

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.

Hegel e lo scetticismo

1. L'importanza dell'articolo sullo scetticismo, terzo in ordine di tempo fra quelli da Hegel scritti per il *Giornale critico*, è data principalmente da due motivi. In esso si assiste innanzi tutto, attraverso la polemica con lo “scettico moderno” Schulze e attraverso la valutazione, invece, positiva dello scetticismo antico, ad un capitale fattore teoretico della genesi della logica hegeliana. La valutazione dello scetticismo, fatta alla luce dei principi della filosofia dell'identità e in armonia con il giudizio generale dato sulla “filosofia della riflessione,” individua infatti nello scetticismo “genuino” ossia in quello antico un punto di passaggio obbligato verso il concetto della filosofia come Ragione speculativa: un punto di passaggio, anzi, in cui, secondo il criterio generale seguito da Hegel nella valutazione dei sistemi filosofici storici precedenti all'idealismo oggettivo, quest'ultimo sarebbe già implicito e solo non ancora consapevolmente enucleato.¹ In secondo luogo, mentre è per ric-

¹ Per il testo del *Verhältniss* (o *Rapporto dello scetticismo con la filosofia, esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello moderno con l'antico. Critica della filosofia teoretica di Gottlob Ernst Schulze, consigliere di corte e professore a Helmstädt*), seguiamo l'edizione GLOCKNER di GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, vol. I, Stuttgart, 1941, pp. 215-275. Sul *Verhältniss* cfr. anche KARL ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken*, Berlin, 1844, pp. 165-66; WILLY MOOG, *Hegel und die Hegelsche Schule*, München, 1930, pp. 118-119; HENRI NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945, p. 75; THEODOR HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, vol. II, Leipzig-Berlin, 1938, pp. 40-44; KUNO FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VIII¹, Heidelberg, 1911, pp. 252-56. Sulla scepisi di Schulze vedi IMMANUEL HERMANN FICHTE, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Sulzbach, 1841, pp. 378-87; ERNST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, Torino, 1955, pp. 87-100; K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VI, Heidelberg, 1900, pp. 51-59, 85. Per quanto riguarda i due motivi, in Hegel, della polemica contro la scepisi moderna e della valutazione positiva della scepisi antica, come atteggiamenti connessi alla genesi teorica dei principi logici di Hegel: cfr. GALVANO DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, Messina-Firenze, 1956, pp. 77-85. Per la difesa invece, in

chezza di contenuto e per precisione nella posizione dei termini dei problemi uno degli scritti più interessanti del primo periodo jenense, esso è pure assai indicativo nel quadro complessivo del sistema hegeliano, in quanto vi compaiono già delle posizioni, sia logico-teoretiche che di storiografia filosofica, le quali saranno da Hegel sostanzialmente mantenute attraverso la *Grande Logica*, l'*Enciclopedia* e le *Lezioni sulla storia della filosofia*, nonché nella *Fenomenologia*.

Ai fini della valutazione dello scetticismo moderno, il quale "afferma la filosofia teoretica in genere per appiccarvi il fuoco (...) e bruciarla fino alle fondamenta,"² Hegel ritiene intanto necessario affrontare il rapporto generale fra filosofia e scetticismo. L'obiezione mossa da Schulze alla filosofia è la seguente: la conoscenza filosofica non riesce a procurarsi approvazione duratura e anzi, contraddicendosi i filosofi fra loro, fallisce ogni tentativo di dare a questa conoscenza la stabilità di una scienza, tanto che è giustificato dire che i filosofi sono in preda ad una comune illusione; ed infine, di fronte ai vani sforzi "di tanti uomini rispettabili per l'ingegno e lo zelo dimostrato nella ricerca di verità nascoste," si deve giungere ad una generale sfiducia nelle capacità della ragione.³ La risposta di Hegel è molto significativa, perché è un'applicazione diretta dei criteri elaborati nella *Differenz* circa il rapporto fra la "filosofia" e i "sistemi filosofici." Se Schulze ha visto solo l'insuccesso dei filosofi, "allora ciò può valere soltanto come un modo di vedere estremamente soggettivo." Infatti, una "superficiale considerazione delle controversie filosofiche" rileva, nei sistemi, esclusivamente le differenze. Ora, differenze esistono certamente, ma solo fra filosofia e "Unphilosophie" o antifilosofia; mentre, quando sono *sistemi filosofici* a contrastare fra loro, "esiste sempre accordo nei principi, i quali, superiori ad ogni successo e destino, non si lasciano riconoscere da ciò su cui verte la disputa e sfuggono all'osservazione balorda." E allora Hegel conclude che "con i principi o con la ragione certamente tutti quegli uomini rispettabili per capacità e zelo hanno avuto successo e la differenza è da porre soltanto nel grado maggiore o minore di astrazione attraverso cui la ragione si è manifestata in principi e sistemi."⁴

senso hegeliano ortodosso, di questi due motivi, vedi ad es. GEORG ANDREAS GABLER, *Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik*, Erlangen, 1827 (ora in nuova ediz. a cura di G. J. P. J. BOLLAND, Leiden, 1901, pp. 23-24, 93-95, 233).

² *Verh.*, p. 215.

³ *Verh.*, p. 216.

⁴ *Verh.*, p. 218. Per l'antecedente di questa concezione hegeliana nella *Differenz*, cfr. sopra, parte I, cap. II, pp. 50 ss., e cfr. ivi anche per la continuità di essa fino alle

Di fronte alla "verità speculativa" i filosofi non hanno dunque fallito, e soltanto l'incomprensione di questa verità ha impedito a Schulze di vedere, ad es. nel corso del suo esame della scepsi antica, "che oltre allo scetticismo e al dogmatismo vi sia ancora un terzo, cioè una filosofia"⁵; o, in seguito, che v'è una vera idea speculativa nell'antitesi leibniziana fra monade finita e infinita⁶; o, infine, che lo spirito della filosofia kantiana consiste in una "grande idea della ragione e di un sistema della filosofia."⁷

Ma, riprende Hegel, quest'incapacità dello scetticismo moderno si spiega attraverso la sua incapacità ad avere un'idea della filosofia e del razionale. Le "cause supreme e più incondizionate" (ossia, in altri termini, il razionale) delle quali, secondo lo scettico moderno, la filosofia teoretica è la scienza, vengono però da lui concepite "di nuovo come cose che stanno oltre la nostra coscienza, come qualcosa di esistente e comunque opposto alla coscienza"⁸; e la filosofia viene quindi da lui descritta "come una filosofia che non andrebbe oltre la coscienza."⁹ Ma se poi per lo scettico moderno "l'esistenza di ciò che è dato nella cerchia della nostra coscienza ha certezza innegabile,"¹⁰ la differenza fra lo scetticismo moderno e quello antico risulta chiara agli occhi di Hegel: il primo viene giudicato dogmatico perché, ponendo alla base della filosofia i fatti della coscienza, attribuisce una certezza immediata al finito, il secondo viene ritenuto il primo gradino verso la filosofia perché, opponendo finito a finito o finito a infinito, mostra la finitezza nel finito e deve — questa è la conclusione di Hegel — quindi possedere *almeno implicitamente* il concetto di filosofia, mentre "proprio questo concetto (...) è ciò che è sfuggito al signor Schulze."¹¹

Dopo la facile polemica contro Schulze, facile per il dogmatismo

Lezioni sulla storia della filosofia. Alla istanza schulziana poi della diversità dei sistemi filosofici, Hegel coerentemente "oppone senz'altro la sentenza tipicamente razionalistica di Leibniz" (DELLA VOLPE, *Logica*, p. 78) il quale dice di aver trovato che "la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient" (*Verh.* p. 218).

⁵ *Verh.*, p. 233.

⁶ *Verh.*, p. 269.

⁷ *Verh.*, p. 272. Questo giudizio sulla filosofia kantiana Hegel l'aveva già dato nelle prime pp. della *Differenz*.

⁸ *Verh.*, p. 221.

⁹ *Verh.*, p. 222.

¹⁰ *Verh.*, p. 222. Più avanti (p. 253) il "porre la immediata certezza e verità nei fatti della coscienza," viene definito una "barbarie" di cui "non si era reso colpevole né lo scetticismo precedente, né alcun materialismo e nemmeno il più comune intelletto umano; essa è, fino ai tempi moderni, inaudita nella filosofia!"

¹¹ *Verh.*, p. 229.

grossolano e psicologistico di quest'ultimo,¹² incontriamo però subito due prese di posizione di Hegel che sono invece estremamente indicative perché documentano ulteriormente quanto profondamente il procedimento speculativo determini ormai il pensiero di Hegel nell'impostazione sia dei problemi logici che di quelli della storiografia filosofica.

2. La prima presa di posizione riguarda il giudizio che Hegel dà del *Parmenide* platonico. Osserva Hegel che Diogene Laerzio ha citato come scettici Archiloco, Euripide, Zenone, Senofane, Democrito e Platone e che "tutti quelli che Diogene menziona, comprendevano che una vera filosofia ha necessariamente essa stessa anche un lato negativo, il quale è rivolto contro ogni limitato, e con ciò contro la folla dei fatti della coscienza e la innegabile certezza di essi." Ma il massimo monumento di uno scetticismo "genuino" è il *Parmenide* platonico; esso "abbraccia e distrugge l'intero campo di quel sapere secondo concetti astratti." "Questo scetticismo platonico non si mette a *dubitare* delle verità dell'intelletto, il quale conosce le cose come molteplici, come interi che si compongono di parti, riconosce un nascere e uno sparire, una pluralità, somiglianza e così via, e fa simili affermazioni oggettive; ma al contrario nega assolutamente ogni verità di un simile conoscere. Questo scetticismo non costituisce una cosa particolare in un sistema, ma è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'Assoluto, e *presuppone immediatamente la ragione come lato positivo.*"¹³

Rileviamo, intanto, che con questa messa a punto Hegel anticipa le fondamentali conclusioni sullo scetticismo che si incontrano nei §§ 78

¹² Dogmatismo che si manifesta ad es. quando Schulze definisce la filosofia come "la scienza delle supreme e incondizionate cause di ogni condizionato, della realtà del quale siamo certi" ed afferma che essa quindi ha bisogno di un unico "concetto fondamentale" da cui mediante "sezionamento" si possono dedurre tutte le proposizioni ulteriori (cfr. GOTTLÖB ERNST SCHULZE, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Hamburg, 1802, vol. I, pp. 20 ss.). E psicologismo fenomenistico che si accentua specialmente nel tardo SCHULZE, quand'egli vuole giustificare la conoscenza di cose fuori di noi con l'argomentazione che è un fatto della coscienza che noi abbiamo tale conoscenza (*Ueber die menschliche Erkenntnis*, Göttingen, 1818, pp. 43-44) e quando afferma che la verità dell'esperienza viene confermata dalla descrizione ed osservazione di essa (*ivi*, pp. 53 ss.), cadendo in entrambi i casi, e specialmente nel secondo, in una dimostrazione falsa perché circolare (in quanto la "descrizione" è a sua volta possibile solo mediante l'osservazione e l'esperienza).

