

1. La polemica contro i *Reflexionsphilosophen*, che abbiamo visto esercitarsi aspra e mordace contro i minori e i cui nodi problematici piú vivamente impegnativi (e di interesse attuale) ci sono apparsi quando Hegel l'ha rivolta contro il formalismo di Kant, si completa ora con le prese di posizione di Hegel nei confronti di Fichte e Jacobi. Per quanto riguarda il primo, la posizione di Hegel in riguardo la abbiamo già vista delineata nell'*Avvertenza preliminare della Differenz*. Il quadro completo della critica a Fichte lo troviamo però nelle pp. 205-249 ("Esposizione del sistema fichtiano") della *Differenz* e nella terza parte (pp. 116-157: "C. Filosofia fichtiana") di *Glauben und Wissen*. La critica, lo sappiamo dall'*Avvertenza preliminare*, è condotta sotto l'insegna della polemica contro il soggettivismo; e che in ciò stia il suo valore positivo è cosa su cui sono d'accordo quasi tutti gli interpreti: da Rosenkranz, Ehrenberg, K. Kischer e Baillie, a Haering, Steinbüchel, Moog e Lukács. Si registrano però fra gli interpreti alcune voci discordi ed esse, come vedremo in seguito, non sono prive d'interesse.¹

Ma vediamo come la critica si sviluppa nella *Differenz*. Le pagine dedicatevi si aprono con una valutazione positiva di Fichte: la base del suo sistema è l'"intuizione intellettuale," la "pura autocoscienza,"²

¹ Così ad es. CHALYBAEUS il quale in una lettera a I. H. FICHTE (riportata in I. H. FICHTE, *Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik*, vol. I, Leipzig, 1869, p. 345) osserva che "il cosiddetto soggettivismo fichtiano non è affatto quella cosa pazzesca che si è voluto farne"; o HAYM (*op. cit.*, p. 199) che sottolinea come il superamento hegeliano del soggettivismo di Fichte sia assai dubbio in quanto l'oggettività e la realtà richieste da Hegel sono a loro volta nient'altro che "cose del pensiero," nascendo in effetti "la celebrata oggettività da una radice che non è la vita, ma la metafisica"; o infine Lukács che nel *Giovane Hegel* riprende sotto certi aspetti la riserva già fatta da Haym. Dai grandi nomi dell'interpretazione di Hegel, da K. FISCHER (su Hegel-Fichte vedi le pp. 267-272 dell'*op. cit.*, vol. VIII^a) e da HAERING (pp. 45-60 del vol. II della sua monografia) questa problematica diversa da quella tradizionale non viene avvertita.

² *Differenz*, p. 205.

egli "comprende l'attività dell'intuire, intuisce l'intuire e lo comprende quindi come un'identità," innalzandosi così "alla libertà e al punto di vista dell'Assoluto."³ Quest'atto consiste in ciò che ci si stacca "da ogni empirico, molteplice, contrapposto" e ci s'innalza "all'unità del pensiero, all'Io = Io, all'identità di soggetto e oggetto"; ma questo "atto dell'autocoscienza" si distingue anche dagli altri atti della coscienza per la caratteristica che in esso l'oggetto è uguale al soggetto, il che però significa — ecco il punto ove subentra la critica di Hegel! — che lo Io = Io rimane così contrapposto "ad un infinito mondo oggettivo" nel quale non si ha questa coincidenza di oggetto e soggetto. Hegel conclude allora che l'atto assoluto della libera autoattività posto da Fichte a principio della filosofia, è solo la necessaria "condizione del sapere filosofico, ma non ancora la filosofia stessa"; e che, se questa condizione costituisce "il genuino lato trascendentale" del pensiero di Fichte (ossia il lato dell'autocoscienza come libertà e identità, già apprezzato da Hegel nell'*Avvertenza preliminare*), "quest'identità non viene però dimostrata dal sistema," in quanto nel sistema "l'Io oggettivo," ovvero il mondo, il reale, "non diventa uguale all'Io soggettivo, ed entrambi rimangono assolutamente contrapposti."⁴

Fichte, è vero, nei tre principi della *Wissenschaftslehre*, tenta una sintesi di questa contrapposizione. Se infatti il primo principio è l'assoluto autoporsi dell'Io, e il secondo l'assoluta contrapposizione o posizione di un infinito Non-Io, il terzo postula tuttavia "un'assoluta unificazione dei primi due," attraverso una divisione dell'Io e del Non-Io e la "distribuzione della sfera infinita ad un Io divisibile e ad un Non-Io divisibile."⁵ Il merito di Fichte, al solito, Hegel lo vede qui nell'esser riuscito Fichte a collegare gli opposti Io e Non-Io in una forma antinomica, essendo l'antinomia "l'unico modo, per la riflessione, di rappresentare l'Assoluto."⁶ Ma nella sintesi così tentata "l'Io oggettivo non è uguale all'Io soggettivo," in quanto "il soggettivo è Io" e "l'oggettivo è Io + Non-Io": con il risultato che in questa sintesi "non è rappresentata l'identità originaria" della coscienza pura (Io = Io) e della coscienza empirica (Io = Io + Non-Io), le quali rimangono invece contrapposte.⁷ Fichte, in altri termini, avrebbe secondo Hegel sba-

³ *Ivi*, p. 206.

⁴ *Ivi*, p. 207; cors. n.

⁵ *Ivi*, p. 209.

⁶ *Ivi*, p. 210.

⁷ *Ivi*, p. 211.

⁸ *Ivi*, p. 212.

gliato il punto di partenza, concependo l'identità di coscienza pura e di coscienza empirica come una "astrazione dalla loro originaria contrapposizione": mentre, come Hegel ribadisce in accordo tanto con gli scritti francofortesi quanto con i paragrafi introduttivi della *Differenz*, "la loro contrapposizione è al contrario una astrazione dalla loro originaria identità."⁹

Posta la questione in questi termini, non sorprende che Hegel rimproveri a Fichte che "con l'autoposizione dell'Io verrebbe posto tutto e fuori dell'Io non rimarrebbe nulla,"¹⁰ ossia poi che, essendo gli atti della coscienza fichtiana "fattori soltanto ideali," "l'Io non diventa per sé oggettivo,"¹¹ e insomma il soggetto non riesce a raggiungere l'oggetto, la natura. In Fichte allora la *Reflexionsphilosophie* sviluppa al massimo grado il lato della soggettività e quest'idealismo soggettivo minaccia ad ogni passo di ricadere nell'idealismo *dogmatico* il quale intende conservare la "unità del principio" negando semplicemente l'oggetto in genere e ponendo come Assoluto "uno dei termini contrapposti, cioè il soggetto nella sua determinatezza." Ma così facendo l'idealismo soggettivo è unilaterale al pari del materialismo "che nega il soggettivo"; ed è unilaterale perché, come Hegel non si stanca di ripetere, "né il soggettivo né l'oggettivo da soli riempiono la coscienza, essendo il puramente soggettivo un'astrazione al pari del puramente oggettivo."¹² La riflessione tuttavia, giunta al culmine della sua attività d'astrazione e di scissione, sopprime se stessa e da questa soppressione della sua figura astratta, da questo "abisso" in cui cade, rinasce come Ragione nel senso hegeliano, come identità speculativa realizzata. Questa soluzione delle antinomie della riflessione non ci giunge inconsueta. L'abbiamo già incontrata, in termini sostanzialmente analoghi, nei paragrafi introduttivi della *Differenz* e nell'articolo polemico *Sull'essenza della*

⁹ *Ivi*, p. 208; cors. n.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Differenz*, p. 210.

¹² *Ivi*, p. 215. Secondo Hegel, tuttavia, Fichte evita poi gli estremi dell'idealismo dogmatico (a lui rimproverato da REINHOLD in "Beiträge zur leichtern Uebersicht" ecc., fasc. 1, pp. 124-25) proprio grazie al lato genuinamente trascendentale e speculativo del suo pensiero: lato speculativo che lo induce a non negare dogmaticamente l'oggettivo, ma a porre "il soggettivo e l'oggettivo con lo stesso grado di realtà e certezza" (*Differenz*, p. 216). La posizione di Fichte sarebbe allora questa: "per amore dell'identità di soggetto e oggetto io pongo delle cose fuori di me, certe altrettanto quanto è certo il porre di me stesso; come è sicuro che Io sono, così è sicuro che vi sono le cose." Ma l'Io di Fichte pone tuttavia sempre l'Io e le cose come due enti separati e quindi è comunque vero che per lui "il soggettivo è bensì soggetto=oggetto, mentre ciò non può dirsi dell'oggettivo" (*Differenz, ibidem*), il quale rispetto al soggetto continua a rimanere al di fuori, estraneo.

critica filosofica. Qui, nella critica a Fichte, Hegel sottolinea ancora che la condizione affinché la riflessione si converta in Ragione è che la riflessione dia "alla propria analisi dell'Assoluto la forma di una completa antinomia," in cui l'uno dei membri sia l'Io e l'altro sia l'oggetto. Attraverso l'antinomia, infatti, essa indica la necessità di una sintesi assoluta, ma proprio con questa indicazione in effetti "ha non già affermato la contrapposizione e l'esistere dei due estremi (...) e se stessa come qualcosa di assoluto ed eterno, ma ha al contrario distrutto se stessa e si è gettata nell'abisso della propria compiutezza."¹³ E questo rinascere della Ragione dall'abisso della riflessione costituirà poi, vedremo, il tema dominante delle conclusioni speculative dell'articolo *Glauben und Wissen*.

In esso, posteriore di un anno alla *Differenz*, la critica del soggettivismo fichtiano è ampiamente ripresa. Vediamone anche qui le linee generali. In Fichte v'è la tendenza alla sintesi, ma questa tendenza si perde nell'infinito, non è mai soddisfatta, è semplicemente "un pensato, un postulato assoluto, e il punto culminante del sistema è solo il postulato che Io debba esser uguale a Non-Io: ma non si scorge nel sistema un punto d'indifferenza,"¹⁴ ossia, come insiste Hegel con tono schellinghiano, un "medio assoluto" in cui le forme contrapposte "si cancellassero in una vera identità e indifferenza."¹⁵ Mancando il termine medio, il sistema si riduce soltanto ad una "analisi del concetto di tendenza."¹⁶ Ma come si produce allora il passaggio alla natura, al mondo

¹³ *Differenz*, p. 231. Il paragrafo della *Differenz* sul "Rapporto della speculazione con il sano intelletto umano" ci conferma puntualmente che "la speculazione richiede, nella sua suprema sintesi del cosciente e del non-cosciente, anche la distruzione della coscienza stessa [leggi: della coscienza astrattamente riflessiva]"; che "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 che "in questa notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, la quale è il mezzogiorno della vita, ambedue possono incontrarsi" (*Differenz*, p. 188).

¹⁴ *Glauben und Wissen*, p. 117.

¹⁵ *Ivi*, p. 116 (cors. n.). Il tono schellinghiano è evidente nell'accento posto sulla "indifferenza" e sulla necessità di "cancellare" in essa gli opposti.

¹⁶ *Glauben und Wissen*, p. 119. Commenta il BAILLIE (*op. cit.*, p. 108): in Fichte "la deduzione è il risultato non dell'analisi di un contenuto, bensì piuttosto dell'assenza di ogni contenuto; essa è il risultato di un desiderio, di un bisogno, di un vuoto." Nella *Grande Logica* e nell'*Enciclopedia* la polemica contro l'assenza di contenuto nell'idealismo soggettivo sposta il bersaglio, e più che non Fichte prende di mira Kant come massimo rappresentante di quell'idealismo. Comunque però l'*Enciclopedia* (§ 41, appartenente ai §§ dedicati alla "Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività") dà la seguente definizione complessiva della "filosofia critica" la quale comprende quindi tanto Kant quanto anche Fichte: "La filosofia critica sottomette (...) ad indagine il valore dei concetti dell'intelletto (...). Questa critica tuttavia non entra nel contenuto e nella relazione che quelle determinazioni del pensiero hanno tra loro, ma le considera

sensibile? Fichte, sottolinea Hegel, riconosce che quell'unica verità e certezza che per lui è la pura autocoscienza, è però qualcosa di non completo: e "questa riconosciuta incompiutezza del principio assoluto, e la conseguente necessità di passarvi oltre, verso un altro, ciò costituisce il principio della deduzione del mondo sensibile." Il puro vuoto o Io infatti, con cui Fichte comincia, "ha, per la sua forma assolutamente manchevole, il vantaggio di comportare l'immanente immediata necessità di riempirsi, di dover procedere (...) verso un infinito mondo oggettivo." Ma in quest'operazione il principio si rivela un principio puramente formale, ché "esso assume in tal modo il doppio ruolo di essere una volta assoluto, e un'altra volta semplicemente finito, e di poter anzi diventare, in quest'ultima sua qualità, un punto di partenza per l'intera infinità empirica."¹⁷

In Fichte però, sottolinea Hegel poco dopo, anche quest'"infinità empirica" rimane semplicemente postulata. Nella triplicità del principio fichtiano, così com'è formulata nella *Wissenschaftslehre*¹⁸ ossia come 1) posizione, pensiero, infinità, 2) contrapposizione, essere, finità, e 3) la relazione dei due termini nel sapere, in questa triplicità, nella quale "il sapere è confinato nella differenza," cioè nella contrapposizione, e "il non-differente o è soltanto infinità, identità formale, oppure è al di là del conoscere, il sistema di Fichte non esce dal principio del comune intelletto umano." Ed è allora solo un "falso pregiudizio" che esso sia non "il sistema del comune intelletto umano" ma "un sistema speculativo"¹⁹; e non è un sistema speculativo perché, come Hegel riassume in un modo che ci è ormai consueto, esso "oppone semplicemente l'infinito, il pensiero, al suo contrapposto, alla materia, e giustappone con un postulato la materia molteplice (...) al primo termine [ossia al pensiero], ossia insomma accoglie la materia solo empiricamente."²⁰

Anche qui nel *Glauben und Wissen* la critica segue dunque, come già prima nella *Differenz*, una linea che a ben vedere non è che lo sviluppo logico dell'impostazione che circa il rapporto unità-molteplicità era stata data da Hegel fin dal francofortese *Frammento di sistema*: di una impostazione, ossia, la quale denuncia come unilateralità (e nella fattispecie, nel caso di Fichte, come soggettivismo) ogni tenta-

secondo l'antitesi di *soggettività e oggettività in generale*. D'altronde il senso della critica jenense è proprio che Fichte non riesce ad uscire da questa antitesi.

¹⁷ *Glauben und Wissen*, pp. 120-121.

¹⁸ Hegel cita da JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, ediz. Leipzig-Jena, 1794 (ediz. Tübingen, 1802).

¹⁹ *Glauben und Wissen*, pp. 131-32.

²⁰ *Ivi*, p. 131.

tivo di fissare come Assoluto, come Totalità (nel senso speculativo dato da Hegel a questo termine), uno dei termini (in questo caso il puro pensiero, la pura forma) dell'opposizione. E Hegel infatti non si stanca di ripetere che "l'immediato prodotto" di un simile "idealismo formale" è "il regno di un'empiria priva di unità, di una molteplicità puramente casuale," contrapposto "a un pensiero vuoto."²¹ Che poi questo "pensiero vuoto" o formale comporta una conseguenza logico-teoretica di non poca gravità, cioè un ragionare di tipo dogmatico e teleologico (o, quand'è portato agli estremi, addirittura anche dogmatico-teologico), di ciò Hegel si è accorto già negli anni di Berna e ne abbiamo la testimonianza in una lettera a Schelling del 1795.²²

2. Se però ci fermassimo soltanto a questa conclusione, avremmo colto solo un lato della critica di Hegel a Fichte, il lato più noto e sul quale gli interpreti da Michelet a Haering hanno posto l'accento quasi esclusivamente e senza rilevare l'altro aspetto di essa che invece, tanto per l'acutezza di penetrazione nel problema logico che Hegel vi dimostra, quanto per alcune implicazioni generali che vanno molto al di là della contingente critica a Fichte, offre un interesse assai maggiore.

È innegabile, innanzi tutto, che nella critica a Fichte Hegel è mosso dalla preoccupazione di non lasciar vanificare nell'astratto Io la realtà oggettiva del mondo. Questa preoccupazione è documentata tanto nella *Differenz* quanto, in misura maggiore, in *Glauben und Wissen*, da una serie di passi molto espliciti.²³ E in secondo luogo Hegel puntualizza con forza che l'impostazione fichtiana del rapporto unità-molte-

²¹ *Ivi*, p. 128.

