizioni" per fondare la genesi della conoscenza, non è ammissibile in quanto le componenti di questa (pensiero e realtà, soggetto e oggetto, ragione e materia, unità razionale e molteplicità materiale) non sono elementi omogenei tali da poter esser concepiti come coesistenti pacificamente sotto la veste di aspetti diversi di una medesima Idea speculativa e da lei prestabiliti prima del fatto conoscitivo concreto. Quella persuasione — la quale è poi l'implicito contributo positivo dato da Kant ad una logica moderna non aprioristica — si traduce d'altra parte nel tentativo kantiano di prospettare la esistenzialità o materialità del giudizio: tentativo che consiste nel riconoscere che gli elementi del sensibile e materiale (gli elementi della molteplicità nel rapporto unità-molteplicità) sono positivamente validi nella costituzione del giudizio e che lo sono per la loro natura specifica di elementi discreti e concreti e quindi non sussumibili ed esauribili immediatamente sotto il segno dell'intelletto (o della ragione, o comunque dell'unità razionale). Quest'istanza — che il rapporto di senso e intelletto debba essere un rapporto di elementi specificamente distinti — la troviamo espressa fin dall'inizio dell'Estetica trascendentale, nella critica al razionalismo leibniziano-wolffiano. "Il sostenere," dice ivi Kant contro Leibniz, "che tutta quanta la nostra sensibilità non è altro se non la rappresentazione confusa delle cose (...) è (...) una falsificazione del concetto di sensibilità e di apparenza"³⁰... La filosofia di Leibniz e di Wolff ha quindi indicato una pro-

²⁹ Cfr. *Critica della ragione pura* cit., pp. 392 (259), 470 (283), 476 (287), 548-49 (344-345).

³⁰ *Critica della ragione pura* cit., p. 97 (66). Notiamo di passaggio che anche nel quadro del fenomenismo kantiano l'apparenza (o *Erscheinung*) è però un'apparenza reale di fenomeni e non una mera parvenza (o *Schein*) e che questa distinzione, che te-

spettiva totalmente errata a tutte le indagini sulla *natura* e l'*origine* delle nostre conoscenze, col considerare la distinzione tra il sensibile e l'intellettuale semplicemente come *logica*, mentre essa (...) non riguarda soltanto la forma, come chiarezza o oscurità [al modo come intendeva Leibniz], bensì la *origine* e il *contenuto* delle conoscenze."³¹ "La sensibilità, in effetti," continua ancora Kant nell'Analitica, "era [per Leibniz] soltanto un modo confuso di rappresentazione, e non già una *fonte speciale* di rappresentazioni"; e così, "anziché cercare nell'intelletto e nella sensibilità due fonti totalmente diverse di rappresentazioni — fonti, tuttavia, che soltanto *nella loro connessione* possono fornire giudizi oggettivamente validi sulle cose," egli "si attenne ad una sola delle due fonti," ossia "*intellettualizzò* le apparenze"³²; e ciò perché "non concedeva alla sensibilità alcuna *specie separata* di intuizione, ma ricercava nell'intelletto *ogni* rappresentazione degli oggetti, persino quella empirica, e non riservava ai sensi null'altro se non lo *spregevole* compito di confondere e deformare le rappresentazioni dell'intelletto."³³

La misura, ora, della insensibilità hegeliana di fronte alle istanze qui espresse da Kant si farà chiara nella critica di Hegel alla logica di Reinhold-Bardili.

2. Contro la persuasione psicologista di Reinhold che in filosofia, e anche solo per tentar di filosofare, si debba presupporre un "vero originario" come "fondamento che spieghi poi tutto il vero concettuale," Hegel ha naturalmente ragione con il sarcasmo che allora la filosofia si ridurrebbe ad un paese della cuccagna.³⁴ Ma è poi interessante

stimonia l'attenzione di Kant per la sensibilità dell'esperienza, viene smarrita da Hegel per il quale apparenza e parvenza sono tutt'uno e il molteplice fenomenico quindi mera parvenza (nel fenomeno "i momenti della parvenza hanno esistenza," esso è "la parvenza essenziale": *Scienza d. log.*, vol. II, pp. 148-49). Del rifiuto kantiano di considerare i fenomeni come mera parvenza abbiamo un pregnante documento, fra i molti, in una annotazione del *Nachlass*: "nei sensi," osserva aristotelicamente Kant, "non v'è né verità né errore perch'essi non giudicano; in tal misura, pertanto, tutti i fenomeni sono esenti da ogni possibile errore e non sono parvenza" (*Reflexionen zur Metaphysik*, in KANT'S *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. XVIII, Berlin-Leipzig, 1928, frammento n. 5642, p. 281; cors. n.).

³¹ *Critica della ragione pura* cit., p. 98 (66); cors. n.

³² *Ivi*, p. 342 (220-21).

³³ *Ivi*, p. 346 (224); cors. n.

³⁴ Cfr. *Differenz*, pp. 284-86: in riferimento a "Beiträge" cit., pp. 70-75. Nella *Grande Logica*, dove Hegel sviluppa ancora più il riassorbimento delle filosofie precedenti nel proprio procedimento speculativo, anche questo sarcasmo viene a mancare e allo *Urwahres*, al "vero originario" reinholdiano, viene anzi riconosciuta l'affinità

la sua svalutazione dei notevoli elementi criticistici di attenzione al sensibile che permangono anche nel tardo Reinhold. Prendiamo ad es. la persuasione reinholdiana che la "applicazione del pensiero" è cosa completamente diversa dal pensiero in sé, in quanto "nell'applicazione e mediante essa deve aggiungersi al pensiero (...) la *materia* dell'applicazione del pensiero"³⁵; che "la liceità e necessità di ammettere e presupporre la materia sta in ciò che sarebbe impossibile applicare il pensiero ove non vi fosse una materia"; e che "non potendo la materia essere ciò che è il pensiero (in quanto che, se fossero identici, essa non sarebbe un altro e non avrebbe luogo alcuna applicazione...), l'intimo carattere della materia" è opposto al carattere del pensiero, è "molteplicità."³⁶ Hegel commenta questa persuasione dicendo che è una ricaduta nel soggettivismo kantiano, che quindi il "tema e principio" della logica reinholdiana diventa la "assoluta contrapposizione," il dualismo, mentre invece ai fini della sintesi sarebbe necessario "porre pensiero e materia non come assoluti contrapposti, ma come unità originaria."³⁷

Ora quella persuasione non fa altro che riprendere il lato non idealistico ma realistico-materialistico di Kant: il lato, ossia, per cui secondo Kant la pensabilità di una cosa non è ancora la realtà di essa. Riprende in altri termini la fondamentale distinzione kantiana che *qualora* vi siano dei fenomeni, questi, affinché si costituisca l'esperienza, devono essere organizzati secondo le forme dell'intelletto, ma che invece *il fatto* che essi vi siano non si lascia mai dimostrare *a priori* mediante quelle forme: ossia che *a priori* si può comprendere solo i concetti delle cose,

con lo stesso *erstes Wahre*, il "primo vero" della speculazione hegeliana (quello del circolo speculativo in cui l'"Ultimo," il risultato, è anche "il fondamento," è "anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato": *Scienza della logica*, vol. I, p. 59): infatti, dice Hegel addirittura, è proprio partendo da Reinhold che "si giunge a vedere come quello con cui si era incominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il *vero* e per l'altro il *primo vero*" (*ivi*, pp. 58-59). Per quanto riguarda gli interessi speculativi del suo pensiero e l'ampliamento del suo orizzonte, Hegel in ogni caso, e tanto nel sarcasmo polemico di Jena quanto nell'assorbimento di Reinhold nella *Grande Logica*, ha manifestamente superato di molto il rifiuto giovanile di semplicemente occuparsi di Reinhold, rifiuto che Hegel giustificava in una lettera a Schelling del 1795 con la espressione assai sprezzante che la filosofia di Reinhold (e di Fichte) aveva importanza "meramente ai fini della ragione teoretica" e perciò non lo interessava (cfr. GEORG LASSON, *Einleitung a Jenenser Logik* cit., p. XIII, e HAERING, *Hegel ecc.*, vol. I, p. 613 che sottolineano quella lettera come un documento del prevalere nello Hegel del periodo di Berna degli interessi etico-pratici rispetto a quelli logico-teoretici).

³⁵ Cfr. "Beiträge" cit., pp. 107, 110.

³⁶ Cfr. BARDILI, *Grundriss der ersten Logik* cit., pp. 35, 114; e REINHOLD, "Beiträge" cit., pp. 111-112.

³⁷ *Differenz*, pp. 288-290.

ma mai la loro esistenza. E questa distinzione si appoggia evidentemente sull'altra persuasione che sia l'intuizione sensibile a fornire all'intelletto la materia su cui operare, poiché altrimenti quest'ultimo rimane vuoto e si occupa soltanto, in un circolo chiuso, con la propria attività scambiata per un oggetto reale.³⁸ Se dunque Reinhold distingue il pensiero in sé dall'applicazione del pensiero, ciò significa nient'altro se non il rifiuto criticistico del pensiero puro, separato dal suo necessario e complementare coelemento sensibile che solo lo può costituire a pensiero valido, cioè a pensiero che sia funzionale ai fini dell'esperienza. E se Reinhold insiste sulla materia come esistenza extra-mentale che rende possibile l'applicazione del pensiero, non fa altro che riprendere, al di là del fenomenismo kantiano, il *materialismo nascosto* di Kant,³⁹ ed

³⁸ Cfr. ad es., per questo lato non idealistico di Kant, CHALYBAEUS, *Historische Entwicklung* ecc., cit., pp. 20,27-28; e per il modo in cui è stato ripreso da Reinhold, K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie* cit., vol. VI, p. 37.

³⁹ Materialismo nascosto che, secondo l'osservazione fornita da Lenin, culmina nella concezione kantiana della "cosa in sé," la quale è essenzialmente "una inconseguente concessione al materialismo." Inconseguente perché "quando Kant ammette che alle nostre rappresentazioni corrisponde qualcosa al di fuori di noi, una certa qual cosa in sé, Kant è materialista"; mentre invece "quando dichiara che questa cosa in sé è inconoscibile, trascendente, appartenente all'al di là, egli si presenta come idealista" (V. I. LENIN, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, Zürich, 1935, pp. 196 e 198). Cinque anni dopo il *Materialismo ed empirio-criticismo*, Lenin ripete l'osservazione nei *Quaderni filosofici* del 1914-15, sottolineando "l'incoerenza di Kant, il suo oscillare, per così dire, tra l'empirismo (= materialismo) e l'idealismo," e rivelando, nell'occasione, che dal punto di vista idealistico Hegel è molto più coerente: contro Kant "Hegel conduce tutta la sua argomentazione assolutamente ed esclusivamente dal punto di vista di un idealismo più conseguente" (LENIN, *Quaderni filosofici* cit., p. 160).

E vedi ancora K. FISCHER, *op. cit.*, vol. IV (*Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil*), Heidelberg, 1909, p. 654: Kant "voleva espressamente affermare e dimostrare ciò che Cartesio aveva messo in dubbio e Berkeley aveva negato: cioè la *realtà delle cose fuori di noi*, la loro realtà indipendente dalle nostre rappresentazioni." Senza un'esistenza costante di cose non si conoscerebbero le variazioni nei fenomeni, quindi "la materia (mondo corporeo) è la condizione della nostra esperienza interna ed esterna (...), quindi essa materia non è in noi, non è una rappresentazione, ma una cosa che è al di fuori rispetto alla nostra rappresentazione" (FISCHER, *ibidem*). Fischer cita in proposito il passo relativo di KANT nella seconda edizione (1787) della *Critica della rag. pura* (la "Confutazione dell'idealismo" in Anal. tr., Libro II, cap. II, sez. III) ossia che "la percezione di questo permanente [ch'è la coscienza] è (...) possibile solo attraverso una cosa fuori di me, e non già mediante la semplice rappresentazione di una cosa fuori di me" (*Cr.d.rag. pura* cit., p. 296 [191]); e rileva come con questa dimostrazione Kant si discosti radicalmente dalla prima edizione della *Critica*. Nella prima edizione (1781) e in particolare in Dial. tr., Libro II ("Critica del secondo paralogismo della psicologia trascendentale" e "Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale"), Kant aveva affermato che "i corpi sono semplici apparenze del nostro senso interno, e non sono già cose in se stesse" (*Cr.d.rag. pura* cit., p. 413 [225]; cors. n.) e che "gli oggetti esterni (i corpi) sono semplicemente apparenze, nient'altro quindi se non una specie delle mie rappresentazioni, i cui oggetti sono qualcosa solo attraverso tali rappresentazioni, e separati da esse non sono invece nulla" (*ivi*, p. 430 [233]; cors. n.). Si aggiunga che nella prima ediz. la "Confutazione dell'idealismo" non c'è. È natu-

esprimere la convinzione, suggerita da quest'istanza materialistica, che il criterio di differenziazione fra le rappresentazioni è un criterio materiale per cui ad es. "la rappresentazione di una casa si differenzia dalla rappresentazione di un albero solo per la diversa materia che è in esse, materia che è determinata dai diversi oggetti."⁴⁰ Reinhold anzi, per quanto riguarda quell'istanza materialistica, la accentua affermando che soltanto mediante la materia data, extra-mentale, non prodotta dalla nostra rappresentazione, quest'ultima può entrare in relazione con gli oggetti che esistono indipendentemente dal nostro rappresentare; che quindi la "cosa in sé" è la prima e necessaria condizione perché vi sia rappresentazione; e che allora vale il principio che senza "cosa in sé" non v'è né rappresentazione sensibile, né sensazione, né intuizione.⁴¹ Reinhold risente certamente anche delle difficoltà che nella kantiana "cosa in sé" sono insite per la contaminazione fra materialismo e fenomenismo da cui tutta la questione è affetta. Così ad es. egli "vuol dimostrare attraverso la natura della rappresentazione tanto la impossibilità che cose in sé vengano rappresentate (conosciute), quanto la necessità che vi siano le cose in sé,"⁴² e in particolare che il "concetto di cosa in sé (...) è la rappresentazione di una cosa in genere (che non è una rappresentazione), non di una cosa determinata, particolare, esistente" e che dunque la cosa in sé è un puro "noumeno negativo," mentre "come noumeno positivo contraddice a se stessa e non è affatto pensabile."⁴³ La difficoltà di questa posizione sta in ciò che con la con-

tra che l'idealista K. Fischer preferisca (*op. cit.*, vol. IV, pp. 655-56) l'idealismo della prima ediz. alle concessioni materialistiche della seconda; ma le contraddizioni testuali fra le due edizioni non fanno altro che documentare quell'oscillamento di Kant fra idealismo e materialismo indicato da Lenin.

