

tica caratterizzata dal secondo momento, o momento della riflessione su di sé], è essa stessa questo movimento del salire [dal singolare, attraverso il particolare, all'universale]; movimento che, in quanto universale, è esso stesso di nuovo immediatamente singolare [ovverossia è ritorno alla prima unità]."¹³⁴

La primitiva unità o singolarità, estraneandosi nella riflessione, si pone come un negativo; e porre, nella riappropriazione, "questo negativo-posto come nuovamente negativo, non significa altro se non riconoscere che la singolarità posta come negativa [cioè estraneantesi] non ha alcuna determinatezza [cioè non è, in realtà, alcun estraneo: o, come vedemmo sopra, alcun ente reale autonomo eterogeneo], vale a dire è la determinatezza assoluta, l'infinità, la quale è lo stesso semplice dell'universale."¹³⁵ Qui è già abbozzato, insieme con la negazione della negazione come strumento logico-metafisico dell'intero processo, quel movimento circolare che la *Fenomenologia* confermerà autorevolmente come "quel movimento dove l'immediato, il non sperimentato, cioè lo astratto, appartenga esso all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso," di modo che "soltanto ora, dacché è proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità."¹³⁶ Ma d'altra parte non potrebbe esservi ulteriore conferma più lampante, di quella contenuta in questi passi della metafisica jenense e della *Fenomenologia*, riguardo alla metafisica coincidenza di singolo e genere a cui l'intero movimento fa capo. Nell'unità originaria, nell'unità del singolo o esistente metafisicamente investito di essenza, è infatti *in nuce* tutto l'Assoluto, e il cammino dal singolo al particolare e da questo all'universale, non ha fatto che esplicitare come in ogni tappa dell'immediatezza, dell'estraneazione e della riappropriazione sia solo lo Spirito assoluto a rifrangersi e a contemplare se stesso.

¹³⁴ *Je. Lo.*, p. 162.

¹³⁵ *Je. Lo.*, p. 171 (cors. n.). O, detto altrimenti, "l'io è nella sua singolarità semplicemente un universale; la sua determinatezza originaria è la sua singolarità assoluta o sua infinità" (*ibidem*).

¹³⁶ *Fenom.: Prefaz.*, tr. cit., p. 110.

Dalla Metafisica jenense alla Fenomenologia

1. L'ultima sezione ("C. Lo Spirito assoluto") della metafisica non fa che sviluppare i motivi prefenomenologici della metafisica della soggettività, sottolineare l'ormai acquisito metodo triadico dell'immediatezza, mediazione riflessiva (estraneazione) e ritorno a sé della Totalità, e riassumere a grandi linee il cammino fin qui compiuto.

Lo riassume però ormai dal punto di vista dell'assoluta Totalità in cui il precedente travaglio si acquieta. "Il progredire che s'è avuto fin qui, consistente in ciò che il concetto nella sua realtà diventa a sé un'altro e così come Totalità o come un riflesso in sé trapassa in un'altra sfera, questo progredire qui si tace [*hält inne*]," ché la Totalità raggiunta è l'"assoluta" in cui "ogni determinatezza si è tolta, ovvero s'è trasformata nell'universalità assoluta stessa": e "il conoscere come l'in sé o l'esser-in-sé-conchiuso, è realizzato nello Spirito assoluto."¹ Un concetto, questo, dello Spirito assoluto, di fronte a cui ha naturalmente ragione chiunque ne lamenti la rigorosa preclusione che in esso v'è verso lo spazio e il tempo e che fa dello Spirito hegeliano un'entità altrettanto inconcepibile e astratta della vecchia cosa in sé kantiana.²

Delle pagine 172-180 del manoscritto basterà dire ch'esse riassumono le tappe che il "conoscere" percorre fino allo Spirito assoluto, ripetendo che il conoscere è da principio solo "formale" perché l'intera del suo movimento (lo in sé del movimento) non distingue ancora i propri singoli momenti; che la realizzazione di quest'in sé spetta alla metafisica perché ivi "il conoscere diventa il suo proprio contenuto"

¹ *Je. Lo.*, p. 172.

² Dice ad es. REICHLIN-MELDEGG nella cit. recensione del libro di Liebmann (e non cambia nulla il fatto che il recensore si riferisca al concetto di Spirito nello Hegel maturo): "L'essenza dello Spirito è dunque secondo Hegel fuori del tempo. Se si presuppongono spazio e tempo, allora lo Spirito non è assoluto; se è assoluto, allora esso è fuori dello spazio e del tempo. Ma allora esso si trasforma nell'inconcepibile cosa in sé kantiana" (in "Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr.," 1866, vol. 49, p. 99).

ovverossia la riflessione diventa il circolo di se stessa, del proprio movimento; che questo movimento passa attraverso le figure-“monadi” che sono l’“essenza suprema” e l’Io teoretico; che l’Io teoretico si ritrova come “assoluta medesimezza, scaturita dallo scomparire di ogni determinatezza” e ch’esso insomma, “come circolo conchiuso della riflessione, ritrova il circolo conchiuso della riflessione,” ossia “trova se stesso, è Spirito o razionale”³; che questo Spirito rimane tuttavia “Spirito formale, essenza suprema,” e non già ancora “essenza assoluta o Spirito assoluto,” proprio perché come Spirito formale ha di fronte a sé “l’esistenza come un negato,” come un “suo proprio esser estraneo a sé.”⁴

Riappropriandosi quest’estraneo, lo Spirito formale diventa assoluto. L’attività negatrice dello Spirito formale “è rivolta contro il non essersi ritrovato, contro il non-essere-Spirito, contro l’essersi a sé un estraneo.” “Ma ciò ch’è a se stesso un estraneo è (...) l’assoluto contrario di se stesso, (...) è l’assoluto concetto o l’infinità.”⁵ L’assoluta estraneazione equivale quindi all’assoluta riconversione e “lo Spirito trova l’altro come tale da essere assolutamente altro, da esser un toglientesi, da esser se stesso.”⁶ E insomma “lo Spirito ha come suo in sé di trovarsi come Spirito, e ciò in cui egli ritrova o meglio ciò ch’egli trova come se stesso, è l’infinità.” Lo Spirito, in breve, “è solo come questo ritrovarsi [*nur als dies sich Findende*] e in ciò consiste anche la necessità del suo scindersi in sé e nell’altro di sé.”⁷

In questa suprema riconversione la metafisica jenense si salda con il giovanile *Frammento sull’Amore*,⁸ dove pure la necessità della scissione stava nella necessità della superiore riunificazione; e la fondamentale importanza qui acquistata dal concetto del “ritrovarsi” dello Spirito come un riemergere a sé fuori dal travaglio del molteplice, garantisce l’appartenenza del pensiero di Hegel ad un idealismo profondamente platonico.⁹ Ma se l’ormai esplicita dialettica di estraneazione e riappropriazione (ritrovamento) conferma il *Frammento sull’Amore*, essa anticipa non meno l’impostazione che quattro anni dopo il ma-

³ *Je. Lo.*, pp. 178-179.

⁴ *Ivi.*, pp. 179-180.

⁵ *Ivi.*, p. 181.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Je. Lo.*, pp. 181-182.

⁸ L’ha notato, fra gli altri, SCHWARZ, *Hegels philos. Entw.* cit., p. 149.

⁹ Quando EHRENBURG (*Hegel's Erstes System* cit., p. XXIV) parla del “ritrovarsi” dello Spirito come di un elemento che assicura l’appartenenza di Hegel all’idealismo, non possiamo che intendere: al platonismo. E cfr. sopra, Parte prima, la nota 14 del secondo cap.

noscritto ritroviamo nella trattazione dello “Spirito” nella *Fenomenologia*.¹⁰

Il concetto centrale dell’ultima sezione della metafisica jenense, il concetto cioè che “in quanto lo Spirito così conosce l’infinità, egli comprende se stesso” e che ciò è “l’assoluto circolo dello Spirito assoluto,”¹¹ questo concetto è altrettanto un’anticipazione della *Fenomenologia*. Per il che basti pensare alla consonanza quasi letterale con le ultime pagine della *Fenomenologia*, dove il movimento dello Spirito è così definito: “esso è in sé il movimento che è il conoscere, — la trasformazione di quell’in-sé nel per-sé, della sostanza nel soggetto, dell’oggetto della coscienza in oggetto dell’autocoscienza, cioè in oggetto altrettanto tolto o nel concetto”: consonanza sostanziale con il movimento dello Spirito-Totalità attraverso le tappe della metafisica jenense, o attraverso i gradi del “conoscere” appunto: e consonanza addirittura letterale, quando la *Fenomenologia* soggiunge che “quel movimento è un circolo ritornante in se stesso che presuppone il suo cominciamento e lo raggiunge soltanto nella fine.”¹² Ma il circolo assoluto dell’assoluto Spirito del manoscritto salda anche la metafisica jenense alle primissime elaborazioni dello Hegel di Jena, alla polemica ossia contro quelle posizioni filosofiche (Reinhold ad es.) le quali rifiutavano un inizio del filosofare che coincidesse speculativamente con il risultato. E allora è da dire sí che con lo Spirito assoluto del manoscritto, rigorosamente formulato come Totalità della coscienza o del Soggetto, Hegel intende (e l’intenzione è senza dubbio un merito) sfuggire a quel tipo di metafisicizzazione della Totalità ch’è l’ipostasi schellinghiana di un’assoluta Totalità-Sostanza,¹³ ma è da osservare pure che a sua volta la circolarità della Totà-

¹⁰ Così, nella *Fenomenologia*, “la ragione è spirito” nella misura in cui “essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo e del mondo come di se stessa” (tr. DE NEGRI cit., vol. II, p. 1; cors. n.); “lo spirito è lo Stesso della coscienza effettuale,” in cui il mondo “ha perduto, per lo Stesso, ogni significato di estraneità, così come lo Stesso ha perduto ogni significato di un esser-per-sé separato, dipendente o indipendente, da quel mondo” (*ivi.*, p. 2); e infine l’“ultima figura dello spirito, lo spirito che al suo perfetto e vero contenuto dà in pari tempo la forma dello Stesso e che, per questa via, tanto realizza il suo concetto [cors. n.], quanto dello Stesso e che, per questa via, tanto realizza il suo concetto [cors. n.], è il sapere assoluto” (*ivi.*, p. 317). Quest’affinità di formulazione fra lo “Spirito assoluto” del manoscritto e il “sapere assoluto” della *Fenomenologia* ha fatto dire a NIEL (*op. cit.*, p. 87) che la “nuova categoria dello Spirito assoluto” apparsa nel manoscritto, “determinerà in seguito la nascita del sapere assoluto della *Fenomenologia*,” nonché dell’Idea assoluta della *Grande Logica* e dello Spirito assoluto dell’*Enciclopedia*.