²² "Circa quel disordine di cui mi scrivi (...)," Hegel risponde all'amico, "Fichte gli ha certamente spalancato la porta con la sua *Critica della rivelazione*. Non appena i suoi principi, di cui egli in verità si è servito con misura, diventeranno stabilmente acquisiti, allora alla logica teologica non si potranno più porre né termini né limiti. Dal concetto della santità di Dio egli costruisce tutto ciò che Dio dovrebbe fare in ragione della sua natura morale, ed ha con ciò restaurato la vecchia maniera delle dimostrazioni dogmatiche." (cfr. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* ecc., cit., pp. 67 ss.).

²³ Vedi nella *Differenz* la critica che il principio fichtiano "rimane un soggetto-oggetto soggettivo, rispetto al quale il fenomeno è qualcosa di assolutamente estraneo" (p. 223) e che "l'infinità dell'idea esclude ogni molteplicità" (p. 224; corsivi n.). O in *Glauben und Wissen* le calzanti osservazioni che nel sistema di Fichte "del mondo oggettivo rimane inspiegato il lato più interessante, quello della sua realtà" (p. 118); che "la questione non è di appurare l'idealità, ma la realtà" (*ibidem*); e che nel dover-essere fichtiano "la molteplicità della realtà appare come una realtà incomprensibile" (p. 119).

plicità o pensiero-realtà non porta avanti di un passo, e proprio perché l'impostazione è viziata dal soggettivismo, la *comprensione* della realtà da parte del pensiero.²⁴ Il soggettivismo dell'impostazione porta infatti con sé che "la natura è tanto sotto l'aspetto teoretico quanto sotto quello pratico qualcosa di essenzialmente (...) morto,"²⁵ negativo, estraneo al pensiero appunto. Essa ossia non è altro, a ben vedere, che un puntello del quale si serve l'Io per godere viepiù della propria assolutezza, e Hegel coglie in un passo pregnante questa tendenza dell'autogodimento dell'Io. "La teleologia fichtiana," leggiamo in *Glauben und Wissen*, "rappresenta ciò che appare come natura, come se esso esistesse in grazia di qualcos'altro, vale a dire come se esistesse al fine di costituire la sfera e lo spazio d'esercizio delle essenze libere, al fine di poter essere ridotto in macerie sopra le quali poi si eleverebbero le essenze per raggiungere la loro destinazione"; ma "questo volgare principio teleologico, che cioè la natura per se stessa sia niente, sia qualcosa di assolutamente profano e morto, e sia invece qualcosa solo in relazione ad altro, questo principio la filosofia fichtiana lo ha in comune con ogni teleologia e in particolare con quella dell'eudemonismo."²⁶ Nella critica a Fichte Hegel si è qui davvero spinto molto in avanti, cogliendo in pieno il difetto congenito e la difficoltà insormontabile insita nell'idealismo: difetto e difficoltà che si presentano ogni qualvolta si tratta per l'idealismo di definire la posizione della natura rispetto al pensiero. Hegel, naturalmente, ritiene che difetto e difficoltà siano circoscritti all'idealismo *soggettivo* di Fichte e superati invece dal suo proprio idealismo *oggettivo*. Ma è sintomatico che ad esempio l'analisi *materialistica* di un Marx ha potuto rilevare quei difetti e quelle difficoltà puntualmente anche nell'idealismo *oggettivo* di Hegel, e con una critica, anzi, la quale sorprende per la sua affinità con quella rivolta da Hegel all'idealismo fichtiano: basti pensare alle osservazioni che in Hegel l'Idée "si umilia nella finità (...) soltanto per produrre e godere — dal superamento di essa finità — la sua *infinità*," che per Hegel la realtà empirica

²⁴ Per l'Io=Io di Fichte, leggiamo in *Differenz* (p. 214), il Non-Io è "un assunto opposto": ma, si chiede subito Hegel, quale "unificazione," ossia quale spiegazione o accoglimento della realtà nel pensiero, "è mai possibile quando i due termini si presuppongono come assolutamente contrapposti"? E in *Glauben und Wissen* Hegel ribadisce come non sia ammissibile che il reale o "empirico" venga "addirittura buttato via" o ritenuto, nel suo aspetto di sensazione, "qualcosa di semplicemente soggettivo" (p. 118); mentre ciò succede appunto quando il sistema fichtiano elude il suo compito, che sarebbe di fornire l'analisi di come debbano essere le cose, e lo trasforma nell'analisi del mero "concetto formale del dover-essere" (p. 119).

²⁵ *Differenz*, p. 230.

²⁶ *Glauben und Wissen*, p. 143 (cors. n.).

"non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato *altro da se stesso*," che "l'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno *estraneo*" eccetera.²⁷

Nel valutare ora la critica di Hegel a Fichte e la difesa comunque notevole che Hegel fa contro Fichte della oggettività della natura, bisogna anche considerare che allora, negli anni 1801-02, Hegel non era isolato in questa difesa ma notevolmente aiutato da Schelling. Negli anni dal 1800 al 1801, infatti, cominciava a delinearsi il dissidio fra Fichte e Schelling proprio circa il modo di concepire l'oggettività della natura, e non si dimentichi che tanto nella *Differenz* quanto in *Glauben und Wissen* Hegel prende appunto le parti di Schelling contro Fichte. In una lettera a Fichte del 19 novembre 1800, dunque un anno prima della pubblicazione dell'*Esposizione del mio sistema*, Schelling riconosce pacificamente e amichevolmente che il dominio della *Wissenschaftslehre* si restringe alla pura logica e non concerne comunque la realtà²⁸: una delimitazione di competenze, dunque! La lettera fa parte di una lunga discussione epistolare seguita alla pubblicazione del schellingiano *Sistema dell'idealismo trascendentale* nel 1800 e in questo carteggio Fichte già solleva delle riserve circa l'indipendenza che alla natura viene assegnata nel sistema di Schelling: che la natura costruisca se stessa sembra infatti a Fichte una "finzione,"²⁹ e poco dopo egli ribadisce che ogni conoscibile è contenuto soltanto nella coscienza, che "solo in questa piccola regione della coscienza sta un mondo sensibile, una natura,"³⁰ e che "un idealismo, il quale tollerasse accanto a sé ancora un realismo, sarebbe nulla del tutto."³¹ Il dissidio quindi progredisce nonostante che Schelling esiti ancora a formulare nettamente la propria differenza da Fichte, prospettandola anzi nell'*Esposizione del mio sistema* come semplicemente ipotetica e anzi suscettibile di pacifica composizione. Ma in fondo le basi più lontane di esso possono farsi risalire, come osserva Lukács, ancora al 1799 e a quella singolare (quan-

²⁷ Cfr. K. MARX, *Critica d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, in *Op. filos. giov.* cit., pp. 17-18 (cors. n.).

²⁸ La *Wissenschaftslehre* "procede in modo esclusivamente logico, non ha da fare nulla con la realtà" (J. G. FICHTE, *Briefwechsel*, Berlin, 1925, vol. II, p. 295).

²⁹ Cfr. la lettera a Schelling del 15 novembre 1800 in *Briefwechsel* cit., vol. II, pp. 292 ss. ("La scienza che mediante una sottile astrazione costituisce la natura a suo unico oggetto, deve certamente - proprio perché astrae dall'intelligenza - porre la natura come *Assoluto*, al fine di lasciarla *costruire se stessa* mediante una *finzione*").

³⁰ Lettera a Schelling del 31 maggio 1801, in *Briefwechsel* cit., *ivi*, p. 326.

³¹ Lettera a Schelling del 31 maggio 1801, *ivi*, p. 327. Sull'importanza di questo carteggio ha molto insistito Lukács (cfr. *op. cit.*, pp. 295-96, 506).

to però anche strana e contraddittoria) professione di materialismo pronunciata allora da Schelling nel poema *Atto di fede epicurea di Heinz Widerporst*,³² poema che comunque, anche se variamente contaminato e intessuto di motivi mistici presi dalla filosofia della natura di Böhme, esprimeva la convinzione che la natura fosse qualcosa di oggettivo e di indipendente dal pensiero. Fichte al contrario è convinto, come scrive a Schelling il 15 ottobre 1801, che "l'Assoluto, se esistesse in una qualsiasi forma, non sarebbe l'Assoluto"³³: ma questa, evidentemente, è una posizione antitetica a quella di Schelling il quale proprio negli anni 1801-02 si adoperava, e in collaborazione con Hegel, a stabilire la conoscibilità di un Assoluto ricco di determinazioni di contenuto.³⁴

Altra e diversa questione è certo quella che tanto Schelling quanto Hegel, difendendo contro Fichte l'oggettività dei contenuti e del reale, non uscivano poi a loro volta dal comune terreno dell'idealismo e pur schierandosi contro il solipsismo di Fichte approdavano anche loro, in definitiva, ad una concezione idealisticamente negativa della natura e dell'oggettività, prese di nuovo come un prodotto o una estraneazione di una mistica identità speculativa di soggetto-oggetto. Nella critica di Hegel a Fichte, ad es., quest'incapacità di condurre la critica a fondo (e di condurla cioè uscendo dall'impostazione idealistica) la si tocca, a dir così, con mano. Nella *Differenz*, per fare un esempio, Hegel osserva, e proprio nel medesimo passo in cui rimprovera a Fichte di distruggere il fenomeno ovvero l'oggettivo, che l'Io di Fichte non riesce a ritrovarsi "nel proprio fenomeno, nel proprio porsi."³⁵ O osserva ancora che l'identità fichtiana di soggetto-oggetto è un'identità soggettiva alla quale non riesce "di intuirsi nel proprio fenomeno,"³⁶ esplicitamente am-

³² Su questo *Epikuräisches Glaubensbekenntnis von Heinz Widerporst*, scritto in opposizione allo spiritualismo di Novalis, cfr. G. L. PLITT, *Aus Schellings Leben in Briefen*, vol. I (1775-1803), Leipzig, 1869, pp. 283 ss., 286. Le affermazioni materialistiche sono molto decise: "da quando sono giunto in chiaro / che la materia è l'unico vero, / nostro comune protettore e consigliere, / padre giusto di ogni cosa, / elemento di ogni pensiero, / principio e fine di ogni sapere..." ecc.

³³ Cfr. *Briefwechsel* cit., vol. II, p. 341.

³⁴ Sulla questione dell'importanza che ebbe anche per Schelling la critica di Hegel a Fichte, nel senso ch'essa contribuì a chiarire a Schelling le proprie divergenze dall'idealismo soggettivo, gli interpreti sono pressoché d'accordo. Cfr. MICHELET, *Einleitung* cit., p. VI; HAYM, *op. cit.*, p. 153; ENGELS, *Schelling und die Offenbarung* cit., MEGA 1/2, p. 186; LUKÁCS, *op. cit.*, p. 285 ss.

³⁵ Cfr. *Differenz*, pp. 209-10 ("[L'Io fichtiano] non trova se stesso nel proprio fenomeno, ossia nel proprio porre; per trovarsi come Io, deve sopprimere il proprio fenomeno": cors. n.).

³⁶ Cfr. *Differenz*, p. 223 (L'Io fichtiano "rimane un soggetto-oggetto soggettivo, rispetto a cui il fenomeno è qualcosa di assolutamente estraneo e il quale non giunge ad intuire se stesso nel proprio fenomeno": cors. n.).

mettendo così che anche per lui, per Hegel, il reale è un porsi, un'apparizione o un simbolo, dell'identità speculativa. E in *Glauben und Wissen* Hegel ribadisce puntualmente la eternità dell'Idée rispetto al mondo sensibile mutevole e soggetto a trasformazioni, sottolineando però che è sempre l'Idée ad apparire nel mondo sensibile³⁷: il che è poi una posizione la cui formulazione in termini vieppiù precisi si svilupperà man mano, attraverso la *Logica jenense*, fino ai passi pregnanti della sezione sul "Sapere assoluto" nella *Fenomenologia*, dove la natura verrà appunto spiegata sulla base della categoria dell'"alienazione."³⁸ Fra gli interpreti è stato Lukács a sottolineare che la concezione della natura, o del mondo oggettivo, come alienazione, è comune tanto a Hegel quanto a Fichte e che Fichte, anzi, adoperava il termine già nei *Fondamenti della dottrina della scienza* del 1794 (nel senso che il porre dell'oggetto significa un'alienazione del soggetto) e anche nell'*Esposizione della dottrina della scienza* del 1801 (nel senso che l'oggetto è da concepire come una ragione "alienata").³⁹ Ciò significa però, d'altra parte, e quando si consideri che Fichte si dichiara in disaccordo con l'idealismo oggettivo proprio perché quest'idealismo costruisce la natura in un modo relativamente indipendente dal pensiero, che la posizione fichtiana è dal punto di vista del comune terreno idealistico la posizione più coerente, e quella dell'idealismo oggettivo la meno coerente. In altre parole il soggettivismo fichtiano, come già avvertiva Chalybaeus, non è affatto una "cosa pazzesca," ma, come ribadisce anche Lukács, una posizione giustificatissima "dal punto di vista (...) di ogni idealismo." Essa infatti sarebbe criticabile a fondo solo ove si partisse da un'impostazione diversa, materialistica, del rapporto pensiero-natura e si conducesse la dimostrazione che la natura esiste "fuori della coscienza" (Lukács); ma se questa dimostrazione non viene fatta, allora la critica fichtiana dell'idealismo oggettivo rimane giustificata come un invito alla coerenza idealistica nella deduzione della natura, rivolto proprio a quest'idealismo. Ché dal punto di vista idealistico "Hegel può solo

³⁷ Cfr. *Glauben und Wissen*, pp. 152-53 (L'Idée "è l'eterno di ciò che nel mondo sensibile appare come una serie di mutamenti": cors. n.).

³⁸ Giunto al termine della sua "fenomenologia," lo spirito "ha attinto il puro elemento della sua esistenza, il concetto," mentre "il contenuto (...) è lo Stesso [cors. di Hegel; gli altri sono nostri] che si aliena" (*Fenomenologia*, tr. ital. cit., vol. II, p. 324). La natura quindi è l'uscire dello spirito fuori di sé, "essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio sussistere" (*ivi*, p. 326; cors. n.).

³⁹ Cfr. LUKÁCS, *op. cit.*, p. 613. I passi fichtiani a cui Lukács si riferisce sono rispettivamente in *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* (J. G. FICHTE, *Werke*, Leipzig, 1908, vol. I, p. 360) e in *Darstellung der Wissenschaftslehre* (*ivi*, vol. IV, p. 73).

eludere, ma non confutare l'obiezione dell'idealismo soggettivo di Fichte," rivolta contro Schelling, che la natura costituisce solo una "piccola regione della coscienza."⁴⁰

Ritornando ora alle pagine della *Differenz* e di *Glauben und Wissen*, rimane però da vedere ancora un ultimo aspetto, non poco interessante e non poco ricco di implicazioni, della critica logica di Hegel a Fichte. Questa critica concludeva in generale col dire che il pensiero di Fichte è "vuoto," "formale," "astratto," "estraneo" rispetto al mondo oggettivo. In parecchi passi invece tanto della *Differenz* quanto di *Glauben und Wissen*, la critica va assai più a fondo e coglie, come seconda caratteristica essenziale dell'idealismo di Fichte, il suo *esser in effetti pieno* (diremo quasi per contrappasso alla sua astrattezza) di un'empiria *surrettiziamente e viziosamente* presente. Nella *Differenz* quest'empiria viene ancora identificata semplicemente con il "principio della non-identità,"⁴¹ cioè con qualcosa ch'è semplicemente contrapposto all'identità dell'Io, ma in *Glauben und Wissen* Hegel coglie già abbastanza chiaramente quella specie di *legge del contrappasso* per cui un principio logico astratto deve riempirsi *necessariamente* di un contenuto empirico contrabbandato, cioè non controllato e perciò vizioso dal punto di vista gnoseologico. Abbiamo già visto sopra⁴² come Hegel abbia avvertito che un principio logico preso come "il puro vuoto" comporta "l'immanente immediata necessità di riempirsi [cors. n.]." E Hegel prosegue questa critica osservando che "nel puro sapere" fichtiano "il mondo sensibile è stato posto come un *minus*, (...) è stato negato," ma che poi Fichte è stato tuttavia costretto a farvi riferimento, ponendolo "di nuovo come un *plus*."⁴³ Fichte in altri termini, dopo aver dissolto il mondo nell'astrazione dell'Io, si rende implicitamente conto della idealità formale di quest'astrazione e fa "precipitare con segno positivo e come realtà il contenuto negativo esistente [cioè il contenuto inizialmente negato]."⁴⁴ Ma "ciò che la deduzione produce con questo giuoco di prestigio (*Kunststück*) di tramutare il negativo [ossia ciò che prima era stato negato] in un positivo, è di necessità proprio quella massa di vol-

⁴⁰ Vedi LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 330-31.