Recentemente è venuto il sospetto anche a GEOFFREY MURE (*Introduzione a Hegel*, tr. it. di R. Franchini, Milano-Napoli, 1954, p. 118) che "il suo [di Kant] appello alla cosa in sé come fonte che determina la nostra sensibilità (...), sa di realismo e dà luogo al problema se (...) il molteplice empirico possa non essere del tutto estraneo a quelle forme a priori al cui abbraccio esso deve soggiacere."

⁴⁰ Cfr. REINHOLD, *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* in *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, I, Jena, 1790, pp. 180 ss. (cit. da CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, pp. 73-74, il quale sottolinea che "il fatto d'esser un dato significa per la materia semplicemente che la sua natura specifica non può esser ricavata dalle pure leggi formali della conoscenza": *ivi*, p. 75).

⁴¹ Cfr. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Praga-Jena, 1789 (II ed. 1790, vol. III, § XLIII, pp. 345 ss., cit., da FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VI, p. 36).

⁴² FISCHER, *op. cit.*, p. 34.

⁴³ Cfr. REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie* etc., § XVII; e *Beiträge zur Berichtigung* ecc., II, p. 103 (cit. da CASSIRER, *op. cit.*, p. 82).

cezione della cosa in sé come limite negativo della nostra conoscenza, la materialità pur affermata della cosa in sé diventa gnoseologicamente irrisolvibile in quanto rimane una materialità inconoscibile e quindi in effetti un espediente dogmatico; e il problema di un'esperienza reale e concreta si trasforma in quello di un'esperienza puramente "possibile," lasciando fuori appunto "la questione relativa alla 'realtà' del fatto" (Cassirer). Né è poi sufficiente per dare rilevanza gnoseologica a questa realtà ontologica del fatto, il tentativo compiuto da Reinhold per uscire da quella difficoltà, e consistente nell'affermazione che la cosa in sé non è un semplice prodotto della ragione, ma un ente reale in quanto "il fenomeno, mediante ciò che in esso è dato," ci garantisce anche "la realtà di ciò che si trova fuori della rappresentazione"⁴⁴; e non è sufficiente soprattutto perché, come tentativo di ripiego, contraddice poi alla generale impostazione fenomenistica della sua gnoseologia.⁴⁵

Infine è ancora da notare che di questa incertezza in Reinhold fra la cosa in sé come ente puramente pensabile, ossia materialità trascendentale e formale, e, di contro, la cosa in sé come invece materialità reale, empirica (e per cui, come si è visto, le rappresentazioni delle cose si differenziano fra di loro per la diversa materia che è in esse), risente poi anche la sua concezione dei principi logici. Ne è un esempio il modo in cui egli tratta il principio di identità e non-contraddizione in *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*. Il "principio di [non] contraddizione," sembra ivi a Reinhold, non può avere la propria giustificazione in se medesimo, cioè non può essere un principio il quale regoli soltanto una relazione fra i predicati senza porre attenzione anche ai soggetti: e ciò perché applicando quel principio e dicendo ad es. che "un predicato è in contraddizione con un soggetto," bisogna "che il contrario del predicato sia già contenuto nel soggetto," ossia che vi sia già un soggetto con certe note determinate. Quindi "che con il cerchio si trovi in contraddizione il predicato *non tondo* non è conseguenza del principio di [non] contraddizione, ma del fatto che il predicato *tondo* è già dato nel concetto di cerchio": e allora "il fondamento che tal principio presuppone riguarda la *realtà* stessa delle proposizioni, le quali sono dimostrabili in virtù di esso solo a condizione

⁴⁴ Cfr. *Neue Darstellung* ecc., § XXVIII, *Beiträge zur Berichtigung* ecc., II, p. 216 (cit. da CASSIRER, *ibidem*).

⁴⁵ Al Cassirer ad es. — e, s'intende, dal suo punto di vista idealistico neokantiano — parve contraddittorio che in Reinhold "l'idea della necessità di una causa reale per i dati particolari della 'materia'" conferisca "improvvisamente un determinato contenuto e un determinato valore obbiettivo a una nozione che prima era puramente negativa" (*ibidem*).

che non manchi loro questa realtà."⁴⁶ Sembrerebbe che qui si sia in presenza di un tentativo non poco interessante di collegare il principio di identità, principio formale per eccellenza nella tradizione razionalistica, ossia il principio per eccellenza della *ragione*, della *possibilità logica* e quindi della unità e necessità del razionale: di collegarlo, questo principio, anche alle istanze del contenuto espresse, nel giudizio, dal soggetto e di ammettere — come osserva Cassirer a commento di quei passi — che "è sempre un certo 'stato obbiettivo' dei contenuti, ciò che già deve essere stabilito se noi vogliamo anche solo dire che cosa è e che cosa non è contraddizione."⁴⁷ E in effetti, quando Reinhold continua dicendo che "il principio di [non] contraddizione (...) esprime il fondamento della *necessità* del pensiero solo quando un soggetto è pensato già come reale mediante un certo predicato, in virtù di un motivo che *non rientra* [cors. n.] nel principio [puramente logico] di [non] contraddizione," v'è il tentativo di fondare la necessità del pensiero non deducendola da una autosufficienza o autoconclusione del pensiero in se stesso, ma considerandola come insita in una complementarità fra il pensiero e uno "stato obbiettivo" extra-mentale dei contenuti. Ma appunto perché nel cercare il fondamento ontologico di quei contenuti Reinhold oscilla poi fra i due capi del dilemma criticistico: materialità trascendentale o materialità reale? — appunto per ciò quel tentativo di liberare il principio di identità e non-contraddizione dall'interpretazione formale fattane dal razionalismo analitico precritico, rimane qualcosa di isolato e di offuscato, poi, dal psicologismo del reinholdiano principio della coscienza che è la "facoltà rappresentativa": facoltà che viene concepita come un genere universale, ma che allora, come tale, "non ha in sé alcun principio di *differenziazione*."⁴⁸

Al di là però di questo punto d'arrivo di Reinhold è pur da sottoli-

⁴⁶ *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena, 1791, pp. 34 ss., 42 ss. (cit. da CASSIRER, *op. cit.*, pp. 66-67).

⁴⁷ CASSIRER, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁸ CASSIRER, *ivi*, p. 86. L'aver rilevato le difficoltà che il reinholdiano principio della coscienza incontra nel passaggio dalla propria unità alla postulata molteplicità, costituisce d'altronde il lato più interessante della critica di Hegel. Hegel nota molto bene (in *Differenz*, pp. 291-93) che Reinhold-Bardili non riescono a trovare una sintesi né fra la "materia della rappresentazione, (...) il dato, la cui forma è la molteplicità" e la "forma della rappresentazione, (...) la cui forma è l'unità," né, nella logica, fra il "pensiero, che è un'attività la cui caratteristica è l'unità" e la "materia, il cui carattere è la molteplicità": e che, se BARDILI semplicemente afferma che il pensiero deve "tuffarsi dentro nella vita" (*Grundriss* ecc., p. 69), "in filosofia il pensiero esce dal tuffo in una simile dualità con il collo rotto." Sulla mancanza di un principio di differenziazione nella "facoltà rappresentativa" di Reinhold si soffermerà pure, vedremo, lo scettico moderno G. E. Schulze.

neare che la problematica della materialità che comunque lo travagliò, gli pervenne da quel tanto di materialismo insito nella concezione kantiana di una relativa indipendenza degli oggetti nei confronti del pensiero, e che per converso Hegel, non avvertendo la problematica di quella concezione, non ne poteva poi avvertire neppure i riflessi in Reinhold. Anche nello Hegel dell'*Enciclopedia*, infatti, il giusto rilievo critico sulle contraddizioni cui conduce la dottrina kantiana della inconoscibilità delle cose in sé,⁴⁹ si fonda però sulla persuasione della non-indipendenza delle cose, del loro identificarsi con il pensiero,⁵⁰ o, come dirà la critica posthegeliana, "l'intero problema della conoscibilità delle cose si riduce ad un confronto della coscienza con se stessa."⁵¹ Questa persuasione ora,

⁴⁹ Cfr. *Enciclopedia*, § 44 (della cosa in sé, dice ivi Hegel, "è facile vedere che cosa resti, — il pienamente astratto, l'interamente vuoto, determinato solo come un di là"). Ma già a Jena Hegel rileva giustamente che, per aver Kant separato il fenomeno conoscibile dalla cosa in sé inconoscibile, "le sensazioni diventano prive di determinatezza oggettiva" (*Glauben und Wissen* cit., in *Werke* cit., 1832, vol I, p. 27) e che quella proclamata inconoscibilità ha per effetto che il regno delle cose in sé, "non appena viene abbandonato dalle categorie, non possa esser nient'altro che un agglomerato informe" (*ivi*, p. 29).

⁵⁰ Cfr. *Enciclopedia*, § 465 ("L'intelligenza conosce per sé in lei stessa: — in lei stessa l'universale, il suo prodotto, il pensiero, è la cosa... Essa sa, che... ciò che è, è soltanto in quanto è pensiero").

⁵¹ Cfr. K. PH. FISCHER, *Speculative Charakteristik und Kritik* ecc., cit., pp. 110-111. FISCHER si fa forte, in questa critica a Hegel (fatta in occasione dell'esame della *Fenomenologia*), anche del consenso che gli viene da J. H. Fichte (cfr. *Beiträge* ecc., cit., pp. 812-13). Ma non bisogna dimenticare, tuttavia, che entrambi appartengono all'anti-hegelismo di destra, al cosiddetto "teismo speculativo," e che quindi la loro istanza dell'indipendenza delle cose si ispira al realismo cristiano che è tutt'altra cosa che materialismo e finisce nel dogmatismo della oggettività e indipendenza del mondo perché creato da Dio (cfr. *Speculative Charakteristik* ecc., p. 110). Opposta è, si sa, la strada imboccata dalla Sinistra hegeliana con Feuerbach (che alla autoconclusione del pensiero in se stesso oppone il punto di partenza dal positivo, dal sensibile-certo) e dal giovane MARX la cui critica dell'autochiudersi del pensiero (per cui "l'oggetto è solo l'apparenza di un oggetto, un vapore fattizio, e essenzialmente nient'altro che il sapere stesso che oppone sé a se stesso e quindi si oppone una nullità, un qualcosa che non ha alcuna oggettività fuori del sapere": *Manoscritti* ecc., in *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 304; e per cui "l'esteriorità non è... da intendere come la sensibilità che si esterna e s'apre alla luce, all'uomo sensibile," ma "è da prendersi nel senso della alienazione, di un errore, di un difetto, che non deve essere": *ivi*, p. 313) si fonda sulla persuasione che, essendo l'uomo un ente naturale, "gli oggetti dei suoi impulsi esistono fuori di lui come oggetti da lui indipendenti" (*Manoscritti* ecc., in *op. cit.*, p. 302). Né sarà superfluo avvertire, per evitare equivoci, che attraverso quest'impostazione materialistica della critica a Hegel, Marx intende proprio precisare anche i limiti e i difetti dogmatici della critica teologica a Hegel. "Il capitolo conclusivo [dei *Manoscritti*]," scrive egli infatti, "la mia spiegazione con la dialettica e la filosofia hegeliana in genere, l'ho ritenuto del tutto necessario in opposizione ai teologi critici del nostro tempo": e ciò in quanto il teologo, anche se critico, parte da presupposti da lui accettati come un'autorità, e anche "se gli sono nati nel processo della critica e da scoperte altrui, dei dubbi sui presupposti filosofici, vilmente e

di cui le pagine su Reinhold nella *Differenz* non sono che chiari documenti anticipati, fa sí che a Hegel sfugga un'altra problematica, questa volta sul rapporto logico-gnoseologico fra materia e pensiero, e che pure è presente nella logica di Reinhold-Bardili.

Quest'ultimo problema che quella logica si pone è se nell'applicazione del pensiero, nel rapporto concreto del pensiero con l'extra-mentale, quest'ultimo, cioè il materiale, venga o meno esaurito dal pensiero. Bardili dà una risposta negativa.⁵² Egli riconosce sí che nel rapporto pen-

ingiustificatamente traslascia questi, *astrae da loro*"; ma allora, essendo la critica teologica incapace di discutere a fondo i presupposti speculativi e sostituendo anzi a quelli hegeliani i suoi propri, essa "per quanto sia stata al principio del processo [Marx si riferisce qui a Bauer, Strauss e alle polemiche religiose che produssero la scissione della scuola hegeliana] un reale motivo di progresso," rigorosamente considerata però "non è in ultima istanza che l'estrema conseguenza, stravolta in caricatura teologica, della vecchia trascendenza filosofica, hegeliana specialmente" (*ivi*, pp. 176-178). E per quanto riguarda i "teisti speculativi," valga il fatto ch'essi non hanno naturalmente mai abbandonato il terreno della trascendenza, appesantendolo anzi con il ricorso alle formule risolutive loro suggerite dal dogmatismo religioso; mentre rimasero poi fortemente condizionati dal pensiero di Hegel anche per l'uso (nonostante la loro critica) di strumenti concettuali hegeliani e per la loro tendenza alla formazione di un sistema (cfr. ALBERT HARTMANN, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik* Berlin, 1937, p. 187).