¹¹ *Je. Lo.*, p. 181 (cors. n.).

¹² *Fenom.*, tr. cit., vol. II, p. 320 (cors. n.).

¹³ Al che accenna EHRENBURG quando rileva che, contro Schelling, “Hegel ha raggiunto la chiarezza che il rapporto dell’Assoluto con il finito deve rimanere un

lità come Soggetto non sfugge a quell'altra ipostasi, denunciata da Feuerbach a proposito della coincidenza di inizio e risultato nella *Grande Logica*, e consistente nell'aver Hegel acriticamente scambiato il proprio circostanziato e contingente metodo personale dell'esposizione della filosofia "con l'essenza stessa della filosofia."¹⁴

Potremmo sí dire che a quest'obiezione Hegel risponde già implicitamente nella metafisica jenense. Ma vi risponde, naturalmente, dal suo punto di vista speculativo. Ossia vi risponde con la persuasione che — svolgendosi anche l'esposizione del "Primo Sistema" secondo il ritmo triadico a) dell'"unità" (immediata) o "medesimezza," b) del divenire quest'unità "a sé l'assoluto Altro," cioè "molteplicità," "infinità," sistema dei "rapporti" intellettuali, e c) del momento in cui, nel "conoscere" (metafisico), lo Spirito ha "ritrovato se stesso," "è relazionato puramente a se stesso e non ad un Altro," vale a dire "è di nuovo il suo primo momento, la semplice relazione in genere,"¹⁵ — lo stesso processo di esposizione della filosofia coincide con l'essenza circolare dello Spirito. E insomma, è da concludere, la coincidenza avviene perché tanto l'esposizione quanto l'essenza della filosofia seguono lo stesso eguale processo per cui "ciò ch'è opposto al conoscere diventa esso stesso conoscere, il contenuto dello Spirito diventa Spirito esso stesso e in tal modo lo Spirito, nel proprio Altro, si è ritrovato per sé."¹⁶

Ma quest'assoluta interiorità-circularità, autoalienazione e autoriappropriazione, non ripropone essa, per parlare ancora con Trendelenburg, un insuperabile dilemma? Se lo Spirito come Totalità o Ragione è l'assoluto *prius*, se il movimento dialettico non è che l'autocomprendersi della Ragione, se dunque l'intero movimento circolare non può darci che conoscenze *a priori*, non si sfugge al dilemma finale: o lo sviluppo dialettico è effettivamente autonomo e allora dev'esser capace di cavare dal suo seno *tutto*, anche le determinazioni piú empiriche, o

puro rapporto di coscienza," rapporto che riceverà poi la sua "legittimazione definitiva" nella *Fenomenologia* (Hegel's *Erstes System*, p. XXIV; cors. n.). Si misura qui tutta la distanza che separa lo Hegel del manoscritto jenense dalla giovanile poesia bernese *Eleusis* (vedi sopra, p. 10).

¹⁴ FEUERBACH, *Cr. d. filos. hegel.*, in *Principi d. filos. d. avv.* cit., p. 11 (cors. n.).

¹⁵ All'esposizione riassuntiva di questo movimento circolare Hegel dedica le pagine 182-184 (corsivi n.) del manoscritto. Un'esposizione analoga ritorna nelle lezioni jenensi del 1803-04 (*Jenenser Realphilosophie I*, ed. cit. piú avanti, pp. 195 ss., parzialmente tradotte da DE NEGRI in *I principi ecc.*, pp. 64-69) e in quelle del 1805-06 (*Jenenser Realphilosophie II*, ed. cit. piú avanti, pp. 271-273, pure in DE NEGRI pp. 70-74).

¹⁶ *Je. Lo.*, p. 184.

lo sviluppo *presuppone* le scienze empiriche e allora però non solo il concatenamento immanente ne risulta interrotto, ma anche l'atteggiamento verso l'esperienza diventa *acritico*, risolvendosi esso in un accoglimento dell'empiria piú immediata. Non v'è terza possibilità, conclude Trendelenburg,¹⁷ e "la dialettica deve fare la sua scelta."

La scelta Hegel la fa già nella metafisica jenense. Lo Spirito assoluto, ritornato a sé dall'estraneazione nei "rapporti" dell'intelletto e nella cattiva infinità, "è solo Idea" e non già ancora Idea *realizzata*. Che lo Spirito si sia riconosciuto nell'Altro, ciò appare esser la sua essenza "per noi," cioè per il filosofo che ha esposto questo cammino dello Spirito, ma non è già la sua essenza "per sé." Siamo ancora solo "noi" ad aver esposto il ritorno dello Spirito a sé, non è ancora lo Spirito stesso ad aver esposto *lui stesso* il proprio Altro. Quest'esposizione è invece la filosofia della natura, come *esteriorizzazione dello Spirito*: che lo Spirito "sia Spirito il quale nel proprio Altro ha ritrovato se stesso, ciò è la in sé conchiusa e vivente natura." Essa natura, "in quanto contemporaneamente Spirito riferentesi a se stesso, è l'Altro, è lo Spirito come infinito, ed è il divenire assoluto"; è insomma "il primo momento dello Spirito che realizza se stesso."¹⁸

Con queste parole, che chiudono la metafisica jenense, Hegel ha fatto la scelta. Lo Spirito come Idea trarrà dal suo seno *tutto*, anche le determinazioni *naturali piú empiriche* e se quindi, come spiegherà la *Fenomenologia*, la natura è il "vitale immediato divenire" dello Spirito, essa però non ha alcun reale sussistere per sé ma è solo una forma di alienazione, "lo Spirito alienato": è cioè nient'altro "se non questa eterna alienazione del proprio sussistere,"¹⁹ alienazione destinata solo ad esser riassorbita. E sarà l'Idea a produrre la natura proprio perché, come riporterà la *Grande Logica*, essendosi l'Idea posta "come assoluta *unità* del concetto puro e della sua realtà," essa è Totalità in ognuna delle sue forme, quindi anche nella natura²⁰: ed essa Idea è quindi già di per sé la Totalità di tutte le possibili determinazioni naturali-empiriche. Avverte però già la *Fenomenologia* che "la forza dello Spirito consiste nel restare eguale a se stesso nella sua alienazione"²¹; e conferma l'*Enciclo-*

¹⁷ *Log. Unters.*, vol. I, p. 92. Il dilemma trendelenburghiano è stato riproposto in senso sostanzialmente analogo anche in una pagina dei *Principi di una teoria della ragione* (1926) del compianto ANTONIO BANFI (vedi ora la nuova edizione a cura di Rodolfo Banfi, Milano, 1960, pp. 455-56).

¹⁸ *Je. Lo.*, p. 186.

¹⁹ *Fenom.*, tr. cit., vol. II, p. 326.

²⁰ *Scienza d. log.*, vol. III, p. 360.

²¹ *Fenom.*, vol. II, p. 323.

pedia (§ 244) che lo Spirito come Idea “*si risolve a lasciar uscire liberamente da sé il momento della sua particolarità,*” ovvero la natura.

La natura non sarà dunque che un'altra epifania dello Spirito, coerentemente con la persuasione che la natura è solo “*l'idea nella forma dell'essere altro.*”²² Ma così la natura è speculativamente dissolta, ovvero è empiria cambiata in speculazione. E allora però il dilemma proposto da Trendelenburg, che la dialettica hegeliana debba scegliere fra il trarre tutto dall'Idea (ossia, il che è equivalente, *dissolvere* la natura in speculazione) e l'accogliere l'empiria o esperienza dall'esterno (ma allora acriticamente, con una rottura della concatenazione concettuale *pura*), si scioglie nel senso che scegliendo Hegel la prima alternativa sceglie *contemporaneamente e con inevitabile contrappasso* anche la seconda. E infatti, quando Hegel parla in concreto delle figure dell'Idea oggettivatesi nelle determinazioni naturali, non potrà che riferirsi ai risultati delle scienze empiriche del suo tempo, non potrà che *presupporli* ma collateralmente, non avendo questi risultati per la speculazione dignità di valore (si pensi alla polemica, già nella *Dissertation* jenense, contro il molteplice suscettibile di indagine scientifica!), non potrà che accoglierli acriticamente ossia trasformare l'idealismo assoluto (o dissoluzione dell'empiria) in quel positivismo acritico (o restaurazione viziosa e *incontrollata* dell'empiria) denunciato da Marx, come sappiamo. Il passaggio dall'Idea alla natura è un salto mortale dal quale l'Idea esce con le ossa rotte.