¹³ *Verh.*, pp. 230-31 (cors. n.). Per un documento recente di come anche nel post-hegelismo il rapporto fra filosofia e scetticismo sia stato inteso in termini di scempi dell'intelletto come condizione della via verso l'Assoluto, cfr. UGO SPIRITO, da *La vita come ricerca*, Firenze, 1937, a *Il problematicismo*, *ivi*, 1948; e vedi pure, sul problematicismo scettico di Spirito, DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., p. 248.

ed 81 dell'*Enciclopedia* del 1830, dove viene indicata la funzione dello scetticismo quale vera e propria introduzione alla teoria speculativa della Ragione. Entrando nella scienza, dice il § 78, bisogna abbandonare ogni presupposto di una immediatezza astrattamente contrapposta alla mediazione. "Lo scetticismo, in quanto scienza negativa applicata a tutte le forme del conoscere, si offrirebbe come un'introduzione per esporre la nullità di siffatti presupposti. Ma sarebbe una via non solo inamena, ma anche superflua, perché quello dialettico è anche un momento essenziale della scienza affermativa."¹⁴ Per Hegel, infatti, non si tratta di abbandonare *tutti i presupposti*: come si è visto ripetutamente, viene conservato un presupposto fondamentale, quello della presupposizione reciproca (o relazione reciproca in cui si trovano *fin dall'inizio*) dei due lati dell'*Intiero* o Autocoscienza speculativa. Il lato *negativo-razionale*, che costituisce però lo scetticismo, non può dunque esser vero per se stesso: la dialettica, dice il § 81, dà luogo allo scetticismo (il quale allora contiene, come risultato della dialettica, "la mera negazione") soltanto quando questa dialettica viene "presa dall'intelletto per sé separatamente."¹⁵ Quando poi Hegel prosegue dicendo che "spesso la dialettica non è altro che un giuoco soggettivo di *altalena di raziocinii* che vanno su e giù" (cors. nostro), questa è proprio la descrizione delle antinomie scettiche e della "filosofia della riflessione" in genere; le quali però, secondo la concezione che in esse il lato negativo è immediatamente il presupposto del positivo, non hanno verità per se stesse. Esse sono il lato negativo della dialettica speculativa, che per l'appunto "è questa risoluzione immanente, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia *come la sua negazione*" (cors. nostro). La negazione delle limitatezze, dice il § 82, è lo speculativo, ossia "ciò che vi ha di *affermativo* nella loro [delle determinazioni opposte] soluzione e nel loro trapasso." Ma è allora evidente che per Hegel le antinomie scettiche non sono di nuovo altro che realtà apparenti, manifestazioni dello speculativo che appare in loro semplicemente sotto il segno negativo, mentre è sempre lo speculativo che assegna o predestina loro quella linea su cui i raziocinii "vanno su e giù"; e ciò tanto più che, da quanto dice l'*Aggiunta* al § 82, il razionale speculativo presiede fin dall'inizio al movimento delle determinazioni riflessive. In un primo mo-

¹⁴ Per le citazioni dall'*Enciclopedia*, cfr. sempre, salvo che per le *Aggiunte*, la trad. di Croce, Bari, 1951.

¹⁵ Cors. n. Il passo si trova tale e quale già nell'*Enciclopedia* di Heidelberg del 1817.

mento il sapere del razionale è una *presupposizione*, come il sapere circa Dio, il sapere di un cittadino borghese, di un bambino ubbidiente¹⁶; in seguito poi "lo speculativo non è in genere nient'altro che il razionale (...) in quanto questo venga pensato." Ma, come risulta dalla iniziale presupposizione, quest'unità razionale dei contrari è evidentemente già prefigurata prima che i contrari stessi si esplichino, analogamente a come nella considerazione dei sistemi filosofici fatta nella *Differenz* l'identità speculativa dei sistemi era stata prefigurata o anticipata rispetto alle loro peculiari differenze storiche, o a come nella formulazione dell'"esigenza della filosofia" il momento della "scissione" era stato visto quale soltanto un aspetto della mediazione o "unificazione completa" anticipata e prefigurata rispetto alle reali situazioni di scissione e opposizione.

A questo punto vale la pena di ricordare anche un altro ordine di considerazioni, contenuto questa volta nella *Fenomenologia*, e che pure ci conferma la convinzione di Hegel che le posizioni scettiche sono un passaggio obbligato verso la Ragione concepita come Autocoscienza speculativa. Individuiamo questa convinzione in due punti distinti dello sviluppo della cosiddetta certezza sensibile. Spiega Hegel: "Alla domanda che cosa è l'ora? rispondiamo p. es., l'ora è la notte. (...) Se ora, a mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità (...) dovremo dire che essa sa ormai di stantío. Quell'ora che è la notte vien conservato; ossia viene trattato come ciò per cui è stato spacciato: come un ente; ma esso si dimostra piuttosto come un non-ente." E ancora: "Il qui è, per es., l'albero. Io mi volto, e questa verità è dileguata convertendosi nella opposta: il qui non è un albero, ma piuttosto una casa."¹⁷ V'è, in questa dialettica dell'ora e del qui, l'opposizione fra la continuità e la discontinuità, fra l'assenso ad un termine e, nell'istante seguente, il dubbio sulla verità di esso. Ma non altrimenti avveniva nelle antinomie dell'Uno e dei molti indicate dalla scempi di Pirrone e Sesto Empirico o dal Platone del dialogo del *Parmenide*.¹⁸

¹⁶ È da sottolineare la consonanza di questa presupposizione iniziale con lo apriorismo della "Totalità" presupposta inizialmente come "Gefühl," secondo quanto è detto in *Differenz*, pp. 183-85.

¹⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. De Negri cit., vol. I, pp. 86-87.

¹⁸ Riferendosi a questi passi della *Fenom.*, il fedele hegeliano Purpus osserva: "La contraddizione dei momenti della quantità è quindi la contraddizione dell'Uno e dei molti, come venne espressa nella dialettica della scuola eleatica specie da Zenone e nella forma più pura nel *Parmenide platonico*" (WILHELM PURPUS, *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, 1908, p. 33; cors. n.). Il quale apprezzamento ci conferma ulteriormente che per Hegel e gli hegeliani la scempi "negativa," come quella

Il secondo punto lo riscontriamo nel rapporto dell'Io con questa percezione sensibile da lui sperimentata. "Io, un questi, vedo l'albero e lo affermo come un qui; ma un altro Io vede una casa e afferma che il qui è non un albero, ma piuttosto una casa. Entrambe le verità hanno una medesima autenticazione, ossia l'immediatezza del vedere e la sicurezza e l'affermazione di entrambi gli Io circa il loro sapere; ma nell'altra l'una dilegua."¹⁹ La medesima *Beglaubigung* o autenticazione rivendicata dalle due verità, richiama però spontaneamente la dichiarata intenzione della scempi antica e di Sesto Empirico di "*contrapporre i fenomeni e le percezioni intellettive di qualsivoglia maniera*" e ciò "*in seguito all'uguale forza dei fatti e delle ragioni contrapposte.*"²⁰ E osserva ancora Purpus come in quest'ambivalenza delle affermazioni degli Io, Hegel abbia delineato magistralmente l'essenza e l'esperienza dell'idealismo soggettivo; ma che questo idealismo, il quale dovrebbe poi conseguentemente definire come mera parvenza e opinione anche l'Io che gli è opposto, fallisce tuttavia davanti all'ostinazione dell'altro Io che per i suoi "qui" e "ora" fa valere il medesimo diritto e dà alle proprie determinazioni opposte una uguale validità.²¹

Il superamento hegeliano delle antinomie scettiche della coscienza sensibile si basa ora sull'affermazione che l'Io viene limitato da un Io che è identico con il primo, perché è lo stesso, è l'Io universale: "Ciò che (...) non dilegua è l'Io, l'*universale*, il cui vedere non è un vedere né dell'albero né di questa casa, ma è un vedere semplice che, mediato dalla negazione di questa casa ecc., è altrettanto indifferente verso tutto ciò che è ancora in gioco (*gleichgültig gegen das, was noch beiherspielt*): verso la casa, l'albero ecc."²² L'Io universale si identifica dunque con l'indifferenza verso il contenuto reale e molteplice della percezione; e si spiega d'altra parte, quest'indifferenza, con il fatto che la casa, l'albe-

contenuta nel *Parmenide*, è considerata una via verso la Ragione speculativa.

¹⁹ *Fenom.*, p. 89.

²⁰ SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani*, I, 8 (trad. Tescari con l'aggiunta dei passi paralleli di Sesto — dai *Libri contro i matematici* — di Diogene Laerzio, di Filone e di altri, Bari, 1926, p. 9).

²¹ Vedi PURPUS cit., p. 45; e cfr. ROSENKRANZ, *Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften "De Tribus Impostoribus"*, Halle-Leipzig, 1830, pp. 57-58: "In quanto [l'oggetto] viene conosciuto in modo assoluto, esso si innalza a Sé e il Sé, conoscendo l'oggetto e in esso se stesso, diventa oggetto. Se ora questo processo viene compiuto solo a metà e se dunque si raggiunge solo la *differenza* dell'oggetto e dell'autocoscienza e non la ricostituzione dell'oggetto nel Sé e del Sé nell'oggetto, allora sorge il pericolo che questa *contraddizione* del semplice concetto e della sua unità con la molteplicità e moltitudine degli oggetti diventi qualcosa di *fisso*" (cors. n.).

²² *Fenom.*, p. 89.

ro, non appena compaiono nella loro forma di reali soggetti del giudizio, vengono da Hegel svalutati in favore del predicato. Infatti, ci dice Hegel, "ciò che nella proposizione ha la forma di predicato, è la sostanza stessa." Il pensare "comincia dal soggetto come se questo stesse a fondamento; ma poi, dato che il predicato è anzitutto la sostanza, trova che il soggetto è passato a predicato e che, con ciò, è tolto."²³ Nel giudizio, il particolare soggetto che è "albero," "casa" ecc., appare dunque solo per scomparire e per essere rinviato all'immutabile universale del "questo" (nella forma di: "questo è un albero,") il quale non viene però da Hegel visto in una possibile sua funzione di determinazione e puntualizzazione del particolare o di apertura di esso verso molteplici relazioni, ma è concepito al contrario come quell'unica forma che "è essa stessa il connaturato divenire del contenuto concreto"²⁴; il "qui," l'"ora," il "questo" diventano dei modi di astrarre nell'intuizione sensibile, di assumere fin dall'inizio il gruppo delle sensazioni come un simbolo di altro, dell'universale "sensibile" cioè, il quale a sua volta non può se non esaurire il soggetto ed essere sommamente indifferente nei suoi riguardi, ma allora anche esporsi al pericolo che le distinte basi del giudizio e del molteplice in genere non vengono semplicemente avvertite. Essendo quindi "l'universale (...) in effetto il vero della certezza sensibile,"²⁵ in esso si accomunano tanto l'universale "questo" quale Gegenstand o oggetto, ormai ridotto a predicato indifferente del contenuto, quanto l'universale "Io" risultato dagli at-

²³ Fenom., Pref., tr. DE NEGRI in *I principi* ecc., p. 138; cors. n.

²⁴ *Ivi*, p. 135. Per Hegel, infatti, il soggetto non è tale da "avere altri predicati e accidenti" (*ivi*, p. 138) al di fuori di quel predicato dal quale, non appena entra con lui in relazione, viene esaurito e vanificato. E per il predicato, che così sostantificandosi è diventato il "contenuto" del soggetto, vale pure la norma che in questa sua nuova veste esso "non è l'universale che, libero dal soggetto, converrebbe a parecchi" (*ibidem*; cors. n.). Il predicato, infatti, è destinato ad essere in perpetuo il luogo dove il reale soggetto, con le sue possibilità distintive, appare solo per scomparire, esaurito da quell'unica forma sua che è il predicato sostantificato. Del resto Hegel osserva già nel "Sistema di Jena" che la semplicità del "questo" si fa valere, nel comune conoscere, come assoluto essere e assoluta certezza e quindi come verità assoluta, come riflessione in se stessa, come "la determinatezza quale Totalità, la cui forma (...) è appunto il questo" (*Jenenser Logik* cit., p. 100). La sostantificazione del predicato è pure confermata dalla precisazione fatta ancora da Purpus che "la verità della proposizione filosofica — e tale è effettivamente quella della coscienza sensibile: il questo è — sta nel predicato" e che "il soggetto è sottoposto a movimento e vi sparisce come soggetto calmo e quieto" (PURPUS, *op. cit.*, p. 28; cors. n.). Dove è però da rettificare che nel movimento speculativo il soggetto tende a sparire non solo come "soggetto calmo e quieto" ma, nel momento in cui il predicato si sostituisce ad esso, anche come "soggetto" tout court.

²⁵ Fenom., vol. I, p. 87.

teggiamenti discordi degli Io particolari. Le preoccupazioni di natura scettica da cui si è partiti sembrano così aver ricevuta la loro soluzione: una volta, infatti, che con l'universale "questo" e l'universale "Io" la coscienza ha appreso l'oggetto come in sé identico con lei, quell'in sé diventerà per sé, e ritrovando se stessa nell'oggetto, la coscienza sarà divenuta autocoscienza.