La critica "teistica" a Hegel è ricomparsa nell'ultimo trentennio in Germania con GERHARD STAMMLER il cui voluminoso trattato *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit* (vol. I: *Spekulative Logik*, Berlin, 1936) dedica un centinaio di pagine alle ricerche di logica e metafisica del "teismo speculativo," e con la conclusione anzi, da parte di Stammler, ch'esso sarebbe ancora troppo poco trascendente! Per il teismo speculativo Dio sarebbe ancora solo "un'istanza della nostra ragione," una "creatura (...) dell'uomo razionale" (*ivi*, p. 346), mentre per il teista Stammler occorre affermare la trascendenza in un modo tanto radicale da farne condizionare ogni ricerca logica. "Ad ogni passo della nostra ricerca di logica," egli dice, dobbiamo "misurare le forze storiche immanenti (...) alla stregua del sovrastorico, alla cui benedizione tutto dobbiamo" (*ivi*, p. 15). Ma ad una simile impostazione delle ricerche di logica (e a parte dunque i meriti di esposizione e documentazione che rendono tuttavia utile il volume di Stammler e ai quali avremo anche l'occasione di richiamarci) sembra ancora pienamente applicabile l'ironia marxiana della "caricatura teologica."

⁵² Cfr. *Grundriss der ersten Logik* cit., pp. 66, 67, 88, 99, 114 ecc. Con questa risposta negativa Bardili sembrerebbe lontano dal monismo idealistico dello spirito e dal concepire la realtà come una oggettivazione senza residui del pensiero. Altrove però Bardili assume posizioni che poterono esser ritenute addirittura delle anticipazioni della hegeliana Idea assoluta (cfr. SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung* cit., p. 336). Così ad es. BARDILI parla di una "Totalità" (*Total*) che comprende in sé "la serie soggettiva e la serie oggettiva" (*Grundriss*, p. 109) e rappresenterebbe un Assoluto di cui l'Io di Fichte non sarebbe — come riteneva pure Hegel — che un'espressione imperfetta, subordinata (*ivi*, p. 114). Tuttavia, anche se Hegel conosceva il pensiero di Bardili fin dall'epoca dello *Stift* di Tubinga (dove Bardili era stato uno dei professori di Hegel: cfr. HOFFMEISTER, *Dokumente* ecc., p. 435), non ci sembra condivisibile l'opinione di SCHWARZ (*op. cit.*, pp. 335-336) che il Bardili monista abbia esercitato un'influenza diretta sulla filosofia dell'identità di Schelling e Hegel. Nel Bardili

siero-materia il pensiero è ciò che sta di fronte alla materia, e cioè di fronte ad essa come un non-ente ossia, per quel lato per cui è pensiero, come una negazione dell'esistente (e dice quindi che nel pensiero la struttura materiale viene dissolta, "zernichtet," per quel lato appunto per cui è materialità empirica); ma aggiunge nel contempo che accanto a quel lato della materialità "che deve venir dissolto nel pensiero" bisogna ammetter "ancora qualcosa che non si lascia dissolvere dal pensiero," un qualcosa di indipendente dal pensiero a cui "la forma del pensiero deve adattarsi," ossia infine una materia assoluta rappresentabile, che è indipendente dal soggetto rappresentante ma che nella rappresentazione viene riferita alla forma del pensiero. Sembra in altri termini che in questa concezione di Bardili sia implicita, anche se solo per accenni ma comunque enucleabile, una sia pur vaga esigenza di accettare la materia da un lato (quello gnoseologico) come un co-elemento indispensabile al pensiero per formare, nel processo della conoscenza, la sintesi conoscitiva, e di accettarla tuttavia dall'altro lato (quello ontologico) come il fondamento stesso che rende possibile quella sintesi la quale, accettandone la materia come co-elemento gnoseologico, si costituirebbe come una sintesi di eterogenei. Per quanto riguarda ora la possibilità di sviluppare questi accenni di Bardili (ma ugualmente anche di Reinhold), essa ci sembra comunque condizionata da una riconsiderazione della problematica kantiana sui rapporti fra quei due co-elementi che sono la sensibilità e l'intelletto⁵³; ma per quanto riguarda la critica di Hegel a Reinhold-Bardili basterà ricordare, conclusivamente, che il senso di questa problematica sul rapporto pensiero-materia gli sfugge completamente perché una problematica che ponga i due termini come eterogenei non è la sua problematica, e non lo interessa come tale, e dal punto di vista della Totalità di cui i due termini rappresentano due lati omogenei, se non come una problematica negativa.

La "filosofia popolare e formale" di Reinhold-Bardili — conclude infatti Hegel nella *Differenz* — costituisce una sintesi illusoria,

monista Hegel ha, tutt'al più, "un precursore cieco o un'ombra formalistica" (Michelet), ma non v'è poi in Hegel nessuna valutazione positiva di Bardili in questo senso. Il tono impiegato contro di lui è anzi sempre polemico e sprezzante, un tono — come sembra a MICHELET — da "drama satyricum" in cui Reinhold e Bardili sono trattati come "nani che giocano con le briciole loro gettate dai colossi filosofici" Kant e Fichte (*Einleitung* cit., pp. XXXI-XXXII).

⁵³ Cfr. anche SCHILLING-WOLLNY, *op. cit.*, p. 36, il quale osserva a questo proposito che quando, come nella "facoltà rappresentativa" di Reinhold, il fondamento della filosofia viene costituito nella coscienza, bisogna porsi il problema "di quale connessione razionale abbiano, nella coscienza quale terreno della filosofia, la sensibilità e l'intelletto (...)."

"un falso termine medio." "Quando l'esigenza della filosofia non raggiunge il proprio termine medio, essa fa vedere come separati i due lati dell'Assoluto che è invece contemporaneamente interiorità ed exteriorità, essenza e fenomeno"⁵⁴; e allora il lato dell'esteriorità si disperde in un'infinita molteplicità, diventando un vano "cimentarsi con l'infinita materia oggettiva," mentre il lato dell'interiorità si trasforma in un dominio del sognatore sentimentale. E perciò la "filosofia popolare," che non riesce a comprendere in sé questi due poli e con il suo "principio dell'assoluta non-identità di finito e infinito" fornisce solo la "parvenza di un termine medio," deve venir esclusa dalla vera filosofia "la quale mediante la assoluta identità innalza a vita la morte dei separati."⁵⁵ Ritroviamo qui ancora quello Hegel in cui costantemente, attraverso le critiche particolari ai predecessori e ai contemporanei, "traluce la tendenza a rappresentare (ossia a 'dedurre') sempre più l'Intiero della realtà secondo il suo proprio schema dialettico"⁵⁶; e vedremo subito ripreso e applicato questo criterio anche nel primo articolo del *Giornale critico*.

Rimane ancora un'osservazione da fare. In più punti delle pagine dedicate a Reinhold-Bardili, Hegel critica la loro tendenza di ridurre la filosofia a pura logica.⁵⁷ La cosa è stata notata da Haering, il quale osserva che contro le perplessità ad es. di Kroner⁵⁸ circa questa critica, è da ritenere che Hegel tratti qui la logica di Bardili solo come uno dei tanti casi di filosofia della riflessione; ma che è pur tuttavia significativo che Hegel, polemizzando contro quella logica, non abbia almeno accennato alla possibilità di una logica diversa, speculativa. La conclusione di Haering è che Hegel in effetti, all'epoca della *Differenz*, non avesse ancora concepito una logica propria, almeno sotto il nome specifico di logica *ex professo* come parte del sistema.⁵⁹ Tale conclusione concorda

⁵⁴ *Differenz*, p. 295 (cors. n.). La "contemporaneità" è, s'intende, quella di tipo speculativo.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 295-296.

⁵⁶ HAERING, *Hegel ecc.*, vol. I, p. 699.

⁵⁷ "La tendenza del fondare e approfondire, ossia il filosofare prima della filosofia, ha finalmente trovato la sua espressione compiuta, ha esattamente trovato ciò di cui si trattava, ossia la trasformazione della filosofia nel lato formale del conoscere, in logica" (*Differenz*, p. 279). "La tendenza del fondare, la quale ha lo scopo di ridurre la filosofia a logica, deve avere, come fenomeno cristallizzato di un solo lato dell'esigenza della filosofia, il suo posto oggettivo, necessario e determinato, nella molteplicità degli sforzi della cultura" (*ivi*, pp. 294-95; e cfr. pure pp. 281, 287, 289).

⁵⁸ In KRONER, *Von Kant bis Hegel* cit., vol. II, p. 162.

⁵⁹ HAERING, *Hegel ecc.*, vol. I, p. 693. Si sa che anche quando Hegel avrà poi concepito una logica in tale senso, per lui non si tratterà affatto di "ridurre la filosofia a logica," in quanto comunque la logica dovrà trovare il proprio compimento — un com-

del resto con la filologia hegeliana recente (da Ehrenberg in poi) la quale esclude (contro Haym e Rosenkranz) che Hegel abbia steso un'opera di logica prima del suo passaggio a Jena. Tanto nei paragrafi introduttivi della *Differenz* quanto nei lavori per la libera docenza, abbiamo visto infatti certo le tendenze generali e i fondamenti concettuali di quella che sarà la logica hegeliana, ma anche che in essi non v'era alcun riferimento ad una trattazione di logica autonoma ed organica. Tale trattazione si prepara invece subito dopo il conseguimento della libera docenza e si completa fra l'autunno del 1801 e l'autunno del 1802, in forma di un manoscritto di 102 fogli cui l'editore Lasson darà appunto il titolo di *Logica jenense, metafisica e filosofia della natura*. Questa "logica di Jena" nasce dunque in contemporanea tanto con le prime lezioni accademiche di Hegel, che ne saranno state la ragione immediata della stesura,⁶⁰ quanto con i primi articoli del *Giornale critico* edito insieme a Schelling.

3. Il *Giornale critico*, di cui il primo fascicolo apparve agli inizi del 1802 presso l'editore Cotta di Tubinga, si presenta a prima vista

pimento "reale" secondo Hegel — nelle altre parti integrative del sistema, cioè nella filosofia della natura e dello spirito (cfr. HAERING, *ivi*, pp. 693-94). E si sa pure che la necessità di questo compimento porrà poi — fin dalla logica di Jena — tutta una serie di problemi complessi, primo fra tutti la questione del passaggio dalla logica alla filosofia della natura.

⁶⁰ Hegel tenne un primo corso di lezioni di seminario (di logica e metafisica) nell'inverno 1801-1802, con undici studenti fra cui Troxler e Abeken, annunciando che avrebbe tenuto pure un corso pubblico (gratuito, mentre il corso di seminario costava agli studenti tre talleri la lezione) sull'introduzione alla filosofia in generale e diretto un ciclo di discussioni filosofiche in collaborazione "cum excell. Schellingio." Nell'estate 1802 non tenne lezioni perché assorbito dalla redazione del "Giornale critico," ma le riprese nell'inverno 1802-1803 ancora con argomenti di logica e metafisica e questa volta anzi, come si legge nel catalogo delle lezioni, "secundum librum nundinis instantibus proditurum." E l'idea di un trattato non solo di logica, ma di filosofia generale, ricompare nel programma di lezioni, ancora di logica e metafisica, dell'estate 1803, per le quali Hegel annuncia una "philosophiae universae delineationem ex compendio corrente aestate (Tubingae, Cotta) prodituro." Le lezioni dell'inverno 1803-1804, infine, portano già il titolo complessivo di *Sistema della filosofia speculativa* e si articolano, secondo il catalogo, in a) *Logica et Metaphysica sive Idealismus transcendentalem*; b) *philosophiam naturae* e c) *philosophiam mentis*, ossia ormai nelle tre parti fondamentali che costituiranno da allora in poi il sistema di Hegel. Cfr. per tutto, ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., pp. 160-161. Né il trattato di logica né il compendio di filosofia generale annunciati allora da Hegel vennero da lui pubblicati, ma per quanto riguarda la logica si tratta evidentemente (e contro Rosenkranz che vuol vedervi — *op. cit.*, p. 161 — un manoscritto del periodo di Francoforte) del manoscritto in 102 fogli alla cui stesura Hegel venne sollecitato dalle esigenze delle lezioni e che fu poi pubblicato dapprima da Ehrenberg e Link (con il titolo *Hegel's Erstes System*) e infine da Lasson.

e fin dal sottotitolo ("pubblicato da W. J. Schelling e G. W. Hegel") come il più notevole documento dell'unione scientifica e intellettuale, a prima vista completa, dei due filosofi di Jena.⁶¹ Il fatto anzi che Hegel e Schelling non firmassero gli articoli del *Giornale* divenne una fonte di controversie presso i critici,⁶² ma certo è che già la possibilità che sorgessero simili controversie per stabilire la proprietà letteraria degli articoli, indica quanto sia stata stretta ed esplicita l'unione dei due amici almeno dal 1801 al 1803, cioè nel periodo in cui durò il *Giornale*. In realtà tuttavia l'assunto di quest'unione non è così pacifico, né parve tale neppure ai primi interpreti. Si prenda ad es. Haym. Esaminando gli articoli del *Giornale* alla luce dell'ulteriore formazione filosofica dei due autori, una volta cessata la collaborazione, l'unione di Hegel con Schelling gli sembra "quella di Napoleone con Sicyès, di Cesare con Bibulo," e ciò non solo perché i tre quarti del *Giornale*, quelli che contengono gli articoli importanti, sono scritti dal "secondo redattore," da Hegel, mentre il resto, che contiene polemiche effervescenti, trovate spiritose e genialità romantiche è l'opera di quello Schelling che allora si trovava sempre più impegnato con la filosofia della natura e, con la *Neue Zeitschrift für spekulative Physik* (pubblicata da lui a Tubinga pure nel 1802, ma di cui apparve poi solo il primo volume) e lasciava a Hegel il compito di portare avanti la filosofia dell'identità, la redazione del *Giornale* e le connesse polemiche con la *Reflexionsphilosophie*. Al di là di queste esteriori circostanze redazionali sembra a Haym che si possa cogliere, nella collaborazione Hegel-Schelling, un progressivo rin-

⁶¹ Sul "Kritisches Journal der Philosophie" e gli articoli di Hegel contenutivi cfr. ROSENKRANZ cit., pp. 162-178; HAYM cit., 155-158, 184-190; SCHMID, *Entwicklungsgeschichte* ecc., pp. 65-104; FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VIII¹, cit., pp. 58, 247-290; HAERING cit., vol. II, Leipzig-Berlin, 1938, pp. 21-61; HENRI NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945, pp. 73-80.