Il grande viaggio di ritorno, in cui l'Idea oggettivata (natura) si fa Spirito che conosce se stesso non solo “*per noi*” ma anche “*per sé*” (come accenna il manoscritto jenense), e in cui l'Idea fa ciò perché essa (come spiega l'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*) determina le due “*apparenze*” dell'Idea come logica e dell'Idea come natura, “*come le sue manifestazioni,*” come “*manifestazioni della Ragione, che sa se stessa,*” questo viaggio nel “*Primo Sistema*” ancora non c'è perché non v'è ancora elaborato il momento del “*ritorno,*” la filosofia dello Spirito nella fattispecie.²³ I primi tentativi organici di tale elaborazione si trovano nelle lezioni del 1803-04 e 1805-06.

²² *Enciclopedia*, § 247.

²³ Su ciò vedi EHRENBERG (*op. cit.*, p. XXVII): “*il nostro manoscritto contiene solo il passaggio della logica alla natura e non già quello dalla natura allo Spirito, tanto più che la filosofia della natura non vi è elaborata fino alle sue ultime fasi (...). Leggiamo: la natura 'è il primo momento dello Spirito che realizza se stesso' (...); il primo?, ci chiediamo, e facciamo congetture su quali saranno i successivi. Hegel era sì consapevole che con quell'accenno egli indicava la filosofia dello Spirito in senso stretto, ma l'espressione 'primo momento dello Spirito che realizza se stesso'*”

2. Per caratterizzare il *secondo e terzo sistema di Jena*, manoscritti di lezioni i quali riempiono gli anni dalla fine della collaborazione ufficiale con Schelling (che se ne va da Jena nel 1803) alla *Fenomenologia*,²⁴ si può cominciare col rilevare ch'essi non contengono trattazioni esplicite di logica e metafisica e che quindi, evidentemente, continuano a far testo per Hegel i risultati logico-metafisici già raggiunti nel “*Primo Sistema.*” Le novità del secondo sistema riguardano la filosofia della natura e, in misura maggiore, quella dello spirito che è, come ormai esplicita terza parte del sistema, il tratto distintivo originale delle lezioni del 1803-05. Che nella mente di Hegel il sistema completo sia ormai definitivamente tripartito in Logica (o logica-metafisica) o Idea, Natura, Filosofia dello Spirito, ciò è documentato *in primis* dalla suddivisione del secondo sistema in “*II. Filosofia della natura*” e “*III. Filosofia dello Spirito,*” mentre quando Hegel parla della prima parte (I) è da ritenere che ciò sia un rinvio alla logica e metafisica del “*Primo Sistema*” o, secondo una congettura di Haering, a una prima parte non conservata (di logica e metafisica appunto) del secondo sistema.²⁵ La conferma è ancora nell'affermazione di Hegel che “*nella prima parte lo Spirito è stato costruito come Idea,*” la quale Idea “*nella filosofia della natura si è assolutamente scissa (absolut auseinandergefallen).*”²⁶

La parte dedicata alla filosofia della natura è costituita da una rielaborazione della natura inorganica già presente nel “*Primo Sistema*” e da un'aggiunta *ex novo* della natura organica. Vale qui la pena di rilevare soltanto, a prova dell'apriorismo con cui Hegel costruisce i fenomeni naturali, la sempre più frequente tendenza a concepire l'elemento naturale secondo analogie con lo spirituale, ossia secondo il concetto della Totalità speculativa che manifesta e proietta se stessa nella natura. Una tendenza che si accentuerà nella parte di filosofia naturale delle lezioni del 1805-06, dove il movimento del sistema solare

adoperata in connessione con la natura, mostra tuttavia una grande insicurezza circa il rapporto fra filosofia della natura e filosofia dello Spirito.”

²⁴ La pubblicazione dei manoscritti è a cura di HOFFMEISTER in G. W. F. HEGEL, *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie)*, Vorlesungen der Jahre 1803-04 und 1805-06, Leipzig, 1931-32, voll. I-II (XIX e XX dei *Werke*, ed. LASSON). Per il primo gruppo di lezioni la pubblicazione segue il manoscritto XII della Berliner Staatsbibliothek, per il secondo il manoscritto V. Per la *Realphilosophie* vedi HAERING, *op. cit.*, vol. II, pp. 411-475; per un riassunto parziale, NIEL, *op. cit.*, pp. 96-108.

²⁵ HAERING, II, p. 411.

²⁶ *Je. Re. I*, p. 195. L'opinione di NIEL (*op. cit.*, pp. 96-97) che la divisione tripartita in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito non fosse ancora per nulla presente alla mente di Hegel, non sembra perciò attendibile.

verrà chiamato "il Sé ovvero il Soggetto del Soggetto," la luce sarà il "puro Sé," il magnetismo il "primo esser-soggetto della materia," la terra "l'individuo universale": e così via fino alla leva in fisica ch'è "l'unità dell'esser in sé e dell'esser l'uno per l'altro" ovvero la "pesantezza ritornata a sé"²⁷: tanto che Hegel stesso, in quest'accavallarsi di analogie spurie,²⁸ sarà ripetutamente costretto ad avvertire che "ciò propriamente non appartiene ancora a questa fase di sviluppo,"²⁹ bensì, è da intendere, alla successiva filosofia dello spirito.

Posto però che la natura è il prodotto dell'Idea, il ritorno dalla natura all'Idea (ovvero il processo di riappropriazione della natura da parte della coscienza) non può evidentemente offrire gran difficoltà, trattandosi del ritorno del prodotto al produttore. E insomma è vero sí, che le forme della coscienza sono per Hegel delle entità in cui lo Spirito conquista a se stesso la supremazia ideale e reale "in opposizione alla natura," e in tal modo "si costituisce e riforma come un *per sé*, come uno Spirito ricavato dalla natura."³⁰ Ma questo ricavarlo dalla natura è anche in effetti solo un ricavarlo da se stesso, se si pon mente alla persuasione di Hegel, già espressa nella filosofia naturale, che "l'individuo [l'individuo naturale!] è l'idea ed esiste solo come idea" e che "nell'individuo v'è dunque la contraddizione ch'esso è quell'idea e nello stesso tempo è altro da quell'idea"³¹: laddove poi tutto il processo della filosofia dello spirito, tutta la varietà delle forme (memoria e linguaggio, attività pratica, famiglia, Spirito di popolo) mediante le quali la coscienza si riappropria il reale, non tende ad altro che a mostrare come la "contraddizione" nell'individuo naturale sia in fondo solo apparente e sussista solo fino a quando l'idea (come coscienza) non abbia posto lo individuo naturale come un estraneo tolto, cioè riappropriato. Nel secondo sistema insomma la coscienza, per dirla con Haering, "significa in primo luogo appunto una coscienza cui sta di fronte qualcosa d'altro, di estraneo": e un estraneo che però s'identifica con il contenuto della coscienza, "nel senso di un estraneo appropriato": mentre poi "la coscienza che diviene e si realizza è costituita proprio da questo processo di riappropriazione."³² Ed è un processo, infine, di cui Haering

²⁷ Cfr. *Je. Re. II*, pp. 42 ss.

²⁸ E in buona parte antropomorfe, come vide SCHWARZ, *op. cit.*, p. 176.

²⁹ Cfr. HAERING, II, p. 449.

³⁰ *Je. Re. I*, p. 197; cors. n.

³¹ *Ivi*, p. 130; cors. n.

³² HAERING, II, p. 430. È questo l'unico punto, salvo errore, in cui Haering parla della *Realphilosophie* in espliciti termini di dialettica dell'estraneazione e riappropriazione: una insufficienza sorprendente, se si pensa che quella dialettica è rin-

nota già, nella disposizione complessiva di esso quale si può desumere da un abbozzo di Hegel a pagina 207 del manoscritto ("A. Intuizione, fantasia, ricordo e memoria, B. Intelletto e C. Ragione - assoluta riflessione in se stessa - Autocoscienza"), l'affinità con le successive figure della *Fenomenologia*.³³

Le tappe del progresso della coscienza (chiamate ancora schellingianamente "potenze") son date da una successione di termini medi o *Mitten* (la cui natura ci è già nota fin dal "Primo Sistema") suscettibili di conciliare le antinomie dei fattori di un rapporto di coscienza. Così Hegel può dire che "i due distinti nella coscienza sono all'inizio uno fuori dell'altro; essi si separano (*scheiden sich ab*); e la loro unità appare dunque come un medio fra loro, come l'*opera* di entrambi, come il *terzo* con il quale stanno in relazione perché sono Uno"; e che "la coscienza esiste in quanto in essa i due termini, l'autocosciente e ciò di cui esso è cosciente, si pongono come Uno e altrettanto però reciprocamente si oppongono."³⁴ Dove ciò che a Hegel importa è ancora il termine medio che vien considerato "né solo dal lato del soggetto, nella forma di capacità, inclinazioni, passioni, tendenze e così via (...), né solo dal lato dell'opposizione, quale una determinatezza delle cose (...), bensì nel modo in cui esso è assolutamente per sé come unità e medio di entrambi."³⁵

Nel secondo sistema dunque il concetto dei *termini medi oggettivi* vien precisandosi in concreto nel senso che le parti della Totalità, pur avendo ognuna un essere relativo, hanno però la loro vera realizzazione di sostanza-Soggetto in enti che le oltrepassano e costituiscono i punti nodali del linguaggio e intelletto, della tecnica e dell'economia, della famiglia e dello Spirito di popolo. In ognuno di questi "medi" o momenti della Totalità è però contenuto il corrispettivo elemento soggettivo-astratto (immaginazione empirica, libertà dell'astrazione, brama e lotta per il riconoscimento, e così via: cfr. *Je. Re. I*, pp. 209-240) che minaccia di deformarli. Comincia a prospettarsi la duplice trattazione del soggetto, una volta come transeunte e da togliere, e un'altra volta come momento che invece, pur nella sua "libertà caparbia," costituisce tuttavia esso stesso un "medio" o momento della Totalità³⁶: duplice

tracciabile, fin nei particolari, in quasi *ognuna* delle singole tappe del progresso della coscienza qui da Hegel delineato (e ancor più nelle successive lezioni del 1805-06)!