⁴¹ Cfr. *Differenz*, p. 225: "Tutti gli ulteriori sviluppi di ciò ch'è contenuto nella tendenza [ossia nel dover-essere fichtiano], e le sintesi delle antinomie prodotte dallo sviluppo, hanno in sé il principio della non-identità" (cors. n.). La non-identità ossia, concepita qui da Hegel nel senso di essere un'empiria non controllata e gnoseologicamente estranea al pensiero (e quindi una cattiva empiria), si rivela come il punto di approdo o, diremo, il contrappasso di ogni soggettivismo.

⁴² Vedi *Glauben und Wissen*, pp. 120-121.

⁴³ *Ivi*, p. 123.

⁴⁴ *Ivi*, p. 124.

gare realtà empirica, una natura completamente finita, un mondo sensibile,"⁴⁵ ossia un mondo sensibile fundamentalmente inintelligibile perché non mediabile ovvero non comprensibile da parte della relazione razionale rispetto a cui esso mondo era già stato sanzionato come estraneo. E la *necessità* poi di questo contrappasso è data dal fatto che il Non-Io o natura è in generale un "*correlatum*" che "non può venir distrutto ma ribalza fuori con invincibile elasticità poiché ambedue sono avvinti dal supremo destino con catene di diamante."⁴⁶

Se ora la presenza di quest'empiria non mediata fa già dubitare Hegel circa la bontà teoretica di un principio logico che dia adito al ribalzare fuori di un'empiria "volgare," immediata, il dubbio gli si conferma considerando il lato pratico, etico, dell'idealismo fichtiano. Infatti "nell'idealismo teoretico l'empiria è un'astrazione," sia pure una astrazione insidiata in ogni momento dal contrappasso di un contenuto empirico cattivo perché non mediato e non mediabile; "ma nell'idealismo pratico l'empiria compare come una vera realtà empirica visibile e sensibile,"⁴⁷ "volgare" e incontrollata anch'essa ben s'intende. Così ad es. quando nell'idealismo soggettivo "il contenuto deve venir posto come un sistema dei doveri e delle leggi," avviene o che "il contenuto delle leggi, dei doveri e delle virtù viene *arraffato in modo empirico* (come lo fa soprattutto Kant)" o che esso, come in Fichte, viene "dedotto partendo da un punto d'inizio finito e procedendo in una serie di finitezze."⁴⁸ Ovvero si conferma la legge generale che se la ragion pura "afferma se stessa come volontà pura, in quest'affermazione essa è una vuota declamazione," mentre "se essa si dà un contenuto, allora lo deve raccogliere empiricamente."⁴⁹ Ciò significa però sempre che "il contenuto del concetto è (...) una qualsiasi cosa *empiricamente data*,"⁵⁰ che dunque "la vuotezza del puro sentimento del dovere e il contenuto fanno

⁴⁵ *Ivi*, p. 125.

⁴⁶ *Ivi*, p. 133. Negli interpreti recenti di Hegel è difficile trovare un accenno a questo lato interessantissimo della critica hegeliana della *Reflexionsphilosophie*. Anche in HAERING (*op. cit.*, vol. II, p. 54) v'è solo la saltuaria osservazione che in Fichte e Jacobi "il preteso disprezzo del finito e l'effettivo rimaner attaccati ad esso (...) si accoppiano pacificamente," senza ch'egli peraltro rilevi le notevoli implicazioni logiche di quella critica.

⁴⁷ *Glauben und Wissen*, p. 136.

⁴⁸ *Ivi*, p. 139 (cors. n.). In questi passi l'accenno critico a Kant prelude alla serrata critica del moralismo kantiano nell'articolo sul diritto naturale, pubblicato nel "Giornale" un anno dopo *Glauben und Wissen*. Abbiamo già visto la critica nel capitolo precedente, a proposito del rapporto Hegel-Kant.

⁴⁹ *Glauben und Wissen*, p. 140.

⁵⁰ *Ivi*, p. 149 (cors. n.).

costantemente a pugni”⁵¹ e che infine “è data via libera (...) per innalzare alla forma del concetto tutte le accidentalità morali e per procurare all’immoralità una giustificazione e una buona coscienza.”⁵²

In questi passi, e in quelli analoghi contro il moralismo kantiano nell’articolo sul diritto naturale, Hegel sembra aver dato davvero il meglio di sé in penetrazione e acutezza critica. E si può ripetere che l’intuizione della legge logica del contrappasso, come legge inerente ad ogni concezione astratta del rapporto forma-contenuto, è anzi il massimo a cui Hegel poteva giungere partendo dalle sue premesse idealistiche. È evidente infatti che quest’intuizione di Hegel è quasi sommersa dai presupposti speculativi, giacché la preoccupazione che lo fa muovere è sempre quella di ricostituire i tronchi separati della forma e del contenuto in quella superiore Totalità idealistico-assoluta che gli si è presentata come ideale fin dagli scritti francofortesi; ma è pur notevolissimo il suo acume nel denunciare l’insostenibilità dell’idealismo soggettivo basandosi proprio sull’intuizione di quella legge del contrappasso. Altra questione è naturalmente anche qui se quest’acume non risulti in definitiva pericoloso per lo stesso Hegel, e cioè se quella legge, valida senz’altro contro l’idealismo soggettivo, non lo sia altrettanto contro ogni idealismo e in particolare e principalissimo modo contro quello hegeliano. Alla questione, lo sappiamo, gli interpreti critici hanno dato una risposta positiva e lo documentano l’analisi di Trendelenburg e dei trendelenburghiani nel campo della logica di Hegel (ch’essi hanno dimostrato affetta, pur essa, di un contenuto empirico viziosamente introdotto e perciò infecondo ai fini della conoscenza) e la critica di Marx (estensibile ovviamente anche alla logica) della filosofia hegeliana del diritto.

È anzi un singolare destino che la critica in campo logico si sia subito accompagnata, negli anni dal 1840 (Trendelenburg) al 1843 (Marx), alla critica nel campo etico-politico e che quivi sia risuonata in modo pressoché analogo contro Hegel l’accusa già da lui rivolta

⁵¹ *Ivi*, p. 150.

⁵² *Ibidem*. Fermo restando il fatto che i postulati etici fichtiani rimangono fondamentalmente formali ed astratti, è giusto ricordare però che le intenzioni pratico-politiche di Fichte erano tuttavia assai più progressiste e democratiche di quelle del conservatorismo moderatamente liberale di Hegel. Fichte è in Germania il filosofo che più decisamente prende posizione per le idee della Rivoluzione francese. Nel *Fondamento del diritto naturale* (1796) riecheggiano istanze sociali giacobine e i principi dello *Stato commerciale chiuso* (1800) hanno ancora punti di contatto con la già tramontata politica economica e sociale di Robespierre; che poi quelle istanze e questa politica fossero utopistiche, ciò non è davvero colpa di Fichte (cfr. su ciò HAYM, *op. cit.*, p. 129, e LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 70-71, 288-289).

contro l’etica dell’idealismo soggettivo di procurare soltanto la giustificazione delle ingiustizie storicamente esistenti. Di quest’accusa, che ha costituito d’altronde uno dei temi dominanti nella scissione della scuola hegeliana, accanto all’altro tema della questione religiosa,⁵³ troviamo le documentazioni più pregnanti in quel movimento filosofico-politico che sotto la spinta di Feuerbach, Ruge, Hess e Marx, si distaccava dai Giovani Hegeliani del circolo berlinese di Bruno Bauer e impostava la critica a Hegel su una base più realistica, di carattere politico e sociale. Basti pensare alla critica della filosofia hegeliana del diritto, iniziata da Ruge e poi ampiamente sviluppata da Marx, e alle accuse di fondo in essa contenute: “la Filosofia del diritto di Hegel (...) innalza l’esistenza, cioè le determinazioni storiche, a determinazioni logiche (...), sicché Hegel si adopera a rappresentare come necessità logiche la monarchia ereditaria, il maggiorasco, il sistema bicamerale, mentre potrebbe soltanto arrivare a chiarire e criticare come esistenze storiche tutte queste cose, nelle quali dovrebbe indicare dei prodotti della storia” (Ruge)⁵⁴; in Hegel “la nascita (del principe) o la proprietà privata (nel maggiorasco), appaiono come le idee supreme, immediatamente incarnate,” ossia si verifica che “ovunque Hegel cade dal suo spiritualismo politico nel più crasso *materialismo* (...),” che “la natura si vendica su Hegel del disprezzo dimostrato,” e che dunque “non è da biasimare Hegel perché descrive l’essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*” (Marx).⁵⁵

Quanto poi al fatto che contro Hegel sia stata rivolta la medesima accusa di giustificazione dell’empiria esistente, già da lui rivolta contro Kant e Fichte, ciò a ben vedere è una coincidenza che, se singolare, non è però immotivata. Che la legge del contrappasso (cioè la giustificazione o restaurazione della contingente empiria del tempo dopoché in via di principio si è dapprima astratto da ogni empiria) è constatabile in Hegel non meno che in Fichte e Kant, ciò significa evidente-

⁵³ Sui due problemi, il politico e il religioso, intorno ai quali è avvenuta la scissione, vedi M. ROSSI, *Introduzione ecc.*, cit., pp. 47 ss.; e cfr. ENGELS, *Ludovico Feuerbach ecc.*, tr. ital. cit., p. 20 (“La lotta venne ancora condotta con armi filosofiche, ma non più per fini filosofici astratti: si trattava in modo diretto della distruzione della religione tradizionale e dello Stato esistente... La politica era però allora un terreno assai spinoso, e perciò la lotta principale fu rivolta contro la religione; il che era pure, indirettamente, e in modo particolare dopo il 1840, una lotta politica. Il primo attacco lo aveva dato la *Vita di Gesù* di Strauss, nel 1835”). Ma vedi anche, su tutto il periodo della scissione, A. CORNU, *Karl Marx-Friedrich Engels ecc. cit.*, vol. I, pp. 125 ss.

⁵⁴ ARNOLD RUGE, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Kritik unserer Zeit*, in “*Deutsche Jahrbücher*,” Halle, 1842, 12 agosto, p. 763.

⁵⁵ K. MARX, *Critica d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, in *Opere filos. giov.* cit., pp. 59, 142, 90.

mente che in tutti e tre i rappresentanti della filosofia classica tedesca v'è una scissione fra l'idea o forma razionale e il contenuto di questa forma: la quale scissione costituisce poi il comune terreno idealistico dei tre filosofi. Ma anche il motivo più lontano e di fondo di questa scissione è un motivo generale e comune tanto a Hegel quanto a Kant e a Fichte, dipendendo esso dalla situazione storica della Germania nel periodo concomitante e successivo alla Rivoluzione francese. Abbiamo visto a proposito degli scritti politici francofortesi di Hegel che la Rivoluzione francese ha sí influito su di lui, ma anche che le ripercussioni rivoluzionarie sono state iscritte in uno schema speculativo che le conciliava e "mediava" metafisicamente. Ma con questa conciliazione e il conseguente depotenziamento metafisico delle ripercussioni rivoluzionarie, Hegel non fa che continuare la posizione di Kant al riguardo: di quel Kant che — giusta l'osservazione di Marx — nell'espressione ad es. della *volontà* "separava quest'espressione teoretica dagli interessi ch'essa esprime, trasformava le determinazioni materialmente motivate della volontà della borghesia francese in *pure* autodeterminazioni della 'libera volontà,' del volere in sé e per sé (...), cambiandola così in determinazioni concettuali puramente ideologiche e in postulati morali."⁵⁷ In Fichte poi questi postulati morali sciolti dal loro concreto terreno di nascita non trovano che il loro sviluppo fino alle estreme ed esasperate conseguenze.

La circostanza, infine, che dopo il 1840 la critica dell'idealismo s'incentra in special modo sulla denuncia dei suoi processi di restaurazione surrettizia di un'empiria non controllata (restaurazione che costituisce appunto il contrappasso dei processi di ipostatizzazione dell'Idea), tale circostanza sembra anch'essa avere una fondamentale componente storica nella mutata situazione della Germania. La contraddizione, inerente alla speculazione tedesca, fra trascendimento dell'empiria ed effettiva sua restaurazione, si fa infatti lampante agli occhi dei critici pro-

⁵⁷ K. MARX, *Die deutsche Ideologie* cit., p. 199. Su queste connessioni e sull'esame delle ragioni storiche della scissione fra forma e contenuto nell'idealismo tedesco ha insistito specialmente LUKÁCS, (*op. cit.*, pp. 21-26; e in particolare, per Hegel, pp. 170-173). Ma se in effetti l'arretratezza economica e politica della Germania costituisce la condizione storica generale anche della soluzione *idealistica* che la problematica filosofica ha trovato nella filosofia classica tedesca (così come quella condizione storica generale ha improntato di sé lo *Sturm und Drang* e la *Romantik*: vedi in proposito LUKÁCS, *Goethe und seine Zeit*, Berlin, 1950), da ciò non discende però che il compito dello storiografo debba esaurirsi nella constatazione e spiegazione soltanto di questa connessione generale o di fondo. Ne discende invece che, stabilita la connessione generale, si tratta di affrontare di volta in volta il problema di come e attraverso quali veicoli e strumenti logici le condizioni storiche generali si sono per così dire riflesse e depositate nei singoli sistemi.

prio per motivi molto concreti e vicini alla realtà: cioè per motivi insiti nel risveglio economico e politico della Germania dopo il 1830.⁵⁷ E di ciò hanno appunto coscienza i critici dopo il 1840 i quali, a parte le impostazioni particolari e diverse della loro posizione antihegeliana, trovano in generale un denominatore comune nella convinzione che sono stati i fatti e avvenimenti storici (nella loro veste di empiria trascesa la quale si vendica del trascendimento) a confutare o anzi "giudicare" (Haym) l'intera costruzione hegeliana.

Ma ritorniamo ancora, per concludere, al rapporto Hegel-Fichte e vediamo infine l'ultimo aspetto che interessa per lo sviluppo interno del pensiero di Hegel: vediamo ossia l'apporto che la resa critica dei conti con Fichte ha dato al pensiero hegeliano negli anni di Jena. Il problema è stato più recentemente sollevato da Axmann il quale rileva che è facile "sottovalutare l'influenza di Fichte, dato che Hegel accentua più la differenza che non i tratti d'accordo" e che quindi "è molto difficile stabilire il contributo di Fichte alla genesi del metodo dialettico fino alla logica jenense."⁵⁸ Sostanzialmente gli interpreti sono però d'accordo nel ritenere che in Fichte Hegel ha dovuto vedere esplicito per la prima volta terminologicamente e tecnicamente il metodo dialettico triadico⁵⁹ e che quindi da Fichte gli è derivato lo stimolo di dimostrare l'unità di Io e natura come unità non meramente intuïta ma razionalmente articolata.⁶⁰ Sappiamo poi che per Hegel il problema generale, via via sempre meglio formulato negli scritti jenensi, è quello di comprendere e di superare l'opposizione astratta di soggettività e oggettività. Ma che l'esistenza di quest'opposizione egli la spieghi come un prodotto dell'attività del pensiero, ciò è molto probabilmente dovuto all'influenza di Fichte⁶¹: e la concezione del pensiero co-

⁵⁷ Lo nota ad es. JOHANN PLENGE, *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911, p. 52. Ma vedi pure MARX, *Die deutsche Ideologie* cit., pp. 199-200; e CORNU, *Karl Marx-Friedrich Engels* ecc., cit., il cap. III dedicato alla formazione del movimento giovane-hegeliano.

⁵⁸ WALTER AXMANN, *Zur Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denkens bei Hegel*, Würzburg-Aumühle, 1939, p. 74.

⁵⁹ Sul rapporto Hegel-Fichte cfr. anche LASSON, *Einleitung alla Jenenser Logik* cit., p. XLIV; AXMANN, *op. cit.*, pp. 77-78; A. SCHMID, *Entwicklungsgeschichte* ecc., cit., pp. 81-87; I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit., pp. 586, 782; CHALYBAEUS nella lettera a I. H. Fichte cit. in I. H. FICHTE, *Vermischte Schriften* ecc., p. 345. STEINBUCHEL infine (*Das Grundproblem* ecc., vol. I, pp. 404-05) formula in chiave triadica molto hegeliana il rapporto stesso di Hegel non solo con Fichte, ma anche con Schelling: Hegel "ha negato Schelling, che rispetto alla tesi (Fichte) è l'antitesi, ed è partito da Fichte (la tesi) per mediare nella sintesi del proprio sistema l'Io fichtiano e l'Essere schellingiano." Questo schema ricalca, è quasi superfluo avvertire, la linea tradizionale "da Kant a Hegel" vista secondo i canoni della dialettica storiografica triadica di Hegel.