⁶² Della controversia a proposito dell'articolo *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* si è già detto. L'argomento più probante per assegnarne la paternità a Schelling sembra (oltre all'affermazione esplicita di Schelling citata da FISCHER, *Geschichte* ecc., vol. VIII¹, p. 204, cui viene contrapposta però l'asserzione di Michelet di aver sentito da Hegel che l'articolo è suo) quello avanzato da JOHANNES EDUARD ERDMANN (in *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, vol. III, sezione II, Leipzig, 1853, pp. 693 ss.) e ripreso da FRIEDRICH UEBERWEG (*Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Berlin, 1875, p. 247): e cioè che nell'articolo non v'è la distinzione della logica, come parte più universale della filosofia, dalla filosofia trascendentale e naturale, mentre già allora questa distinzione era stata stabilita da Hegel. Controversi sono altresì due articoli minori, *Rückert und Weiss, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf* e *Ueber Construction in der Philosophie* (vedi UEBERWEG, *ibidem*). Gli editori comunque, anche se Ueberweg attribuisce a Hegel entrambi gli scritti e ROSENKRANZ (*Hegel's Leben* ecc., pp. 166-67) almeno il primo, non li hanno inclusi nelle opere.

vigorimento dello spirito di Hegel e un corrispondente declino di quello di Schelling, anche se in questo periodo Hegel non lascia ancora trasparire la propria supremazia.⁶³

L'importanza che la collaborazione ha per Hegel nel senso pure accennato già da Haym, di aiutarlo a stabilire viepiù i fondamenti del proprio sistema, viene rilevata del resto anche dalla filologia hegeliana recente (Haering), la quale considera quegli articoli "non, come si è fatto per lo più fino ad ora, come dei tentativi filosofici intrapresi in servizio e in lode di Schelling e al fine di mostrargli riconoscenza, bensì li valuta nel quadro complessivo dello sviluppo di Hegel antecedente alla loro composizione e per quello che essi effettivamente significano," in concreto, come manifestazioni della tendenza hegeliana ad un suo sistema compiuto della filosofia.⁶⁴ E ciò tanto più perché in quegli articoli Hegel non solo prospetta alcune esigenze generali che dovrebbero poi essere soddisfatte e realizzate dal suo proprio sistema, ma anzi dà per così dire e implicitamente una fenomenologia della genesi del suo sistema, del quale egli ci presenterà altrove ormai solo più i risultati. Né è poi da dimenticare che mentre Hegel pubblica gli scritti polemici del *Giornale*, nei quali l'esposizione del contenuto e del metodo dell'idealismo oggettivo è tenuta in termini molto generali, nelle lezioni e nei manoscritti egli lavora parallelamente all'elaborazione di un sistema autonomo, come ci è testimoniato dal manoscritto della *Logica di Jena*, e in vista del quale l'attività polemica assume la funzione di una autochiarificazione.

In questa luce il primo articolo del *Giornale*, *Sull'essenza della critica filosofica*, ci appare tanto come un manifesto polemico della filosofia schellinghiano-hegeliana dell'identità, quanto e in modo più significativo come una sintesi dei criteri storiografici già prospettati nella *Differenz* e come una enunciazione programmatica dei requisiti che per Hegel dovrà avere il suo sistema.⁶⁵ Il programma polemico del *Giornale*, così come venne espresso in una lettera di Hegel a Hufnagel del 30 dicembre 1801, doveva consistere nel "porre fine al disordine filosofico," vale a dire nel dare addosso alla filosofia della riflessione "con bastoni, sferze e fruste," riprendendo la critica generale a Kant, Fichte

⁶³ Cfr. HAYM cit., pp. 157-58.

⁶⁴ HAERING, vol. II, p. 26.

⁶⁵ Sull'articolo (dal titolo completo *Sull'essenza della critica filosofica in genere e sul rapporto di essa con l'attuale situazione della filosofia in particolare*) si veda ROSENKRANZ cit., pp. 163-65; FISCHER cit., pp. 247-49; HAERING cit., pp. 29-36. Per il testo di esso seguiamo l'edizione GLOCKNER di G. W. F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Stuttgart, 1941, vol. I, pp. 171-189.

e Jacobi ed estendendo la polemica anche ai rappresentanti minori della *Reflexionsphilosophie*, a Krug e a Schulze. Di fronte ai minori, anzi, l'atteggiamento di Hegel è di "pura derisione" (Haym), ma anche nella critica a Kant, Fichte e Jacobi, Hegel manifesta ormai "un assoluto senso di superiorità."⁶⁶ Tale senso di superiorità gli deriva d'altronde proprio dall'impostazione speculativa data alla critica filosofica fin dal primo articolo introduttivo del *Giornale*. "Come l'idea dell'arte non viene creata o trovata dalla critica d'arte, ma semplicemente viene presupposta, così," afferma Hegel, "nella critica filosofica l'idea stessa della filosofia è la condizione e il presupposto senza il quale per tutta l'eternità la filosofia avrebbe da opporre soltanto soggettività contro soggettività e non mai l'Assoluto contro il condizionato."⁶⁷ Come debba essere quest'idea della filosofia lo sappiamo fin dalla *Differenz* e Hegel qui lo ripete: "che la filosofia è e può essere soltanto una, dipende dall'esser una la ragione" e "la ragione, considerata in modo assoluto e nella misura in cui nel suo autoconoscere diventa oggetto di se stessa e quindi filosofia, è di nuovo solo una e medesima e quindi assolutamente uguale a se stessa (*das Gleiche*): e il motivo di quest'uguaglianza è ancora quello già prospettato nella *Differenz* a proposito della diversità dei sistemi filosofici, ossia che "il fondamento di una diversità nella filosofia non può consistere nell'essenza di essa."⁶⁸ C'è dunque qui la doppia convinzione che la filosofia è una come la ragione e che è tale da avere fin dal principio il proprio fondamento nell'Assoluto e, anzi, in quella conoscenza dell'Assoluto che è stata raggiunta dalla filosofia dell'identità. Ogni possibile critica filosofica avrà allora "un senso" solo se nel critico "sarà presente l'idea della filosofia una e medesima"⁶⁹ e il lavoro del critico consisterà nel separare "la non-filosofia dalla filosofia," nel mettersi "da un lato" ossia dal lato della filosofia, e nel "raccontare come si manifesta l'altro lato, quello negativo" della non-filosofia.⁷⁰

Riprendendo poi concetti della *Differenz*, Hegel osserva che altrimenti deve comportarsi il critico "quando invece l'idea della filosofia è effettivamente presente," perché allora il suo compito sarà quello "di mettere in evidenza il modo e il grado in cui essa appare libera e chiara, e la misura in cui è riuscita ad elaborarsi in un sistema scientifico

⁶⁶ HAYM, p. 186.

⁶⁷ *Ue.d.Wesen, Werke*, I, p. 173.

⁶⁸ *Ivi*, p. 174.

⁶⁹ *Ivi*, p. 175.

⁷⁰ *Ivi*, p. 176.

di filosofia”⁷¹: e semmai si tratterà in questo caso di confutare la limitatezza della figura sistematica di questa o quell'altra filosofia, mettendo in rilievo “la sua propria genuina tendenza alla compiuta oggettività” e distruggendo “la scorza che impedisce ancora a quell'intima tendenza di venire alla luce.”⁷² Tutte le “particolarità” dei sistemi, infatti, “a considerarle più dappresso si mantengono dentro la generale strada maestra della cultura” e “ciò che di peculiare quella particolarità si è creato, è solo una particolare forma di riflessione, raccattata da uno o l'altro dei punti di vista singoli e perciò subordinati che si possono avere a buon prezzo in un'epoca che ha così multilateralmente elaborato l'intelletto.”⁷³ E ritorna qui anche, implicitamente, la polemica contro il reinholdiano inizio problematico della filosofia, quando Hegel poi aggiunge che uno di questi punti di vista subordinati è pure quello secondo cui si possa cominciare a filosofare “provvisoriamente con una forma riconosciuta come finita,” con un inizio preso come “problematico e ipotetico,” e la cui legittimazione dovrebbe avvenire nel corso ulteriore del filosofare. Una simile problematizzazione dell'inizio sembra qui a Hegel un tentativo indebito di salvare la finitezza, in quanto “ciò che in seguito non deve più essere ipotetico, non lo può essere nemmeno all'inizio, né ciò che è ipotetico all'inizio può diventare in seguito categorico.”⁷⁴

Siamo dunque in presenza di concetti hegeliani ormai noti. La cosa nuova è l'affermazione della superiorità sovrana del critico speculativo, che è in possesso della filosofia “una e medesima,” e la conseguente rinnovata polemica contro ogni filosofia che proceda per ipotesi. Ma è poi giustificata una simile posizione del critico e, nel caso concreto della storiografia filosofica, riesce soprattutto questa posizione a rendere giustizia ai sistemi criticati? Abbiamo visto che questo interrogativo si impose agli interpreti di Hegel non appena si era trattato di esaminare l'impostazione generale data da Hegel alla storia della filosofia; né poteva mancare che essi ritornassero sul problema in occasione di questo vero e proprio manifesto della polemica di Jena, e che ad es. Rosenkranz e Haym prendessero atteggiamenti opposti al riguardo.⁷⁵ Haering poi, sulla cui giustificazione della posizione hege-

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ue.d.Wesen*, p. 177.

⁷³ *Ivi*, pp. 179-80.

⁷⁴ *Ivi*, p. 182.

⁷⁵ ROSENKRANZ (in *Hegel's Leben*, p. 164) premette sì che quando un'opera filosofica da criticare viene “direttamente messa in relazione con l'idea come tale,” cioè quando viene “fissato il momento dell'universalità,” succede “l'ingiustizia” che il

liana ci soffermeremo, ricorre ad un argomento più complesso e interessante perché vi si fa cenno anche all'inizio ipotetico della filosofia, e vi si affronta, quindi, una questione metodologica. È chiaro intanto, per Haering, che gli articoli del *Giornale critico* (i quali si configurerebbero in sostanza come altrettante analisi fenomenologiche di posizioni particolari dello spirito) non sarebbero stati possibili “senza un sistema implicitamente presupposto” o almeno senza la tendenza ad un sistema che appare a Hegel ormai come una meta *consapevole*.⁷⁶ Da questa tendenza d'altronde era già stata caratterizzata in parte la speculazione di Hegel a Francoforte, dove alle preoccupazioni prevalentemente teologico-pratiche del periodo di Berna (riguardanti il come dovesse venir pensato il reale e l'Assoluto al fine di avvicinarsi a Dio) subentrano i nuovi problemi teoretici e gnoseologici di come dovesse venir pensato l'Assoluto per rendere logicamente comprensibili fenomeni come l'identità e l'opposizione, problemi che a Jena diventano poi quelli dell'unità di soggetto e oggetto o dell'identità di ideale e reale nell'autocoscienza e nella conoscenza filosofica. Se però si considera che da questa volontà sistematica è condizionata anche la impostazione che Hegel dà alla critica filosofica, la quale anzi “può aversi soltanto ove il critico sia in possesso di un sistema totale della realtà nella sua intierezza” (Haering), allora si impone appunto “la questione ineliminabile” se il presentare una simile richiesta, ossia il far dipendere la critica da una asserzione presupposta della Totalità speculativa, non sia poi un “fare violenza” alla stessa critica filosofica.⁷⁷

A Haering ora sembra pacifico che Hegel abbia evitato un simile pericolo. Se è vero che nessun scienziato può porsi problemi particolari se non inserendoli in un quadro complessivo, “sia pure inizialmente provvisorio ed ipotetico e che gli si è configurato come il più proba-

critico, postosi su quest'apice, “incondizionatamente o innanzi un'opera come fedelissima copia dell'idea o la butti giù”; e che invece l'opera dovrebbe venir caratterizzata per quel che essa è. Ma soggiunge poi che proprio “in simili caratterizzazioni Hegel era maestro.” HAYM al contrario (in *Hegel und seine Zeit*, p. 185) osserva che in quell'articolo introduttivo del “Giornale,” l'intuizione hegeliana dell'universo come “bella e vivente Totalità” si crede giustificata nell'opporsi a tutte le altre possibili concezioni del mondo, tanto che diventa perfino divertente quando l'idealismo assoluto si occupa di ciò che fin dall'introduzione ha qualificato come antifilosofia, dato che si assiste allora ad una solenne presentazione dell'Assoluto e poi al sovrano disprezzo sia verso l'illuminismo che verso la “trivialità dell'intelletto” e il “cosiddetto sano intelletto umano.” E dopo aver rilevato (*ivi*, p. 189) la monotonia di un siffatto procedimento critico ed essersi chiesto su che cosa si fondi la giustezza del criterio impiegato, conclude che Hegel non ha mai fornito una tale prova.

⁷⁶ HAERING, vol. II, pp. 22-23.