³³ HAERING, II, p. 432.

³⁴ *Je. Re. I*, p. 205.

³⁵ *Je. Re. I*, p. 213.

³⁶ L'accento sull'attività del *soggetto*, che si trova già nella filosofia naturale del

trattazione, questa, che si dispiegherà pienamente nella *Fenomenologia*. Anche la "libertà caparbia" del soggetto, ch'è la *Freiheit des Eigensinns* o libertà dell'ostinato chiudersi in sé dell'Io teoretico astratto o riconoscimento dell'Altro, dell'"estraneo," solo nel pensiero (*in Gedanken*),³⁷ è un significativo precedente della *Fenomenologia* dove sarà lo Stoico a rappresentare questa libertà astratta della coscienza puramente teoretica.

Destino della coscienza individuale, del mero "punto della riflessione,"³⁸ è di venir "tolta" in Totalità vieppiù onnicomprensive: dapprima nella sfera della "coscienza pratica," infine in quella dello "Spirito di popolo." Il *Volksgeist* è allora, come "terzo" fra l'universalità e la particolarità e anche come termine mediatore degli individui singoli, il supremo grado di realizzazione del concetto di coscienza: "quest'essere dell'esser-tolto delle singole Totalità è la Totalità come assolutamente universale, come Spirito assoluto": è "lo Spirito come assoluta coscienza reale," nella quale "i singoli non sono più," ma v'è la "assoluta Sostanza," Sostanza-Soggetto s'intende, lo "Spirito di un popolo," l'"assoluta eticità" che ha "divorato tutte le coscienze singole."³⁹ Qui la tematica è ormai un lontano precedente delle *Lezioni sulla filosofia della storia* e della dottrina dei popoli protagonisti-portatori della storia, come ha notato lo Schwarz.⁴⁰

Gli elementi prefenomenologici continuano ad accavallarsi, e più ancora che nel secondo sistema, nei corsi di lezioni del 1805-06. Secondo Schwarz anzi, che in ciò segue le orme di Rosenkranz,⁴¹ si annuncia in queste lezioni quella "profonda trasformazione del pensiero hegeliano la quale va sotto il nome di "crisi fenomenologica del sistema" (Rosenkranz). Se si pone mente però agli evidentissimi elementi prefenomenologici che già vi sono nella metafisica del 1802 (cfr. i due ultimi paragrafi del cap. precedente) e nel sistema del 1803-04, è tuttavia da precisare che

manoscritto ("la realtà, in quanto determinatezza, è in sé ideale e nel suo essere trapassa nel proprio opposto": *Je. Re. I*, p. 30; cors. n.), è ripreso e sviluppato nella filosofia dello spirito: il molteplice posto dal soggetto è "idealità" (*ivi*, p. 211-12, 216).

³⁷ Cfr. *Je. Re. I*, pp. 217-19; e vedi HAERING, II, p. 437.

³⁸ *Je. Re. I*, p. 217.

³⁹ Cfr. *Je. Re. I*, pp. 230-32.

⁴⁰ SCHWARZ, *Hegels philos. Entw.* cit., p. 171. Ma già l'ultima pagina della *Fenomenologia* aveva affermato che "il regno degli spiriti (...) costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo" (tr. it. cit., vol. II, p. 327).

⁴¹ SCHWARZ, *op. cit.*, p. 175; e cfr. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., pp. 201 ss.

si tratta di una trasformazione comunque non improvvisa, ma assai graduale.

Se lasciamo da parte le trattazioni di filosofia naturale, poco mutate rispetto al secondo e al primo sistema, s'impone invece subito, nella filosofia dello spirito, il problema capitale del rapporto dell'Io con lo oggetto: problema ch'è ancora quello dell'*estraneazione* dell'Io nell'Altro e del *riconoscimento* dell'Altro come un Sé. Nel riconoscimento, dice ormai Hegel, il Sé dell'Altro cessa di essere un singolo opposto all'Io. "Il riconosciuto è riconosciuto come *immediatamente* valido, mediante il suo essere, ma *quest'essere è un prodotto del concetto*."⁴² Il passo è stato giustamente messo in rilievo da Lukács⁴³ come un documento di quanto il problema dell'oggettività sia per Hegel, che qui lo affronta sul terreno del diritto e del possesso (*Je. Re. II*, pp. 206-208), di sempre difficile e tormentata soluzione. La difficoltà sta in ciò che l'oggettività dell'Altro *sembra* fondata su un suo autonomo essere oggettivo, ma questo si rivela subito come invece un prodotto della coscienza, del concetto, un'*alienazione* della coscienza. E così da un lato Hegel è costretto a tener conto dell'essere dell'oggetto come di un che di autonomo (e quindi casuale) rispetto al soggetto, mentre dall'altro lato, non appena l'oggetto apparentemente autonomo è stato riconosciuto come "Io oggettuale," come un "prodotto del concetto" appunto, s'impone però che la sua "casualità" (apparente!) venga tolta.

In Hegel combattono qui veramente "due opposte tendenze," come ha voluto vedere Lukács⁴⁴: una che lo spinge a dedurre le determinazioni del diritto, ossia il momento del riconoscimento, dal movimento dell'*oggetto stesso*, come reale autonomo, e non già dall'oggetto come *alienazione del pensiero*; e l'altra, che appare però ormai come idealisticamente condizionante l'intero processo, la quale lo induce a ritenere — e molto esplicitamente nel terzo sistema come ha notato Niel⁴⁵ — che il materiale oggettivo rappresenti una *caduta* dell'Idea nel molteplice e non abbia quindi alcuna dignità tranne quella, di assai basso ordine, d'esser un'*alienazione* che l'Idea deve appunto *riappropriarsi*. Questa contraddizione è anzi tanto poco risolvibile dal punto di vista idealistico di Hegel che, come più d'un interprete ha notato,⁴⁶

⁴² *Je. Re. II*, p. 206.

⁴³ LUKÁCS, *Der junge Hegel* cit., pp. 443 ss.

⁴⁴ LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 443-44.

⁴⁵ NIEL, *De la médiation* ecc., cit., p. 102.

⁴⁶ EHRENBURG, *Hegel's Erstes System* cit., pp. XXVIII-XXIX; SCHWARZ, *op. cit.*, p. 186; J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946, p. 54.

gli anni immediatamente precedenti la *Fenomenologia* vedono una restaurazione relativa (epperò non evitabile perché la contraddizione vista sopra lo spinge proprio in questa direzione) addirittura del fichtiano Io che pone se stesso in un Non-Io: Non-Io il quale, essendo solo l'Io estraneato, è da parte dell'Io di non difficile riassorbimento.

Si ripresenta dunque anche nel terzo sistema, sotto la forma della dialettica di estraneazione e riappropriazione,⁴⁷ la tipica dialettica hegeliana degli *omogenei*. In essa la possibilità della presa di coscienza dell'oggetto (via via attraverso le tappe della filosofia dello spirito del terzo sistema: Spirito soggettivo o Intelligenza, Spirito reale o Economia e Diritto, *Konstitution* o Spirito dello Stato) è data sempre dal fatto che l'oggetto non è che *Autocoscienza* alienata e quindi sostanzialmente *omogeneo* rispetto al soggetto. Verso la fine del terzo sistema Hegel dirà infatti che "lo Spirito assolutamente libero il quale ha riaccolto in sé le proprie determinazioni, produce ora un altro mondo," o mondo il quale "ha la forma dello Spirito stesso," mondo "nel quale la sua opera è compiuta ed esso Spirito giunge all'intuizione di sé come Sé." O in altri termini: nella *Konstitution*, o idea dello Stato come ultima tappa del ritorno dello Spirito a sé, lo Spirito "produce il contenuto da se stesso, costituisce se stesso ma nella forma dell'oggetto" e trasformando se stesso "in contenuto."⁴⁸ Ciò significa che nell'atto in cui lo Spirito si rappresenta l'oggetto, esso Spirito è però immanente a se stesso e insomma il termine del processo (ossia la riconosciuta, riappropriata identità di soggetto e oggetto, coscienza e contenuto, vale a dire la Totalità ricostituita) coincide con il proprio inizio, ossia con la Totalità originaria: la quale, non fosse altro che come oscuro sentimento, — sappiamo già dalla *Differenz*, — presiede a tutto il movimento e non ha fatto che scindersi nella non-identità riflessiva di soggetto e oggetto al fine di "riunificarsi." Ma con ciò si è nuovamente in presenza dell'assunzione originaria (o petizione di principio) di una comunanza di contrari chiamata a presiedere un movimento dal quale essa dovrebbe scaturire. Ovvero: gli *elementi di fatto*, quali il rapporto fra l'Io e l'oggetto, fra l'unità e le differenze, sono immediatamente trasformati in *elementi di valore*; vale a dire: gli elementi con cui il rapporto è stato *posto* coincidono con la sua *soluzione* e sono affetti dunque, essi sí veramente, da una *alienazione originaria* della loro natura

⁴⁷ A proposito della quale è ancora di HYPPOLITE (*op. cit.*, p. 376) l'osservazione che il termine di *Entäusserung* viene impiegato nelle lezioni del 1805-06 con ormai lo stesso significato che avrà nella *Fenomenologia*.