Ritornando ora al *Verhältniss* vediamo ormai che a Hegel, nel suo giudizio sul *Parmenide* platonico, non interessa né più né meno che rilevare questo punto d'arrivo speculativo a cui conducono le antinomie scettiche. E il *Parmenide* vale allora per Hegel come una introduzione alla platonica unità ricostituita dei contrari, realizzata attraverso la comunanza speculativa dei "generi supremi" platonici dell'essere e del non-essere i quali, presiedendo alla classificazione dei generi empirici, ne regolano il movimento secondo l'idea speculativa dell'unità di "medesimezza" e di "alterità." Lo confermano del resto le *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove Hegel sottolinea: "manca ancora nel *Parmenide* il ricongiungersi degli opposti in unità e manca l'affermazione di questa unità, sí che questo dialogo (...) giunge ad un risultato più che altro negativo, ma nel *Sofista* e nel *Filebo* Platone afferma anche questa unità."²⁶ Si comprende come da questo punto di vista lo scetticismo nel dialogo platonico appaia a Hegel, nel *Verhältniss*, come uno scetticismo che ha soltanto la caratteristica di essere "esplicito" nei confronti di quello che "implicitamente" si può trovare "in ogni genuino sistema filosofico," nel quale, per averlo, basta isolare, in una proposizione che esprima una conoscenza di Ragione, la parte meramente riflessiva e fermarsi ai concetti astratti contenutivi, al mero "modo in cui sono collegati." Ma, aggiunge Hegel, dal momento che ogni filosofia genuina ha questo lato negativo che appartiene alla riflessione, chiunque ne abbia voglia lo può ricavare e costruirsi un proprio scetticismo²⁷; mentre, al contrario, la ragione non è per niente affetta dal principio scettico che "ad ogni discorso può opporsi un discorso equivalente." Anzi, conclude Hegel, ogni *Vernunftsatz* o proposizione di ragione "deve contenere, riguardo ai concetti, una trasgressione del prin-

²⁶ *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., vol. II, p. 212. "Al pensiero speculativo," soggiunge Hegel, "preme soltanto di congiungerli [i pensieri diversi]" e "questo mettere insieme i diversi (...), senza fermarsi a semplicemente passare dall'uno all'altro, questo è quanto c'è di più intimo e di veramente grande nella filosofia platonica" (*ivi*, p. 224); e perciò essendo in Platone "il risultato essenziale della dialettica medesima (...)" l'affermativo" (*ivi*, p. 484), è chiara per Hegel la superiorità del Platone "scettico" rispetto agli altri scettici antichi.

²⁷ Cfr. *Verh.*, pp. 232-33.

cipio di contraddizione [*Satz des Widerspruches*; inteso qui, evidentemente, nel senso di principio di non-contraddizione o dell'identità"]; essa deve infatti, oltre ad affermare se stessa, affermare ugualmente la proposizione opposta in contraddizione, pena il suo ridursi, in caso contrario, a proposizione "puramente formale" ossia "falsa."²⁸

Intesa così, l'equivalenza dei discorsi contrapposti si trasforma da principio formale scettico in principio della ragione speculativa, e il senso di questa conclusione di Hegel non può denotare altro, anche dal punto di vista della storiografia filosofica, se non la costante preoccupazione hegeliana di riscontrare in tutti i sistemi filosofici (nella fattispecie in Platone e nella scepri antica) un germe più o meno implicito della propria filosofia dell'identità. Non possiamo qui soffermarci né sulla effettiva sostanziale affinità fra l'idealismo di Platone e di Hegel e quindi sulle ragioni logiche del platonismo di Hegel, né sulla difficoltà molto significativa che, a causa del proprio platonismo, si presenta a Hegel quando si tratta per lui di valutare il pensiero di Platone in sede di storia della filosofia.²⁹ Dobbiamo invece, ormai, esaminare più ampiamente l'altro problema di interpretazione storiografica nei cui confronti Hegel prende posizione nel *Verhältniss* e la cui soluzione, in modo ugualmente molto significativo, gli sfugge a causa dei presupposti speculativi da cui muove.

3. Con l'interpretazione del *Parmenide* platonico Hegel ha fornito una prima chiarificazione del rapporto fra scetticismo e filosofia, alla base della quale abbiamo anche potuto riscontrare la concezione fondamentale della speculazione hegeliana, cioè la ragione vista come una *unità originaria* la quale si aliena solo fuori dalla propria presupposizione, per ritornare poi a sé come "autocoscienza." Ricaviamo ora una

²⁸ *Verh.*, p. 232.

²⁹ Cfr., per questa difficoltà, DELLA VOLPE, *Logica* cit., p. 81: "...ciò che unicamente interessa Hegel, nel *Sofista*, è 'la dialettica in quel suo più alto significato,' di dialettica di 'pensieri puri': cioè di quei pensieri 'nella considerazione dei quali in sé e per sé insiste decisamente l'indagine platonica (...). Che l'uno è identico con sé nell'altro, nei molti, nei diversi: questo è quanto c'è di vero e di unicamente interessante per la conoscenza in quella che si chiama filosofia platonica' (...); ossia, più precisamente, ciò che soltanto interessa è la comunanza dei generi supremi per se stessa, *avulsa* da quel processo di divisione dicotomica (che Hegel non nomina nemmeno!) da cui deve risultare per Platone, sia pur deduttivamente, il giudizio empirico o 'doxa' in quanto giudizio classificatorio, la 'definizione' insomma del pescatore con la lenza, del sofista, del politico, ecc." E per il platonismo di Hegel vedi sopra, parte prima, la n. 14 del secondo capitolo.

ulteriore chiarificazione da una questione che a prima vista sembra prevalentemente solo storiografico-esegetica, ma che invece rivela anch'essa, nella maniera in cui viene impostata da Hegel, il peso che l'atteggiamento speculativo ha ormai in tutte le questioni di storia della filosofia trattate da Hegel.

Si tratta, qui, della distinzione fatta da Sesto Empirico fra gli scettici e la seconda e terza Accademia, quella rispettivamente di Arcesilao e di Carneade,³⁰ e del modo in cui essa viene concepita dallo scettico moderno Schulze e da Hegel. Schulze è dell'opinione che Sesto ha distinto lo scetticismo dall'Accademia per la ragione che la dottrina di Arcesilao e di Carneade, la quale imponeva che anche l'espressione "tutto è incerto" dovesse venir a sua volta dichiarata incerta, risultava "troppo scettica"³¹; e osserva che molti hanno ormai rilevato come lo spirito che animava la media e nuova Accademia fosse completamente diverso dallo spirito degli scettici.³² Questa spiegazione schulziana della distinzione non viene accettata da Hegel; gli scettici, egli afferma, si sono nel modo più deciso pronunciati sul fatto che le loro espressioni abituali: "Tutto è falso, nulla è vero (...)" ecc., includono pure di nuovo se stesse (...) e superano di nuovo se stesse"³³; e se dunque Carneade e la nuova Accademia affermano l'assioma che "tutto è incomprendibile," la distinzione di Sesto non può che vertere su un punto: la nuova Accademia ha espresso in modo assertivo quella incomprendibilità, senza sottoporla a sua volta al dubbio. Se infatti Arcesilao dichiara buona e conforme a natura la sospensione scettica di ogni assenso definitivo, e cattivo invece l'assenso, ciò è a sua volta un'asserzione e il vero scettico anche sulla sospensione dell'assenso non dice nulla in modo assertivo.³⁴ Non è vero dunque, afferma Hegel contro Schulze, che l'Accademia sia stata definita da Sesto "troppo scettica"; secondo lui essa era anzi *troppo poco* scettica. Ma comunque, conclude Hegel, la stessa proposizione dell'Accademia che anche il dubbio universale debba esser sottoposto a dubbio, "esprime in tal grado il supremo scetticismo" che la distinzione tentata da Sesto (e su cui si era soffermato Schulze) "diventa una cosa *completamente vuota*."³⁵

³⁰ SESTO E., *Schizzi pirroniani* cit., I, 220 ss.

³¹ Cfr. *Verh.*, pp. 233, 235.

³² Cfr. *Verh.*, p. 236. Schulze prende il rilievo da F. K. STAUDLIN, *Geschichte und Geist des Skeptizismus*, Leipzig, 1794-95.

³³ *Verh.*, p. 234.

³⁴ Cfr. SESTO E., *Schizzi pirroniani* cit., I, 232; e *Verh.*, p. 235.

³⁵ *Verh.*, p. 251; cors. n.

Ora non è tanto interessante la distinzione fatta da Schulze fra lo spirito accademico e lo spirito scettico, quanto piuttosto la convinzione di Hegel che una tale differenza non vi sia o che al più essa si riduca ad una diversa formulazione. E qui, vedremo, si lascia cogliere, alla base di tale convinzione, l'atteggiamento hegeliano di principio di trasferire esclusivamente nella speculazione, nel pensiero puro, ogni possibilità di soluzione delle antinomie scettiche. Una differenza fra Accademici e scettici vi è infatti, a cominciare da Arcesilao e dalla media Accademia, certo non proprio nei termini visti da Schulze, ma molto più significativa di quanto Hegel non sospettasse. Arcesilao aveva assunto come criterio pratico non la mera apparenza o l'abitudine, ma ciò che è *verosimile* ed ha fondamento di ragione, ciò che è *éulogon*, e si era in ciò scostato dalla scepri pirroniana la quale poneva a proprio fondamento la pura *involontaria affezione fenomenica*. Con l'*éulogon*, principio di saggezza naturale conseguibile anche da chi non è sapiente, e suscettibile di dare alle azioni di costui il carattere del *ka-thékton*, di cosa conveniente e decorosa, la media Accademia aveva dunque già sentito il bisogno di esaminare la fondatezza o meno dell'esperienza. Ma la posizione più notevole e, vedremo, criticamente più feconda ai fini di cercare una via d'uscita dalle antinomie scettiche diversa da quella indicata da Hegel, è quella assunta da Carneade, il successore di Arcesilao, e su cui Sesto riferisce del resto ampiamente.³⁶ Carneade aveva ammesso l'esistenza di un criterio anche teoreticamente importante, affermando che tutte le rappresentazioni si possono considerare dal lato dell'oggetto e dal lato del soggetto; che in riferimento all'oggetto si possono distinguere in vere e false; e che — cosa importantissima per la differenziazione della nuova Accademia dalla scepri pirroniana e di Sesto Empirico — in riferimento al soggetto si possono dividere in *probabili* e *non-probabili*. Postosi su questo terreno, e rilevando che alcune rappresentazioni danno l'impressione della *verosimiglianza*, Carneade non esita ad assentire al *probabile* e vede anzi in esso il criterio non solo dell'azione pratica, ma anche di considerazioni teoretiche. È vero che secondo Carneade queste ultime conducono solo ad una più retta *opinione*, ma è pure vero che quest'*opinione* possiede un grado variabile di certezza, a seconda del grado di probabilità contenuto nelle diverse rappresentazioni, e implica dunque, evidentemente,

³⁶ Cfr. Sesto E., *Schizzi pirroniani* cit., I, 227 ss.; e *Libri contro i matematici*, I, 167, 176, 178, 180.

un esame approfondito delle rappresentazioni.³⁷ Ma con ciò l'Accademia rivaluta proprio l'indagine scientifica e la funzione dell'intelletto, risolutamente respinte dalla scepri pirroniana.

Sesto Empirico, fedele esegeta della dottrina pirroniana, raccomandava infatti di "non assentire a qualcuna delle cose che sono oscure e formano oggetto di ricerca per parte delle scienze,"³⁸ ma di assentire solamente "in conformità dell'affezione che consegue alla rappresentazione sensibile,"³⁹ la quale "poggiando sulla persuasione e sull'affezione involontaria, non può essere oggetto d'investigazione."⁴⁰ L'investigazione, infatti, involve il ragionamento e nei riguardi di esso Sesto è molto preciso: "il ragionamento si palesa un ingannatore" e quindi "lo si deve guardare con diffidenza."⁴¹ Ma in questo modo lo scettico antico non possiede davvero alcun criterio per la soluzione delle antinomie concettuali: da una parte, facendo dipendere dal ragionamento o pensiero l'inganno e il non-essere, si preclude le possibilità risolutive che gli vengono offerte dal molteplice sensibile elaborato mediante il ragionamento scientifico, e non giunge quindi a quello scetticismo di

³⁷ Sugli elementi che distinguono l'Accademia dalla scepri pirroniana cfr. WILHELM WINDELBAND, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertume*, München, 1923, pp. 236 ss. e 245 ss.; e ALBERT GOEDECKEMAYER, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905. (pp. 34-35, 38, 43 per l'Accademia greca e pp. 253-54 per la Neo-Accademia romana). Per Carneade è da ricordare anche ALBERT SCHWEGLER che ne sintetizza il merito positivo col mettere in rilievo il suo "tentativo di una metodologia del pensiero probabile" (*Geschichte der Philosophie im Umriss*, Stuttgart, 1882, p. 119); e ancora Goedeckemayer che sottolinea come per Carneade l'assenso ad una rappresentazione probabile è essenziale in quanto in assenza di esso "non ci si potrebbe nemmeno pronunciare sul fatto se qualcosa sia un uomo o una formica" (*op. cit.*, p. 53; e cfr., per la rilevanza anche teoretica oltreché pratica del principio carneadeano del pensiero probabile, le pp. 61-64). La caratterizzazione della scepri greca fatta da Robin ("Analisi rigorosa e infaticabilmente esauriente di tutti gli aspetti d'un problema;... risoluta ostilità contro la teoria e gli apriorismi, di qualsiasi genere; rispetto del fatto puro, insieme con la sollecitudine di notarne scrupolosamente le relazioni e di utilizzarlo per la pratica": LEON ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, tr. ital. dal titolo *Storia del pensiero greco*, Torino, 1951, p. 391), è quindi a nostro avviso applicabile più all'Accademia che non, in un modo generico e indifferenziato, a tutta la scepri antica nel suo complesso. Del resto lo stesso Robin sottolinea poi implicitamente più avanti (p. 437) la diversità fra scepri pirroniana e nuova Accademia e lo spirito scientifico-sperimentale di quest'ultima, quando cita l'esempio carneadeano del serpente (*credo che quest'oggetto sia una corda, ma ad esaminarlo meglio, se ne faccio il giro, mi accorgo che è invece un serpente*) per rilevare che "così, la verità siamo noi a crearla, per mezzo di successivi tentativi" (cors. n.) e per concludere che con questa "interpretazione 'critica' della certezza," l'Accademia "costituisce per quest'aspetto un'anticipazione delle più moderne forme di pensiero."