⁶⁰ Cfr. AXMANN, *op. cit.*, p. 77.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 80.

me "libera autoattività" Hegel l'ha infatti sempre riconosciuta come il grande merito di Fichte. Per quanto riguarda l'influenza su Hegel del modello dialettico fichtiano, sappiamo ch'esso è stato criticato da Hegel come insufficientemente sintetico. Ma d'altra parte è da considerare che nella *Wissenschaftslehre* Fichte fornisce una circostanziata applicazione del metodo dialettico nella deduzione delle categorie, facendo discendere dai tre principi della *Wissenschaftslehre* le categorie rispettivamente della realtà, della negazione e del limite. Agli occhi di Hegel che sta per intraprendere egli pure, nel manoscritto jenense di logica, una deduzione dialettica delle categorie (dove, nel manoscritto, le prime tre categorie compaiono anzi nella stessa successione che loro aveva dato Fichte), Fichte deve essere apparso per questo riguardo un predecessore e un modello: almeno nel senso lato di essere stato comunque il primo ad aver applicato il metodo dialettico alla deduzione delle categorie, dato che Hegel poi, s'intende, sviluppa in modo molto diverso le connessioni intercategoriale. L'influenza di Fichte quindi, per quanto generale e non tale da aver influenzato Hegel nei particolari, sembra però assai precisa nel senso di aver egli indicato per primo la deducibilità dialettica delle proposizioni logiche. E a tener conto di ciò, sembra assai strano che un interprete come il Baillie abbia ritenuto "rimarcevole che l'influenza della *Wissenschaftslehre* su Hegel sia stata così lieve."⁸²

3. Quanto ora è positiva la valutazione hegeliana del lato "genuino," "trascendentale," del soggettivismo razionalistico di Fichte, altrettanto è decisamente negativa la posizione di Hegel nei confronti del soggettivismo fideistico di Jacobi: una posizione che dagli scritti polemici jenensi perdura fino all'*Enciclopedia* del 1830, dove a Jacobi è dedicata l'intera sezione sulla "Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività," ossia sul "Sapere immediato."

Kant, Fichte e Jacobi, leggiamo in *Glauben und Wissen*, hanno in comune il principio fondamentale "dell'assolutezza della finità e della conseguente antitesi di finito e infinito." Di questo principio fondamentale la filosofia di Jacobi rappresenta "il lato soggettivo": "essa traspone l'antitesi e l'assolutamente postulato esser-identico nella soggettività del sentimento, concepito come un infinito desiderio e un inguari-

⁸² BAILLIE, *op. cit.*, p. 45.

bile dolore," come "un istinto, una tendenza, un'individualità."^{82 bis} Nella sezione di *Glauben und Wissen* dedicata a Jacobi (pp. 52-115: "B. Filosofia di Jacobi") il suo "lato soggettivo" è ulteriormente così definito: "l'orrore per la distruzione del finito è altrettanto cristallizzato quanto il lato corrispondente dell'assoluta certezza del finito, e ciò si manifesterà come il carattere fondamentale della filosofia jacobiana."⁸³

Vediamo dunque questa concezione jacobiana del finito. Nello scritto *David Hume* ecc. Jacobi osserva che "per la nostra coscienza umana (e, posso subito aggiungere, per la coscienza di ogni essere finito) è necessaria, oltre alla cosa senziente, anche una cosa reale che viene sentita"⁸⁴; ché altrimenti, "se i nostri sensi non c'insegnano nulla delle qualità delle cose (...), io sarei Tutto e fuori di me (...) sarebbe nulla," e anche "l'Io, il mio Tutto, non sarebbe in ultima che un vuoto abbaglio di qualcosa, la forma di una forma, un fantasma."⁸⁵ E ancora: "noi affermiamo con la più completa convinzione che le cose esistono realmente fuori di noi, che le nostre rappresentazioni e i nostri concetti si formano secondo queste cose che abbiamo davanti a noi, e non già al contrario che cose, le quali opiniamo soltanto di avere davanti a noi, si formino a seconda delle nostre rappresentazioni e dei nostri concetti"⁸⁶; con la conclusione quindi che "né i concetti universali in modo assoluto né quelli universali in modo soltanto comparativo possono condurci al di là di ciò che realmente sentiamo o abbiamo sentito in noi e fuori di noi."⁸⁷ Da quest'impostazione del rapporto pen-

^{82 bis} *Glauben und Wissen*, p. 12.

⁸³ *Ivi*, p. 59. Nella *Differenz* gli accenni a Jacobi sono pochi e per lo più indiretti. Alla convinzione jacobiana nel *Sendschreiben an Fichte* (Hamburg, 1799) che i sistemi filosofici siano "un non-sapere organizzato" (FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, *Werke*, Leipzig, 1812-25, vol. III, p. 29), Hegel obietta che il non-sapere (come conoscenza di cose singole) "diviene un sapere appunto attraverso l'organizzazione" (*Differenz*, pp. 263-64); e Hegel nota, come caratteristica dello scetticismo fideistico di Jacobi, che Jacobi "nega che il vero (...) possa venir umanamente conosciuto" (*ivi*, p. 284). Indirettamente Jacobi è poi il bersaglio della già vista polemica contro la "certezza immediata" della fede (*Differenz*, p. 185) e della critica del "vaneggiare" romantico (*Differenz*, p. 251: "al vaneggiare manca la coscienza di sé...; esso è unilaterale perché si attacca ad uno degli opposti e trasforma l'assoluta identità in un opposto").

⁸⁴ *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, Breslau, 1787 (*Werke* cit., vol. II, p. 208). In *Werke* il titolo è modificato in *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 216.

⁸⁶ *Ivi*, p. 167. Per Jacobi dunque, come commenta CHALYBAEUS (*Historische Entwicklung* ecc., cit., p. 66). "alla base tanto delle cose quanto della coscienza sta qualcosa di reale (...) il cui essere non è deducibile dal pensare o dal fare, ma da cui al contrario l'effettivo fare e pensare è da dedurre."

⁸⁷ *Ivi*, p. 268.

siero-essere discende in Jacobi anche la critica del fenomenismo kantiano: essendo in Kant la conoscenza sensibile soltanto l'intuizione soggettiva della cosa fenomenica in sé inconoscibile, e basandosi quindi l'intelletto su una fonte che non contiene in sé alcuna realtà, ogni certezza oggettiva è destinata a sparire e lo spirito, solo con se stesso, si riduce ad un vuoto rispecchiamento di sé, ad un regno di meravigliosi sogni intellettuali.⁶⁸

Come si vede, Jacobi si muove qui in una problematica che è stata affrontata anche da Reinhold e Bardili, con i quali egli ha anzi in comune il tentativo di portare alle estreme conseguenze (apparentemente materialistiche) la dottrina kantiana della cosa in sé e di impostare il rapporto pensiero-essere sulla realtà extra-mentale dell'essere. Se ricordiamo la polemica di Hegel contro Reinhold-Bardili, non ci può sorprendere il suo rifiuto dell'impostazione jacobiana. Ed egli protesta infatti che "l'assolutezza di una coscienza umana e di una cosa senziente, come pure di una cosa sentita e dell'unione dei due termini presupposta addirittura secondo i canoni dell'empirismo più volgare, è ciò di cui ha orrore ogni speculazione."⁶⁹ Coerente poi con quest'"orrore" è il rifiuto hegeliano di ammettere ogni interpretazione di Kant che non accentui il lato *idealistico e speculativo* del pensiero kantiano. Anche qui dunque il merito "immortale" di Kant viene visto essenzialmente nell'aver egli "liberato" il pensiero dall'empirismo e nell'"aver innalzato l'in sé e la ragione al di sopra di queste forme della finità, purificandoli da esse," mentre Jacobi vi vedeva "un assoluto in sé."⁷⁰ E del resto la protesta contro la difesa jacobiana della positività del mondo sensibile è ripresa energicamente nel § 76 dell'*Enciclopedia*, dove è detto

⁶⁸ Cfr. la *Einleitung* agli scritti filosofici in *Werke* cit., vol. II, pp. 31-34 e ss.; e il commento che di questa critica a Kant fanno I. H. FICHTE in *Beiträge* ecc., cit., pp. 260-61; CASSIRER, *op. cit.*, vol. III, pp. 50-51; K. FISCHER, *op. cit.*, vol. VI, pp. 110-111.

⁶⁹ *Glauben und Wissen*, p. 57. Ciò poi di cui la speculazione ha "orrore" Hegel lo specifica poco dopo. È la concezione jacobiana dei rapporti fra i finiti, cioè che questi rapporti "convengono anche *alle cose in sé*, ossia che le cose finite, la cosa senziente e fuori di essa la cosa in sé che viene sentita, sono *cose in sé* e che le relazioni fra tali cose, la successione, la connessione causale, la resistenza, ecc. sono vere relazioni razionali o idee" (*Glauben und Wissen*, p. 60). Ma in quest'accentuazione del lato materialistico della cosa in sé consiste proprio il lato problematicamente interessante della critica di Jacobi al fenomenismo kantiano.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 57-58. E cfr. p. 55: il *David Hume* di Jacobi è "uno strano pezzo di empirismo lockeano e humeano in cui è impastato un altrettanto lampante pezzo di dogmatismo analitico tedesco, peggiore ancora di quello mendelsohniano; e l'averci liberato da quest'ultimo è cosa di cui il mondo non può a sufficienza ringraziare gli dei e Kant." Il bersaglio maggiore è comunque sempre l'empirismo: è esso che "ha sommerso il filosofare in questa finità e soggettività (...)" e messo in fuga la metafisica attraverso l'analisi dell'esperienza sensibile" (*Glauben und Wissen*, p. 98).

che il sapere immediato dell'essere delle cose esterne "è illusione ed errore; che nel sensibile come tale non è verità alcuna; che l'essere di queste cose estrinseche è piuttosto alquanto di *accidentale*, di passeggero, un'apparenza."

Agli occhi di Hegel la filosofia di Jacobi si riduce allora, come già quella di Krug e di Schulze, o di Reinhold-Bardili, ad una filosofia dei "fatti della coscienza" la quale ha solo l'apparenza di contenere delle idee speculative; e Hegel formula già qui la sua nota convinzione che "le espressioni dell'empiria e sull'empiria sono piene di spirito perché *alludono alle idee speculative*" e che quindi l'unico "interesse degli scritti di Jacobi sta in questa musica del suonare e risuonare di idee speculative," anche se, purtroppo, della musica non rimane appunto che questo vago suono il quale "non matura alla parola scientifica articolata, al Logos."⁷¹ Così ad es. potrebbe sembrare speculativa l'espressione jacobiana che "caratteristica di un senso è (...) lo stare in mezzo fra soggetto e oggetto,"⁷² che l'unità come principio e fine di un "circolo eterno" di concetti reciproci, è "oggettività-soggettività."⁷³ Ma "il centro di questo circolo, in cui centro e periferia coincidono (...), sarebbe l'idea della Ragione; e una tale idea comporta un tutt'altro sapere e conoscerà che non quello che analizza soltanto dei dati di fatto e procede per analogie."⁷⁴

Anche qui dunque polemica contro il senso in Jacobi e convinzione che il sensibile significa qualcosa di positivo soltanto quando è preso come un medio attraverso cui traluce, o in cui si rifrange, la Ragione: il che poi, sappiamo, è il punto d'approdo a cui giunge in Hegel ogni discussione sul valore del sensibile. È da riconoscere tuttavia che se in linea generale la valutazione negativa del sensibile costituisce il limite di Hegel, nel caso della critica a Jacobi il sospetto nutrito da Hegel circa la legittimità del senso in Jacobi non è ingiustificato. La difesa jacobiana del sensibile va infatti presa con molta cautela, con ancor più cautela anzi di quanto vadano presi (per il loro latente positivismo avanti lettera) i "fatti della coscienza" di uno Schulze, Krug o Reinhold. E ciò perché alla base della concezione jacobiana del sensibile sta non tanto il tentativo di impostare su un

⁷¹ *Glauben und Wissen*, pp. 73-74 (cors. n.).

⁷² In *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, nel terzo fascicolo dei reinholdiani "Beiträge z. leichtern Uebers. d. Zustds. der Philos. beim Anfange d. 19. Jahrh.," Hamburg 1802 (JACOBI, *Werke* cit., vol. III, pp. 143-144).

⁷³ *Ivi*, *Werke*, vol. III, p. 176.

⁷⁴ *Glauben und Wissen*, p. 76.

fondamento non idealistico il rapporto pensiero-essere, quanto invece un fideismo o dogmatismo del soprannaturale, un irrazionalismo del sensibile. Ne abbiamo il documento parlante nelle *Lettere su Spinoza*. "Caro Mendelssohn," scrive Jacobi, "noi tutti siamo nati nella fede e dobbiamo rimanere nella fede (...). È attraverso la fede che noi sappiamo di avere un *corpo* e che fuori di noi esistono altri corpi ed altri esseri pensanti. Una vera, meravigliosa rivelazione! (...) Così abbiamo dunque una rivelazione della natura la quale non soltanto ordina, ma addirittura costringe ogni uomo a *credere* e, attraverso la fede, ad accogliere verità eterne."⁷⁵ In tal modo dunque — commenta Hegel — "il sapere circa la realtà volgare, circa la percezione sensibile, non soltanto è esclusivamente racchiuso nella fede, ma la fede e le verità eterne si limitano unicamente ad esso."⁷⁶ Contro una tal concezione del sensibile ora, la quale non solo da difesa della positività del senso si converte in effettiva dichiarazione di impotenza di esso in quanto diventa condizionato da una rivelazione soprannaturale, ma conduce anche (come ha avvertito I.H. Fichte) ad una generale concezione negativa ed astratta della natura⁷⁷: contro una tal concezione scatta subito la vivace protesta di Hegel. Ecco dunque a cosa si riduce il concetto jacobiano del sapere: a nient'altro se non "che noi uomini riceviamo (...) come dati di fatto la rivelazione soprannaturale del vedere, percepire e sentire, e che ciò che in tal guisa ricaviamo dall'esperienza (...) è già di per sé completamente sintetizzato, non ha bisogno di venir sintetizzato da noi, e anzi non può nemmeno esserlo!"⁷⁸ Si riduce, detto altrimenti, ad un suicidio della ragione. Né d'altra parte il sensismo irrazionalistico viene confortato da una teoria gnoseologica del sensibile. Le affermazioni sulla extramentalità oggettiva del mondo sensibile debbono, per avere comunque un valore filosofico, esser sostenute da una teoria della sensazione e della coscienza percipiente. Ove, come in Jacobi, una tale teoria manca e la rappresentazione sensibile viene anzi dichiarata un inspiegabile miracolo, la fede nel senso si trasforma in un vicolo cieco giacché, se la sensazione è per definizione un enigma, non riusciamo neppure a stabilire delle sufficienti ragioni per credere nella sua veracità.

⁷⁵ *Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785 (*Werke* cit., vol. IV, sez. I, pp. 210-211).

⁷⁶ *Glauben und Wissen*, p. 99.

⁷⁷ Cfr. I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit., p. 275: Jacobi "intende con il termine 'natura' solo il concetto astratto o formale di questa, la necessità di un vuoto infinito modificarsi privo di inizio e fine, senza accorgersi affatto del suo contenuto razionale (...)."

⁷⁸ *Glauben und Wissen*, p. 91.