⁴⁸ Cfr. *Je. Re. II*, pp. 263-64.

di elementi fattuali, in quanto non arrivano mai a realizzare se stessi come posizione e negazione, ma sempre solo la Totalità di cui sono simboli.

Ne consegue che le individualità empiriche naturali non sono mai individualità empiriche naturali, bensì, nella loro immediatezza, apparizioni dell'universale o Idea (ma la coincidenza di individuale e universale, di singolo e genere, era un tratto distintivo ancora del "Primo Sistema"!). E così ad es. già nelle lezioni del 1805-06 l'individualità empirica del monarca ereditario coincide agli occhi di Hegel con l'universalità: "il libero universale è il *punto dell'individualità*," e quest'individualità, ch'è "immediata, *naturale*," è "il monarca ereditario (...), solido immediato *nodo* dell'Intiero,"⁴⁹ ovvero "medio, libero spirito che, libero da questi estremi del tutto consolidati [le sfere della società civile], regge se stesso."⁵⁰ Lo stesso concetto ritornerà nei §§ 279 e 307 della *Filosofia del diritto* con la convinzione che il "momento assolutamente decisivo della Totalità non è la individualità in genere, ma un individuo, il *monarca*"; e che il reggitore "è chiamato e *autorizzato* ad essa attività dalla *nascita*, senza l'accidentalità d'una elezione." Ma è proprio contro questa convinzione (e quindi implicitamente anche contro lo Hegel jenense) che si appunta la mordace ironia di Marx che "in questo sistema la natura *fa* direttamente dei re, fa direttamente dei *pari* ecc., come fa degli occhi e dei nasi," e che dunque, ovunque cadendo Hegel "dal suo spiritualismo politico nel più crasso *materialismo*," "la natura si vendica [su di lui] del disprezzo mostratole."⁵¹

3. La contraddizione in Hegel fra la tendenza oggettivistica e quella speculativa (per la quale la considerazione dell'oggetto è considerazione di un'alienazione) si è risolta con il prevalere della seconda, ma questa si è anche rivelata come una decomposizione filosofica dell'empiria (la natura come alienazione dell'Idea!) la quale si converte poi inopinatamente in una restaurazione surrettizia proprio di quell'empiria

⁴⁹ *Je. Re. II*, p. 250.

⁵⁰ *Ivi*, p. 251. Questi passi sul monarca vennero già riferiti da ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., p. 196.

⁵¹ *Cr. d. filos. hegel. d. dir. pubbl.*, in *Op. filos. giov.* cit., p. 142. È merito di LUKÁCS (*op. cit.*, pp. 445-46) l'aver sottolineato la applicabilità della critica marxiana anche alla deduzione del monarca nelle lezioni jenensi. È questo uno dei pochissimi punti in cui Lukács sembra intuire la portata metodologica generale della critica marxiana, pur nella tendenza a restringerla a strumento tecnico veramente applicabile solo contro lo Hegel della filosofia del diritto e non già nei confronti di *tutta* l'impostazione del problema logico.

decomposta: dove la restaurazione avviene in quanto le individualità empiriche rimangono tuttavia, eppure ricevono, essendo stravolte ad alienazione (e quindi simboli, manifestazioni) dell'Idea, un significato che è *ab initio* diverso da loro e del quale possono venir caricati anche i fatti naturali più crassamente empirici.⁵²

Eppure il giudizio sullo Hegel delle lezioni dal 1803 al 1806 sarebbe molto unilaterale ove ci si fermasse solo a questa constatazione. E lo sarebbe perché si verrebbe ad ignorare la circostanza che l'opera sistematica di Hegel in quelle lezioni (e già nel "Primo Sistema") tende veramente, almeno nell'intenzione e a parte quindi il modo in cui l'operazione è stata condotta, ad accogliere nella filosofia un vastissimo mondo di contenuti concreti: e, ciò che più conta, in quest'accoglimento v'è la profonda convinzione che il contenuto molteplice debba essere *intelligibile*, ossia articolato in precise e particolari determinazioni (= distinzioni) intellettuali. V'è in altre parole, pur nell'impostazione idealistico-speculativa generale, quell'istanza della salvaguardia dei diritti della distinzione concettuale di cui vedemmo i documenti, a più riprese, tanto nella *Logica jenense* quanto (si confronti Parte prima, il § 2 del quarto cap.) nel *Wastebook*, e la quale costituisce il terreno su cui in quegli anni il distacco da Schelling matura fino alla rottura nella *Fenomenologia*.

Sul maturarsi del distacco ci informano alcuni frammenti che Rosenkranz pubblicò nei capitoli "Modificazioni didattiche del sistema" e "Crisi fenomenologica del sistema" della sua monografia. Essi, pur non databili ad uno ad uno, si riferiscono però in complesso al periodo delle lezioni dal 1803 al 1806 e non solo costituiscono un'interessante integrazione delle *Realphilosophien*, ma in più punti diventano quasi dei passi paralleli alla *Prefazione* della *Fenomenologia*.

V'è intanto la convinzione di Hegel che la filosofia, in quanto scienza del *concetto*, non è appannaggio di pochi eletti o di nature geniali,

⁵² Cfr. anche A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione* cit., pp. 454-55: Nel "proiettarsi nell'esteriorità dello spazio e del tempo come Natura," il panlogismo hegeliano "è costretto a rinnegare se stesso" che "non solo nel concetto di questa folgorazione è introdotta un'immagine mitica (...), ma tal concetto stesso giustifica l'insorgere nella filosofia della natura dell'arbitrio più assoluto: le posizioni empiriche vengono assunte sul piano stesso dei concetti scientifici [quindi acriticamente, come empiria immediata!], le une e gli altri interpretati metafisicamente [l'empiria decomposta] fuor del loro campo di validità." Il movimento è allora duplice, ossia "l'autonomia della ragione scientifica è qui di principio negata [vedi ad es. tutta la polemica jenense contro il molteplice elaborato dalle scienze speciali], ma i suoi stessi risultati sono assunti in senso dogmatico, *confusamente* [cors. n.: è l'empiria restaurata in modo vizioso!]."

bensì ch'essa "in quanto *scienza della ragione* è, per sua propria natura e per la guisa universale del suo essere, aperta a tutti."⁵³ Con assai sospetto Hegel guarda quindi a quella "torbida cosa di mezzo fra il sentimento e la scienza," ch'è l'intuizione mistica dell'Assoluto, nelle sue varianti tanto di filosofia orientale e di misticismo à la Jakob Böhme (entrambi "solo una *splendida retorica* che confessa sempre l'impotenza del suo *strumento*, cioè delle *immagini*, a raffigurare l'essenza") quanto di misticismo moderno romantico, incapace anch'esso di portare l'essenza a chiarezza e di ciò anzi dolorosamente consapevole.⁵⁴ E sottolinea ancora, Hegel, che "l'elemento *chiaro* è l'universale, il *concetto*."⁵⁵ Analogo atteggiamento si può riscontrare in *Realphilosophie II*, quando Hegel parla espressamente della "mistica," ma, evidentemente riferendosi alle filosofie misticheggianti della natura di tipo schellinghiano, con tono assai sarcastico e solo per rinviare la mistica al suo vero campo, al "mondo sovrannaturale."⁵⁶

Il punto è importante perché permette forse di stringere, conclusivamente, il problema della valutazione della mistica da parte di Hegel. Il disprezzo per la mistica visto sopra sembra intanto contrastare come più non potrebbe con l'alto apprezzamento della mistica fornito invece dall'*Aggiunta* del § 82 dell'*Enciclopedia*. È detto ivi, infatti, che la "mistica (*das Mystische*) è misteriosa sì, ma solo per l'intelletto e ciò perché principio di questo è l'identità astratta, mentre la mistica (come equivalente alla speculazione) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto sono vere solo nella loro separazione e contrapposizione"; e che insomma "tutto il razionale è da chiamare nel contempo anche mistico, con il che si vuol tuttavia solo dire ch'esso va oltre l'intelletto, e non già ch'esso sia da considerare come inaccessibile al pensiero e incomprendibile." Eppure il contrasto è solo apparente ché la mistica qui intesa da Hegel non è la mistica dell'irrazionale o del sentimento o mistica dell'oscurità, contro cui la sua polemica è sempre aperta, a partire dalla critica anti-Jacobi nel *Giornale critico* e dai passi visti qui sopra.⁵⁷ Si tratta invece di una mistica di altro genere, di una "mistica

⁵³ ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 186. E cfr. *Fenom.*: "Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico, da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di essere proprietà di tutti" (*Prefaz.*, tr. in DE NEGRI, *I principi* ecc. p. 87).

⁵⁴ Cfr. ROSENKRANZ, *op. cit.*, pp. 182-83.

⁵⁵ *Ivi*, p. 183.