³⁸ SESTO E., *Schizzi pirroniani*, I, 13.

³⁹ *Ivi*, I, 19.

⁴⁰ *Ivi*, I, 22.

⁴¹ *Ivi*, I, 20.

tipo humaneo a cui pure l'Accademia, e specialmente Carneade, si era avvicinato⁴²; d'altra parte, rimanendo fermo all'astratta opposizione dei termini delle proposizioni intellettuali, non giunge naturalmente alla "soluzione" speculativa delle antinomie, proposta da Hegel. Hegel per parte sua, mostrando di non aver avvertito la differenza fra scettici ed Accademia né quindi la connessa istanza del ragionamento scientifico,⁴³ e ancor meno l'istanza di una evidenza puramente sensibile quale era stata espressa dal principio del "probabile" e posta alla base delle operazioni intellettuali, è rimasto sostanzialmente fedele al proprio schema speculativo dell'unità originaria che ritorna a se stessa fuori dalle differenziazioni intellettuali: uno schema in cui il molteplice sensibile è solo un momento fenomenologico che viene immediatamente tolto dalle superiori distinzioni fenomenologiche di "cosa" e di "cosalità"

⁴² Per lo scetticismo moderno humaneo cfr. DELLA VOLPE, *La filosofia dell'esperienza di David Hume*, vol. I, Firenze, 1933, specialmente le pp. 113-15, 122-23, 158-62, 163-66, 169-70, 187-90. Lo scetticismo di Hume o scetticismo basato sulla coscienza comune, è caratterizzato soprattutto dalla sua istanza del "ragionamento probabile, in quanto sperimentale" (p. 158), per cui "come la dimostrazione è sottoposta al controllo della probabilità, così la probabilità è sottoposta a una nuova correzione mediante un atto riflesso della mente che prende a suo oggetto la natura della nostra intelligenza e il ragionamento della probabilità precedente" (p. 159). Dalle pagine del *Treatise of human nature* e dell'*Enquiry concerning human understanding* nasce insomma una "stupenda critica (...) delle pretese della ragione astratta a risolvere un problema," come ad es. quello dell'esistenza del mondo esterno, di modo che "particolarmente in queste pagine è dato di attingere le profonde esigenze logiche e gnoseologiche che ispirano la humanea filosofia della coscienza comune (...): e cioè, in sostanza, l'esigenza di mantenere criticamente il punto di vista della coscienza comune appunto perché sintetico e conciliatore delle contraddizioni" (p. 164). Da questo punto di vista, e non avendo Hume mai messo in dubbio la coscienza comune, sembra anzi a Della Volpe che Hume propriamente "non fu uno scettico, neanche moderato o 'accademico'" (p. 188), perché, lungi dal dubitare Hume dell'elemento empirico, il suo pensiero addirittura "è fondato sulla verità e precisamente sulla 'verità dell'empirico, del sentimento, dell'intuizione,' come sospettò già Hegel, che contrapponeva lo 'scetticismo di Hume' all'antico scetticismo..." (p. 189). E vedi avanti, per questo sospetto (e connesso deprezzamento hegeliano di Hume) e per l'apprezzamento invece positivo di Hume da parte di R. Mondolfo.

⁴³ Un uguale mancato avvertimento della differenza v'è pure nelle *Lezioni*. V'è una differenza, dice Hegel, "che naturalmente è molto formale e vuol dire poco" e che "spesso (...) consiste soltanto in determinazioni verbali, in distinzioni affatto estrinseche" (*Lezioni* cit., pp. 482-83; cors. n.). E anche più avanti (p. 500) Hegel ritiene che la "rappresentazione sviluppata" di Carneade è solamente "un momento essenziale del conoscere," ossia un momento della più vera identità speculativa di identità e differenze. Dove "ciò che qui interessa è," come osserva DELLA VOLPE (*Logica* cit., p. 79), "la tesi teoretica sistematica che ha reso Hegel insensibile alla peculiarità e portata della teoria del 'probabile' (cioè di un'evidenza puramente sensibile, o 'forte inclinazione,' secondo riferisce Sesto), elaborata da quel Carneade che si può ritenere precursore e in certo senso ispiratore dello 'scetticismo moderato' con cui Hume intese di poter contrassegnare la sua scepsi critica, Hume rappresentante primo dello 'scetticismo moderno' (*Enciclopedia*, § 39): la tesi (...) che alla filosofia conduca soltanto la scepsi (di tipo antico) della coscienza comune."

le quali a loro volta non sono che espressioni di quel movimento speculativo visto sopra, secondo il quale il predicato come forma, si sostituisce ai soggetti che sono il reale contenuto del giudizio.

4. La convinzione di Hegel, ora, che la scepsi antica è solo una via necessaria verso la unità speculativa della Ragione (convinzione espressa nel giudizio hegeliano sul *Parmenide* platonico) e che il singolare o molteplice sensibile non ha nessuna istanza problematica autonoma da proporre nei confronti del razionale (convinzione che costituisce il senso del mancato avvertimento che fra scettici e Accademia esista una differenza); questa duplice convinzione sta alla base dell'esame dei troppi scettici condotto nelle successive pagine del *Verhältniss*.⁴⁴ È quindi pacifico, per Hegel, che i troppi nulla possono contro il razionale in quanto, fondandosi essi sul concetto del finito, "con la loro applicazione al razionale succede che immediatamente lo rovesciano in un finito" e gli danno soltanto "la scabbia della limitatezza per poterlo grattare."⁴⁵ Ma da questo punto di vista la positività dei troppi è che da essi si può "sceverare in modo sorprendente l'antico genuino scetticismo" che riguardo al sapere afferma la "pura negatività" e non è quindi "rivolto contro la filosofia,"⁴⁶ bensì, con i dieci troppi della scepsi arcaica, "contro la sicurezza delle cose e dei fatti della coscienza."⁴⁷ Si arriva così alla capitale conclusione circa il merito della scepsi antica: è lo scetticismo moderno che, "con la sua certezza dei fatti della coscienza, è da rinviare innanzi tutto a questo antico scetticismo e a questo primo gradino della filosofia, oppure allo stesso comune intelletto umano il quale riconosce assai bene che svaniscono tutti i fatti della coscienza finita e che in essi non è contenuta alcuna certezza."⁴⁸ È questa una capitale conclusione sull'incapacità dell'intelletto ad intra-

⁴⁴ *Verh.*, pp. 241-250.

⁴⁵ *Verh.*, p. 250. L'espressione ritorna quasi letteralmente in *Lezioni*, II, p. 544.

⁴⁶ *Verh.*, p. 240.

⁴⁷ *Verh.*, p. 241. Per i troppi che riguardano 1) la diversità degli animali, 2) quella degli uomini, 3) quella della costituzione dei sensi, 4) quella delle circostanze, 5) quella delle posizioni, intervalli e luoghi, 6) la mescolanza (per cui al senso non si offre nulla in modo puro), 7) le diverse quantità e composizioni degli oggetti, 8) il rapporto (che ogni cosa è solo in rapporto ad un'altra), 9) la frequenza del verificarsi dei fenomeni, 10) la diversità di cultura, costumi, leggi, credenze mitiche e pregiudizi, cfr. SESTO E., *Schizzi pirroniani*, I, 36 ss. Seguendo Sesto, Hegel attribuisce i dieci primi troppi alla scepsi pirroniana, mentre Windelband ritiene che il loro elaboratore definitivo sia Enesidemo da Cnosso, pur risalendo però a Pirrone il loro principio protagoreo (cfr. WINDELBAND, *op. cit.*, p. 215).

⁴⁸ *Verh.*, p. 243; cors. n.

prendere una ricerca filosofica o — com'è ormai equivalente nella terminologia hegeliana — una ricerca *speculativa*. L'intelletto infatti, essendo l'organo di conoscenza della certezza del finito o molteplice, per Hegel non conosce in realtà nulla o, tutt'al più, appunto solo lo svanire di quella certezza.⁴⁹

Ciò significa però, d'altra parte, che l'intelletto e il mondo dei concetti empirici in genere, non viene affermato da Hegel che per venir negato; e tuttavia implica, altresì, che se l'intelletto conosce la propria certezza soltanto nel momento in cui si dilegua, esso, per trovare la verità del proprio contenuto, viene rimandato a qualcosa di altro da sé. Allora però il contenuto cercato dall'intelletto è un contenuto che non gli appartiene e gli è sostanzialmente estraneo, non essendo più l'intelletto ad assegnarsi la materia del proprio sviluppo, ma procedendo questa assegnazione dalla parte dell'Idea speculativa. Ossia i concetti intellettuali si riducono ad essere — straordinariamente svuotati — un *segno* esclusivamente di quella Totalità speculativa che già per lo Hegel della *Differenz* doveva presiedere fin dall'inizio, almeno implicitamente sotto forma di "Gefühl" o sentimento, alle operazioni dell'intelletto. E esponendo i principi logici della *Differenz* abbiamo già visto che questa convinzione circa la Totalità speculativa Hegel la mantiene via via fino alla *Grande Logica*.

Rimangono ancora da esaminare, a Hegel, gli ultimi cinque tropi della scepse antica.⁵⁰ Sono infatti "i *posteriori cinque tropi* degli scettici, in cui consiste l'effettivo arsenale delle loro armi contro la conoscenza filosofica."⁵¹ Ma in fondo vale anche per essi ciò che è stato detto dei primi dieci. "Contro il dogmatismo delle finitezze non esistono armi più adatte, ma contro la filosofia sono completamente inutili: dal momento che contengono solo concetti di riflessione, esse hanno, volte verso questi due lati differenti, un significato completamente opposto." Volte contro il dogmatismo, sono infatti sostenute dalla *ragione* "la quale accanto alla parte della necessaria antinomia affermata

⁴⁹ Cfr. il testo classico della *Grande Logica* (tr. Moni cit., vol. III, pp. 56-57): "L'intelletto dà bensì [alle sue determinazioni] (...), per così dire, una tal *durezza* dell'essere che non hanno nella sfera qualitativa [cioè nella sfera dell'empiria] (...); ma con questa semplificazione in pari tempo (...) le rende acute per modo che proprio soltanto in questo culmine acquistano la capacità di risolversi e trapassare nel loro opposto. La più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere, è là dove comincia il suo tramonto."

⁵⁰ Essi risalgono ad Agrippa di cui dà notizia SESTO E., *Schizzi pirroniani* cit., I, 164 ss.; cfr. GOEDECKEMAYER, *op. cit.*, pp. 238 ss.

⁵¹ *Verh.*, p. 246.

dai dogmatici, pone l'altra parte," e quindi risultano vittoriose perché questi tropi, volti contro il dogmatismo del finito, mettono in campo proprio l'opposto dal quale tale finito astraeva e ristabiliscono così l'antinomia.⁵² Consistendo l'essenza del dogmatismo nel porre come assoluto un finito, affetto da opposizione, per es. un puro soggetto o un puro oggetto, o la dualità opposta all'identità, la ragione vi ha buon giuoco con il *terzo tropo*, il quale dimostra come questo "assoluto" — finito abbia una relazione con ciò che da lui è escluso e consista perciò solo in e per quella relazione, senza dunque essere per sé assoluto. Se poi l'uno dei termini esclusi deve venir dimostrato mediante l'altro e viceversa, allora si cade nel circolo dimostrativo vizioso contemplato dal tropo del *diallele*. E anche volendo evitare il circolo e facendo quindi di uno dei termini una ipotesi indimostrata, il tropo della *ipotesi* permette di formulare immediatamente un presupposto contrario al primo; mentre se, d'altra parte, il termine che deve servire da prova deve essere a sua volta provato con altro, si cade nel *secondo tropo* o dell'*infinito*. Lo "assoluto" — finito che, per assunzione, dovrebbe essere un universale, non lo è perché è un limitato che compare come termine di una relazione e, infine, quest'"assoluto" si contraddice nelle diverse opinioni dei filosofi, come viene denunciato dal *primo tropo* della *diversità* delle opinioni comuni.