La fede irrazionalistica nel sensibile porta Jacobi al risultato che il senso non può essere oggetto di conoscenza *teoretica* e che quindi ogni conoscenza ha come suo organo soltanto il *sentimento*. Ugualmente avviene per la conoscenza del sovrasensibile. Jacobi cioè non si pone nemmeno il problema di metodo che aveva condotto Kant alla conclusione che circa la conoscenza *teoretica* del *sovrasensibile* (cioè di qualcosa che esula dalle condizioni entro cui avviene la conoscenza umana) è impossibile raggiungere tanto un risultato positivo (o *teistico*) quanto un risultato logicamente opposto al primo. È invece convinzione di Jacobi che ogni qualvolta si intraprende una *ricerca* sulla realtà del nostro conoscere, si finisce nel nihilismo; ogni qualvolta si fa una *ricerca* sulla divinità, si arriva all'ateismo; e ogni qualvolta si *esaminano* la natura e gli accadimenti del mondo, il punto d'approdo è il fatalismo. Insomma, ogni qualvolta l'uomo si affida all'intelletto e al raziocinio, gli svanisce davanti quella verità ch'egli coglie soltanto nel crepuscolo della fede e della divinazione. Saltano qui agli occhi le analogie con la scepsi antica e con il precetto di Sesto Empirico di "non assentire a qualcuna delle cose che sono *oscure* e formano oggetto di *ricerca* per parte delle *scienze*,"⁷⁹ ma di limitarsi in modo acritico alla immediata affezione sensibile; e meraviglia anzi che Hegel non abbia rilevato per questo lato la parentela di Jacobi con lo scetticismo, ma l'abbia vista solo nel fatto che il pensiero jacobiano è "soggettivo" e come tale, ogni volta che si tratta di cogliere la "Totalità" del razionale, non vi riesce perché (come aveva detto Hegel contro la scepsi antica) dà soltanto a questo razionale "la scabbia della limitatezza per poterlo grattare."⁸⁰ In Jacobi poi la parentela da un lato con la scepsi classica nella prefe-

⁷⁹ SESTO EMPIRICO, *Schizzi pirroniani* cit., I, 13 (cors. n.).

⁸⁰ Si veda *Glauben und Wissen*, p. 14, dov'è detto che la filosofia jacobiana "può avere solo la forma di uno scetticismo, e nemmeno di quello vero poiché il puro pensiero vien qui posto solo come soggettivo"; e pp. 86-87, dove le obiezioni a Jacobi richiamano subito alla mente quelle contro la scepsi classica ch'è incapace di comprendere il "razionale." Osserva infatti Hegel: "L'eterno dilemma della riflessione consiste in questo: se la filosofia ammette un passaggio dall'eterno al temporale, è facile mostrare ch'essa traspone il temporale nell'eterno e rende quindi quest'ultimo temporale; se invece ammette questo passaggio e pone l'assoluta simultaneità (*das absolute Zugleich*) della Totalità per la conoscenza intuitiva, di modo che i differenti non sussistono nella forma di parti ed enti temporali, allora essa è difettosa: ché essa dovrebbe possedere e spiegare anche il temporale, il determinato e singolare. Quest'ultima pretesa è il volgare concetto di riflessione che a Jacobi sembra una chiave a cui non può resistere nemmeno la filosofia kantiana. Ma per fortuna (e non poteva essere altrimenti) la Totalità dell'intuizione intellettuale o della sintesi a priori che racchiude semplicemente in sé la differenza, Jacobi la considera come un'unità astratta; Jacobi dunque non possiede le parti dentro l'Intiero, bensì le possiede solo *accanto* a quell'astratta unità a cui ha ridotto l'Intiero."

renza per la affezione sensibile immediata, e il sovranaturalismo fideistico dall'altro lato (la sensazione come rivelazione sovranaturale) che in lui si connette con quella preferenza, ci sembrano una conferma diretta del fatto che ogni scepsi dell'intelletto e ogni rifugiarsi nel sensibile come intuizione immediata porta, se coerentemente sviluppato fino alle ultime conseguenze, al punto d'approdo di un misticismo del senso che può anche benissimo colorarsi, come effettivamente in Jacobi quando tenta la volgarizzazione della categoria del sentimento, di tutte quelle sentimentalità religiose ed edificanti che costituiscono il sottoprodotto della *Romantik* e contro cui Hegel d'altronde protesta energicamente.⁸¹ Detto ciò, è però anche da sottolineare che da questo Jacobi che porta alle estreme conseguenze (mistiche) la scepsi pirroniana, si distacca nettamente la scepsi moderna di uno Schulze che, nella tradizione tanto dell'Accademia e di Carneade quanto di Hume, prospetta (ripetiamolo) l'istanza di una concezione positiva del sensibile oggetto di ricerca scientifica, cioè oggetto di indagine da parte dell'intelletto.

Se ora per Jacobi già il sensibile è una imperscrutabile rivelazione, a maggior ragione lo sarà il sovrasensibile. L'organo del sovrasensibile è la fede e la ragione è quindi sempre dipendente da qualcos'altro ch'essa soltanto *rivela* ma di cui essa non è l'essenza.⁸² Una simile ragione, che non *spiega* nulla ma è immediatamente *rivelante*,⁸³ che non produce concetti né costruisce sistemi e giudizi, ma nella sua rivelazione annuncia il suo contenuto come certo al pari del senso esterno, una tale ragione è detta da Jacobi un'*immediata intuizione razionale*.⁸⁴ Il corollario teosofico di quest'impostazione è che se di Dio si avesse una conoscenza razionale, Dio non sarebbe più Dio⁸⁵: una teologia negativa, dunque, nella quale però a causa del costante presupposto della "rivelazione" la divinità diventa appunto un inspiegato *deus ex machina* che in virtù della sua intuibilità immediata perde anzi i caratteri del Dio dei teologi per acquistare quelli del "Buon Dio" della credenza

⁸¹ Cfr. *Glauben und Wissen*, pp. 93-94.

⁸² Cfr. *David Hume* ecc. (*Werke*, vol. II, pp. 28 ss., 221) e *Ueber eine Weissagung Lichtenberg's* (*Werke*, vol. III, pp. 236-39).

⁸³ Vedi *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Werke*, vol. III, pp. 372, 436 ss.).

⁸⁴ Cfr. *David Hume* ecc. (*Werke*, vol. II, pp. 59-60). La terminologia di Jacobi è oscillante. Nel *David Hume* del 1787 il principio dell'intuizione vien chiamato semplicemente "rivelazione," o sentimento, o "fede." Nella rielaborazione del *David Hume* in *Werke*, il principio vien chiamato "ragione" e contrapposto all'intelletto che è l'organo del raziocinio e della deduzione concettuale (cfr. CASSIRER, *op. cit.*, vol. III, pp. 52-53). Sempre però il principio è di natura intuitiva.

⁸⁵ Vedi *Von den göttlichen Dingen* ecc. (*Werke*, vol. III, p. 384).

popolare. Jacobi, osserva Hegel, "non accoglie la finitezza nel concetto, ma la innalza a principio come finitezza finita, come *accidentalità empirica* e come coscienza di questa soggettività."⁸⁶ E se è vero che l'immediato esser-riempito da parte di un contenuto empirico accidentale (ma allora vizioso, gnoseologicamente ed eticamente cattivo) costituisce il contrappasso del puro intuire jacobiano, potremmo anche dire che il medesimo contrappasso avviene nel caso della concezione intuitiva della divinità: ossia che il principio dell'intuizione ha come inevitabile contrappasso che il suo contenuto effettivo si riduce alla *accidentalità empirica* della rappresentazione del "Buon Dio." Detto altrimenti (con lo Hegel del § 71 dell'*Enciclopedia*), con il sapere immediato avviene questo: che "ciò che io trovo già nella *mia* coscienza, è elevato (...) a cosa che si trova nella coscienza di *tutti*, ed è spacciato come la *natura* della coscienza stessa." Ma ciò che v'è nella *mia* coscienza è collegato ad un determinato contenuto. Se ora, come avviene nel sapere immediato, io astraggo da questa "*natura del contenuto*" (Hegel, *ivi*) e tengo ferma solo l'asserzione del fatto della coscienza, allora rimango in possesso di una forma dell'immediatezza "del tutto astratta, (...) *indifferente* verso ogni *contenuto*; e appunto perciò (...) capace di ogni contenuto" e di "sanzionare tanto il contenuto superstizioso e immorale quanto l'opposto" (*Enciclopedia*, § 74). "Gli appetiti e le tendenze naturali," infatti, "introducono da sé i loro interessi nella coscienza, e gli scopi immorali vi si trovano in modo del tutto immediato" (*Enciclopedia*, § 72). A parte poi queste conseguenze di contrappasso a cui porta il sapere immediato, Hegel muove contro Jacobi anche la precisazione (*Enciclopedia*, §§ 67 e 68) che in realtà il parlare di un "*sapere immediato di Dio, del diritto, della moralità*" è già di per sé un equivoco giacché "religione e moralità, per quanto siano una fede e un sapere *immediato*, sono senz'altro condizionate da quella *mediazione*, che si chiama svolgimento, educazione, cultura." E del resto, anche quando comunemente si dice che il sapere immediato del divino è "un *sollevarsi sopra* il sensibile e il finito, (...) un sollevarsi, che trapassa nella fede in Dio e nel divino, e termina in essa," questo sollevarsi "nondimeno ha per sua condizione e presupposto quel processo di mediazione" che è appunto il *trapassare*.

Questa critica a Jacobi ha fatto testo, e non solo fra gli hegeliani della Scuola.⁸⁷ Così ad es. è stata ripresa da I.H. Fichte la considerazione

⁸⁶ *Glauben und Wissen*, p. 109 (cors. n.).

⁸⁷ Fra essi ricordiamo ROSENKRANZ che in *Der Zweifel am Glauben* ecc., p. 19, dopo aver concesso che la fede è sì immediata, soggiunge che "non si deve però dimen-

che l'immediatezza jacobiana della fede è in effetti una mediazione sillogistica incompiuta, con termini impliciti e non sviluppati, ossia un sillogismo che ha solo la premessa maggiore e cioè il presupposto generale di Dio come causa assoluta.⁸⁸ E a Hegel sembra implicitamente rifarsi lo Schelling delle *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna* (1834), quando anch'egli si accorge del contrappasso insito nell'immediatezza jacobiana e osserva che "l'assurdità di tale tentativo" consiste da un lato "nel fatto che tale Dio, oggetto d'un sapere razionale immediato, non era, putacaso, la sostanza universale, ma era realmente, secondo Jacobi, il Dio personale con tutte quelle proprietà spirituali e morali con le quali la credenza universale è abituata a pensarla," e dall'altro nel fatto che con un Dio così concepito "io devo avere commercio (...), devo stare (...) in un rapporto *veramente empirico*."⁸⁹ Gli interpreti d'altra parte, da Rosenkranz a Lukács, sono d'accordo anche sull'importanza storica che la critica antijacobiana ebbe nell'ambiente filosofico tedesco del tempo⁹⁰; né, questo importa ormai rilevare e sottolineare, è da trascurare quanto di positivo dalla polemica antijacobiana è passato nello sviluppo del pensiero stesso di Hegel.⁹¹ La critica a Jacobi, costante nelle sue linee fondamentali da *Glauben und Wissen* fino all'*Enciclopedia*,⁹² costituisce per Hegel un punto fermo che

ticare che quest'immediatezza è, come ogni altra, un'immediatezza *mediata*," e mediata nella fattispecie dal passato storico.

⁸⁸ I. H. FICHTE, *Beiträge* ecc., cit., pp. 291-292.

⁸⁹ *Lezioni monachesi*, nella trad. ital. cit., p. 204. Vedi ivi (p. 206) individuata chiaramente anche la teologia negativa di Jacobi.

⁹⁰ ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* ecc., cit., p. 169: "Se consideriamo l'alone che allora circondava Jacobi, è anche da riconoscere il coraggio con cui Hegel smascherò le sue zone d'ombra e si oppose alle chiacchiere senza principi dei suoi discepoli filosofici spirituali." LUKÁCS, *op. cit.*, p. 345: "Quando venne composta la polemica contro Jacobi, essa era molto attuale. La *Romantik* era in fiore proprio allora; e Jacobi stesso, se anche non era stato personalmente un membro e seguace della scuola romantica in senso stretto, era tuttavia il rappresentante di una corrente ideologica che ha preparato determinati lati reazionari della *Romantik*"; p. 346: "Quando la concezione romantica dell'individualità cominciò a diventare reazionaria, essa poté immediatamente connettersi a Jacobi e a gente del suo genere."

⁹¹ La polemica ha avuto riflessi anche sullo sviluppo ulteriore del pensiero jacobiano. MICHELET in *Einleitung* ecc., cit., pp. XXIII-XXIV, dà l'elenco di una serie di passi, fra i più aspramente criticati da Hegel in *Glauben und Wissen*, che Jacobi ha poi espunto dagli scritti raccolti nei *Werke*.

⁹² Una parentesi costituisce la recensione *Ueber Fr. Jacobis Werke, dritter Band. Leipzig, bei G. Gerhard Fleischer dem Jüngeren, 1816* (in "Heidelbergische Jahrbücher der Literatur," 1817, e dai primi editori raccolta in *Werke*, vol. XVII: *Vermischte Schriften* II, Berlin, 1834-35). Essa riflette il rapporto personale fra i due filosofi, dopo che Hegel aveva fatto la conoscenza di Jacobi attraverso Niethammer e gli era diventato amico. Sta di fatto che in questa recensione Hegel afferma la sua calda simpatia per i postulati jacobiani della libertà, personalità e spirito assoluto. A questi attestati di affinità

può ben dirsi il manifesto del suo rifiuto dell'irrazionalismo e di ogni intuizionismo "vitalistico"; e la riaffermazione, in sostanza, della convinzione basilare che Hegel non smentisce mai: cioè che la ragione è per sua natura *mediazione* ossia *articolazione* logica organica. È importante quindi sottolineare questo valore del manifesto antijacobiano, di fronte alle interpretazioni che vogliono fare di Hegel un portavoce dell'irrazionalismo filosofico e anzi il "massimo irrazionalista che la storia della filosofia conosca" (Kroner), ed è senz'altro un merito di Lukács l'aver posto l'accento sul significato anti-irrazionalistico della critica a Jacobi.⁹³

Il problema di un "irrazionalismo" (e connesso "misticismo") in Hegel è d'altra parte assai complesso e lo potremo meglio affrontare solo alla fine della nostra ricerca, quando avremo a disposizione anche il materiale fornito dal manoscritto jenense di logica. Al punto a cui siamo, e confrontando la critica a Jacobi con le enunciazioni programmatiche introduttive della *Differenz*, ci sembra di poter prospettare un'ipotesi, e cioè che nella sua posizione antijacobiana Hegel si muove in effetti su un filo di rasoio. Hegel, vale a dire, può sostenersi contro Jacobi ogni qualvolta si schiera per la mediazione contro l'immediatezza, per la ragione contro l'intuizione sentimentale; e può sostenersi perfino anche quando teorizza l'intuizione *trascendentale*, essendo que-

non è forse estranea la completa rottura con Schelling che nel frattempo era avvenuta tanto per Hegel quanto per Jacobi (per quest'ultimo in occasione del suo *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* del 1811). Anche K. FISCHER (*op. cit.*, vol. VIII¹, p. 107) ritiene che il loro reciproco avvicinamento personale sia stato dovuto alla comune rottura con Schelling, rottura che nel caso di Jacobi era addirittura "mortale inimicizia letteraria." La ragione ultima dell'avvicinamento sembra tuttavia più profondamente risiedere, come ha notato lo Haym, nella tendenza conservatrice che si accentua in Hegel al momento della chiusura del sistema. Hegel ha ormai l'intento "di guadagnarsi più amici che nemici," di pacificare e unificare, un intento che "culminerà nella *Filosofia della Religione* nei confronti della dogmatica cattolica" (HAYM, *op. cit.*, p. 346). Dell'involutione conservatrice si ha un documento particolarmente interessante, perché contemporaneo alla recensione a Jacobi, nel saggio sugli *Stände* del WÜRTTEMBERG (*Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816. Abtheilung I-XXXIII*, in "Heidelbergische Jahrbücher," 1817, raccolto poi in *Werke* cit., vol. XVI: *Vermischte Schriften* I). Contro le rappresentanze popolari, e Haym lo ha sottolineato (*op. cit.*, p. 356), vi si trovano aspre osservazioni antidemocratiche che dovevano rendere la dottrina hegeliana "sommamente apprezzabile al governo prussiano" (Haym). Sta il fatto che il 26 dicembre 1817 il ministro prussiano dell'istruzione von Altenstein scrive a Hegel offrendogli la cattedra berlinese.

⁹³ LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 347 ss. (per KRONER vedi *Von Kant bis Hegel* cit., vol. II, p. 271). Lukács individua le cause ultime dell'interpretazione irrazionalistica di Hegel nelle condizioni generali della cultura filosofica in un periodo storico di reazione imperialistica (*op. cit.*, pp. 15-16, 47, 347 ecc).

sta, sappiamo, non una immediatezza ma una "Totalità" piú alta che oltre l'immediatezza comprende a pari titolo pure la mediazione. Ogni qualvolta invece Hegel postula, come già nella *Differenz*, che per giungere alla filosofia (cioè all'Assoluto) è necessario "tuffarvi dentro à corps perdu," che fin dall'inizio del filosofare l'uomo "è accompagnato dall'Assoluto come da un sentimento" mentre, non appena egli s'affida alla riflessione, "ha rinunciato alla propria forza che consiste nel prendere a sussidio dei suoi enunciati la Totalità oscuramente presente come sentimento"⁹⁴: ogni qualvolta Hegel fa questo, egli si avvicina considerevolmente al punto di vista jacobiano, ossia ad una mistica dell'irrazionale. Si potrebbe dire quindi che il filo di rasoio su cui muove la critica antijacobiana è quello che divide la mistica dell'irrazionale o sentimento dalla mistica del razionale o concetto, e che Hegel rinuncia implicitamente alla sua posizione antijacobiana ogni qualvolta tende a scivolare da questa a quella.