⁵⁶ Cfr. *Je. Re. II*, p. 114.

⁵⁷ E negli *Aforismi* la polemica è dura fino alla trivialità, quando contro ciò che avviene "all'interno" dell'intuizione sentimentale, in un preteso "interno di cui noi

razionale" (Feuerbach) o "mistica del concetto" (I.H. Fichte) appunto, per la quale la coincidenza dei contrari è da trovare non in un Assoluto oscuro (o "notte nella quale tutte le vacche sono nere": *Prefazione alla Fenomenologia*) bensì in un Assoluto che ha la *chiarezza del concetto*. Ed in proposito è da ricordare tanto la traduzione in termini *razionali* ad es. di quella tipica coincidenza mistica dei contrari ch'è la identità di individuo e universale (la quale coincidenza, nella *Logica e metafisica jenense* e nella *Realphilosophie*, v'è sí in una Totalità, ma in una Totalità ch'è il *Concetto*), quanto è da ricordare la protesta nella *Fenomenologia* contro l'"edificazione" (o mistica del sentimento) che si spaccia per filosofia.⁵⁸

Una conferma di ciò la dà d'altronde anche un frammento rosenkranziano, dove Hegel, in polemica contro l'oscura terminologia mistica (e contro il formalismo a cui quella terminologia dà luogo nei schellingiani), mette in guardia e contro l'opinione che "l'Assoluto, vale a dire il *souvasensibile*, sia estraneo ai concetti che usiamo nella vita quotidiana," e contro la connessa tendenza a dargli terminologicamente una "*veste estranea*."⁵⁹ Nulla di esoterico, dunque, l'Assoluto, nemmeno quando, come avverte Haering, Hegel nella filosofia naturale delle lezioni del 1803-04 parla del "muoversi nella terra" del seme "come di un'azione mistica," giacché Hegel intende "anche qui (...) non qualcosa di particolare ed esoterico, misticamente segreto, bensì quel mistero ch'è insito in *ogni* reale e che proprio per quest'universalità è il meno adatto ad esser definito come mistico."⁶⁰ La precisazione di Haering è giusta nel senso che il "mistero insito in *ogni* reale" è per Hegel il *Concetto* come Totalità dialettica; ma non è giusta l'aggiunta che tale "mistero" non possa, in alcun modo definirsi "mistico." Non è giusta proprio se si tien presente quel manifesto di una mistica *razionale* o dell'universale (o unità ipostatica speculativa di razionale-irra-

non avremmo coscienza," Hegel dice che "certo, nell'interno avvengono molte cose, ad es. produzione di urina e peggio, ma quando ciò si esterna, noi ci turiamo il naso" (ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 536).

⁵⁸ La protesta è, nella fattispecie, contro quella filosofia la quale vorrebbe "non tanto ricondurre la coscienza caotica all'ordine *pensato* e alla *semplicità del concetto*, quanto piuttosto rimescolare le distinzioni del pensiero, opprimere il *concetto differenziante* e restituire il *sentimento* dell'essenza: garantire non tanto penetrazione quanto edificazione": e a tal fine offrire, come "esca," "il Bello, il Sacro, l'Eterno, la Religione, l'Amore," e insomma "non il *concetto*, ma l'estasi." Laddove invece "la filosofia deve ben guardarsi dal voler produrre edificazione" (*Fenom.: Prefaz.*, tr. cit., pp. 81-83; cors. n.).

⁵⁹ ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁰ Cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. II, pp. 451-52.

zionale) ch'è l'*Aggiunta* al § 82 dell'*Enciclopedia*. È semmai da concedere che tale razionalizzazione della mistica non v'è ancora nello Hegel jenense in termini espliciti, ma non già che non vi siano ormai tutti i presupposti. I quali poi non sono davvero nascosti, il primo di loro essendo nientedimeno che l'aprioristica Totalità originaria nella *Differenz* (e via via negli articoli polemici e nei sistemi).

Nel distacco da Schelling, ora, l'orientamento mistico-razionale è insieme forza e debolezza di Hegel: forza, perché si tratta pur sempre di una dottrina del *concetto*, del pensiero razionalmente e consapevolmente articolato e differenziato, di fronte ad una concezione dell'Assoluto come unità indistinta ed indifferente; debolezza, perché la difesa delle determinazioni intellettuali ha la breve vita consentitale dalla convinzione ch'esse sono, — anche se *indispensabili* per lo sviluppo della Totalità dialettica: e in ciò sta pur sempre la superiorità di Hegel rispetto a Schelling — tuttavia *imperfette* rispetto a quella Totalità.

Negli anni prefenomenologici però, e nella stessa *Prefazione alla Fenomenologia* o manifesto del distacco da Schelling o "Differenza fra i sistemi filosofici di Schelling e di Hegel" come qualcuno volle chiamarla,⁶¹ v'è certo in prima linea la forza di Hegel. Non è da dimenticare che, a parte il *modo* in cui il materiale empirico e le determinazioni intellettuali sono stati accolti nei sistemi prefenomenologici jenensi, la mole di materiale e determinazioni elaborata da Hegel in quegli anni è immensa. E Hegel ha la consapevolezza di aver padroneggiato e reso intelligibile quest'enorme quantità di contenuto: tanta consapevolezza, anzi, che il manoscritto V (o delle lezioni del 1805-06) ha a differenza del XII una stesura pulitissima, tale da far presumere che Hegel abbia già seriamente pensato di darlo alle stampe.⁶² Alla pubblicazione non si giunse⁶³ e quando l'editore Göbhardt di Bamberg accettò di far uscire la *Fenomenologia*, questa dovette necessariamente acquistare agli occhi dell'autore l'importanza quasi di una autobiografia filosofica o almeno di una sintesi di tutte le elaborazioni sistematiche precedenti. Anche da questo punto di vista è confortata la tesi di Hyppolite che "la *Fenomenologia* era per Hegel, consapevolmente o no, il mezzo per fornire

⁶¹ Si tratta di HAYM (*op. cit.*, p. 215) che ha evidentemente ispirato LUKÁCS (*op. cit.*, p. 511).

⁶² Cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. II, p. 447. Si ricordi anche (vedi sopra, Parte seconda, la nota 50 del primo cap.) che Hegel aveva sempre avuto in mente di pubblicare le lezioni jenensi presso l'editore Cotta.

⁶³ Lo stato di stesura del manoscritto V fa ritenere che la mancata pubblicazione fu dovuta a motivi contingenti e non ad una situazione psicologica di insicurezza, come vorrebbe ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 201.

al pubblico non un sistema in quanto tale, ma la storia del suo proprio sviluppo filosofico⁶⁴; e non si è forse lontani dal vero a sospettare che Hegel pensasse a se stesso quando nella *Prefazione* parla dello spirito del mondo ch'è da considerare come quell'*individuo* il quale passo a passo, attraverso la mediazione della propria storia, si innalza al sapere assoluto.

Comunque sia, la sicurezza psicologica di aver padroneggiato in concetti il regno del molteplice empirico, contribuisce a spiegare la drasticità della polemica contro lo schellingianismo. Veramente Hegel si mostra sicuro del fatto suo e la polemica contro "gli eccessi della terminologia schellingiana" non conosce mezzi termini (anche se nel frammento rosenkranziano Hegel distingue ancora Schelling dagli schellingiani). "Nella profondità di questa filosofia, così come la vediamo in tanti scritti" dice Hegel agli studenti "io non vi posso introdurre perché essa non ha profondità, e ve ne avverto affinché non vi lasciate impressionare come se dietro a quelle parole barocche e dal peso di quintali dovesse stare necessariamente un senso. L'unico interesse è la meraviglia ch'essa suscita fra la gente ignorante. Ma in effetti questo formalismo si lascia insegnare in mezz'ora. Vi basterà dire, ad es., che una cosa *lunga* si estende in *lunghezza* e che questa lunghezza è il *magnetismo*; che una cosa *larga* si estende in *larghezza* ed è l'*elettricità*; che una cosa grossa, corposa, si estende nella *terza dimensione*; che qualcosa di *acuto* è il *polo della contrazione*; che il pesce, invece d'esser lungo, sta sotto lo *schema* del magnetismo, e così via."⁶⁵ La *Fenomenologia* riprende quasi letteralmente queste osservazioni, ma rivolgendole ormai contro Schelling stesso, nella celebre pagina sul formalismo filosofico. "Il formalismo della filosofia della natura può mettersi a insegnare che l'intelletto è l'elettricità, o che l'animale è l'azoto o che esso è uguale al sud o al nord ecc. o che li rappresenta." Ma "il trucco di una simile saggezza è così presto imparato quanto facilmente messo in opera"; solo che "non appena scoperto, la sua ripetizione diverrà tanto insopportabile, quanto la ripetizione dell'apprezzata arte d'un prestigiatore." E segue il famoso esempio del formalismo altrettanto maneggevole di una tavolozza da pittore "sulla quale si trovassero solo due

⁶⁴ HYPOLITE, *Genèse ecc.*, cit., p. 55. In tal senso anche EHRENBURG, *op. cit.*, p. XXXIII: "La *Prefazione* alla *Fenomenologia* è un atto di fede in se stesso, nello Hegel che s'è evoluto fino al punto in cui si trova; essa non dice più di quanto non abbia detto il sistema jenense [il "Primo Sistema," o manoscritto del 1801-02], ma lo dice ormai con la consapevolezza di poter portare il proprio aver ragione fino alla vittoria, di poterlo portare a compimento nel sistema filosofico complessivo."