Con questi cinque tropi, conclude dunque Hegel, la scepse antica si fa un merito inestimabile contro il dogmatismo,⁵³ mentre, se rivolti contro il razionale, si rivelano impotenti. È impotente il tropo della *diversità*, perché "il puro diseguale esiste solo per l'intelletto ed ogni diseguale viene posto come Uno dalla ragione," dal razionale che "è in eterno ed ovunque uguale a se stesso."⁵⁴ È impotente il *terzo tropo*, perché il razionale non è *in* una necessaria relazione con un altro, ma è esso stesso null'altro che questa relazione: e sarebbero i finiti relazionati a cadere nel circolo del *diallele* e non già il razionale, non essendovi, "nella relazione, nulla da provare reciprocamente." Analogamente i concetti di causa e successione del *secondo tropo*, nel senso che un altro verrebbe provato attraverso un altro, al razionale non sono applicabili, in quanto esso non è affetto dall'opposizione di altro ad altro. E "allo stesso modo il razionale non è un presupposto indimostrato secondo vorrebbe il *quarto tropo*, di fronte al qual razionale si

⁵² Cfr. *Verh.*, pp. 247, 248.

⁵³ *Verh.*, p. 248.

⁵⁴ *Verh.*, p. 249.

potrebbe col medesimo diritto *presupporre il contrario, perché il razionale, invece, non ha contrario...*⁵⁵

La posizione di Hegel si va dunque sempre più precisando. Rileviamo, intanto, che ciò che gli interessa esplicitamente, in questa polemica con la scepsti antica, è il "razionale" che "non ha contrario." Esso costituisce il presupposto dell'analisi critica, e come più sopra era il concetto presupposto di "filosofia" a sdoppiarsi da sé nei termini antitetici di (astratta) "filosofia" e (astratta) "antifilosofia," ossia astratta affermazione dell'unità (dogmatismo) e astratta affermazione delle differenze (scetticismo), sempre conservando però l'impassibile funzione di termine medio, arbitro delle differenze e della duplicazione; così qui è il "razionale" che viene chiaramente affermato nella sua funzione di decidere circa il suo "contrario" e di essere arbitro della scissione nei contrari e della ricostituzione dell'unità. O anzi, meglio, la contrarietà che si istituisce ha un valore apparente, non avendo il razionale un "contrario": il molteplice sensibile e intellettuale, vale a dire la differenza in confronto dell'unità razionale, non conserva infatti la peculiarità di essere qualcosa di diverso dal razionale, ma è semplicemente il lato *negativo* dell'unico e medesimo razionale. La concezione della contrarietà come giuoco dei *lati* negativo e positivo dell'*unità* razionale apre infine la possibilità, in sede di teoria logica, a un vicendevole rovesciarsi dell'uno nell'altro lato e al costituirsi delle differenze come *differenze essenziali* che sono sinonimo di *mediazione* essenziale: come vedremo più oltre. Ora invece ci interessa ancora rilevare che, data questa concezione in Hegel, una posizione filosofica la quale consideri i due lati del rapporto come aventi delle diversità peculiari, — ossia come contrari i quali abbiano una natura che non sia una natura essenziale o speculativa, una natura cioè che *non* anticipi, per se stessa, la mediazione — non ha agli occhi dello Hegel storiografo della filosofia un valore reale. Così, egli ritiene inutile il voler vedere una qualsiasi posizione filosofica — quella di Reinhold, Bardili e Krug, come abbiamo visto, e ancor meno quella degli scettici — da un punto di vista che ne metta in rilievo eventuali istanze di una contrarietà *non speculativa*. Nelle pagine del *Verhältniss* immediatamente successive alla confutazione dei troppi scettici applicati al razionale, si trova, in questo senso, una conclusione anche sullo scetticismo antico, qualora venisse guardato indipendentemente dalla sua qualità di essere un "gradino verso la filosofia." Per sé considerata la scepsti è inutile: "questo contegno puramente negativo, il quale vuole

⁵⁵ *Verh.*, p. 249; cors. n.

rimanere mera soggettività e parvenza, cessa proprio con ciò di essere qualcosa per il sapere; (...) la soggettività dello scettico non importa a nessun altro uomo, e tanto meno alla filosofia o la filosofia ad essa."⁵⁶

5. Ma passiamo — prima di tentare una valutazione conclusiva di queste posizioni di Hegel — ad esaminare ancora rapidamente qualche ulteriore ripercussione che, oltre a quelle già viste, questo atteggiamento giovanile di Hegel nei confronti dello scetticismo ha avuto sulle opere maggiori. Si era visto sopra, a proposito della *Fenomenologia*, che motivi suggeriti dalle antinomie scettiche sono presenti nella trattazione di quella forma della coscienza ch'è la certezza sensibile. Ma più avanti lo scetticismo compare esplicitamente come una figura dell'autocoscienza, situata fra l'autocoscienza stoica e la figura della "coscienza infelice." Esaminiamo questi tre momenti. L'essenza dell'autocoscienza stoica è l'Io che ha in sé l'esser altro come differenza *pensata*, di modo che nel suo esser altro l'Io è *immediatamente* ritornato in sé. Ma un ritorno immediato è un ritorno astratto: nello stoicismo dunque "la libertà del pensiero ha soltanto il pensiero puro per sua verità — verità che è senza il riempimento della vita — ed è quindi soltanto il *concetto* della libertà, ma non proprio la libertà vitale, giacché a tale libertà essenza è soltanto il pensare in generale, è la forma come forma, che, distaccatasi dall'indipendenza delle cose, è ritornata in se stessa (...). Ma il concetto è concetto determinato, e tale sua determinazione è l'estraneo ch'esso ha in lui."⁵⁷ Nella costruzione hegeliana della storia della filosofia greca il principio dell'autocoscienza, divenuto così, nella Stoa, principio dell'autocoscienza soggettiva o universalità astratta, trova la sua controparte nella singolarità astratta dell'altro termine a lui opposto, il sensismo epicureo⁵⁸ e di fronte a queste opposte unilateralità sarà poi compito dello scetticismo il far vedere che esse sono appunto opposte e possono quindi rivendicare uguali e legittimi diritti. L'atteggiamento dello scettico — riprende la *Fenomenologia* — "ha in sé il pensare o l'infinità, e quindi ad esso tutte le indipendenze, secondo le loro differenze, sono soltanto come grandezze dileguanti."⁵⁹ Il dileguarsi dell'uno e l'affermarsi dell'altro è, nello scetticismo, un processo consapevole: "quel movimento è momento dell'autocoscienza, alla quale non accade che, senza sapere come, le si dilegui

⁵⁶ *Verh.*, p. 252.

⁵⁷ *Fenom.*, pp. 178-179.

⁵⁸ *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., vol. II, p. 466 ss.

⁵⁹ *Fenom.*, p. 180.

ciò che essa ha di vero e di reale; l'autocoscienza anzi lascia che dilegui questo Altro spacciandosi per realtà (...) Ciò che *dilegua* è il *determinato* o la differenza che, in un modo o nell'altro, si impone come differenza salda e immutabile. Tale differenza non ha in sé nulla di permanente, e deve dileguare al pensare, appunto perché il *distinto* consiste nel *non essere* in se stesso, nell'avere, anzi, la propria essenza solo *in un altro*.⁶⁰ Nella coscienza scettica compare quindi tanto il lato di una "vita singola, accidentale ed in effetto animalesca," quand'essa si ferma ad opporre singolarità a singolarità, quanto il lato di una "autocoscienza universale uguale a se stessa," quand'essa è negazione di ogni singolarità e di ogni differenza; ma, dice Hegel, l'errore dello scetticismo fu di non aver assolutamente concepito i due momenti come unità.⁶¹ L'antitesi diventa l'antitesi assoluta, l'un termine dilegua per far apparire l'altro, ma di fronte all'altro anche il primo fa valere le sue ragioni ed ambedue si pagano la soddisfazione di restare in perpetua contraddizione.⁶²

Ma che poi questa suprema contraddizione ingeneri la suprema disperazione, la quale a sua volta si rovescia nell'opposto ch'è la riconciliazione, ciò non è una novità in Hegel. Lo scetticismo come assoluta scissione può avere anzi, come figura dell'autocoscienza, il proprio posto soltanto *prima* della coscienza infelice o consapevolezza della scissione, e dunque "rovesciamento" di essa, e *non altrove*. La ragione ne è, infatti, che solo apparentemente, cioè solo per quanto riguarda il loro modo di apparire, separazione e unione, scetticismo e coscienza infelice o qualsiasi altra coppia di termini opposti costituiscono dei diversi, essendo essi in realtà compresi nella loro Totalità (o unità presupposta) fin dall'inizio del loro processo di differenziazione. La preoccupazione hegeliana di costituire delle differenze *essenziali* non significa altro che costituire differenze *relazionate*, ossia tali da far all'evidenza apparire in loro la comunanza fondamentale dei contrari. E per vedere la continuità del tema, nella fattispecie, della coscienza infelice — almeno nelle sue linee di minacciata distruzione della coscienza e di abisso dell'intelletto — e la preoccupazione speculativa di mostrare questo abisso come *opera della ragione* e dunque contenente, nel suo necessario rovesciamento, la sua implicita soluzione, basterebbe richiamare quel notevole precedente ch'è

⁶⁰ *Ivi*, pp. 181-182; cors. n.

⁶¹ Commenta JEAN WAHL (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, p. 163): "Lo scettico (...) è (...) la coscienza successivamente della particolarità e della generalità di ogni pensiero. Ma egli non arriva a pensare contemporaneamente le due idee; non fa che oscillare dall'una all'altra, senza rendersi conto della propria unità."

⁶² Cfr. *Fenom.*, p. 184.

la conclusione del "Rapporto della speculazione con il sano intelletto umano" nella *Differenz*: "la speculazione richiede, nella sua suprema sintesi del cosciente e del non cosciente, anche la distruzione della coscienza stessa; e la ragione sommerge con ciò nel *suo proprio abisso* il di lei riflettere l'assoluta identità e il suo proprio sapere e insieme anche *se stessa*. E in questa *notte* della mera riflessione e dell'intelletto razionante, la quale è il *mezzogiorno* della vita, ambedue possono incontrarsi."⁶³ La notte della riflessione si rovescia nel mezzogiorno della vita, così come, ancora nella *Differenz*, la "Totalità" doveva ristabilirsi attraverso la "suprema scissione," e qui, nella *Fenomenologia*, lo stato di infelicità della "coscienza infelice" è destinato ad essere contemporaneamente e immediatamente il rovesciamento nella *certezza dell'autocoscienza*. Ché è vero che la "coscienza infelice," pur essendo la nuova figura che riunisce l'universalità e la singolarità che lo scetticismo ha separato, è pur tuttavia una coscienza duplicata, perché divenuta cosciente delle contraddizioni dello scettico; è vero ch'essa è "coscienza di sé come coscienza che si confonde e s'inverte," che la sua peculiarità è di essere cosciente della propria contraddizione in modo che "la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra," e che anzi ciascuna delle coscienze, a vicenda, caccia sempre via l'altra,⁶⁴ e che, insomma, per la coscienza infelice "aver raggiunto un contrario significa piuttosto smarrirlo nel suo contrario."⁶⁵ Ma è vero altresì che la coscienza infelice "è l'intuirsi di una autocoscienza in un'altra" e che "essa stessa è l'una e l'altra autocoscienza e l'unità di entrambe le è anche la sua essenza."⁶⁶ L'infelicità ch'è il rovesciamento di uno degli estremi nell'altro diventa essa stessa l'infelicità rovesciata, ossia la felicità: il puro negativo si rovescia nel positivo, così come, in occasione di un'altra situazione di "infelicità" e di scissione, quella delle condizioni politiche tedesche descritte negli scritti politici francofortesi, il supremo dolore di questa situazione, diventata un *puro negativo*, aveva già in sé il rimedio, il rovesciamento nella conciliazione.