4. Attraverso gli articoli polemici del *Giornale* abbiamo visto ormai precisarsi il rapporto di Hegel con i predecessori. I temi del dibattito ingaggiato con i *Reflexionsphilosophen* li ritroveremo presto, direttamente o indirettamente accolti e rielaborati, nel manoscritto della logica jenense. Il dibattito però era stato ingaggiato in alleanza con Schelling, mentre con Schelling il manoscritto ha molto poco da spartire. Dove si trovano allora già nella comune attività polemica i punti di differenziazione che attraverso la logica jenense preparano, almeno in germe, il successivo aperto distacco da Schelling nella *Prefazione alla Fenomenologia*? Essi sono in modo singolare mescolati e quasi confusi con motivi anche terminologicamente molto schellinghiani e che farebbero ritenere l'adesione a Schelling piú stretta di quanto non è in realtà.

Cominciamo con i luoghi schellinghiani della *Differenz*, di cui Haering ha in parte fornito una buona raccolta⁹⁵ e che si trovano concen-

⁹⁴ *Differenz*, pp. 171, 183, 184.

⁹⁵ Cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. I, p. 645. Sullo schellinghianismo di Hegel e sul rapporto Hegel-Schelling nel periodo della collaborazione vedi anche, oltre a HAERING *op. cit.*, vol. I, pp. 640-62, SCHWARZ, *Hegels philosophische Entwicklung* cit., p. 126; EDWARD CAIRD, *Hegel*, Edinburgh-London, 1882 (tr. ital. di G. Vitali, Milano-Palermo-Napoli, s.d. pp. 51-56; A. SCHMID, *Entwicklungsgeschichte* ecc., pp. 28, 34 ss.; STEINBUECHEL, *op. cit.*, pp. 235 (dove la differenziazione di Hegel da Schelling è ricondotta ancora al periodo francofortese), 376-77, 397-99, 403-04, 421; LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 261, 297-98, 304-06, 320-21, 486-489; MICHELET, *Einleitung* cit., pp. XXIX-XXXI, XLIII, XLVII; I. H. FICHTE, *Beiträge* cit., pp. 590-93, 784-86; K. FISCHER, *op. cit.*, vol. VIII¹, pp. 244-46.

trati nella sezione dedicata al "confronto fra il principio filosofico di Schelling e Fichte." L'Assoluto è "l'assoluto punto d'indifferenza" fra soggetto-oggetto soggettivo e soggetto-oggetto oggettivo (*Differenz*, pp. 250-51); soggetto e oggetto si pongono entrambi "come soggetto-oggetto, ed ognuno per se stesso è ormai adatto ad essere argomento di una scienza particolare" (p. 256): dove è evidente l'influenza schellinghiana della distinzione fra idealismo trascendentale e filosofia della natura; ambedue queste scienze sono possibili per il fatto "che in entrambe è un Uno e medesimo che viene costruito nelle necessarie forme della sua esistenza" (pp. 257-258); "nel sistema dell'intelligenza gli oggetti sono nulla in sé, la natura ha una consistenza solo nella coscienza," mentre "nel sistema della natura si dimentica che la natura è solo nel pensiero (*ein Gewusstes ist*)" (p. 256; i cors. sempre nostri). Ambedue le scienze tuttavia hanno un'"interiore identità," in quanto "entrambe rappresentano l'Assoluto così com'esso sorge dalle potenze inferiori di una forma dell'apparire, alla Totalità di questa forma" (p. 263): dove si vede che Hegel approva la teoria schellinghiana delle "potenze," così come poco dopo approva la teoria dei "poli" quando osserva che "nell'uno sistema [quello dell'intelligenza] prevale il polo dell'ideale, mentre nell'altro [quello della natura] è prevalente il polo del reale" (p. 264). Anche la "libertà" non è che "un polo ideale del punto d'indifferenza dell'intelligenza, il quale ha come altro polo immanente una Totalità oggettiva" (p. 265; cors. sempre nostri). E così via, fino a schellingheggiare con assurdità filosofico-naturali quali "la luce che nella natura inorganica pone il punto di contrazione fuori di sé, nella cristallizzazione come idealità esteriore, mentre nella natura organica essa si pone, quale interno, come contrazione del cervello" (p. 266)! Schellinghiana è infine la funzione dell'intuizione trascendentale: "l'identità originaria, la quale aveva esteso la sua contrazione acosciente (soggettivamente: la sensazione, — oggettivamente: la materia) nell'infinita organizzazione (...) dello spazio e del tempo (Totalità oggettiva) e aveva contrapposto a quest'espansione la (...) contrazione nell'autoconoscenza punto (soggettivo) della ragione (Totalità soggettiva), quest'identità deve unificare i due termini dell'intuizione" (p. 269; cors. nostri): intuizione che "nell'arte appare piú dal suo aspetto di concentrazione in un punto e di sconfitta della coscienza," mentre "nella speculazione essa appare piú come coscienza": ma "entrambe, arte e speculazione, sono nella loro essenza il servizio divino, ed entrambe un vivente intuire della vita assoluta e quindi un esser-uno con

essa" (pp. 269-270). Hegel dunque condivide anche la mistica sintesi schellinghiana di arte e speculazione!

Terminologia e concetti di Schelling riappaiono in *Glauben und Wissen*: l'intelletto è "la potenza superiore" in quanto in esso "l'identità, che nell'intuizione [qui: l'intuizione empirica, non quella trascendentale] è completamente sommersa nella molteplicità, si costituisce (...) a universalità," ossia appunto a "potenza superiore" (p. 22); la "facoltà immaginativa" (in Kant) è definita una "potenza" (p. 26); e infine tutto il rapporto fra sensibilità, intelletto e ragione (sempre in Kant) è preso come un rapporto di "potenze," di modo che la ragione appare come "la *potenza superiore* della precedente relativa opposizione" di sensibilità e intelletto (p. 85; cors. n.).

Analoghi motivi si trovano nell'articolo sul diritto naturale⁹⁶: nei sistemi dell'Idealismo soggettivo l'idea dell'identità è secondo la sua più vera essenza speculativa "assoluto punto d'indifferenza" (*Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten* ecc., p. 345); "l'Assoluto è l'unità dell'indifferenza e del rapporto, ed essendo questo un rapporto doppio, l'apparire dell'Assoluto è determinato come unità dell'indifferenza e di

⁹⁶ Fra *Glauben und Wissen* e *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* si inserisce cronologicamente il manoscritto di 22 fogli del *System der Sittlichkeit* composto presumibilmente nel 1801-02 (e ora in *Werke*, ediz. LASSON, vol. VII: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* cit.). Anche in esso, che costituisce d'altronde il primo organico documento dell'interesse di Hegel per l'etica e il diritto, l'influenza di Schelling sembra notevole. Hegel vuol costruire l'eticità dello spirito assoluto, ma (come nota HAYM, *op. cit.*, p. 174) "davanti ai nostri occhi lo spirito assoluto e i suoi momenti si mostrano sotto il nome e il carattere dell'assoluta indifferenza o identità schellinghiana e delle potenze schellinghiane di quest'identità." Così ad es. "il popolo come Totalità organica è l'assoluta indifferenza di ogni determinatezza del pratico e dell'etico"; i momenti di tale Totalità sono "la forma dell'identità, dell'indifferenza, successivamente la forma della differenza, e infine la forma dell'assoluta vivente indifferenza"; "la potenza dell'eticità, rappresentantesi in questa realtà entro la compiuta Totalità, è costituita dagli stati (*Stände*)" dell'eticità libera e assoluta, della rettitudine, e dell'eticità non-libera o naturale (*Schriften* ecc., cit., pp. 464, 471; cors. n.). Sullo schellinghianismo del *System der Sittlichkeit* cfr., — oltre a HAYM (*op. cit.*, pp. 170-179), — MOOG (*op. cit.*, pp. 143), LUKÁCS (*op. cit.*, pp. 427-431, dove dopo aver constatato che il modo specifico della deduzione dell'eticità nel *System* rimane isolato e non viene più ripreso da Hegel successivamente, Lukács conclude — p. 431 — che Hegel "evidentemente non è rimasto soddisfatto di quest'esperimento con la terminologia schellinghiana") e recentemente M. ROSSI, *Introduzione* cit., p. 264. Per quanto riguarda invece l'articolo sul diritto naturale sarebbe da chiedersi se esso non rappresenta (terminologicamente e anche per la costruzione della Totalità mediante "potenze") una ricaduta in Schelling, rispetto almeno al manoscritto jenense di logica ch'è tutt'altro che schellinghiano e che precede l'articolo di pochi mesi o al massimo di un anno. D'altra parte è da tener conto che l'articolo è destinato alla pubblicazione nel "Giornale," un organo nel quale Hegel è anche redazionalmente legato a Schelling; mentre nel manoscritto della logica (non pubblicato e che serve solo da base per le lezioni accademiche) è naturalmente libero da obblighi di collaborazione.

quel rapporto (o identità relativa) in cui il molteplice è il primo, il positivo, e ugualmente come unità dell'indifferenza e di quel rapporto in cui il primo e positivo è l'unità" (p. 347); "l'unità ch'è indifferenza dei contrapposti e li sopprime e comprende in sé, e l'unità ch'è solo indifferenza formale o identità del rapporto delle realtà esistenti, devono comunque esser Uno mediante il completo accoglimento del rapporto nell'indifferenza stessa" (p. 378); "l'individuo dell'assoluta eticità (...), considerato dal lato della sua indifferenza, è (...) l'assoluto spirito vivente" (p. 380); "che un principio appartiene ad una *potenza* costituisce il lato della sua determinatezza, ma nella potenza questa determinatezza è in altrettanta misura *indifferenziata* e realmente compenetrata dall'Idea e quindi vero principio" (p. 409; corsivi sempre nostri).

Ma allora, se l'adesione a Schelling sembra anche terminologicamente tanto stretta, in cosa consistono i punti di differenza? Lasciamo la parola a Haym.⁹⁷ Entrambi i filosofi, e questo è il loro lato comune, hanno sostituito la tendenza critica con una tendenza dogmatica: entrambi "vedevano nell'universo sensibile (...) la realizzazione e la manifestazione di un terzo termine, di un Assoluto metafisico prevaricante (*uebergreifenden*) tanto il soggettivo quanto l'oggettivo."⁹⁸ Con Schelling in particolare "la filosofia fece per la prima volta quel passo fatale con cui rinunciò alla scrupolosità della verità ed emigrò barcollando dal criticismo in un nuovo dogmatismo"; e dal punto di vista del metodo ciò comportò un'assoluta ipostatizzazione dell'intuizione estetica, trasformata da principio regolativo in "principio aprioristico di costruzione."⁹⁹ Per quanto riguarda ora la collaborazione dei due amici, l'osservatore anche superficiale degli articoli hegeliani del *Giornale* nonché della *Differenz* è però colpito innanzi tutto da un dato di fatto: che a Hegel non interessa tanto (o in misura soverchiante) il *punto di vista* del sistema dell'idealismo assoluto, l'intuizione trascendentale (alla quale come tale è dedicata in effetti solo una assai breve trattazione nella *Differenz*) come categoria essenziale, ma al contrario il *sistema* nella sua solidità ed elaborazione minuziosa: il che avviene già in contrasto singolare con Schelling nel quale "al posto degli argomenti subentrano le asserzioni e il pensare e dimostrare zoppica sulla grucciona delle immagini e delle analogie fantastiche."¹⁰⁰

⁹⁷ Cfr. HAYM, *op. cit.*, soprattutto le pp. 143-158 (è il cap. intitolato "L'adesione a Schelling").

⁹⁸ *Ivi*, p. 144.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 140-41.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 142.

Se questa può essere una prima differenziazione, è d'altra parte vero che durante tutto il periodo della collaborazione (cioè fino al trasferimento di Schelling a Würzburg nel 1803) non troviamo in Hegel (almeno negli scritti dati alle stampe e quindi di dominio pubblico) una sola argomentazione critica rivolta *esplicitamente* ed apertamente contro Schelling. Dobbiamo accontentarci di accenni che diventano sintomatici solo alla luce della *Prefazione* alla *Fenomenologia*. A Haering ad es. sembra una segreta *Pikanterie* che nella *Differenz* Hegel abbia aggiunto alla corrente formula schellinghiana di "identità dell'identità" ¹⁰¹ il nuovo elemento della "non-identità," quantunque quel passo è d'altra parte anche un documento del fatto che Hegel non ha ancora *elaborato* la sua differenziazione dall'amico, ¹⁰² che essa non gli è ancora consapevole. Sappiamo d'altronde con quanta energia Hegel sostiene la convinzione (antischellinghiana in germe) che "altrettanto come vien fatta valere l'identità deve venir fatta valere anche la separazione," ossia che "la filosofia deve garantire alla scissione il suo diritto di scissione in soggetto e oggetto." ¹⁰³ K. Fischer sottolinea poi le osservazioni che "l'Assoluto è *la notte* di cui la luce è più giovane," che "il sorgere della luce dalla notte è una *differenza* assoluta," e che "il compito della filosofia consiste però nell'unificare questi presupposti, nel porre l'essere *nel non-essere*, — come divenire; la *scissione* nell'Assoluto, — come *fenomeno di esso*; il finito nell'infinito, — come vita" ¹⁰⁴; e gli sembra che ciò sia già un preludio al rifiuto hegeliano (nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*) di un Assoluto (come quello schellinghiano) ch'è "la *notte* nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere." ¹⁰⁵ Ora, senza giungere a tal parallelo che è ancora prematuro, è però sempre constatabile la genuina e positiva preoccupazione di Hegel di accogliere le *differenze* (o molteplicità di contenuto) nell'Assoluto. Come si ricorderà, ne abbiamo i documenti parlanti non solo nella trattazione dei principi logici nella *Differenz* (dove il circolare reciproco dei principi d'identità e di contraddizione doveva garantire l'immissione della *molteplicità* — espressa dallo $A = B$ — nell'ambito stesso, da Schelling considerato chiuso e ripugnante alle differenze, del-

¹⁰¹ Il rapporto Hegel-Schelling sulla base di questa formula è stato colto da KRONER, *op. cit.*, vol. II, p. 166.

¹⁰² Cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. I, pp. 642-43. Anche a STEINBUCHER (*op. cit.*, p. 398) sembra che con quella formula Hegel "contraddice" a Schelling in un modo che non potrebbe esser più radicale, anche se Hegel non ne è ancora consapevole."

¹⁰³ *Differenz*, p. 252.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 177 (cors. n.).

¹⁰⁵ *Fenomenologia: Prefaz.*, tr. in DE NEGRI, *I principi ecc.*, cit. p. 89 (cors. n.); cfr. K. FISCHER *cit.*, p. 246.

l'identità); ma anche in molte di quelle annotazioni che costituiscono gli *Aforismi* jenensi. Che poi ai momenti del rapporto di identità-differenze dev'essere assicurata, oltre alla loro unità, anche la loro indipendenza (sia pur come "momenti" da sussumere sotto una Totalità più alta), ciò è pure adombrato nella *Differenz* quando Hegel osserva che "la *vera identità* di soggetto e oggetto" consiste esclusivamente nella "loro contrapposizione *reale*," ¹⁰⁶ mentre una loro contrapposizione solo "ideale" si risolverebbe, al contrario, in un'"identità *formale*" cioè soggettiva. ¹⁰⁷

Altri spunti della polemica contro un'identità *indifferente* li possiamo individuare in *Glauben und Wissen*. Così ad es. Hegel obietta contro Jacobi che la "sintesi originaria" è da prendere in realtà come una "identità delle *differenze*," mentre invece l'opinione jacobiana che "la sintesi sia un'unità *pura*," priva dunque di *differenza*," è "un intemperante fracasso" che non fa che "avvilupparsi in infinite assurdità." ¹⁰⁸ Contro il moralismo di Fichte troviamo poi un'osservazione in cui Hegel esprime già assai chiaramente la sua insoddisfazione per la categoria dell'"indifferenza." Dal momento che nel formalismo etico (kant-fichtiano) "lo spirito è assolutamente fissato, come *indifferenza*, *di contro al differente*," non può aver luogo "alcuna vera realtà dell'etico," poiché "l'assoluta molteplicità dell'empiria accolta *formalmente* nell'*indifferenza* [cioè: giustapposta e in effetti contrapposta al "concetto" che in precedenza era stato ritenuto da Fichte puro ed estraneo all'empiria], (...) produce una molteplicità di diritti" ¹⁰⁹ che noi sappiamo (per la legge del contrappasso ch'è anche qui vagamente intuita da Hegel) sono diritti raccolti in modo empirico *cattivo*, vizioso e incontrollato, e suscettibili perciò di sanzionare un contenuto di ingiustizie storicamente esistenti.