⁷⁷ *Ivi*, p. 30.

bile sulla base delle ricerche precedenti," allora "nemmeno il vero filosofo, nemmeno Hegel agisce altrimenti"⁷⁸; e si dovrebbe anzi dire anche di Hegel che "il suo criterio è 'l'esperienza,' o rispettivamente l'utilizzabilità di un sistema [come il suo] nei confronti di essa."⁷⁹ Nessun dubbio dunque che Hegel, "almeno fin che non gli venisse dimostrato il contrario," abbia applicato "questo quadro complessivo a tutti i dati di fatto che gli si presentavano, ossia qui alle altre filosofie, e cercato di indicare la loro posizione parziale nei confronti della totalità di questo sistema universale."⁸⁰ Da tutto ciò che precede, l'argomento di Haering non sembra tuttavia accettabile, proprio perché il suo tentato ricupero di Hegel alla metodologia scientifica in realtà non si accorda con la natura speculativa del concetto hegeliano di Totalità e di sistema. È bensì vero infatti (ed è anzi una peculiarità dello Hegel jense che sta elaborando il proprio sistema) che Hegel misura, per così dire, nei confronti degli altri indirizzi filosofici l'utilizzabilità e applicabilità della per lui *nuova* idea di sistema⁸¹; ma non è altrettanto vero ch'egli concepisca poi quest'idea come qualcosa di provvisorio e ipotetico e suscettibile quindi di venire, anche solo parzialmente, corretta o modificata dai dati di fatto (o altre filosofie) che nel periodo di Jena gli si presentavano: e ne può essere sufficiente conferma la polemica contro l'inizio "problematico" di Reinhold.

Per Hegel, in altri termini, l'idea della Totalità e quella correlativa di sistema non è mai una idea-ipotesi nel senso che fra quel "quadro complessivo" accennato da Haering, ossia fra l'idea razionale-unitaria del "sistema," e i dati di fatto che mediante quella si dovevano spiegare, si istituisse una *circolarità* di ragione e fatto (fatto filosofico, ossia razionale-storico); ma i dati di fatto, *le filosofie*, non sono al contrario che manifestazioni più o meno incomplete *della* filosofia, vale a dire dell'idealismo assoluto (o, qui, ancora della filosofia dell'identità

⁷⁸ *Ivi*, p. 31.

⁷⁹ *Ivi*, p. 27.

⁸⁰ *Ivi*, p. 31.

⁸¹ A ragione Haering nota la relativa *novità* dell'applicabilità dell'intuizione sistematica anche alla critica filosofica e specialmente alla critica della "coscienza comune." "Proprio su questo punto [cioè sulla critica della coscienza comune]," egli osserva, "la polemica di Hegel si concentra in questi scritti [gli articoli del "Giornale"] con tanta veemenza e vivacità che non si può fare a meno di avvertire in lui, almeno nel riconoscimento di questa portata della critica, la gioia di una comprensione per lui stesso ancora relativamente nuova. E infatti, e per quante indicazioni vi siano state in questa direzione già nel suo sviluppo giovanile, l'applicabilità della sua vecchia visione dialettica anche al campo del conoscere stesso e in particolare all'antitesi del pensiero e dell'essere, gli si è manifestata in modo completo evidentemente solo ora a Jena" (HAERING, vol. II, p. 41).

concepita terminologicamente in comune con Schelling), e non possono quindi, essendone soltanto manifestazioni, *re-agire* sull'idea di sistema nel senso di esprimere istanze da esso diverse e che da un'idea di sistema concepita invece in modo problematico, "provvisorio," avrebbero potuto essere accolte come istanze suscettibili o di contribuire, integrandola o eventualmente anche modificandola, all'elaborazione di questa idea, o addirittura (come accenna Haering) di dimostrare "il contrario" ossia di confutarla e di confutare con lei l'idea della Totalità speculativa che ne sta alla base. O infatti il rapporto fra l'idea di sistema e i dati filosofico-storici si instaura come una tensione problematica in cui questi ultimi, come coelementi storici nella formazione del sistema, esprimano istanze *autonome* e tali quindi che nei loro confronti il sistema possa *verificare* (in questo caso davvero sperimentalmente) la propria validità, — e allora anche la critica filosofica rimane tendenzialmente aperta e non condizionata (ossia poi, come critica, delimitata e chiusa) dalla presupposizione di una Totalità aprioristicamente compiuta e definitiva⁸²; o al contrario l'idea di sistema riduce la tensione problematica sotto il denominatore comune della propria mediazione e si configura come onnirisolutiva, — e allora non si può più parlare dei dati filosofico-storici come di un' "esperienza" (almeno nel senso proprio del termine) con la quale il filosofo speculativo viene a contatto, perché non appena ne viene in contatto quest' "esperienza" perde il proprio spirito e le proprie istanze peculiari (nella misura in cui sono diverse da quelle di Hegel) per acquistare lo spirito dell'idealismo assoluto.⁸³ Che, ora, questa eliminazione della problematicità dall'idea della

⁸² Nel senso di porre attenzione alle istanze *autonome* espresse dai sistemi come fenomeni filosofico-storici (e che sono magari diverse da quelle che regolano invece il sistema complessivo del critico) valga il monito alla cautela metodologica formulato ad es. da ZELLER quando (in *op. cit.*, p. XVII) avverte che nell'espore un sistema filosofico si deve seguire "una duplice norma." Innanzi tutto, quando una proposizione filosofica esaminata "ci sembri richiederne qualche altra come sua conseguenza," è da domandarsi "se non ci siano per avventura altre determinazioni del sistema, altrettanto importanti per il loro autore, che contrastino a tale deduzione." E in secondo luogo è da chiedersi "se siamo autorizzati a supporre che il filosofo, del quale si tratti, si sia già proposto i problemi, che noi gli proponiamo": ossia in altri termini, se non accada che il critico, partendo da un suo proprio sistema aprioristico presti surrettiziamente al filosofo esaminato preoccupazioni sistematiche e conclusioni che non erano in realtà le sue.

⁸³ Cfr. KURT BREYSIG, *Vom geschichtlichen Werden. Umriss einer zukünftigen Geschichtslehre*, vol. II: *Die Macht des Gedankens in der Geschichte. In Auseinandersetzung mit Marx und mit Hegel*, Stuttgart-Berlin, 1926, p. 364: "Ogni esame che abbia origine sperimentale vedrà la fonte di tutti i difetti della costituzione strutturale della dottrina hegeliana della storia [ma allora anche della storia della filosofia!], nel suo a-priori in senso stretto il quale è una posizione a-priori arbitrariamente voluta dal

filosofia e della sua storia fosse un punto fermo nella speculazione di Hegel e che da Jena alla maturità la categoricità dell'idea della Totalità non fa che consolidarsi, lo si è visto già a proposito della generale impostazione hegeliana della storia della filosofia nella *Differenz* e a proposito delle critiche mossegli al riguardo dai suoi interpreti.⁸⁴

Ma ritorniamo all'articolo *Sull'essenza della critica filosofica*. Dopo la polemica contro l'inizio "problematico" della filosofia, Hegel accenna ancora ad un altro punto d'inizio il quale, invece, pretende di avere una "certezza immediata." Si tratta qui della "pura autocoscienza" che, come punto d'inizio, "viene posta come pura in immediata contrapposizione all'empirica"⁸⁵; ma succede, in simile contrapposizione, che l'Assoluto viene sì "innalzato a suprema idea" ma non anche "contemporaneamente ad unico essere," con la conseguenza che allora "nell'intero sistema della filosofia la opposizione rimane dominante e assoluta"⁸⁶ e l'infinità vi potrà apparire solo "come un pensato, *solo come un'idea*, la quale come necessaria, sintetica e onniclausiva idea di ragione sarà tuttavia ancora qualcosa di unilaterale, in quanto ciò che essa pensa (...) e lei stessa vengono posti come separati."⁸⁷ Qui è chiaro il riferimento di Hegel allo "idealismo soggettivo" di Kant e Fichte con il quale "ci si avvicina soltanto all'Assoluto," e quando subito dopo Hegel aggiunge che a quella filosofia si oppone l'altra la quale invece "è nell'Assoluto stesso," nel senso di porsi essa "sotto il titolo della fede,"⁸⁸ v'è implicito il riferimento a Jacobi. Ma, prosegue Hegel, con questa opposizione il dualismo ha anche raggiunto la sua "più alta astrazione" la quale è "della massima importanza," poiché "da questo acutissimo estremo è tanto più facile il passaggio alla vera filosofia."⁸⁹ Lati invece "soltanto e completamente negativi" ha

ricercatore."

⁸⁴ A proposito dei quali si veda ancora UEBERWEG (*op. cit.*, p. 267): "La dottrina di Hegel anticipa la meta ultima della conoscenza per chiunque si risolva a pensare secondo il ritmo tricotomico della dialettica; essa non conosce più problemi. Né la *Fenomenologia* ovvia a questo difetto: che per quanto essa parta dalla percezione, non considera poi in senso scientifico il rapporto di questa con la realtà oggettiva (...). Hegel si preclude la possibilità di una ricerca gnoseologica a causa di una falsa oggettivazione di forme soggettive."

⁸⁵ *Ue.d.Wesen*, p. 183.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 183-84.

⁸⁷ *Ivi*, p. 183.

⁸⁸ *Ivi*, p. 184.

⁸⁹ *Ibidem*. SCHWARZ (*Hegels philosophische Entwicklung* cit., pp. 181-82) nota qui un avanzamento rispetto alla *Differenz*, poiché non solo l'opposizione viene concepita come un fattore necessario della vita, ma la constatazione logico-filosofica di

la filosofia del comune intelletto umano, erede diretta dell'illuminismo e del suo "vanitoso innalzare" la trivialità dell'intelletto al di sopra della ragione, e la cui tendenza è quella di rendere "immediatamente popolari le idee filosofiche non appena esse compaiono."⁹⁰

Segue qui, nell'articolo, una singolare e significativa professione di fede nella filosofia come opera di pochi eletti. "La filosofia," spiega Hegel, "è per sua natura esoterica, e non è né fatta per la plebe né suscettibile di una elaborazione per la plebe": essa anzi "è filosofia solo nella misura in cui è diametralmente opposta all'intelletto e quindi ancor più al [cosiddetto] sano intelletto umano che è la limitatezza, localmente e temporalmente condizionata, di una generazione di uomini." Purtroppo però "in questi tempi di libertà e uguaglianza, dove si è formato un così grande pubblico che (...) si ritiene adeguato a tutto o ogni cosa adeguata a lui, la cosa più bella e migliore non è sfuggita al destino che la trivialità, incapace di innalzarsi a ciò che vede librarsi sopra di lei, lo abbia in compenso bistrattato abbastanza a lungo da renderlo sufficientemente triviale e suscettibile di appropriazione."⁹¹ Questa tirata, che a prima vista non sembra esprimere che un sovrano e antidemocratico disprezzo di Hegel per la diffusione popolare (illuministica) della cultura filosofica dell'epoca, è in realtà coerente con la sua convinzione generale sullo spirito dell'epoca. Un'intera epoca storica, di questo Hegel si rende ben conto, è destinata a sparire. È l'epoca della scissione e delle contraddizioni culminate nella Rivoluzione francese e che, per quanto riguarda le condizioni politiche della Germania, Hegel ha già drammaticamente descritte negli opuscoli politici del 1798-99; e anche le molteplici tendenze della popolarizzazione della filosofia non sono che espressioni dell'"agitantesi spirito dell'irrequietezza e dell'incertezza da cui è caratterizzata la nostra epoca" che ha finalmente "gettato via una vecchia forma" e compreso

essa viene anzi enunciata come un momento assolutamente necessario nell'elaborazione della "vera" filosofia. "Nell'articolo *Glauben und Wissen* Hegel tratta, di conseguenza, il ciclo delle forme della filosofia soggettiva sviluppato nella sua intierezza da Kant, Fichte e Jacobi, come un gradino storicamente necessario alla genesi della filosofia che comprenderà in sé le antitesi dell'intelletto." Dobbiamo aggiungere tuttavia che la "storicità" di questo gradino è una storicità ben *sui generis*, di tipo speculativo, condizionata dal concetto aprioristico della Totalità.

⁹⁰ Cfr. *Ue.d.Wesen*, pp. 184-86.

⁹¹ *Ivi*, p. 185. E poco più sotto: "Basta che un'idea dell'arte o della filosofia si lasci scorgere, e subito comincia il trattamento per rendere la cosa adatta e al pulpito e ai compendi e all'uso casalingo del pubblico delle gazzette ufficiali." Il tono altezzoso di questa presentazione della filosofia è stato notato da CASSIRER (*op. cit.*, vol. III, p. 384).

che anche i sistemi filosofici cambiano e si rinnovano.⁹² Ma proprio perciò questo spirito non deve essere trattato “con la indifferenza di un giuoco,” essendo quell’irrequietezza in realtà “un processo di fermentazione attraverso cui dalla putrefazione della cultura morta lo spirito si libera a nuova vita e si dà, fuori dalla cenere, una figura ringiovanita”: e contro il dualismo dell’epoca “ogni lato della vivente natura, e quindi anche la filosofia, doveva cercare gli strumenti della salvezza.”⁹³ A Hegel importano questi strumenti, ha fiducia in essi,⁹⁴ e nega che possano esser costituiti dalla filosofia della riflessione. Da Kant a Jacobi — dirà Hegel in *Glauben und Wissen* — essa ha concluso il proprio ciclo che appartiene ancora alla cultura del dualismo e della scissione e in cui “il ricco susseguirsi dei fenomeni filosofici (*die reiche Erscheinung der Philosophie*) ha trovato il suo termine attraverso la compiutezza della cultura”: è quindi posta la condizione a che “la vera filosofia, sorgendo da questa cultura e distruggendone l’assolutezza delle finità, rappresenti se stessa come un fenomeno compiuto, con tutta la sua ricchezza sottomessa alla Totalità.”⁹⁵ Ancor meno quindi che non la filosofia della riflessione nei suoi massimi rappresentanti, potrà esser per Hegel “vera filosofia” la popolarizzazione culturale e filosofica del “basso intelletto umano.”