Ora, da questa caratterizzazione delle tre posizioni dell'autocoscienza che sono impersonate dallo stoicismo, dallo scetticismo e dalla coscienza infelice, risulta già che la loro localizzazione storica nel mondo greco-alessandrino e romano in dissoluzione passa in secondo piano, e che in primo piano sta invece la convinzione di Hegel che quegli atteggiamenti

⁶³ *Differenz*, p. 188; cors. n.

⁶⁴ *Fenom.*, p. 185.

⁶⁵ *Ivi*, p. 186.

⁶⁶ *Ivi*, p. 185.

dello spirito sono i momenti necessari e indispensabili, sciolti dunque da situazioni storiche particolari, che la coscienza deve attraversare per costituirsi ad autocoscienza compiuta. Nello schema della separazione che si rovescia in assoluta mediazione, quella risulta infatti segno e simbolo di questa, essendo la Totalità nella forma della separazione-mediazione a presiedere a questa "fenomenologia" di se stessa: in questo sviluppo la Totalità è *alternativamente* separazione e mediazione, ed essendo lo sviluppo affidato agli universali termini medi indifferenti al contenuto, il quale è invece il luogo delle peculiarità storiche varie e distinte, il procedimento speculativo non è affetto da esse e può dunque affermare di valere per tutte le epoche e per tutti i tempi. Lo conferma del resto il commento di Wahl il quale afferma hegelianamente che "sarebbe falso dire che la descrizione, in Hegel, di questa infelicità della coscienza si applica a un periodo determinato o, in questa o quell'epoca, ad una filosofia determinata," non essendo le idee della coscienza infelice, dello scetticismo e dello stoicismo, "idee che si producono una volta sola nella storia": e che insomma, proprio nell'articolo sullo scetticismo, "Hegel avverte in modo generale ch'egli non prende in esame forme determinate dello spirito in brevi spazi di tempo."⁶⁷

Un ulteriore testo — della *Grande Logica* questa volta — arricchisce le indicazioni sulla continuità dell'atteggiamento hegeliano verso lo scetticismo e, nella fattispecie, dell'apprezzamento delle antinomie scettiche quali introduzione alla Ragione. Hegel premette: "si fa l'affermazione, che il finito e l'infinito siano una sola unità; questa falsa [perché dogmatica e astratta] affermazione bisogna correggerla per mezzo dell'affermazione opposta, che cioè il finito e l'infinito sono assolutamente diversi e opposti tra loro; questa affermazione [ugualmente dogmatica e astratta] è a sua volta da correggere nel senso che il finito e l'infinito sono inseparabili, che nell'una determinazione sta l'altra, da correggere cioè con l'affermazione della loro unità, e così via all'infinito."⁶⁸ E conclude: "la soluzione di questa contraddizione non sta nel riconoscimento della *puri esattezza* e della *puri inesattezza* delle *due* affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione persistente), ma

⁶⁷ WAHL, *op. cit.*, p. 36. Ugualmente lo hegeliano ROSENKRANZ: "lo scetticismo genuino è un momento interno dello sviluppo della storia della verità e quindi anche un elemento costante di essa" (*Der Zweifel am Glauben* cit., p. 23, cors. n.).

⁶⁸ Il passo può richiamare, per la descrizione del rimbalzare che fa il pensiero astratto dall'una posizione di riflessione all'altra, una nota pagina del *Frammento di sistema* (cfr. sopra, parte prima, capitolo primo, pp. 36-37; e richiama, altresì, la sezione "Infinità" della *Logica di Jena* che vedremo più avanti (cfr. *Jenenser Logik* cit., pp. 30-34).

è l'idealità di tutte e due, come quella in cui nella lor differenza, come negazioni *scambievoli*, esse son soltanto *momenti*"⁶⁹: il quale passo richiama subito, per la sostanza, quello classico della *Fenomenologia*, circa gli scettici che si pagano la "soddisfazione" di restare, comunque, "in contraddizione." Ma dal momento che le antinomie sono un segno dell'unità, la quale deve apparire in esse, il dominio riservato agli scettici nella *Grande Logica* è la *Parvenza*.⁷⁰ Essendo la parvenza l'essere privo di essenza o il negativo posto come negativo, l'altro a cui essa può riferirsi diventa il *puro momento del non esserci* e la parvenza si atteggia a pura determinazione dell'immediatezza: la parvenza "è come l'immediatezza *riflessa*, cioè come l'immediatezza che è solo *mediante* la sua negazione, e che di fronte alla sua *mediazione* non è nulla..." Perciò la parvenza è "il fenomeno dello *scetticismo*," il quale "non si permetteva di dire: *È*" perché "quel parere non doveva in generale avere alcuna base d'essere." Ma ammettendo poi lo scetticismo molteplici determinazioni della sua parvenza, questa parvenza risultava "essa stessa *un che d'immediatamente* determinato." Dunque "lo *scetticismo* si fa *dare* il contenuto della sua parvenza; è per lui *immediato*, qual contenuto essa debba avere." Con il riferimento subito, da parte di Hegel, allo idealismo moderno nelle vesti di idealismo leibniziano o kantiano o fichtiano, o di "altre forme d'idealismo," le quali tutte "non oltrepassarono l'essere come determinazione, non oltrepassarono questa immediatezza, come non la oltrepassarono gli scettici": e da questo accenno a Kant possiamo già desumere — e lo vedremo meglio nel capitolo seguente — che Hegel considera le antinomie kantiane della "Dialettica trascendentale" (lo confermeranno i testi di *Glauben und Wissen*, oltreché della *Grande Logica* e dell'*Enciclopedia*) come antinomie puramente scettiche (della *scepsi tradizionale*): una posizione questa, di Hegel, che si rivelerà non scevra di difficoltà ed equivoci.

La parvenza scettica, comunque, si conclude diventando parvenza di sé. L'inessenziale della parvenza scettica diventa esso stesso una pura parvenza e il successivo togliersi di questo inessenziale costituisce l'atto di nascita della *riflessione*. Il compito di essa è di fissare contraddizioni *essenziali*, ma queste sono pure sinonimo del loro rovesciarsi in assoluta unità. La natura della riflessione va dunque per Hegel *oltre* la propria natura, ed è una introduzione al *pensiero speculativo*: il

⁶⁹ *Scienza d. logica* cit., vol. I, p. 165 ("Nota sul progresso infinito").

⁷⁰ Cfr. *Scienza d. logica*, vol. II, pp. 10-17.

quale "consiste solo in ciò che il pensiero tiene ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lascia dominare dalla contraddizione."⁷¹ Ciò che importa al pensiero speculativo è, quindi, il tenere fermo contemporaneamente la soluzione e i momenti da risolvere: il che comporta evidentemente l'assorbimento senza residui (almeno nelle intenzioni) dello scetticismo dentro l'ambito della dialettica speculativa.

Nulla di nuovo, infatti, ci dice la sezione "Dogmatismo e scetticismo" delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, rimanendo la valutazione teoretica della scepsi, come *esclusivamente* momento negativo dell'Assoluto e quindi momento già prelude alla propria conversione in momento positivo, analoga a quella già vista nel *Verhältniss*. Il criterio dell'analisi hegeliana è ancora l'assunzione della ragione speculativa come autocoscienza che, nell'*unità*, è comprensiva dell'unità e delle differenze. "Il più alto punto, in cui si trova il pensiero nella sua guisa più determinata, è," ci dice Hegel, "l'autocoscienza. Quindi per tutte queste filosofie [postaristoteliche] il principio è il puro riferimento dell'autocoscienza a se stessa, poiché soltanto in questa l'idea si trova appagata (...); il vero concreto (...) si trova (...) soltanto nell'autocoscienza e in quanto è il suo. Quindi la seconda determinazione che predomina [dopoiché, secondo intende Hegel, nella filosofia greca precedente, da Platone ad Aristotele, il principio dell'autocoscienza era stato "soltanto affermato, non veramente dimostrato"⁷²] è quella del saggio."⁷³ Il che ci indica che è dal concetto dell'autocoscienza già compiutamente stabilito che vengono dedotte le singole storiche posizioni filosofiche, le quali però dovrebbero pur costituire, d'altra parte e con le loro proprie peculiarità, il *contenuto* reale di questa mediazione compiuta dall'autocoscienza. Ed è proprio contro questo procedimento di ridurre le posizioni filosofiche storiche a momenti *logici* dell'autocoscienza speculativa che si appuntano, come si è visto sopra a proposito dei canoni storiografici postulati da Hegel nella *Differenz*, le istanze metodologiche anti-speculative.⁷⁴ Comunque, una volta assunto come criterio l'Autocoscienza quale compiuta soluzione delle peculiarità storiche, a Hegel non

⁷¹ *Scienza d. logica*, vol. II, p. 71.

⁷² *Lezioni* cit., vol. II, p. 394.

⁷³ *Ivi*, pp. 398-99; cors. n.

⁷⁴ Cfr. Schwegler, Zeller, Windelband, Cassirer, Litt (sopra, parte prima, cap. secondo, note 28 e 35). E vedi anche K. PH. FISCHER (*Speculative Charakteristik* ecc. cit., p. 15: "in nessun caso il progresso è tanto costante che 'ognuno dei sistemi successivi è la verità di tutti i precedenti' e che quello cronologicamente 'ultimo' o più recente 'racchiude in sé tutti i principi'... Al contrario... i sistemi successivi, quantunque siano mediati dai precedenti, sono tuttavia, per il loro carattere peculiare..., più o meno uni-

rimane che da registrare, nei confronti di quelle peculiarità, il maggiore o minore grado con cui esse si adeguano all'ideale proposto. Lo scetticismo diventa quindi un *momento* della filosofia speculativa, qualora venga rivolto a denunciare i principi unilaterali dello stoicismo e dell'epicureismo. Il "medio negativo" di questi principi "è ora il concetto, che supera questi estremi fissi della determinazione e, mentre essi sono soltanto in quanto opposti, li mette in movimento e li dissolve." E "questo movimento del concetto, questa restaurazione della dialettica," appare "in parte" negli scettici: "in parte," perché "nello scetticismo troviamo bensì il superamento delle due unilateralità finora considerate [stoicismo ed epicureismo], ma questo negativo rimane soltanto negativo, e non sa assurgere a nulla di affermativo."⁷⁵ Ritroviamo, ossia, la tematica del *Verhältniss*, tanto più che anche qui nelle *Lezioni* ogni scepsi che non possa precludere al proprio rovesciamento nell'"affermativo" viene giudicata come una balorda incomprendimento della filosofia, come la posizione di chi "non può esser condotto alla filosofia," "così come non si può far stare ritto in piedi chi è colpito da paralisi in tutte le membra."⁷⁶ Mentre tutto il contrario avviene per quanto riguarda lo scetticismo *pensante*: "nei suoi riguardi la filosofia positiva [cioè la speculazione] può aver coscienza di avere in se stessa il negativo dello scetticismo, il quale perciò non le si contrappone (...), ma è un *momento* di essa; nel senso però che essa include in sé il negativo nella sua verità, il che non può fare lo scetticismo," fra il quale e la filosofia "c'è questo rapporto, che il primo è la dialettica d'ogni determinato."⁷⁷

lateralmente ed esclusivi, per cui sono possibili ed esistono nella storia della filosofia persino dei relativi regressi"); o ancora ZELLER (*La filosofia dei greci* cit., vol. I, p. 14: "se invero si è sostenuto che la successione dei sistemi filosofici sia la stessa che la successione logica dei concetti che costituiscono la loro determinazione fondamentale, in ciò si sono confuse due cose ben diverse... I sistemi filosofici ci mostrano la raccolta dei tentativi fin qui compiuti per raggiungere una visione scientifica dell'universo; il loro contenuto quindi non si lascia ricondurre a pure categorie logiche, senza che essi vengano privati del loro carattere proprio e fatti *svanire in generalità*" - cors. n.). Cfr. pure, per analoghe osservazioni, ADOLF TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, II ed., Leipzig, 1862, vol. I, pp. 83-84; e il trendelenburghiano AMADEUS LUDWIG KYM, *Hegel's Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie*, Zürich, 1849.

⁷⁵ *Lezioni*, vol. II, pp. 481-482. La localizzazione storica della soluzione di questa finale contraddizione scettica è per Hegel, si sa, la filosofia neoplatonica alessandrina in cui "l'interiorità dello spirito presso se stesso si è costruita in se stessa un mondo ideale, ha posto il fondamento e il terreno di un *mondo intellettuale*, di un 'regno di Dio,' che è disceso alla realtà ed è in unità con lei" (*Lezioni*, vol. II, p. 550).