Un'analoga insoddisfazione Hegel la manifesta nell'articolo sul diritto naturale nei confronti dell'"intuizione": o meglio, pur dandone anche apprezzamenti largamente favorevoli (come vedremo più avanti, nel paragrafo successivo), egli ne indica l'incompletezza ed insufficienza. "Se l'intuizione," vi leggiamo, "rimane soltanto fedele a se stessa e non si lascia confondere dall'intelletto, succederà che, *non potendo essa però fare a meno dei concetti per esprimersi*, si comporterà *in modo maldestro* quando si tratterà di considerarli e nel passaggio attraverso la

¹⁰⁶ *Differenz*, p. 257 (cors. n.).

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 256 (cors. n.).

¹⁰⁸ *Glauben und Wissen*, p. 87 (cors. n.).

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 148-49 (cors. n.).

coscienza assumerà figure stravolte.”¹¹⁰ L'osservazione è molto importante: essa significa che Hegel si avvicina a quella vigorosa difesa dell'intelletto ch'è la caratteristica (o almeno l'intenzione) della *Prefazione* alla *Fenomenologia*. A ben vedere, infatti, Hegel qui dice 1) che il destino dell'intuizione, come immediatezza e *indifferenza*, è quello di trapassare nelle determinazioni intellettuali, pena il suo perire (che equivale al suo non potersi esprimere); e 2) che il lasciarsi “confondere” dall'intelletto è per l'intuizione un avvenimento altamente positivo, un necessario suo completamento che le evita di assumere nella “coscienza” (cioè quando si tratterà per lei di articolarsi in un discorso, di darsi una veste razionale) una figura “stravolta.” Una qualsiasi unione, ricorda ancora Hegel nello stesso articolo, la quale avvenga soltanto “nell'indifferenza” diventa una “non dispiegata e chiusa mancanza di differenze, e non già l'unità scindentesi in sé e dominante la propria scissione.”¹¹¹ Quest'unità che si scinde e si ricompone ci richiama le non meno pregnanti formule del lontano *Frammento sull'Amore* e ci conferma, se di conferma vi fosse bisogno, che da Francoforte a Jena Hegel è rimasto fedele a se stesso nella concezione di un Intiero speculativo o Unità metafisica di cui le “differenze,” comunque, non sono che manifestazioni o modi di essere. Ma ugualmente importante sta diventando per Hegel, e ciò ci appare ormai come la caratteristica dominante di tutto il periodo jenense, la *necessità* (implicitamente affermata contro Schelling) che queste differenze vi siano e che si configurino come determinazioni intellettuali molto precise e organizzate in un *sistema di concetti*.

Questi sono dunque i termini nei quali si preannuncia il contrasto con Schelling nell'impostazione del problema logico. La punta più avanzata (dal punto di vista della penetrazione logica) che la critica hegeliana raggiunge nella denuncia del contrappasso empirico vizioso inerente al formalismo astratto (il quale formalismo, ripetiamo, non è che la proclamata indifferenza verso il molteplice la quale si converte in gratuita e incontrollata assunzione di esso), questa punta potrebbe pure esser rivolta già contro Schelling: e lo sarà infatti nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*.¹¹²

¹¹⁰ *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten* ecc., p. 340 (cors. n.).

¹¹¹ *Ivi*, p. 393 (cors. n.).

¹¹² Sul rapporto spirito-natura infine (la denuncia del contrappasso empirico in Schelling la vedremo più avanti — Parte terza, cap. quarto — a proposito della *Prefazione* alla *Fenomenologia* appunto) abbiamo già visto altrove le più notevoli divergenze di Hegel da Schelling: esse vanno dalla *Differenz*, dov'è detto che “la ragione si configura lei stessa a natura, per forza interiore” (*Diff.*, p. 165; cors. n.), fino

Che significato ora, e per concludere, questi accenni di divergenze possono aver avuto per Hegel? Innanzi tutto dovevano avergli confermato l'impossibilità di condividere la concezione schellinghiana della logica. Quando nel 1803 Schelling pubblica le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, vi leggiamo il seguente programma circa la logica: dev'essere “una pura esposizione delle forme della finità nel suo rapporto con l'Assoluto,” uno “scetticismo scientifico” quindi.¹¹³ L'infinità dell'Idea è attingibile soltanto mediante l'intuizione razionale, mentre concetti, giudizi, sillogismi, dimostrazioni e mediazioni costituiscono un mero negativo lavoro dell'intelletto.¹¹⁴ La logica di Schelling (che d'altronde nel 1803 non esiste ancora enunciandone le *Lezioni* solo il programma) non è quindi suscettibile di fornire una teoria positiva delle articolazioni concettuali, ma solo una loro dissoluzione scettica. Il programma hegeliano è antitetico a questa posizione. L'“intuizione trascendentale” della *Differenz*, pur nell'equivoco del termine preso a prestito da Schelling, doveva essere, sappiamo, di natura *rigorosamente riflessiva*, e la logica della ragione (o dialettica) quindi non una polverizzazione delle forme dell'intelletto, bensì al contrario essa stessa una dottrina del concetto, del giudizio, del sillogismo, del *pensiero* insomma,¹¹⁵ ossia infine una dottrina della ragione che *sviluppa se stessa* nelle articolazioni riflessive. Né quindi il programma schellinghiano poteva esser d'aiuto a Hegel nell'affrontare il programma specifico della filosofia (affermato fin' dalla *Differenz*) di “porre l'essere nel non-essere, — come divenire”: programma che vedremo attuato e sviluppato precisamente nella logica jenense. Il “divenire” dell'essere (o dell'uni-

all'articolo sul diritto naturale dove lo spirito è definito “superiore alla natura” poiché, “nel suo riappropriarsi (*Zurücknehmen*) dell'universo, lo spirito è tanto la dispersa Totalità di questa molteplicità sulla quale prevale (*übergreift*), quanto anche l'assoluta identità di essa” (*Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten* ecc., p. 395; cors. n.). Osservava già MICHELET che in quest'affermazione “sta il nettissimo taglio fra Hegel e il punto di vista della filosofia schellinghiana, secondo cui l'idealismo trascendentale e la filosofia della natura dovevano essere i due poli equivalenti dell'assoluta indifferenza” (*Einleitung* ecc., cit., p. XLIII).

¹¹³ Cfr. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Lezione VI: “Agli esperimenti *paramente empirici* in filosofia appartiene anche ciò che comunemente si chiama logica. Se questa dev'essere una scienza della forma, cioè una pura dottrina dell'arte di filosofare, dovrebbe identificarsi con ciò che (...) abbiamo caratterizzato con il nome di dialettica. *Ma una tale dialettica ancora non esiste*. Se essa è una pura esposizione delle forme della finità nel suo rapporto con l'Assoluto, dovrà identificarsi con lo *scetticismo scientifico*” (FRIEDRICH WILHELM JOHANN V. SCHELLING, *Werke*, Auswahl in drei Bänden herausgegeben von Otto Weiss, vol. II, Leipzig, 1907, p. 599; cors. n.).

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 598, 599-600.

¹¹⁵ Ciò è stato molto ben sottolineato da A. SCHMID, *Entwicklungsgeschichte* ecc., cit., pp. 27-28.

versale o dell'identità) nel non-essere (o particolare o non-identità) è infatti proprio ciò che Schelling dalla sua posizione non poteva spiegare, avendo egli escluso dall'Assoluto il *processo*: l'Assoluto infatti, essendo pura indifferenza, non può per sua natura sapere alcunché della non-identità. L'Assoluto schellinghiano nemmeno poteva quindi svilupparsi a sistema, uno sviluppo che implica l'immissione nell'Assoluto di un larghissimo contenuto molto particolare e determinato: mentre nella logica jenense Hegel sanziona al contrario che senza quest'immissione (sia pure, sappiamo, identificando immissione con razionalizzazione speculativa) l'Assoluto contravviene alla propria natura ch'è quella di *particolarizzarsi*, e anzi di particolarizzarsi *in un sistema*.¹¹⁶

Alle soglie della logica jenense, dunque, l'istanza antischellinghiana che l'Assoluto diventi esso stesso un sistema e si particolarizzi, contiene malgrado tutto (cioè malgrado i presupposti speculativi generali) anche l'esigenza che il molteplice non venga *sommerso* nell'identità *indifferente*. L'affiorare di quest'esigenza è importante perché implica un ulteriore punto di divergenza fra Hegel e Schelling o, meglio, un effettivo punto di superamento da parte del primo. L'indifferenza schellinghiana infatti, nulla sapendo della non-identità da lei esclusa, non può nemmeno giungere alla formulazione di una *relazione* fra i due termini nel senso di una *coscienza della contraddizione*: il qual pensiero della contraddizione può effettivamente aversi (e non essere cioè solo una formula senza contenuto) solo quando i due termini si contraddicono davvero. Tale condizione manca ora ogni qualvolta uno dei termini viene sussunto sotto l'altro, conglobato nell'altro, e la contraddittorietà quindi sostituita da uno svuotamento o esaurimento dell'uno a favore dell'altro. L'idealismo di Schelling è a questo riguardo un esempio classico dell'esaurimento delle differenze nell'indifferenza. In che misura Hegel supera quest'esaurimento? Nella misura, si può ormai rispondere, consentitagli dai limiti del suo idealismo in generale. Vale a dire: ogni qualvolta Hegel si scioglie dalla pregiudiziale idealistico-speculativa di prendere le differenze come un'apparizione o manifestazione dell'identità, e prende invece l'unità e la molteplicità come termini in reciproca complementarità funzionale, gli riesce la formulazione di una teoria valida della contraddizione e quindi il superamento di Schelling; ogni volta invece che (come ad es. nella *Differenz* riguardo alla formulazione dei principi logici) la non-identità gli appare semplicemente sussunta sotto la forma speculativa dell'identità, come mera-

¹¹⁶ Si può utilmente vedere su ciò STEINBUECHEL cit., pp. 398-99, 403-05, 421.

mente l'espressione di questa, gli si indeboliscono proporzionalmente le istanze antischellinghiane. Di quest'alternarsi delle possibilità di superamento in Hegel con le sue ricadute nell'identità di Schelling (ricadute condizionate poi dal loro *comune terreno idealistico*), di ciò troveremo più d'un documento nella logica jenense.

5. Questa consapevolezza di Hegel circa il suo rapporto filosofico con i predecessori e contemporanei (che per il rapporto con Schelling è consapevolezza ancora in germe, latente) si accompagna e s'intreccia con una coscienza singolarmente acuta della superiorità della propria filosofia (per il momento ancora associata con Schelling) e con la convinzione che l'idealismo oggettivo è il completo superamento e invero della *Reflexionsphilosophie*. Tale coscienza e convinzione si rispecchiano molto bene nelle parti generali di *Glauben und Wissen*. Com'è sintetizzata ivi la situazione filosofica dell'epoca? Il suo carattere dominante, sembra a Hegel, è l'impotenza della ragione dal criticismo degradata ad intelletto: questa ragione "non ha saputo fare di meglio (...) se non riconoscere il proprio non-essere, ponendo ciò ch'era meglio di lei (visto che lei stessa è solo intelletto) in un *al di là*, in una *fede fuori e sopra di lei*: com'è avvenuto appunto con le *filosofie di Kant, Jacobi e Fichte*."¹¹⁷ Così però "il punto più alto della filosofia si identificava (...) con ciò che un tempo veniva considerato la morte della filosofia," ossia con "la rinuncia della filosofia al suo essere nell'Assoluto," mentre collateralmente il principio di quelle filosofie, il soggettivismo come "principio del Nord e, in termini religiosi, del protestantesimo," ha "senza dubbio raggiunto in esse la compiutezza della propria coscienza e della propria cultura filosofica."¹¹⁸

Soggettiva è dunque anche la conciliazione con il mondo tentata dalla *Reflexionsphilosophie*: con la conseguenza (lo sappiamo già dalla critica contro Fichte e Jacobi nonché contro il moralismo kantiano) che l'oggettività riconosciuta dalla conciliazione soggettiva si converte in un immediato "mero essere empirico," in "mondo e realtà volgare."¹¹⁹ Si conferma la legge del contrappasso: il concetto soggettivo o infinità astratta, in sé un vuoto, un nulla, "ottiene il suo contenuto mediante ciò a cui è relazionato nella sua contrapposizione, vale a dire

¹¹⁷ *Glauben und Wissen*, p. 4.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 5.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 7.

dalla [mera, immediata, incontrollata] felicità dell'individuo¹²⁰; e insomma ciò che hanno in comune le filosofie del soggettivismo è "di distaccare il concetto dalla realtà empirica e di lasciare poi che il concetto riottenga di nuovo il suo contenuto proprio da quell'empirica realtà."¹²¹ Abbiamo già visto a proposito della critica specifica a Kant, Fichte e Jacobi, ch'essa incide più profondamente e con maggiore acutezza laddove Hegel prende le mosse dalla denuncia del contrappasso (del rovesciarsi, in quelle filosofie, della speculazione in empiria: come direbbe Marx) e quando da ciò ne inferisce i limiti e ne invalida le pretese. V'è però in questa critica l'implicita convinzione che quelle filosofie soggiacciono al destino di riempirsi di cattiva empiria per il fatto di essere speculazioni incompiute, imperfette, e che una speculazione compiutamente attuata (la propria) sfugge indubbiamente a tal destino. Abbiamo visto e vedremo (nell'esame della logica jenense) che i critici da Trendelenburg a Marx sono di altro avviso e che proprio la critica marxiana porta alla conclusione che la speculazione hegeliana — appunto perché speculazione più completamente attuata e quindi, nella sua essenza, più compiuto dissolvimento mistico della realtà! — soggiace nel modo più completo e inevitabile al destino del contrappasso.

Ma ritorniamo alla caratterizzazione dei *Reflexionsphilosophen*. "Permane in queste filosofie," prosegue Hegel, "l'assolutizzazione del finito e della realtà empirica e insieme l'assoluta contrapposizione fra l'infinito e il finito."¹²² In loro, ossia, "il finito viene accolto nella forma ideale e l'idealità finita, vale a dire il puro concetto cioè un'infinità assolutamente antitetica alla finità, viene posta come assoluta al pari della finità reale."¹²³ Ciò è dovuto al fatto che la filosofia kantiana e fichtiana si è "sì innalzata al concetto, ma non all'Idea."¹²⁴ Ai fini dello sviluppo del pensiero di Hegel quest'osservazione è assai importante, ché essa ci conferma la continuità della concezione hegeliana (dal *Frammento sull'Amore* in poi) della Totalità come Intiero metafisico. La posizione subordinata assegnata al concetto rispetto all'Idea corrisponde alla posizione subordinata della "scissione" rispetto all'"unificazione" nel *Frammento*. Per realizzare l'Intiero, il concetto come momento della "scissione" deve venir negato. E Hegel lo sottolinea chiaramente in *Glauben und Wissen*: è necessario che "l'empirico venga

¹²⁰ *Ivi*, p. 9.

¹²¹ *Ivi*, p. 13.

¹²² *Ivi*, p. 10.

¹²³ *Ivi*, p. 14.