⁹² *Ue.d.Wesen*, p. 186.

⁹³ *Ivi*, p. 187. Di questo dualismo, che è “il tramonto di tutta la vecchia vita,” “la silenziosa trasformazione della vita pubblica degli uomini e anche le più rumorose rivoluzioni politiche e religiose non sono in genere che facce diversamente colorate” (*Ibidem*). Avevamo già visto a proposito degli scritti politici francofortesi che Hegel, mentre *descriveva* con esattezza le condizioni della Germania, le *spiegava* poi però speculativamente, cioè come manifestazione dell’Idea o di una situazione di scissione della Idea. Anche qui, ora, la trasformazione della vita economico-sociale (la “vita pubblica”) viene concepita come l’espressione di una situazione di scissione dell’Idea (il “dualismo”), capovolgendo il rapporto reale. Hegel, come osserva LUKÁCS (*op. cit.*, p. 12), è costretto a questo capovolgimento “in quanto, come idealista oggettivo, vede nella filosofia l’automovimento del concetto.” Ne consegue che anche trattando la storia della filosofia di questo periodo Hegel trascura “l’irregolare e complesso intreccio della reale storia della filosofia” e riduce “gli in realtà molto complicati *rispecchiamenti* dei reali accadimenti della storia (...) alla ‘immanente’ connessione di alcune — anche se importantissime — categorie” (*ibidem*, cors. n.). E si cfr. la pregnantissima puntualizzazione di MARX in *Die deutsche Ideologie* cit., pp. 125-26: per la filosofia speculativa “la rappresentazione astratta diventa la forza motrice della storia e la storia quindi pura storia della filosofia (...). La storia diventa così una mera storia di immaginarie [*vorgeblichen*] idee, una storia di spiriti e fantasmi, e la reale storia empirica ch’è la base di questa storia di fantasmi viene sfruttata esclusivamente per dar loro dei corpi: da lei vengono presi in prestito i nomi che devono rivestire quei fantasmi con una parvenza di realtà.”

⁹⁴ “È necessario credere alla possibilità di una siffatta reale conoscenza, e non solo a quel negativo peregrinare da una forma nuova all’altra o al loro transitorio rapido spuntare” (*Ue.d.Wesen*, p. 188).

⁹⁵ *Glauben und Wissen*, in *Werke*, I, cit., pp. 155-156.

In questa concezione della filosofia come strumento di mediazione in una situazione di scissione, v’è chiaramente molto dell’analoga convinzione di Hegel già vista a proposito degli scritti politici francofortesi e poi della *Differenz*; e in fondo traspare anche qui la caratteristica di quel rifugio speculativo contro la crisi dell’epoca che è per Hegel la filosofia, ossia poi, per servirci ancora di un’annotazione di Haym, dell’esser la sua filosofia una costruzione speculativa in cui alla “realizzabilità pratica” ovvero politica dei concetti di mediazione “si sostituisce in lui surrettiziamente il loro autorealizzarsi ideale.”⁹⁶ Ma si coglie pure la convinzione idealistica che la filosofia è uno strumento con cui è possibile attuare la mediazione nell’Idea appunto perché il fatto da mediare, la crisi dell’epoca, è a sua volta un’espressione dell’Idea: dal che poi consegue che nella mediazione si fa attenzione a quegli aspetti della crisi e si accolgono quei lati di essa che maggiormente sembrano suscumbibili immediatamente come un *segno* dell’Idea: che è poi come dire che si prendono quei lati in cui sembra di scorgere, sempre dal punto di vista della filosofia dell’identità, un maggiore avvicinamento al pensiero puro. E riguardo infine allo sviluppo interno del pensiero di Hegel queste prime elaborazioni jenensi della filosofia mediatrice del reale appaiono come sintomatiche premesse concettuali non solo della mediazione-conciliazione del reale nella *Prefazione* alla *Filosofia del diritto*,⁹⁷ ma anche di quel vero testamento spirituale di

⁹⁶ HAYM, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁷ “Riconoscere la ragione come la rosa nella croce del presente ed allietarsi quindi di esso: questa comprensione razionale costituisce la *conciliazione* con la realtà che la filosofia garantisce a coloro cui una volta si sia posta l’intima esigenza di *comprendere*” (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, 1821, p. XXII; vedi ora l’ultima edizione a cura di Hoffmeister e con l’aggiunta delle glosse marginali di Hegel al manoscritto, Berlin, 1956, p. 16).

Ma la pacificazione del presente, come sua conciliazione razionale-metafisica, è un tema che ci è anche noto fin dagli scritti politici francofortesi (cfr. sopra, parte prima, il terzo cap). E la continuità, nel pensiero di Hegel, della pacificazione speculativa, sembra ancora confermata da un testo pregnante (uno fra i tanti) della stesura jenense (definitiva) della *Verfassung Deutschlands* nel 1801-02, cioè in contemporanea con gli articoli del “Giornale critico.” Scopo della *Verfassung Deutschlands*, sottolinea Hegel nell’introduzione, è di promuovere “la comprensione di ciò che è,” e quindi una “visione più tranquilla” e una “sopportazione moderata” di questa visione: “ché, allorché conosciamo che una cosa è secondo necessità (*sein muss*), ossia non secondo l’arbitrio e il caso, allora riconosciamo anche che così quella cosa *deve essere* (*sein soll*)” (*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* cit., p. 5; cors. n.). La saldatura fra la “croce del presente” (nella *Filosofia del diritto*) e la “serena calma della conoscenza semplicemente pensante” (nella *Grande Logica*) appare dunque stabilita fin dal 1801-02. E, coincidendo nella calma altezza del pensiero l’essere e il dover-essere (e il primo elidendo anzi il secondo), non v’è certo più posto per gli umani e molto concreti travagli di rinnovamento della vita politico-sociale, esprimentisi nell’avanzare

Hegel che è la *Prefazione* alla seconda edizione della *Logica*, scritta a Berlino il 7 novembre 1831, sette giorni prima della sua morte. In quella prefazione Hegel ribadirà un concetto della filosofia che, in ultima analisi, deve mediare la realtà “degli interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui” trascendendola e considerandola inessenziale rispetto alle “tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso” e nel quale “tacciono” quegli interessi⁹⁸; e concluderà con l'appello alla “serena calma della conoscenza semplicemente pensante,” unico vero “interesse” nell’“inevitabile distrazione cagionata dalla grandezza e dalla molteplicità degli interessi dell'epoca,” nel “rumoroso tumulto dei nostri giorni” e nell’“assordante loquacità dell'immaginazione, che trae vanità dal limitarsi ad esso.”⁹⁹

Con la critica contro la vanità e le pretese del “sano intelletto umano” che nell'irrequietezza dell'epoca “si compiace dello spettacolo (...) dell'apparire e scomparire” dei sistemi filosofici per inferirne la limitatezza della filosofia, si chiude d'altronde anche l'articolo jenense. È compito della critica fare sì che “alle limitatezze venga amareggiata e accorciata anche la pretesa e il godimento della loro effimera esistenza”¹⁰⁰ e in quest'operazione la critica non è, per Hegel, “un affare polemico e di partito”: concepirla in questo modo vorrebbe dire riconoscere anche la parte avversa come qualcosa, mentre invece la critica che si basa sulla “vera filosofia” ed ha perciò “validità universale” deve considerare la parte opposta come “semplicemente nulla,” ossia “nulla nei confronti della vera filosofia.”¹⁰¹

4. La prima applicazione dei criteri di questo manifesto della polemica filosofica è l'articolo contro Krug,¹⁰² rivolto in parte contro l'inter-

ben determinate e storicamente circostanziate posizioni di “dover-essere.”

⁹⁸ Cfr. *Scienza della logica*, vol. I, p. 11. E vedi poco dopo (p. 13): “Quando noi ci collochiamo in una sensazione, in uno scopo, in un interesse, e in quello ci sentiamo limitati (...), allora il luogo in cui (...) possiamo di nuovo ritrovarci liberi, è appunto questo luogo della certezza di sé, della pura astrazione, del pensiero” (cors. n.).

⁹⁹ *Ivi*, p. 21.

¹⁰⁰ *Ue.d.Wesen*, p. 188.

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, pp. 188-89. Questo concetto verrà ripreso nelle lezioni berlinesi sulla storia della filosofia e accentuato anzi nel senso che Hegel (lo abbiamo già visto sopra: Parte prima, cap. secondo) considererà “la pura e libera Idea” come un partito superiore che bisogna “presupporre” e avere come “scopo” e dal punto di vista del quale anche nella critica filosofica bisogna prendere partito, “essere parziali.” L'apparente imparzialità della critica filosofica, il suo distruggere le posizioni di partito nell'articolo jenense, si è coerentemente trasformata nel “partito” della speculazione.

¹⁰² L'articolo, dal titolo *La filosofia secondo il comune intelletto umano, in riferimento alle opere del signor Krug*, è una recensione di tre opere di WILHELM TRAUOGTT

pretazione dell'idealismo trascendentale fornita da Krug e in parte contro le “convinzioni filosofiche” di Krug stesso.

L'articolo è forse l'esempio più evidente del violento sarcasmo di cui era capace Hegel nel *Giornale critico* contro gli avversari filosofici. Krug, ci avverte Hegel, non adopera mai nemmeno “la parola ragione,” salvo che nelle *Lettere sulla dottrina della scienza* dove “la si trova un paio di volte al genitivo,” cosa rimarchevole perché così potrebbe accadere di ritrovarla solo al genitivo anche “nei sette volumi delle scienze filosofiche” che Krug ha in progetto e di “non ritrovarla quindi affatto nell'ottavo volume, indice degli argomenti.”¹⁰³ Il che però non sarebbe sorprendente ove si ponga mente a come avviene la sintesi razionale in Krug: ché essa è da immaginare come “un orcio in cui sono contenuti, quali fatti del tutto casuali, acqua reinholdiana, scipida birra kantiana, sciroppo illuministico detto berlinismo, e altri simili ingredienti” e dove “l'orcio è la sintesi di essi, ossia l'Io”¹⁰⁴: mentre poi “l'unità formale o coscienza filosofica” del tutto, è l'attività di un ipotetico assaggiatore che “porta un'unità in quella mistura separandovi gli ingredienti, odorando e assaggiandoli uno dopo l'altro o cosa simile e soprattutto informandosi presso altri su ciò che è stato messo dentro, e infine facendo un racconto di tutta l'operazione.”¹⁰⁵ Ma già Haering notava che in realtà l'articolo offre, al di là del sarcasmo polemico, importanti chiarimenti sul modo hegeliano di concepire la ragione e la deduzione razionale.¹⁰⁶

KRUG, (*Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von der Wissenschaftslehre versuchte philosophische Bestimmung des religiösen Glaubens*, Leipzig, 1800; *Briefe über den neuesten Idealismus. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, Leipzig, 1801; *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntnis*, Meissen-Lübben, 1801). Sull'articolo vedi ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., p. 165; FISCHER, *Geschichte* ecc., vol. VIII¹, pp. 249-252; HAERING cit., vol. II, pp. 37-40; e su Krug cfr. anche I.H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit., pp. 387-406. Per il testo dell'articolo seguiamo l'ediz. GLOCKNER cit. di G. W. F. HEGEL, *Sämliche Werke*, vol. I, pp. 193-212. La carriera filosofica di KRUG, che dopo l'abilitazione a Heidelberg era stata seriamente ostacolata a causa delle sue anonime *Lettere sulla perpetuità delle religioni rivelate* (Jena-Leipzig, 1795), si volse al meglio nel 1804 quando dopo la morte di Kant ne divenne il successore a Königsberg. Dopo aver partecipato nel 1813 alla guerra di liberazione tedesca con i cacciatori sassoni, si fece poi un nome nelle file del liberalismo tedesco con opuscoli contro Haller e Kotzebue e nel 1833 venne eletto dall'università di Lipsia alla prima Dieta costituzionale. Dei suoi interessi politici è testimone la *Geschichtliche Darstellung des Liberalismus alter und neuer Zeit*, Leipzig, 1822.

¹⁰³ *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 205.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 208. L'ironia acquista mordente col giuoco di parola fra il cognome Krug e la parola *Krug* che significa orcio, bocciale.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Cfr. HAERING, vol. II, p. 37.