⁶⁵ Cfr. ROSENKRANZ, *op. cit.*, pp. 184-185.

colori, poniamo il rosso e il verde, adoperando l'uno per le scene storiche, l'altro per i paesaggi, secondo la richiesta."⁶⁶

Questa tirata, conoscitissima,⁶⁷ e pericolosa anche per lo stesso Hegel filosofo della natura, va però poco di là dal suo valore polemico. Maggior valore hanno le ripetute affermazioni sul "concetto differenziante," sulla "semplicità del concetto," sulla necessità di "prender su di sé la *fatica del concetto*," sui "pensieri veri e penetrazione scientifica" che "si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto": e insomma la convinzione hegeliana che la via verso l'Assoluto passa attraverso "la forza e il travaglio dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta," intelletto che, si badi, non è già l'"intelletto tabellesco" o formalistico che di ogni cosa dà uno schema o che "dà soltanto l'indicazione del contenuto ma il contenuto stesso non lo fornisce." Qui si tratta, al contrario, dell'intelletto che penetra "nell'immanente contenuto della cosa," che si abbandona "alla vita dell'oggetto," di modo che "il contenuto non mostra la sua determinatezza come ricevuta da un altro e su lui apposta," ma anzi la dà esso a se stesso "e da se stesso si dispone a momento e a luogo dell'Intiero."⁶⁸ La ragione di questa coincidenza di contenuto e determinazione intellettuale è ancora quella idealistico-speculativa che la natura della forma è essa stessa il divenire del contenuto: dove quest'identità discende qui dal postulato fenomenologico fondamentale (di cui però abbiamo potuto vedere la genesi già nella metafisica jenense) che la sostanza "è in lei stessa Soggetto" e che quindi "ogni contenuto è anche la riflessione di sé in se stesso": postulato equivalente all'altro che ogni "essere determinato (...) è essenzialmente il pensiero" o che l'intelletto è l'"autocoscienza della sostanza."⁶⁹

In tal modo, con questa rinnovata formulazione del postulato della coincidenza di essenza (Autocoscienza) ed esistenza (sostanza, materia), la *Fenomenologia* si salda con il primo scritto jenense, — dov'era già espresso che la materia, l'oggetto, è "essa stessa un *soggetto-oggetto*"⁷⁰

⁶⁶ *Prefaz.*, tr. cit., pp. 125-126.

⁶⁷ Ha avuto fra l'altro un riflesso quasi letterale nella polemica di MARX contro Stirner in *Die deutsche Ideologie* cit., p. 130.

⁶⁸ Cfr. *Prefaz.*, tr. cit., pp. 81, 136, 147, 106, 128, 127.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 129-30, 133. Laddove, a mettersi invece solo "dal punto di vista della sostanza, questa è l'essenza spirituale in sé e per sé essente, la quale non è ancora cosciente di se stessa" (*Fenom.*, tr. DE NEGRI cit., vol. II, p. 2: è subito dopo l'inizio della sezione sullo "Spirito").

⁷⁰ *Differenz*, p. 255; cors. n. (cfr. sopra, Parte prima, la fine del § 2 del quarto cap.).

— nonché con gli articoli polemici, che su quel postulato si reggono, e con la metafisica jenense.⁷¹ Per quel lato, tuttavia, per cui il postulato contiene (al di là della sua inversione idealistico-speculativa) l'istanza razionale positiva di Hegel che forma e contenuto non siano astrattamente contrapposti o giustapposti, ma debbano stare comunque in un rapporto, abbiamo anche visto che Hegel poté compiere, proprio negli articoli polemici, quell'acuta critica al formalismo kantiano e fichtiano la quale concludeva che un'unità razionale formale non può che riempirsi di contenuti surrettiziamente introdotti e quindi incontrollati o crassamente empirici.

Alla stessa critica giunge qui Hegel nei confronti di Schelling, notando egli: 1) che l'aconcettuale sapere dell' "edificazione" o dell'entusiasmo "che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto,"⁷² subisce, possiamo dire, il contrappasso di lasciare "in se stesso il campo libero all'accidentalità del contenuto"⁷³; 2) che "quando il soggetto, esplicando il suo sapere, non faccia altro che adattare quest'unica immota forma alla superficie dei dati disponibili," il "formalismo monocromatico" che ne risulta "giunge alla differenza del contenuto soltanto perché questa è di già preparata e di già nota"⁷⁴: ossia, possiamo dire, passivamente, incontrollatamente accolta o presa dall'immediata realtà empirica esistente; e infine, 3), che insomma a riempire il formalismo "si accettano allora dall'intuizione volgare delle determinazioni sensibili," e ciò che viene accettato viene però "usato con la stessa sconsideratezza acritica della vita volgare."⁷⁵ Fra tutte, sono forse queste le obiezioni antischellinghiane più penetranti della Prefazione, saldandosi esse con i risultati critici più alti raggiunti da Hegel negli articoli polemici.

4. Ma se il colpo ha raggiunto Schelling, il contraccolpo rimbalza su Hegel; così come su lui son rimbalzate le osservazioni critiche sulla

⁷¹ Si ricordi: "l'opposto del conoscere diventa conoscere esso stesso, il contenuto diventa contenuto dello Spirito, diventa Spirito esso stesso, e lo Spirito ha così ritrovato se stesso nel proprio Altro" (*Je. Lo.*, p. 184).

⁷² *Prefaz.*, tr. cit., p. 101.

⁷³ *Ivi*, p. 83; cors. n. Lo stesso in *Fenom.*, vol. II, p. 322, dove l'Assoluto come Sostanza (al modo di Schelling) e non già anche come Soggetto (al modo di Hegel) sarebbe "l'intuire di un contenuto che, come determinato, avrebbe soltanto accidentalità," ovvero sarebbe un contenuto "raccattato esteriormente dalla percezione sensibile."

⁷⁴ *Prefaz.*, tr. cit., p. 89; cors. n.

⁷⁵ *Ivi*, p. 124; cors. n.

restaurazione viziosa dell'empiria nel Kant della *Ragione pratica* e in Fichte. Qual è il senso dell'obiezione contro Schelling? È che l'Assoluto si riempie di un contenuto il quale, essendo acriticamente "raccattato" dall'empiria immediata, è filosoficamente inintelligibile, infecundo ai fini della scienza del concetto, e perciò negativo. Hegel sembra sfuggire a questa minaccia: e infatti, può esservi maggiore garanzia di intelligibilità di quella fornita da un contenuto ch'è omogeneo alla forma, da un oggetto ch'è anche soggetto, da un contenuto insomma il cui "connaturato divenire" è la forma stessa, secondo la celebre formula della Prefazione? Eppure il pericolo è ancora nascosto proprio qui.

Le pagine della *Fenomenologia* sul "Sapere assoluto" confermano esplicitamente che quella garanzia di intelligibilità si ha perché "l'alienazione dell'autocoscienza, proprio lei, pone la cosalità," ovvero, "in quell'alienazione, essa pone sé come oggetto, o, (...) pone l'oggetto come se stessa": di modo che questo porre "rende l'oggetto, in sé, un'essenza spirituale" o addirittura (con un processo d'astrazione suprema) fa dell'oggetto un "sillogismo." Aggiunge Hegel che quest'alienazione non ha un significato "solo negativo," non è da intendere, ossia, come putacaso solo una caduta dell'Autocoscienza nel molteplice, ma ch'essa ha un significato altrettanto positivo "anche per l'autocoscienza stessa," giacché nell'atto del porre, costituente l'alienazione, "è contenuto l'altro momento ond'essa [autocoscienza] ha anche tolto e ripreso in sé medesima quell'alienazione e oggettività, essendo dunque, nel suo esser-altro come tale, presso di sé."⁷⁶ E ancora: "l'autocoscienza coltivata, percorso il mondo dello spirito estraniato, con la propria alienazione ha prodotto la cosa come se stessa."⁷⁷ Epperò "la forza dello spirito consiste nel restare eguale a se stesso nella sua alienazione,"⁷⁸ nell'essere (diciamo per riprendere un concetto della *Differenz*) un'identica identità-e-non-identità, o un'identità che è se stessa e la differenza. È infatti proprio questo postulato già affermato nella *Differenz* a garantire l'identità di soggetto e oggetto, quando la *Fenomenologia* ci dice che è lo Stesso (lo Spirito: ovvero la Totalità della *Differenz*), "il quale aliena se stesso e si cala nella sua sostanza, e come soggetto tanto è andato da essa in sé e la ha resa oggetto e contenuto, quanto toglie questa differenza dell'oggettività e del contenuto."⁷⁹ In conclusione: il "contenuto" è ancora "lo Stesso che si aliena" e "il puro movi-

⁷⁶ *Fenom.*, tr. cit., vol. II, pp. 307-08; cors. n.

⁷⁷ *Ivi*, p. 310; cors. n.

⁷⁸ *Ivi*, p. 323; cors. n.