¹²⁴ *Ivi*, p. 13.

posto come negatività per il concetto, il concetto come negatività per l'empirico, e il concetto come *il negativo in sé*."¹²⁵ L'empirico o finito e il concetto o l'infinito (dove, si badi, questo concetto = infinito è il concetto astrattamente infinito, la cattiva infinità rimproverata ai *Reflexionsphilosophen*) sono entrambi nulla di più che un'emanazione dell'Intiero, o come qui è ormai detto, dell'Assoluto o Idea. Nell'Idea infatti "finito e infinito sono Uno ed è scomparsa perciò la finità come tale, nella misura in cui doveva contenere verità e realtà in sé e per sé; ma è stato negato solo *ciò che in lei è negazione*, ed è stata quindi posta la *vera affermazione*."¹²⁶ Ma come scomparire (vien negato) il "puro essere," così scomparire (vien negato) parimenti il "puro pensiero" (o cattiva infinità). Entrambi "sono delle finità trasformate in Assoluto," ma "l'uno come l'altro è esso stesso solo una negazione dell'altro."¹²⁷

Queste conclusioni di Hegel ci dicono: 1) che dal punto di vista della elaborazione dell'Intiero in forma razionale ci troviamo ad una fase assai avanzata che con la formula della "negazione della negazione" prelude chiaramente alla *Logica*; 2) che la concezione della costituzione dell'Intiero attraverso la doppia negazione si nutre della convinzione ormai ben consolidata in Hegel che l'Intiero è prima dei suoi momenti i quali ne costituiscono per così dire l'emanazione: se poi l'Intiero come "vera affermazione" comporta la negazione del "negativo" dei suoi momenti, ciò significa che rispetto all'Intiero l'essere *dei suoi momenti* è in effetti un non-essere, un qualcosa di non-positivo, di "finito" come qui lo chiama Hegel. Ciò però ci chiarisce anche 3) il significato da attribuire alla difesa hegeliana del finito e delle determinazioni concettuali (l'intelletto) ad esso corrispondenti. Hegel ossia intende garantire il "diritto" solo di *quel* finito e di *quella* scissione (o momento dell'intelletto, della determinazione concettuale) che siano il finito dell'Intiero-finito-infinito e la scissione della Totalità = scissione-riunificazione: del finito e della scissione, in altri termini, *già assunti* come *autodifferenziazioni* della speculazione.

D'altronde in *Glauben und Wissen* Hegel comincia già esplicitamente ad enunciare la superiorità dell'*infinità* (s'intende la "vera" infinità speculativa contrapposta alla "cattiva" infinità della riflessione) rispetto al finito e ad anticipare quindi la trattazione dell'*infinità* nella *Logica jenense*. Così ad es. abbiamo la protesta contro Jacobi, accusato

¹²⁵ *Glauben und Wissen*, p. 11 (cors. n.).

¹²⁶ *Ivi*, p. 17 (cors. n.).

¹²⁷ *Ibidem*.

di "introdurre il singolo e il tempo nell'infinità di Spinoza"¹²⁸ e di aver misconosciuto "l'aspetto più importante" di quest'idea dell'infinito, vale a dire di non essersi accorto ch'essa è "il punto di unificazione degli attributi."¹²⁹ L'infinità è infatti "l'assoluto indivisibile vero concetto, uguale a se stesso, che per sua essenza racchiude contemporaneamente in sé il particolare o finito"¹³⁰; "quest'infinito è l'idea stessa"¹³¹ nella quale la "singolarità e finitezza [della *Reflexionsphilosophie*] viene distrutta perché l'antinomica della riflessione o immaginazione, ovvero ciò ch'è idealmente o empiricamente contrapposto, viene pensato come Uno"¹³² e perciò "la vera infinità è l'assoluta Idea, l'identità dell'universale e del particolare, o l'identità stessa di infinito e finito"¹³³; ma una siffatta infinità "è l'infinità della Ragione assoluta."¹³⁴

Da questo punto di vista la valutazione delle scienze del finito o dell'empirico o in generale delle scienze che si appellano all'esperienza, non può essere che negativa (e non è quindi occasionale la diffidenza per le scienze sperimentali in genere manifestata da Hegel nella *Dissertatione* del 1801!). Ecco allora che nell'articolo sul diritto naturale le scienze speciali (meccanica, fisica) vengono invitate a "confessare la propria distanza dalla filosofia" e a "rinunciare alle pretese di essere vere scienze"¹³⁵; e a riconoscere infine che "è impossibile che ciò che la filosofia dimostra come non-reale avvenga invece realmente nell'esperienza!"¹³⁶ E dopo aver, in questa polemica contro la scienza, identificato le determinatezze con cui operano le scienze positive con il semplice "opinare" (si ricordi l'analogo sospettoso atteggiamento di Platone verso la *doxa* o opinione!), Hegel conclude tratteggiando per le scienze uno sconsolante quadro di contraddizioni scettiche in cui esse s'involerebbero¹³⁷: contraddizioni che hanno poi la loro radice nel

¹²⁸ *Glauben und Wissen*, p. 66.

¹²⁹ *Ivi*, p. 71.

¹³⁰ *Ivi*, p. 64 (cors. n.). Si noti la definizione di "vero concetto" che vien data all'infinità speculativa in contrapposizione al concetto "falso" di essa (infinità cattiva o empirica) nei *Reflexionsphilosophen*.

¹³¹ *Ivi*, p. 65.

¹³² *Ivi*, p. 67.

¹³³ *Ivi*, p. 71.

¹³⁴ *Ivi*, p. 72.

¹³⁵ *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* ecc., p. 323 (cors. n.).

¹³⁶ *Ivi*, p. 403 (cors. n.).

¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 404, 406-07. Ma vedi anche le pp. 334-35 per la descrizione del "caos" nelle scienze. È vero che le pp. 341-342 dell'articolo contengono anche una difesa dell'empiria la quale contro la *Reflexionsphilosophie* ha ragione di protestare che

fatto che "una determinatezza arbitraria [viene] isolata e considerata come l'essenza del [l'intero] rapporto."¹³⁸ Ritornano, ci accorgiamo, i temi generali della polemica contro la "riflessione," accompagnati qui dall'equivoco che i procedimenti delle scienze, in quanto scienze del finito e operanti con determinazioni dell'"intelletto," siano fissi, rigidi, dogmatici in una parola. Ma quest'equivoco circa le scienze sperimentali l'abbiamo già potuto constatare nella *Dissertatione*.

Piuttosto invece ci interessa una formulazione logica generale con cui Hegel caratterizza il procedimento, da lui imputato alla *Reflexionsphilosophie*, di ipostatizzare sempre o l'uno o l'altro termine delle antinomie. "Attraverso una tale assolutezza della proposizione," Hegel ribadisce, "viene anche contrabbandata (*erschlichen*) un'uguale assolutezza del contenuto, e in tal modo vengono costituiti leggi e principi."¹³⁹ Ricompare qui la già vista intuizione hegeliana della legge del contrappasso: l'ipostatizzazione di una proposizione ha come *pendant* il contrabbando di un contenuto non mediato. E infatti poco dopo, nella seconda sezione dell'articolo, troviamo la già vista celebre critica, proprio su questa base, del moralismo kantiano come formalismo etico; avvertendo Hegel addirittura, verso la fine dell'articolo, che "il porre formalmente come indifferenti [leggi: al modo di Kant] le determinatezze del rapporto [etico]" costituisce nient'altro se non "la moralità del *bourgeois* o uomo privato,"¹⁴⁰ e dando quindi implicitamente la conferma che il contrappasso avviene sempre in base ad un contenuto effettivo storicamente esistente. Di ciò però, potremmo aggiungere, dà non meno conferma anche la stessa filosofia di Hegel quand'essa, come filosofia del diritto e dopo aver ipostatizzato (assolutizzato) l'idea di Stato, ritrova come suo effettivo contenuto niente altro se non quello empirico (surrettiziamente empirico) della realtà esistente, cioè quello fornito dalla monarchia prussiana del 1821: per cui la moralità di Hegel diventa addirittura quella della nobiltà del maggiorascato! L'esame della *Jenenser Logik* ci chiarirà d'altronde che proprio nella misura in cui la speculazione dissolve la realtà, ossia nella misura in cui è la *speculazione* a venir concepita come *movente* della realtà, succede che l'effett-

quest'ultima "non ha applicazione e contraddice alla necessità della prassi" (*ivi*, p. 341). Ma, soggiunge Hegel, l'empiria ha ragione solo finché rimane nel proprio campo e non s'immischia nei processi della Ragione!

¹³⁸ *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten* ecc., p. 329.

¹³⁹ *Ivi*, p. 331 (cors. n.).

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 398 (cors. n.).

tivo movente della speculazione diventa un contenuto empirico incontrollato.

E a questo punto, anzi, potremmo notare che le pagine finali dell'articolo sul diritto naturale contengono un singolare esempio di dialettica della natura che, costituendo quasi, per così dire, un'aggiunta alla dialettica di qualità e quantità nella logica jenense,¹⁴¹ è insieme anche un pregnante esempio di come in Hegel la costruzione speculativa appaia *preesistente* al mondo reale che ne diventa soltanto il riflesso. Hegel premette: "in ognuna delle sue potenze l'assoluta Totalità frena se stessa come necessità, poi sulla base di questa potenza sviluppa se stessa a Totalità, e vi ripete tanto le potenze precedenti quanto vi anticipa quelle successive"; spiega poi che "la natura (...) gode" di ogni "nuova figura ch'essa ha acquistato" e che "così com'essa salta in quella forma, così pure vi permane"; dà inoltre un esempio tolto dalla dialettica naturale: "la bomba dà una *scossa* per giungere al proprio punto culminante e in esso si acquieta per un istante (...), il metallo riscaldato non si ammolisce come cera, ma passa *d'un balzo* a diventare fluido e permane in questa fluidità,"¹⁴² e fornisce infine la ragione speculativa del "salto": esso avviene "poiché il fenomeno è il *trapasso* nell'assolutamente antinomico (...) e quest'*uscire* dell'antinomico dall'infinità o dal proprio Nulla è un *salto*, e l'esservi della figura nella sua forza appena nata è *innanzi tutto un per sé*, prima ch'essa divenga *consapevole* del proprio rapporto con un estraneo."¹⁴³ Il cosiddetto "salto" dal quantitativo al qualitativo in un fenomeno del mondo naturale è dunque condizionato per Hegel dalla costruzione speculativa del fenomeno e dal rapporto speculativo che questo fenomeno ha con l'*Idea* hegeliana della Totalità dalla quale il fenomeno *esce* per iniziare la sua avventura di estrinsecazione o apparizione di quella Totalità. È in altri termini una concezione aprioristica (quella dell'Intiero che si scinde) a venir introdotta per spiegare quel "salto," per fungere come *movente* di esso: il "salto" è vero perché così deve essere secondo la presupposizione della Totalità. Il che costituisce però, a tacer d'altro, una rinnovata manifesta petizione di principio.¹⁴⁴

¹⁴¹ Per quanto riguarda la datazione, si ricordi che la stesura del manoscritto della logica precede di pochi mesi la pubblicazione dell'articolo.

¹⁴² *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten* ecc., p. 421 (cors. sempre n.).

¹⁴³ *Ivi*, p. 422. (cors. n.).

¹⁴⁴ Al fine di vedere il meccanismo della petizione di principio non interessa evidentemente se da un punto di vista scientifico Hegel abbia o no ragione di parlare di un "salto" o quali siano i limiti entro cui di "salto" si può parlare. Ricerche epistemologiche recenti (ved. ad es. JOHN DICKINSON, *Epistemological development of dialectic*,

Ma ritorniamo, per concludere, alla convinzione di Hegel, in *Glauben und Wissen*, di aver superato la filosofia del proprio tempo. E vedremo che questa convinzione, tradotta in termini di consapevolezza razionale, diventa il fondamento logico-ontologico del *Primo Sistema jenense*.

Il risultato della *Reflexionsphilosophie*, così come l'abbiamo vista tratteggiata nei particolari lungo tutta la polemica, è che "il dogmatismo dell'essere è stato fuso nel dogmatismo del pensiero, la metafisica dell'oggettività nella metafisica della soggettività," mentre "l'Assoluto come (...) assoluto oggetto della Ragione si è trasformato in un assoluto al di là rispetto al conoscere razionale."¹⁴⁵ Il valore positivo che questo travaglio della riflessione ha avuto per la cultura filosofica è che ogni lato di questa cultura (cioè ogni "assolutizzazione delle singole dimensioni della Totalità ed elaborazione di ognuna di loro a sistema") è stato completamente sviluppato e che quindi la cultura ha percorso "il ciclo completo delle proprie forme."¹⁴⁶ Ma con ciò "è posta immediatamente la possibilità esterna che la *vera filosofia*, sorgendo da questa cultura e distruggendone l'assolutezza delle finità, rappresenti se stessa come un fenomeno compiuto, con tutta la sua ricchezza *sottomessa alla Totalità*."¹⁴⁷ Un'ulteriore condizione per il sorgere della "vera filosofia" è che l'infinità del concetto astratto (enucleatosi nella *Reflexionsphilosophie* come Io soggettivo) "è più vicina all'Assoluto che non il finito."¹⁴⁸ Sappiamo dalla *Differenz* che la massima scissione prelude alla massima unione e lo troviamo ribadito qui: "dal Nulla e dalla mera notte dell'infinità sorge la verità, come dal segreto abisso ch'è il suo luogo di nascita."¹⁴⁹ L'"infinito dolore" ch'è il risultato della *Reflexionsphilosophie* poiché per lei la verità è sempre

in "Science and society," 1958, vol. XXII, n. 3, pp. 213-14) suggeriscono però la necessità di verificare la legge del salto qualitativo caso per caso nei singoli campi specifici, sottolineando che ad es. sulla base dell'unità temporale del micro-secondo di cui si serve la fisica nucleare, molti fenomeni il cui sviluppo apparentemente avviene per salti qualitativi si svolgono invece secondo un processo lineare continuo. Da ciò sembra potersi inferire che la formula del "salto qualitativo," applicata in via generale, si presenterebbe quindi tutt'al più come una metafora, come un modo di spiegare all'ingrosso e in superficie il corso e sviluppo di un dato processo di fenomeni, o semplicemente come un tentativo di generalizzazione: mentre è demandata alla convalida sperimentale (o scientifica in senso proprio) la verifica dei limiti e della misura in cui questa generalizzazione può essere effettuata.

¹⁴⁵ *Glauben und Wissen*, p. 155.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 155-56 (cors. n.).

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 156-157.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 156.

un "assoluto al di là" e per lei quindi "Dio stesso è morto," questo dolore "il puro concetto o infinità come abisso del Nulla in cui sprofonda ogni Essere (...), lo deve rappresentare puramente come *momento*, e non più che come momento, dell'*Idea più alta*." Deve dare alla scissione "un'*esistenza filosofica*," tradurla ossia in termini logico-teoretici, realizzare un "Venerdì Santo *speculativo*" e riprodurre in esso per intero la "verità e durezza" dell'"empietà" del Venerdì Santo storico. Ché "da questa durezza soltanto (...) può e deve risorgere (...) la suprema Totalità."¹⁵⁰

Non è difficile individuare in queste pagine il manifesto, per così dire, della logica jenense. Vi troviamo l'istanza dominante che il sentimento della scissione (il quale ha la sua esistenza storica come sentimento religioso della "morte" di Dio, del "Venerdì Santo") dev'essere *razionalizzato*, ossia che la scissione dev'essere concepita come il momento dell'antinomicità *logico-teoretica* dell'Intiero o *Idea*, vale a dire come momento dello sviluppo logico stesso dell'*Idea*. Ma *ri-costruire* così l'unificazione dall'assoluta scissione significa attuare una costruzione che ha come punto di partenza e come punto d'arrivo la Totalità ed è quindi immune — ciò è l'altra convinzione dominante di quelle pagine — dalle impotenze e dai fallimenti della *Reflexionsphilosophie*. Finché il rovesciamento della scissione nella suprema Totalità non è cosa compiuta, e la Totalità non è ricostituita, è sempre possibile (e anzi inevitabile) che i momenti di lei vengano contrapposti l'uno all'altro e che un momento abbia nell'altro il suo "al di là": nella Totalità suprema però il movimento cessa, ché lo spirito assoluto non ha nulla da contrapporre a sé. Ciò significa — ed è il terzo aspetto dominante della conclusione di *Glauben und Wissen* — che la "suprema Totalità" costituisce pure la soluzione di quell'"esigenza del filosofare," ossia di quel bisogno di superare una oggettiva situazione di crisi storica (vedi gli scritti politici francofortesi), che trovammo espresso agli inizi della *Differenz*. Ma la soluzione, Haym l'aveva già visto molto bene (vedi Parte prima, cap. terzo), viene trasferita nelle regioni della metafisica.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 157 (corsivi sempre nostri). In questo convertirsi dell'"infinito" dolore nella "più giuliva libertà" (*ivi*, p. 157) ritroviamo un tema che ci è ormai familiare. Abbiamo visto convertirsi questi estremi l'uno nell'altro dal *Frammento sull'Amore* alla *Differenz* (passando per gli scritti politici francofortesi); a quel rovesciamento era affidata la soluzione delle antinomie scettiche nel *Verhältniss*, e nell'opera conclusiva del periodo jenense, nella *Fenomenologia*, è ancora la "coscienza infelice" a costituire la tappa fondamentale nella via del ritorno della Ragione a sé.