Troviamo questi chiarimenti nella critica delle *Lettere sull'idealismo moderno* di Krug, "rivolte contro il sistema schellinghiano della filosofia trascendentale."¹⁰⁷ Krug aveva ritenuto contraddittorio "che nella filosofia non si dovesse presupporre assolutamente nulla e che tuttavia venisse presupposto l'Assoluto $A = A$, come identità assoluta": e Hegel obietta che questa è la solita incomprensione della filosofia da parte dell'intelletto, meravigliandosi che "il signor Krug prenda Dio e l'Assoluto per una specie di ipotesi filosofica, così come una teoria fisica si permette l'ipotesi di uno spazio vuoto (...) ecc., al cui posto un'altra teoria può porre di nuovo un'altra ipotesi."¹⁰⁸ E quando poi a Krug sembra ancora una contraddizione che l'idealismo trascendentale prometta "la deduzione dell'intero sistema delle nostre rappresentazioni" e non deduca poi, in effetti, nemmeno "la penna da scrivere del signor Krug," Hegel spiega che "le determinatezze, le quali non sono comprensibili nell'ambito dell'idealismo trascendentale, appartengono, nella misura in cui fanno parte della filosofia, alla filosofia della natura" ch'è distinta dall'idealismo trascendentale e dal compito che "nel momento attuale costituisce in primo luogo l'interesse della filosofia." Questo compito è "il porre di nuovo una buona volta in capo alla filosofia Dio come Assoluto, come l'unico fondamento di tutto e come l'unico *principium essendi e cognoscendi*, dopoché troppo a lungo lo si è posto accanto ad altre finità o relegato in ultimo come un postulato che provenga da una finità assoluta."¹⁰⁹

Questo richiamarsi di Hegel ai principi si presta ora ad alcune considerazioni. Rinviando Krug per competenza alla filosofia della natura, Hegel conferma intanto implicitamente che la logica è distinta dalla filosofia della natura e che questa è destinata a diventare una parte a sé nel sistema. E dal punto di vista della costruzione del sistema la cosa non è senza importanza e prelude anche formalmente alla successiva

¹⁰⁷ *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 198.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 198-99.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 199-201. Questo problema di Dio non è nuovo in Hegel, che l'aveva prospettato in termini analoghi già a Berna. Ricordiamo una lettera a Schelling del gennaio 1795, dove Hegel rinfacciava a Fichte di trattare Dio come una *cosa* qualunque e non, mediante lo spirito, come l'idea nella sua unità; e ai teologi kantiani di contrapporre astrattamente all'idea di Dio gli attributi di Dio che "sono ancora sempre il grimaldello con cui questi signori schiudono tutto" (cfr. *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von KARL HEGEL, Leipzig, 1887, vol. I, pp. 18 ss.). LASSON commenta la lettera (nell'*Introduzione a Jenenser Logik* ecc., pp. XIX-XX) osservando che in essa appare già quello spirito assoluto che permetterà a Hegel di giungere "alla Totalità concreta in cui tutte le differenze sono volte, ossia tenute ferme e poste come identiche" (cors. n.). Hegel riprende il problema, in termini analoghi alla lettera bernese, nei §§ 36 e 50 dell'*Enciclopedia*.

differenziazione da Schelling, quando si pensi che all'epoca della redazione del *Giornale* Schelling aveva ormai risolto la filosofia nella filosofia della natura mentre contemporaneamente si veniva maturando in Hegel, oltre al manoscritto della logica, anche quello della filosofia della natura ben distinta, invece, da logica e metafisica. Il secondo punto da rilevare è l'istanza di "porre Dio come Assoluto in capo alla filosofia." Appare qui evidente il notevole cammino ormai percorso dall'"esigenza della filosofia" prospettata nella *Differenz*. Il carattere metafisico di quest'esigenza poteva esser rilevato del resto già allora, quando Hegel, dopo aver detto bene e fuori da ipostasi che "ciò che si chiama il presupposto della filosofia non è altro che l'esplicita esigenza di essa," soggiungeva però subito che il presupposto è anche "l'Assoluto stesso" il quale "è la meta che vien cercata" e che "già c'è perché altrimenti non la si potrebbe cercare": e l'Assoluto veniva contemporaneamente definito come "la presupposta illimitatezza" di fronte alle limitatezze dell'intelletto.¹¹⁰ Qui dunque nel semplice concetto dell'esigenza della filosofia era già stata introdotta una determinazione speculativa di *valore* che da quel concetto come tale non si sarebbe potuta ricavare ove non fosse stato fatto ricorso al concetto aprioristico dell'Assoluto-Totalità pre-concepito rispetto al dato di fatto concreto (l'esigenza della filosofia) da spiegare.

Nell'articolo contro Krug si fa un ulteriore passo. L'esigenza della filosofia diventa l'esigenza di una filosofia il cui Assoluto è Dio. Per Hegel, riteniamo, l'istanza di porre Dio in capo alla filosofia è qui (e anche per ragioni polemiche) un tentativo di rendere *più concreto* il concetto dell'illimitatezza dell'Assoluto, di dare un *contenuto* alla semplice idea astratta di "illimitatezza." E d'altronde il tentativo viene ripreso nell'introduzione alla *Grande Logica*, quando Hegel spiega che il contenuto di essa può anche dirsi "la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito,"¹¹¹ e nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, dove il "contenuto" della filosofia è definito come "la conoscenza concettuale di Dio e della natura fisica e spirituale."¹¹² È però da chiedersi ora

¹¹⁰ Cfr. *Differenz*, pp. 176-77.

¹¹¹ *Scienza della logica* cit., vol. I, p. 32.

¹¹² *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit. (Berlin, 1821, p. 17; Berlin, 1956, p. 12). Fondandosi su queste dichiarazioni di Hegel, già FEUERBACH poteva concludere (in *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich, 1843, § 5; cfr. *Principi della filosofia dell'avvenire*, tr. it. cit., p. 72) che "l'essenza della filosofia speculativa non è altro che la razionalizzata, realizzata, immaginata essenza di Dio" e la filosofia speculativa quindi "la vera, conseguente, razionale teologia." Il sistema di Hegel, si sa,

se in questo tentativo di dare alla filosofia un contenuto concreto, Hegel abbia raggiunto lo scopo, o se piuttosto esso non riveli una vera e propria *impasse* della filosofia speculativa. E il tentativo sembra in realtà fare questo, se si pone mente che per l'assunto di principio l'Assoluto non può prendere le proprie determinazioni altro che da se stesso, mentre poi invece la rappresentazione di Dio in capo alla filosofia o di Dio prima del mondo è mutuata da un complesso di concezioni religiose storiche (la concezione storica cristiana di Dio), di modo che in definitiva il contenuto che Hegel dà all'Assoluto appare come empiricamente (o storicamente) dato e condizionato e quindi in contraddizione con l'assunto iniziale. Nel tentativo, ossia, di rendere la filosofia concreta, è stato accolto in essa, in modo immediato e perciò acritico, ma come la reale verità dell'idea, un dato empiricamente (o storicamente) esistente; o, in altri termini, Hegel tiene ferma la categoria dell'Assoluto come Totalità illimitata e tenta di trovarle un'esistenza

non culminerà nella religione bensì nella filosofia comprensiva anche della religione, e su questo punto venne anche subito attaccato dagli ortodossi protestanti e cattolici come sistema del panteismo, della irreligiosità e del laicismo (cfr. M. Rossi, *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel* cit., pp. 42 ss.). La critica di Feuerbach però — ed è questo d'altronde il suo merito nel quadro della Sinistra hegeliana — incide più profondamente anche su questo aspetto "panteistico" della filosofia hegeliana, rilevando che la vera natura di essa è, in effetti e al di là della forma del sistema che si conclude con la filosofia e non con la religione, una restaurazione surrettizia della teologia. "La contraddizione," egli osserva, "della filosofia moderna, in particolare del panteismo, d'essere esso la negazione della teologia dal punto di vista della teologia, ovvero quella negazione della teologia che è essa stessa di nuovo teologia: questa contraddizione caratterizza in particolare la filosofia hegeliana" (*Grundsätze*, § 21; cfr. tr. ital. cit., p. 98). Gli interpreti mistico-religiosi di Hegel prendono naturalmente una posizione del tutto opposta sul problema della filosofia hegeliana come teologia, sottoscrivendo invece entusiasticamente l'immagine hegeliana della logica come pensiero di Dio "prima del mondo." Così ad es. IVAN ILJIN (nei due volumi di *Filosofija Gegelja kak utcenije o konkretnosti Boga i tselovjeka* [La filosofia di Hegel come dottrina della concretezza di Dio e dell'uomo] Mosca, 1918; e cfr. ora IVAN ILJIN, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern, 1946): il quale sottolinea che la logica è la prima "epoca" della vita divina, la prima autorappresentazione di Dio la quale si compie anteriormente alla creazione del mondo e dell'uomo; che nella logica la divinità passa senza soluzione di continuità attraverso tutte le possibili fasi per giungere infine ad una armonica compiutezza circolare; e che quindi la dialettica che si manifesta nella logica è una legge divina, una forma della rivelazione di Dio. Su Iljin vedi BORTIS JAKOWENKO, *Ueber die Hegelsche Philosophie*, Prag, 1943, pp. 3, 17-32. Jakowenko stesso condivide l'interpretazione iljiniana di Hegel, affermando che il cammino della conoscenza filosofica è in generale "un cammino critico dal dubbio illimitato alla mistica positiva, ossia un cammino mistico-critico" (*ivi*, p. 47). È superfluo rilevare anche la contraddizione in termini di questo programma filosofico dove mal si accorda la critica con la mistica. E basterà dire che Jakowenko cita come un titolo di merito per Hegel (*ivi*, p. 48) la critica feuerbachiana che "la filosofia hegeliana è mistica razionale," ritenendo addirittura che poi purtroppo alla giusta intuizione mistica si sia sovrapposta in Hegel una cattiva costruzione intellettuale!

corrispondente, in questo caso il concetto cristiano storico di Dio. In linea generale si potrà dunque concludere che se da un lato l'identificazione di Dio con l'Assoluto della filosofia dell'identità porta, nell'articolo contro Krug, ad un'accresciuta metafisicizzazione (nel senso addirittura di una metafisica cristiana della rivelazione) dell'esigenza della filosofia prospettata nella *Differenz*; d'altro lato il ricorso a questo contenuto storicamente condizionato è la conseguenza necessaria dell'apriorismo astratto della presupposta Totalità illimitata, la quale può darsi un contenuto concreto solo prendendolo in prestito da una rappresentazione (quale quella cristiana, storicamente diffusa) immediatamente esistente e quindi disponibile.¹¹³ Si potrebbe anche dire che per rendere

¹¹³ "Fa una profonda impressione mistica," dirà MARX a proposito di quell'altro processo hegeliano di interpolazione che consiste nel dare all'astratta idea speculativa dello Stato un contenuto empirico immediatamente esistente, "il veder posta dall'idea una particolare, empirica esistenza, e l'incontrare a ogni grado un'incarnazione di Dio" (*Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche* cit., p. 58). Soggiungendo però (*ivi*, p. 90) che "non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è," ossia perché prende a contenuto dell'idea un'esistenza particolare, "ma perché spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*"; il che è come dire, nel caso nostro, che Hegel non è da biasimare per aver assunto come contenuto concreto dell'idea filosofica della Totalità la rappresentazione storicamente (cristianamente) condizionata di Dio, bensì per aver identificato questa rappresentazione storica con la supposta assolutezza speculativa di quell'idea. A proposito dello Stato hegeliano Engels rileverà da parte sua la "conclusione politica molto modesta" di esso, consistente in ciò che "alla fine della filosofia del diritto l'idea assoluta si deve realizzare" nella monarchia rappresentativa di Federico Guglielmo IV che era in realtà "un dominio delle classi possidenti"; e osserverà che ciò "provviene dal fatto che Hegel era un tedesco e gli pendeva dietro (...) un pezzo di codino di filisteo" (F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, tr. ital. di Palmiro Togliatti, Roma, 1950, pp. 16-17). E già nel 1843, quarantacinque anni prima del *Ludovico Feuerbach*, Engels aveva detto in modo simile che "Hegel (...) era tanto occupato in questioni astratte, da tralasciare di liberarsi dai pregiudizi del suo tempo, il tempo della restaurazione di vecchi sistemi di governo e di religione" (*Progress of social reform on the continent*, in "The New Moral World and Gazette of the Rational Society," n. 21 del 18 nov. 1843, ora con il titolo *Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent* in K. MARX-F. ENGELS, *Werke*, vol. I, Berlin, 1957, pp. 492-493). Abbiamo visto che questa conclusione è stata ripresa pure da Lukács a proposito delle "illusioni reazionarie" di Hegel, ma anche che dalle analisi marxiane risulta piuttosto come il ricorso ai contenuti empirici particolari che vengono offerti appunto, quale materiale storico esistente, dai "vecchi sistemi di governo e di religione," sia sul piano logico una necessaria conseguenza della forma aprioristica dell'idea speculativa costretta a ripiegarsi (ma allora in modo non mediato, vizioso, dopo aver in precedenza trascorso l'empiria) per avere comunque un contenuto senza cui non è possibile discorso e svolgimento. Se quindi è vero che nella filosofia hegeliana "metafisica ed empirismo si accompagnano e si intrecciano" (REMO CANTONI, *Umano e disumano*, Milano, 1958, p. 35), lo è nel senso che il ricorso surrettizio all'empiria è in definitiva condizionato e imposto dall'astrattezza (o ipostasi) dell'Idea, secondo quella legge dello scambio prospettata da MARX nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e per cui al trascendimento dell'empiria nella speculazione succede un "inevitabile rovesciarsi (...) della speculazione in empiria" (*Opere filos.* cit., p. 58).

concreta l'esigenza della filosofia Hegel abbia dovuto mostrare che "ciò che è filosofico," ossia la categoria della Totalità, "possa essere nel contempo anche popolare," come lo è la rappresentazione di Dio, e che "ciò che per natura è popolare," o empiricamente esistente come lo è questa rappresentazione, "possa in qualche modo diventare filosofico" ossia identificarsi con la categoria della Totalità. Il curioso è che queste sono parole di Hegel, nell'articolo *Sull'essenza della critica filosofica*, e sono da lui adoperate per criticare aspramente la filosofia della riflessione che attribuisce nomi filosofici "a ciò che da lungo tempo si ha sotto mano nella propria vita borghese."¹¹⁴ La critica sembra dunque sfuggirgli di mano per rivolgersi contro di lui!

Ritornando alle precisazioni di Hegel contro Krug, il terzo punto da rilevare è quello ormai noto della polemica contro l'intelletto. Qui Hegel, dopo essersi stupito dell'incomprensione dell'"identità assoluta" da parte dell'intelletto, dà poi esempi di "problemi ingenui" che l'intelletto si pone e che "difficilmente l'idealismo trascendentale potrà risolvere."¹¹⁵

Sono problemi che per Hegel dovrebbero indicare su quale gradino subordinato e empirico la filosofia dell'intelletto concepisca l'identità, essendo problemi che trattano "la nostra necessità di rappresentarci che siamo nati in un determinato momento e in un determinato momento muoriamo"¹¹⁶ e che (come prospetta Krug nel suo *Abbozzo di un nuovo organo della filosofia*) "siano esistiti un grande oratore di nome Cicerone, e un grande guerriero di nome Alessandro."¹¹⁷ Queste son forme di giudizio della coscienza empirica di cui la filosofia dell'identità non si occupa: "il signor Krug dimentica che quando mate-

¹¹⁴ *Ue.d.Wesen*, p. 186. Ma una tal cosa che "si ha sottomano da lungo tempo nella propria vita borghese" è appunto quella rappresentazione di Dio che secondo lo Hegel dell'articolo contro Krug dovrebbe costituire il fulcro dell'interesse filosofico!