⁷⁶ *Lezioni*, vol. II, p. 503. Anche il giudizio sullo scetticismo moderno è, nelle *Lezioni*, simile a quello espresso già nel *Verhältniss* (cfr. *Lezioni*, vol. II, pp. 504-506).

⁷⁷ *Lezioni*, vol. II, p. 503. Il passo richiama l'*Enciclopedia* (il § 81 sulla dialettica

Per l'esame, infine, dei tropi scettici contenuto nelle *Lezioni* si può direttamente rimandare al *Verhältniss*. È da notare solo che Hegel riconosce una certa efficacia critica ai secondi tropi anche per l'età moderna: e ciò perché "anche nell'età moderna ci si imbatte di frequente soprattutto nel progresso all'infinito e nella *presupposizione* (o sapere immediato)," l'uno e l'altra attaccati da quei tropi⁷⁸: dove, in questa precisazione di Hegel, si può rilevare la sua costante presa di posizione contro il "sapere immediato" impersonato da Jacobi e contro l'intuizione immediata e adialeitica ch'egli, dalla *Prefazione* alla *Fenomenologia* in poi, imputa a Schelling.

6. A voler tentare ora, dopo questo esame delle ripercussioni che lo scritto giovanile sullo scetticismo ha avuto sulle opere dello Hegel maturo, una valutazione complessiva del rapporto Hegel-scetticismo, è da sottolineare innanzitutto il merito di Hegel di aver visto come lo scetticismo non possa essere considerato, filosoficamente, come un punto d'arrivo. Hegel rileva giustamente che lo scettico, essendo "certo della non verità" di tutte le soluzioni che si potrebbero proporre per le sue antinomie, "è indifferente così verso una soluzione come verso l'altra" e non solo va "saltando qua e là come un folletto, con pensieri che lascino la possibilità che questo (l'uno o l'altro) possa pur anche essere vero, ma dimostra con sicurezza la non verità di tutto."⁷⁹ Si esprime in questo giudizio contro il limite filosofico degli scettici, la istanza razionale unitaria della dialettica la quale richiede che l'esclusione degli opposti (nell'antinomia) si concili tuttavia con l'unità loro (il pensiero o la coscienza della contraddizione): un'istanza che abbiamo vista già nei paragrafi più propriamente di teoria logica della *Differenz*, e che d'altronde ispira anche la presa di posizione hegeliana contro il fenomenismo e relativismo scettico nella *Grande Logica*, quando Hegel, dopo aver notato che la parvenza degli scettici contiene "una presupposizione immediata, un lato indipendente a fronte dell'essenza," afferma che si deve invece mostrare "che le determinazioni, che distinguono la parvenza dall'essenza, son determinazioni dell'essenza stessa" e che

negativa): così come le altre descrizioni dello scettico che sostituisce "in generale nel sapere in luogo dell'essere" l'espressione "parere" (Lezioni, p. 502) e che può dire che "per esempio oggi è sì l'oggi, ma è oggi anche domani ecc.; ora è giorno, ma anche quando è notte è ora ecc." (ivi, p. 507), richiamano le espressioni della *Grande Logica* (la Parvenza) e della *Fenomenologia* (la dialettica della coscienza sensibile).

⁷⁸ Cfr. *Lezioni*, vol. II, p. 542; cors. n.

⁷⁹ *Lezioni*, vol. II, pp. 506-507; cors. n.

dunque "la parvenza è il nullo ossia l'inessenziale"⁸⁰: dove, al di là della preoccupazione hegeliana di stabilire, secondo lo schema della dialettica speculativa, che ogni momento inferiore della logica è una determinazione, un segno, di quello superiore, rimane di positivo il valido rifiuto del relativismo fenomenistico.

Ma, d'altra parte, il carattere *speculativo* di quell'istanza razionale, il suo carattere di dogmatismo della ragione, si rivela in effetti anche nel *Verhältniss*, quando Hegel si dice convinto che i tropi scettici nulla possono contro la ragione, "perché il razionale non ha contrario." Ciò significa, in altri termini, che quando Hegel propone di risolvere il rapporto scetticismo-ragione nel senso di considerare quello un momento di questa, egli non fa altro che riprendere schemi logici noti sin dal *Frammento sull'Amore*, dal *Frammento di sistema* e dalla *Differenz* e secondo i quali ciò che potrebbe apparentemente venir considerato un "contrario" del razionale, è in realtà ad esso *omogeneo*. La soluzione del rapporto fra due termini opposti vien dunque vista anche qui in una *dialettica di omogenei*, come continuerà ad esserlo in seguito quando, in punti salienti della speculazione hegeliana, vengono assunti come omogenei quegli "opposti" che sono la sensazione e la ragione, la materia e il concetto.⁸¹ Steinbüchel commenta la soluzione hegeliana di quest'ultima antinomia, osservando ad es. che Hegel ha "logicizzato la *hyle* aristotelica," nel senso che è scomparso "lo a-logico aristotelico, che contrasta con l'elemento logico della forma" e con la conseguenza che non solo "scompare per Hegel la possibilità di un principio d'individuazione," ma che egli, dopo aver mostrato che è l'universale a "particolarizzarsi," "si trova poi nell'impossibilità di mostrare, sulla base dei presupposti della sua logica, su cosa si fondi l'*individualità* del concreto."⁸² Ora però, se così stanno le cose e se l'idealista Hegel "non ha mai considerato problematico" (Ehrenberg) quell'"Assoluto" nella cui unità presupposta (metafisica) gli opposti dovrebbero coesistere come omogenei, e se, d'altra parte, la funzione filosoficamente valida dello

⁸⁰ *Scienza d. log.*, vol. II, pp. 14-19.

⁸¹ Cfr. l'*Aggiunta* al § 447 dell'*Enciclopedia*: "nella sensazione è presente l'intera Ragione, tutto il contenuto dello Spirito"; il § 12: "il fatto diventa rappresentazione e immagine dell'originaria e pienamente indipendente attività del pensiero"; la *Introduzione alla Grande Logica*: "cotesta scienza ha (...) un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoperare la parola materia, che, solo, è la vera materia, - una materia però, cui la forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero e quindi l'assoluta forma stessa" (*Scienza d. log.*, vol. I, p. 32; cors. n.).

⁸² STEINBUECHEL, *Das Grundproblem* ecc., cit., pp. 355-356.

scetticismo consiste tuttavia nel liberare "il conoscere da ogni dipendenza da presupposti indimostrati," come riconosce, contraddicendosi, lo stesso Rosenkranz⁸³; allora è da riconoscere altresì il relativo merito degli scettici di problematizzare e mettere viepiù in discussione proprio quell'unità aprioristica presupposta che è lo speculativo.

Quando infatti Hegel afferma che il razionale non ha contrario in quanto risolve tutti gli opposti nella relazione assoluta, quest'affermazione è possibile soltanto perché l'opposizione e la mediazione, la non-identità e l'identità, vengono presupposte come unite in una unità o identità originaria la quale presiede all'intero sviluppo delle determinazioni opposte che sono degli opposti i quali agiscono entro l'ambito di un'unica Totalità perché — come è detto fin dalla *Differenz* — "sono essi stessi scaturiti dalla Ragione." Ma di fronte all'assunzione di quest'unità gli scettici possono anche far valere il tropo dell'ipotesi o presupposizione gratuita del punto di partenza, negando semplicemente la Totalità speculativa in cui quest'assunzione consiste. Ovvero, se la validità dell'Intiero speculativo viene poi giustificata col dire che non si tratta di un'assunzione arbitraria bensì dell'unica assunzione possibile, condizionandosi il cominciamento e il risultato a vicenda, ossia essendo l'Intiero appunto "speculativo," gli scettici possono ancora farsi forti del tropo del dialele o della presupposizione reciproca nella dimostrazione: e quindi, almeno per quanto riguarda i posteriori cinque tropi, essi in conclusione non sembrano così impotenti contro il razionale (hegelianamente concepito) come Hegel aveva apoditticamente affermato.

La capacità critica della scepsti antica si esaurisce tuttavia con questa denuncia della petizione di principio. Alla Totalità speculativa i tropi oppongono l'immediata negazione di essa, con pari facoltà dunque per il filosofo speculativo di immediatamente riaffermarla. L'unica suggestione critica che la scepsti antica offre nei confronti della soluzione hegeliana è la dimostrazione della possibilità che la scepsti criticata da Hegel si rivolga di nuovo contro di lui. Ma essa poi non va oltre il mostrare questo possibile alternarsi di affermazioni e negazioni della speculazione. Dopo l'instaurazione della suprema antinomia formale di speculazione e negazione della speculazione, gli scettici, come ben si è

⁸³ *Der Zweifel am Glauben* ecc., cit., p. 23: dove la contraddizione sta in ciò che Rosenkranz, insieme con questo riconoscimento antidogmatico, indica però la soluzione delle antinomie scettiche nella "pace di quell'unità [speculativa, hegeliana] la quale risolve in sé i giudizi contraddittori" (*ivi*, p. 7; cors. n.). Ma ROSENKRANZ anche altrove (*Die Modifikationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens*, Leipzig, 1846, pp. 151-52, 156-58) considera giusta la soluzione delle antinomie scettiche proposta da Hegel.

accorto Hegel, sono in sostanza indifferenti "così verso una soluzione come verso l'altra"; e non avendo essi alcuna chiave per risolvere le loro particolari antinomie, non l'hanno nemmeno per risolvere l'antinomia suprema fra la *presupposizione* antispeculativa (o negazione *acritica* della speculazione) e la *presupposizione* speculativa. Ora è appunto per questo che, in ultima analisi, Hegel trova tuttavia un valido sostegno nelle antinomie della scepsti *antica* e non invece nella scepsti *moderna* o *critica*. Accogliendo la scepsti pirroniana il criterio protagoreo dell'uomo misura di tutte le cose, ma ormai nell'accezione che ci si debba limitare all'accoglimento involontario della sensazione immediata, incontrollata e quindi non oggetto di scienza, essa respinge anche solo l'*ipotesi* che il molteplice intelligibile suscettibile di ricerca scientifica possa fornire un qualsivoglia elemento atto a far uscire dall'eterna monotona ripetizione di antinomie; e, così, la scepsti postaristotelica non ha neppure dato (con l'eccezione dell'accademico Carneade, in questo senso scettico più moderno e critico) alcun impulso a più profonde indagini di teoria della conoscenza, proprio perché le mancava la consapevolezza delle condizioni del procedimento scientifico.⁸⁴ Ma ponendo quindi la scepsti antica la fonte dell'errore e dell'inganno, ossia del non-essere, nell'attività dell'intelletto e del pensiero discorsivo in genere, Hegel poteva vedere nelle antinomie scettiche dell'*intelletto* proprio quell'estremo "acuirsi" delle opposizioni riflessive per cui esse diventano *essenziali* e si rovesciano nella mediazione. Una volta che la scepsti antica ha escluso che l'empiria possa fornire un elemento risolutivo delle antinomie, ad esse in effetti non rimane che la soluzione loro proposta da Hegel: quella di esser il lato negativo dell'Assoluto che si rovescia in positivo.

Il merito fondamentale della scepsti moderna (al di là dei limiti positivistici dello scettico moderno Schulze) è invece proprio il tentativo di "negare la verità del sovrasensibile" e di indicare il fondamento della conoscenza "nel sensibile e nella sensazione immediata." Sono

⁸⁴ Osserva Mondolfo: "Il punto sul quale l'antichità svolge più ampiamente la critica gnoseologica è quello della relatività della conoscenza (...). Ma questa critica, che negli scettici conclude alla sospensione del giudizio (...), non si traduce (...) in un'analisi metodica conoscitiva (...); là dove [invece] Hume si preoccupa di verificare la sussistenza o meno dell'idea nel nostro pensiero e la possibilità o meno di fondare razionalmente le applicazioni nella conoscenza comune e nella scientifica. Per ciò la posizione degli scettici antichi non era suscettibile di ulteriori sviluppi, oltre quelli raggiunti da Enesidemo e da Sesto Empirico" (RODOLFO MONDOLFO, *Nota sul genio ellenico*, in ZELLER, *La filosofia dei greci* cit., vol. I, p. 349; e cfr. anche ZELLER *ivi*, p. 291). La scepsti antica vera e propria non è dunque suscettibile di sviluppi. E se lo è, lo è, sappiamo, proprio nella misura in cui (come l'Accademia) ci si discosti da essa.

parole di Hegel, nell'*Aggiunta 2* al § 81 dell'*Enciclopedia*: solo che è da avvertire 1) che così dicendo Hegel intende esprimere un giudizio *negativo* e confermare la sua tesi che tale "bassa" scepri moderna "non è da confondere con l'alto scetticismo antico"; e 2) che è esatto sì che lo scettico moderno rivaluta il sensibile, ma inesatto che egli si fermi alla sensazione "immediata," quand'è vero invece che la scepri moderna si collega alla tradizione neoaccademica (Carneade) di un sensibile oggetto di ricerca gnoseologica approfondita. E quando anche nel § 39 dell'*Enciclopedia* Hegel rifiuta lo scetticismo moderno (in quel suo rappresentante che è Hume, il quale "pone a fondamento la verità dell'empirico, del sentimento, dell'intuizione") a favore di quello greco e rinvia per la motivazione ancora al *Verhältniss*, è da concludere infine "che il bersaglio Schulze non è che un comodo pretesto, una testa di turco,"⁸⁵ e che il presupposto speculativo ha impedito a Hegel di cogliere le istanze positive della scepri moderna, pre- e postkantiana.