¹¹⁵ *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 202. Uno di questi problemi difficili da risolvere per l'idealismo, era per Krug appunto la "deduzione" della sua penna da scrivere. Questa richiesta di deduzione rivolta in chiave ironica all'idealismo, è rimasta famosa ed ha dato occasione ad un coro di proteste da parte della letteratura hegeliana apologetica (si veda ad es. K. ROSENKRANZ, *Wissenschaft der logischen Idee*, parte seconda, Königsberg, 1859, pp. 17 ss., dove, seguendo Hegel, quella richiesta vien sprezzantemente respinta come "una richiesta del piatto intelletto"). In realtà però l'obiezione di Rosenkranz è valida solo in base al presupposto che le deduzioni speculative non debbano occuparsi dei concetti empirici i quali sarebbero inessenziali. E proprio quel presupposto intendeva criticare Krug, in quanto la logica concepita come formazione *speculativa* di concetti o deve consentire in via generale *tutte* le deduzioni senza limitazioni o viene meno al proprio assunto. Cfr. STAMMLER, *op. cit.*, p. 113.

¹¹⁶ *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 202.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 212.

matica, fisica e idealismo si chiedono che cosa debba venir pensato, essi *non si rivolgono alla coscienza empirica* in cui si aggirano cani e gatti, la penna del signor Krug, il grande oratore Cicerone ecc."¹¹⁸ Cosa rimane allora alla filosofia, una volta esclusi i problemi della coscienza empirica e dell'intelletto? Rimane, lo vedremo fra poco a proposito dell'articolo sullo scetticismo, il dialogo della Ragione seco stessa, di platonica memoria; ma circa i giudizi empirici di cui sopra, la loro valutazione sprezzante costituisce già una interessante anticipazione di posteriori prese di posizione di Hegel. Ricordiamo, nella *Fenomenologia*, la critica del giudizio come proposizione dualistica, cioè meramente intellettuale ossia affetta dalla dualità di soggetto e predicato¹¹⁹; e ugualmente nella *Grande Logica* e infine nell'*Enciclopedia* la svalutazione del giudizio storico e di esperienza a mera "proposizione" che non ha verità filosofica.¹²⁰ Krug da parte sua, prendendo come punto di partenza

¹¹⁸ *Ivi*, p. 208; cors. n.

¹¹⁹ Che proposizioni quali "quando sia nato Cesare" ecc. contengano verità — si legge in *Fenomenologia*, Pref., tr. DE NEGRI in *I principi di Hegel* cit., p. 113 — è nient'altro che "opinione." È bensì vero che a simili quesiti bisogna dare una risposta netta, come bisognerà dire anche "che nel triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei cateti." "Ma la natura di una tale così detta verità è diversa dalla natura di verità filosofiche," e lo stesso dicasi riguardo alle "verità storiche" (*ivi*, pp. 113-14). Verità filosofica ha solo la proposizione *speculativa* in cui "la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta" (*ivi*, p. 140) e il predicato "espresso esso stesso come soggetto, come l'essere, come l'essenza che esaurisce la natura del soggetto" (*ivi*, p. 140). Che nella proposizione filosofica vi sia, "appunto perché proposizione," la "comune relazione tra soggetto e predicato," è dunque mera "opinione" (*ivi*, p. 141), mentre al contrario in questa proposizione "non si dà (...) contenuto alcuno comportantesi come quel soggetto che starebbe a fondamento e al quale converrebbe il suo significato come un predicato" (*ivi*, p. 143). Al nesso discorsivo, dualistico, fra soggetto e predicato si sostituisce, ossia, in Hegel, la sostantificazione del predicato che esauendo la natura del soggetto, ne prende il posto con un processo di ipostatizzazione (vale a dire con un rendere il predicato autonomo dal proprio soggetto). Vedi su ciò anche più avanti, a proposito dell'articolo sullo scetticismo. Da questa svalutazione hegeliana della "proposizione" si può intanto inferire che, per contro, una logica non platonizzante e non aprioristica assegnerà invece alle "proposizioni" una funzione positiva insostituibile, considerandole, per la loro base empirico-storica, come il fondamento stesso dei giudizi. Un documento esplicito di ciò è la convinzione di JOHN DEWEY (in *Logica, teoria dell'indagine*, tr. ital. di Aldo Visalberghi, Torino, 1949, p. 377) che "le proposizioni (...) sono gli strumenti logici necessari per raggiungere una determinazione conclusiva o un giudizio."

¹²⁰ *Scienza della logica* ed *Enciclopedia* riprendono linearmente i concetti della *Fenomenologia*. Cfr. per la prima (tr. ital. cit., vol. III, p. 76) la netta distinzione fra proposizione e giudizio (la proposizione ha affinità col giudizio solo "nel senso grammaticale" di avere un soggetto e un predicato), per cui il giudizio storico ("il mio amico Aristotele morì nel suo 73.mo anno di età") o il giudizio di esperienza ("il mio amico N. è morto") diventano semplici proposizioni della coscienza empirica. Così anche nell'*Enciclopedia*: che "Cesare è nato a Roma nel tale e tal anno, ha guerreggiato per

la coscienza empirica, darà piú tardi (nella *Filosofia fondamentale*) un indirizzo accentuatamente gnoseologico alle sue ricerche sulle "leggi dell'attività dell'Io," affermando con una vaga impronta humeana che queste leggi o "regole supreme" non possiedono una necessità in sé, bensì nascono dalla riflessione sulla uniformità e regolarità che sono in effetti riscontrabili nell'attività della coscienza e che costituiscono le leggi¹²¹: ma si sa che ricerche così impostate esulavano dal problema di Hegel, tanto piú che Krug, svolgendo coerentemente la sua impostazione fenomenologica della ricerca sulla genesi delle leggi, concludeva che ogni tentativo di andare al di là di quel "fatto originario" che è rappresentato, nella coscienza, dalla sintesi (trascendentale) dell'essere e del sapere, costituisce un indebito ricorso alla trascendenza da parte della speculazione che "vuole sorvolare il trascendentale."¹²² Krug quindi mantiene ferma, tutto sommato, la "questione capitale" prospettata da Kant e consistente nel cercare "che cosa e in che misura possono conoscere intelletto e ragione" e non già nel quesito metafisico di "come è possibile la *facoltà di pensare* in quanto tale."¹²³

dieci anni in Gallia, ha passato il Rubicone, ecc.," appartiene alle "proposizioni," e non ai "giudizi" (§ 167) nei quali il predicato "sta per sé, e gli è indifferente se questo soggetto sia o no" (§170). Neppure il giudizio si salva però dalla generale critica contro l'intelletto, avendo Hegel premesso (§ 31) che il giudizio "è, per cagion della sua forma, unilaterale, e quindi falso" e comunque "la forma della proposizione, o, per dir meglio, del giudizio, è impropria ad esprimere (...) lo speculativo." È significativo che già nel giovanile *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino* del 1798-99 Hegel aveva rifiutato il "dualismo" di soggetto e predicato nel giudizio, osservando che quando nelle parole del Vangelo Giovanneo che "in principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e Dio era, il Verbo," si mette l'accento sul predicato considerandolo un concetto, un universale, si rimane ancora sul terreno della mera riflessione. Quelle parole "hanno solo l'ingannevole apparenza di giudizi," mentre in realtà i predicati stessi, fuori di ogni separazione dualistica di soggetto e predicato, "sono ancora qualcosa di reale, di vivente" analogamente al soggetto (Dio) (NOHL cit., p. 306); e comunque "nella verità" non ha luogo "la riflessione" (come termine tecnico in senso deteriore, di attività dell'intelletto) (*ivi*, p. 310). Su questo precedente giovanile cfr. WALTER AXMANN, *Zur Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel*, Würzburg-Aumühle, 1939, il quale commenta (p. 62) che "il concetto di 'riflessione' assume sia nel sistema hegeliano maturo che negli scritti giovanili un doppio ruolo," venendo identificata la riflessione da un lato con il metodo "astrattamente unilaterale" dell'intelletto e dall'altro con "una specie di ricordo (*Rückbesinnung*) di una dimensione dell'essere la quale è anteriore ad ogni determinazione e distinzione intellettuale" (cors. n.). La polemica contro il giudizio d'esperienza della coscienza empirica e poi la critica del giudizio *tout court* sono dunque delle linee costanti, mentre collateralmente si rafforza la tendenza al dialogo (platonico, reminescente) della Ragione con se stessa.

¹²¹ W. T. KRUG, *Fundamentalphilosophie oder unwissenschaftliche Grundlehre*, Züllichau, 1803, §§ 49-50; cfr. I. H. FICHTE, *Beiträge* cit., p. 398.

¹²² Cfr. *Fundamentalphilosophie* cit., §§ 55-58.

¹²³ Nella Prefazione alla prima ediz. del 1781 della *Critica della ragione pura* (vedi tr. ital. cit., p. 13 [11-12]).

Nel cosiddetto "sintetismo trascendentale" di Krug, però, l'impostazione trascendentale perde il carattere di ipotesi critica e controllata che aveva in Kant, trasformandosi in un postulato psicologista. Per Krug non si tratta piú di esaminare le condizioni per cui si costituisce l'Io trascendentale come unità dell'essere e del sapere, ma quell'unità viene assunta come un dato di fatto. Nella *Filosofia fondamentale* egli anzi postula i "principi supremi" semplicemente nel senso di assumere che ci siano "in quanto vuol fare il tentativo di trovarli."¹²⁴ Questo psicologismo dei "fatti della coscienza" si riscontra anche nelle opere anteriori alla *Filosofia fondamentale* e Hegel ha certamente ragione quando osserva contro Krug (come piú tardi contro Schulze) che una simile coscienza "è una collezione di cose infinitamente molteplici" dove anche l'Io non è altro che una cosa¹²⁵: e in realtà il ricorso al psicologismo equivale al contrapporre una ragione o coscienza astratta ad un altrettanto astratto mondo esteriore.

Le considerazioni di Hegel contro Krug vertono dunque veramente, come commenta Haering, intorno a "questioni di principio," intendendo che per Hegel la "vera filosofia" può essere solo quella concezione "dell'intera concreta realtà" che permette di inferire con sicurezza il posto che ogni singolo elemento occupa in questa realtà, la quale comprende oltre agli oggetti della natura anche la ragione, e la ragione non come "vuota universalità senza contenuto," bensì come "concreta pienezza delle proprie manifestazioni."¹²⁶ La positiva tendenza hegeliana di rilevare la funzione unitaria e sintetica della ragione, si manifesta dunque qui in modo altrettanto chiaro che nella precedente polemica contro Reinhold. Ma parallelamente, conformandosi questa tendenza come una concezione *speculativa* della funzione razionale, ossia un prenderla come la Totalità delle condizioni aprioristicamente preesistente al loro verificarsi o, a detta di Haering, come una "visione della

¹²⁴ *Fundamentalphilosophie* cit., p. 56. Cfr. I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., p. 394. Nella posteriore *Metaphysik der Erkenntnislehre* (cit. da I. H. Fichte, p. 396, nella II ediz. 1820, § 13, pp. 27-31) al psicologismo si accompagna un oscillamento fra fenomenismo e realismo, quando Krug, dopo aver dichiarato che ciò che l'Io conosce dell'oggetto reale dev'essere enunciato, in quanto appartiene ad un oggetto di conoscenza, in modo universale, solleva poi il dubbio se questi enunciati possano venir estesi anche alla "cosa in sé" in quanto tale. Ma vi risponde negativamente, sembrandogli questa estensione un indebito ricorso alla "trascendenza." Cfr. I. H. FICHTE cit., pp. 396-97.

¹²⁵ *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 206. "Questi infinitamente molteplici fatti della coscienza stanno sí tutti nell'Io (...), ma come un caos senza unità e ordine: tutto vi va sottosopra, come escrementi di topo e coriandoli" (*ibidem*; l'ultima battuta è presa dallo *Spettacolo di carnevale del Padre Brey* di Goethe).

¹²⁶ HAERING cit., vol. II, p. 39.

compiuta infinità”¹²⁷ o un Assoluto del quale non è necessario dare altre ragioni “perché per sua definizione non v’è fuori di lui altro che lo possa fondare,”¹²⁸ si è visto pure che, non potendosi poi concretamente formulare ossia dire un Assoluto senza ragioni, queste venivano trovate in rappresentazioni empiricamente esistenti in modo *immediato*. V’è infine da considerare ancora il rapporto in cui quest’Assoluto viene a trovarsi con le posizioni filosofiche diverse dalla filosofia dell’identità, quando viene impiegato come criterio di interpretazione di esse. Nella polemica contro il “comune intelletto umano” si è potuto assistere via via ad un atteggiamento per cui esso veniva o definito “antifilosofia” o *razionalizzato* nel senso di vedervi una manifestazione non perfettamente realizzata di quest’Assoluto. In questo modo però le istanze problematiche che la filosofia della riflessione tuttavia proponeva, non venendo esse accolte dal criterio interpretativo che partiva da presupposti diversi, rimanevano in sostanza e nei confronti dell’Assoluto come dei “residui” filosofici o storico-filosofici non spiegati e perciò altrettanti motivi che, rimanendo fuori dalla mediazione che l’Assoluto si proponeva, metteranno in dubbio la sua validità di fondamento universale. Questa difficoltà cui va incontro il criterio interpretativo logico-storico di Hegel si manifesterà ugualmente nel successivo articolo sullo scetticismo.

¹²⁷ HAERING, *ibidem*. E s’intende che per Haering ciò è, in Hegel, un titolo di merito.

¹²⁸ HAERING, *ivi*, p. 40.