Il senso, ora, filosoficamente valido della ricerca gnoseologica di Schulze ci è già indicato, ad es., dalla impostazione particolare che ha in lui la critica della "filosofia elementare" di Reinhold. Se infatti nell'*Enesidemo* inizialmente Schulze si muove, con il rifiuto che la conoscenza concettuale possa estendersi ai "fondamenti sovransensibili" delle cose,⁸⁶ entro una problematica analoga a quella reinholdiana di una fenomenologia critica della coscienza, ben presto però il "principio della coscienza" di Reinhold gli sembra, nella sua genericità astratta, viziato da petizioni di principio in quanto non "può pretendere la dignità di principio determinato totalmente da se stesso" una proposizione i cui concetti sono espressi, in Reinhold, da note così diverse da essere in sostanza solo delle "espressioni metaforiche."⁸⁷ Commenta Cassirer che la scepri di Schulze indica qui un compito positivo, quello "di esprimere la relazione con l'oggetto non già in una formula indeterminata, ma di svilupparla in una serie di rapporti specificamente distinti."⁸⁸ Ma questa esigenza di rapporti con l'oggetto tali da essere di volta in volta adeguati alla determinatezza di esso, è poi suggerita a Schulze da una concezione positiva della realtà del molteplice sensibile, secondo la quale "nella realtà non esistono delle gradazioni tali che una cosa posse-

⁸⁵ DELLA VOLPE, *Logica* cit., p. 82.

⁸⁶ In *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* (1792), ediz. di Arthur Liebert, Berlin, 1911, pp. 24 ss., 41 ss. (cit. da CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, p. 89).

⁸⁷ *Aenesidemus*, pp. 66 ss.

⁸⁸ CASSIRER cit., p. 93.

ga più di realtà o di essere di un'altra, essendo al contrario le cose uguali per quanto riguarda la quantità di essere,"⁸⁹ ed essendo quindi "gli oggetti ciò che sono," di modo che "la nostra rappresentazione di essi o è vera, se corrisponde con gli oggetti rappresentati, o è falsa, se non corrisponde e tuttavia venga ritenuta corrispondente."⁹⁰ Ossia — com'è confermato da Eduard Schmidt, uno "scettico moderno" contemporaneo di Schulze, in riferimento al rapporto Hegel-scetticismo nel *Giornale critico* — per la scepri moderna la certezza dell'oggetto "non poggia sulla presupposizione di una *identità di pensiero ed essere* o di soggetto e oggetto, quale la afferma la filosofia dell'identità," ma sulla certezza "che l'oggetto è rispetto alla nostra rappresentazione qualcosa di *diverso* e di essenzialmente *altro*, esistente fuori e senza di noi e (...) indipendentemente da noi"⁹¹; e all'opinione di Hegel⁹² che l'esperienza non può essere immediatamente certa, in quanto richiede spiegazioni ed è quindi condizionata o mediata, lo scettico oppone la convinzione, fondata sulla concezione positiva del molteplice, "che esistono diverse specie di condizionatezza e che l'esser condizionato attraverso una *spiegazione* non esclude affatto l'incondizionatezza della *certezza*" dell'oggetto sensibile.⁹³ Ma l'affermazione della non-identità di pensiero ed es-

⁸⁹ *Kritik der theoretischen Philosophie* cit., vol. I, p. 57.

⁹⁰ *Ivi*, p. 78.

⁹¹ EDUARD SCHMIDT, *Ueber Begriff und Möglichkeit der Philosophie. Andeutungen zu einer Kritik des Erkennens und Denkens*, Parchim, 1835, pp. 79-80.

⁹² *Verh.*, pp. 223 ss.

⁹³ SCHMIDT, *op. cit.*, p. 328. Afferma ancora Schmidt, contro Hegel: "L'asserzione [scettica moderna] dell'immediata certezza dell'esperienza è andata incontro ad equivoci spettacolari (...). Hegel ad es. la critica per il motivo che (...) anche per lo sviluppo ad es. delle esperienze religiose sarebbero necessari gli elementi mediatori dell'educazione e della cultura [*Enciclopedia*, §§ 67 ss.]: ragion per cui sarebbe un fatto che la esperienza non è immediata [*ivi*, § 70] (...). Qui però la mediazione di cui parla Hegel è cosa completamente diversa da ciò che viene inteso quando si asserisce che la certezza dell'esperienza è immediata. Che infatti essa abbia le sue proprie condizioni e cause che la producono e che possono anche chiamarsi mediazione in senso lato, ciò nessuno l'ha mai negato. Se però essa viene chiamata immediata, ciò allora può significare soltanto, retamente inteso, che essa non è mediata o condizionata dal punto di vista logico, nel senso che alla base dell'una o altra guisa di rappresentare o di una rappresentazione vi sia ancora bisogno di un'ulteriore ragione logica, id est di una dimostrazione della sua certezza (...). Il che si vede anche dal fatto che quelle presunte mediazioni non hanno alcuna influenza sul contenuto dell'esperienza, nel senso che esse gli possano dare o togliere la certezza" (*ivi*, pp. 246-47). Da quest'impostazione critica del problema della certezza appare chiaro che l'affermazione scettico-moderna della certezza dell'esperienza non può venir confusa con l'affermazione irrazionalistica che di essa viene fatta da parte dei fideisti più o meno mistici: e ad es. da parte di Jacobi, contro cui è diretta nella fattispecie la critica hegeliana a cui accenna Schmidt (quella contenuta nei §§ 67-70 dell'*Enciclopedia*). Il fideismo di Jacobi si ricollega piuttosto, come vedremo più avanti (Parte II, il § 3 del quarto cap.), alla fede acritico-irrazionale nell'immediata af-

sere diventa significativa quando si consideri che essa poggia sulla peculiare istanza della scepsi critica *postkantiana* che si debba attentamente distinguere la rappresentazione dell'essere logico da quella dell'essere reale.⁹⁴ Ciò significa infatti che la scepsi moderna, al di là del fenomenismo dogmatico che costituisce il suo limite,⁹⁵ ha però tenuto presente l'intuizione criticistica kantiana che le condizioni per cui esiste l'oggetto non si identificano con le condizioni per cui l'oggetto è conosciuto⁹⁶: un'intuizione che riflette, a sua volta, non solo la difesa kantiana della sensibilità come co-elemento materiale positivo della conoscenza, ma anche la connessa istanza che la conoscenza si istituisca come una complementarità di elementi distinti per natura, *eterogenei*, ossia complementarità fra l'elemento sensibile-materiale e quello intellettuale-concettuale.⁹⁷ Ed è poi proprio sulla base della distinzione sopraddetta fra

fezione sensibile, fede propria, si sa, alla scepsi *antica*. Schmidt sottolinea del resto molto bene che v'è un motivo preciso per cui la critica hegeliana dell'immediatezza colpisce in modo fondato Jacobi, mentre non può invece colpire (se non per incomprensione) la certezza dell'esperienza sostenuta dalla scepsi moderna. "Jacobi," ci dice Schmidt, "contro cui sono rivolte le critiche di Hegel, non è privo di colpa, giacché le sue affermazioni conducono spesso a ritenere vero qualcosa non perché si tratti di *esperienza*, ma perché vien ritenuto vero in modo immediato, ossia *creduto*. Ma *credute* (nel senso più largo del termine) vengono anche sciocchezze di ogni genere" (*op. cit.*, p. 268).

⁹⁴ SCHULZE, *Kritik* ecc., p. 70; cfr. I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., p. 383.

⁹⁵ A causa del suo fenomenismo Schulze ritiene, ad es., che la conoscenza razionale avrebbe il solo compito "che attraverso essa si dovrebbe guadagnare una conoscenza di cose le quali giacerebbero nascoste *dietro alle ombre* degli oggetti presentati dalla conoscenza naturale umana" (HEGEL, *Verh.*, p. 221; cors. n.).

⁹⁶ Le categorie dell'intelletto, ossia le condizioni per cui un oggetto è conosciuto, secondo KANT "non ci rappresentano affatto le condizioni, sotto cui possono esserci dati degli oggetti nell'intuizione," ossia sotto cui possiamo affermare l'esistenza reale di essi (*Critica della ragione pura*, ediz. Colli, Torino, 1957, p. 145 [ediz. dell'Accademia: p. 102]): tant'è vero che "possono apparirci degli oggetti (...) senza che l'intelletto (...) contenga le condizioni *a priori* di essi" (*ibidem*). Ciò in altri termini, e quando Kant ribadisce che anche "senza funzioni dell'intelletto possono certo essere date delle apparenze nell'intuizione" (*ivi*, p. 146 [102]), significa che, essendo diverse per natura le funzioni dell'intuizione e dell'intelletto, diverse sono pure le condizioni che le regolano: e che dunque, in concreto, le condizioni per cui possiamo affermare l'esistenza degli oggetti (che sono le condizioni dell'intuizione sensibile) sono diverse dalle condizioni interne del pensiero, ossia dalle condizioni per cui si conosce (e che sono le categorie dell'intelletto). E cfr. LUCIO COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, in LENIN, *Quaderni filosofici*, Milano, 1959, pp. LII (a commento dell'ultimo testo di Kant cit.): "a differenza che in Hegel, qui *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* non coincidono: tant'è vero (...) che mentre il pensiero non è condizione perché *esista* l'oggetto ma solo perché esso sia conosciuto, l'oggetto al contrario è condizione perché il pensiero *acquisti realtà*, perché vi sia cioè conoscenza."

⁹⁷ Cfr. DELLA VOLPE, *Logica* ecc., cit., p. 4: "... il criterio critico supremo, vero principio copernicano, [è stato] additato [da Kant] nel concetto che il rapporto di senso e intelletto — costituente la 'conoscenza' — non può essere che un rapporto di elementi *specificamente* distinti; concetto racchiuso nella negazione kantiana della distin-

essere logico ed essere reale che Schulze può condividere la convinzione kantiana che i puri concetti non sono in grado di decidere circa il reale.⁹⁸

Già questi risultati critici dello scetticismo moderno nei suoi esponenti minori ne confermano, certo, la diversità dallo scetticismo antico. La confermano però nel senso non solo che la scepsi moderna non può valere come una via verso la ragione speculativa (come quella antica), ma anche nel senso più importante che la scepsi moderna è quindi in grado di essere molto più che non la scepsi antica un correttivo del dogmatismo della ragione e che dunque, se il rapporto Hegel-scepsi *antica* si è risolto in buona parte con un assorbimento di essa nella ragione speculativa, molto più difficile e tormentato sarà il tentativo di assorbimento quando Hegel si troverà a dover fare i conti con il massimo prodotto della scepsi critica, *moderna*, ossia con la critica del dogmatismo della ragione nelle antinomie kantiane della "Dialettica trascendentale."

zione razionalistica, leibniziana, di senso e intelletto (negazione che corre lungo tutta l'opera critica, dalla *Dissertatio* del 1770 ai postumi *Progressi della metafisica*)." Ossia v'è in Kant "la preoccupazione di far risaltare la ricerca della 'vera natura' della sensibilità, cioè del 'positivo' che le è proprio, e però della sua *parità di diritto* con l'intelletto (...): preoccupazione in cui l'esigenza antidogmatica di K. tocca il suo culmine, scontrandosi profondamente, senza sottintesi, col dogma capitale della gnoscologia leibniziano-wolfiana: la concezione *negativa* del senso, coi suoi annessi e connessi metafisici (*ivi* p. 8).

⁹⁸ Cfr. SCHULZE, *Kritik* ecc., pp. 613-28; e I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., p. 385.