⁷⁹ *Ivi*, p. 322; cors. n.

mento di quest'alienazione (...) costituisce la necessità del contenuto stesso."⁸⁰

Ma non è, tutto ciò, quella filosofica decomposizione dell'empiria di cui parlava Marx, in ragione della quale "l'oggetto è soltanto l'auto-coscienza oggettivata, l'autocoscienza come oggetto,"⁸¹ la quale appunto "può porre soltanto la *cosalità*, ossia soltanto una cosa astratta, una cosa dell'astrazione [o cosa *in genere*, come commenta il traduttore italiano] e nessuna cosa *reale*?"⁸² E non è che in questa cosa *in genere* "la piena rappresentazione si volatilizza (*verflüchtigt*) in una astratta definizione," come noterà, in un altro contesto, il Marx della più volte citata *Introduzione* del 1857?⁸³ Sembra difficile una conclusione diversa, quando si pensi al "contenuto" hegeliano che ha necessità non per la sua natura peculiare, ma solo in quanto "movimento dell'alienazione" appunto; e alle ripetute affermazioni: 1) che i "momenti" dello Spirito "paiono bensì esistere come tali," ma che la loro essenza è invece il loro esser "soltanto momenti o grandezze *dileguanti*," il "dissolvimento di siffatti momenti"⁸⁴; 2) che quindi la natura è "esistenza *non vera* dello spirito,"⁸⁵ così "non vera," anzi, che l'autocoscienza la quale ha pur "prodotto la cosa come se stessa," sa solo "l'insufficienza della cosa"⁸⁶; e 3) che da questo punto di vista le stesse "figure determinate della coscienza" nella *Fenomenologia* sono ancora troppo legate all'esperienza (o al contatto con la natura sensibile) e richiedono perciò che "la differenza della coscienza" ritorni "nello Stesso" dell'Autocoscienza come *concetto puro*,⁸⁷ ossia entri in quel "sistema della logica" ch'è poi "il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, *libere da ogni concrezione sensibile*."⁸⁸

È vero, come è stato pure osservato,⁸⁹ che la nota polemica contro Fichte rimane ancora in piedi. Hegel non smentisce la critica a Fichte (in *Glauben und Wissen*: e cfr. sopra, Parte seconda, il § 2 del quarto

⁸⁰ *Ivi*, p. 324.

⁸¹ *Manoscritti economico-filosofici*, in *Op. filos. giov.* cit., p. 299.

⁸² *Ivi*, p. 301.

⁸³ Una volatilizzazione già nella *Fenomenologia* la avverte A. SCHMID (*Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik* cit., p. 113): "Gli oggetti vengono volatilizzati (*verflüchtigt*) a meri momenti dello sviluppatosi sapere o concetto, il loro in sé vien dichiarato *soltanto* come un in sé per noi." Sul modo in cui è da intendere la "volatilizzazione" denunciata da Marx, cfr. DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., p. 188.

⁸⁴ *Fenom.* cit., vol. II, p. 3; cors. n.

⁸⁵ *Ivi*, p. 300; cors. n.

⁸⁶ *Ivi*, p. 310; cors. n.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 325.

⁸⁸ *Scienza d. log.*, vol. I, p. 43; cors. n.

⁸⁹ Cfr. A. SCHMID, *op. cit.*, p. 164.

cap.) di aver posto la natura come un *minus* o un difetto, e quindi come un astratto opposto rispetto all'intelletto. Egli al contrario *vuole* innalzare la natura ad un'intelligibilità logico-razionale, *vuole* che quel *minus* sia pieno di contenuto e il pensiero del contenuto un pensiero *concreto*. Ma pensare il contenuto come un momento dileguantesi è da capo un pensarlo in modo astratto. Hegel nega il pensiero astratto in nome di un contenuto ch'è omogeneo al pensiero, ma essendo il contenuto appunto dileguantesi, cioè da capo un'astrazione, "la negazione dell'astrazione è un'altra volta un'astrazione"⁹⁰: e l'istanza dell'intelligibilità concreta del contenuto si risolve nella contraddizione in termini di un pensiero concreto *in astratto* sostituitosi ad un pensiero concreto *in concreto*.

Eppure Hegel *vuole* che il *minus* fichtiano diventi pieno di contenuto concreto, pur non potendolo *de jure* diventare se la successione delle figure fenomenologiche dello spirito è solo un confronto dell'Autocoscienza con se stessa. In questa contraddizione, ch'è in fondo il dramma di tutta la *Fenomenologia* e la vera crisi fenomenologica del sistema (in un senso del tutto diverso da quello rosenkranziano), sta anche la ragione del perché il pensiero astratto non è tuttavia *vuoto*, del perché ciò che si "volatilizza" non è già il contenuto (il quale dev'esserci e Hegel *vuole* che ci sia) ma il *valore di conoscenza del contenuto*, il valore conoscitivo delle sue peculiarità di molteplice reale. Esse, che son solo autoproiezioni dell'Autocoscienza, hanno un'esistenza *naturale* ch'è, sappiamo, "non vera," e la cui peculiarità, quindi, non è di alcun conto per il pensiero filosofico.

La loro "volatilizzazione," se vogliamo ormai tentare di riassumere com'essa si presenta effettivamente, dalla *Differenz* alla *Fenomenologia*, ha un aspetto duplice. 1) La loro volatilizzazione come elementi filosofico-storici. Per lo Hegel storiografo della *Differenz* e degli articoli polemici le "peculiarità" logico-storiche dei sistemi filosofici precedenti non hanno il diritto d'entrare con valore determinante nella composizione della filosofia dell'identità. L'intera storia precedente della coscienza filosofica si rispecchia nella filosofia dell'identità, vi si rispecchia (per usare una formula dell'ultima pagina della *Fenomenologia*) come una "galleria d'immagini" o come un "ricordo," ma vi si rispecchia nel modo stravolto che lo specchio, — ossia l'idealismo oggettivo, ossia il particolare rispecchiamento che la storia filosofica ha nella coscienza di Hegel, — diventa la potenza creatrice di quella

⁹⁰ FEUERBACH, *Principi d. filos. d. avv.*, § 30.

storia: e insomma l'idealismo oggettivo, il prodotto di un'epoca determinata, diventa un agente pre-istorico e metastorico.⁹¹ 2) La loro volatilizzazione come elementi logico-gnoseologici: ovvero la sanzione da parte di Hegel che il molteplice naturale-sensibile non sia un coelemento *autonomo* nel costituirsi del processo logico. E si veda nella fattispecie la ripugnanza hegeliana di fronte ad un *molteplice* suscettibile di scienza (nella *Dissertatio* e nell'articolo sullo scetticismo) o di fronte ad un *esistente* molteplice che *non coincida* con l'essenza del concetto puro (nella polemica con Kant).

Eppure ha da esserci un contenuto e i sistemi jenensi, che hanno la consapevolezza di padroneggiarne una mole immensa, ne sono una prova sufficiente. Ma di questo contenuto, essendo stato escluso un valore conoscitivo derivabile dalla sua peculiarità (logico-storica o logico-teoretica che sia) e pur condizionando il contenuto il discorso in concreto, non rimarrà che la sua presenza immediata o surrettizia, *immaginata* nella guisa in cui a Hegel sembra ch'essa serva allo speculativo: e quindi accolta acriticamente. Così, per quanto riguarda gli elementi logico-storici dei sistemi filosofici precedenti, quei peculiari *fatti filosofici* che sono ad es. la reinholdiana cautela critica circa il "cominciamento" del filosofare o i troppi scettici o la kantiana complementarità di intuizione e concetto come eterogenei o l'antinomica della "Dialettica trascendentale," condurranno nell'idealismo oggettivo la vita di un singolare "residuo" acriticamente accolto e filosoficamente stravolto e quindi in più modi disturbante l'andamento del pensiero hegeliano; e per quanto riguarda il molteplice come coelemento del processo logico-teoretico, esso, svuotato della sua funzionalità, ricompare però come surrettiziamente condizionante l'effettivo progresso dialettico (si vedano ad es. le categorie dell'essere nella logica jenense).

Ugualmente, e questa volta in sede di *Fenomenologia*, i motivi gnoseologici supposti puri con cui Hegel inizia l'opera son destinati a contaminarsi con il materiale più variamente accidentale preso dalla filosofia pratica, dalla storia, dall'antropologia, dalla fisiologia. Il sapere, o identità formale dell'Io, si allarga giù giù fino allo spirito "sostanziale" più empirico, e ciò con una inopinata resurrezione e restaurazione proprio di quello spirito "sostanziale" che pure era stato definito come avente valore soltanto come "Soggetto." E così nell'Io è restaurata l'empiria più bassa, *oggettivandosi* l'Io fin nel corpo e nella

⁹¹ Cfr. A. SCHMID, *op. cit.*, pp. 124-25. E si veda sopra: Parte prima, il cap. secondo; e Parte seconda, il § 3 del primo cap.

mano, e però apparendo quest'empiria immediata, assunta come oggettivazione dell'Io, come anche l'unico residuo di contenuto reale che all'Io rimane in effetti. Ossia l'oggettività, concepita a priori come l'oggettivarsi dell'Autocoscienza o come autoalienazione dell'Autocoscienza, continua a permanere di fatto, ma come oggettività in quanto tale o oggettività *non mediata*, bassamente empirica: un permanere che Marx definì la "pietra di scandalo"⁹² dell'Autocoscienza speculativa, proprio perch'essa "pietra dello scandalo" fa sperimentare al pensatore astratto a sue spese "che gli enti, ch'egli credeva di creare dal niente, dalla pura astrazione, nella divina dialettica, come meri prodotti del lavoro del pensiero che tesse in se stesso e non guarda mai fuori, alla realtà, non sono nient'altro che *astrazioni di determinazioni naturali*."⁹³

La nota conclusione di Marx è che l'idealismo hegeliano "privo di critica," espressosi nella "filosofica decomposizione" dell'empiria, ha il proprio contrappasso nel "positivismo" altrettanto "acritico" ch'è la restaurazione surrettizia "dell'empiria presente"; e che questo doppio processo è, nella fattispecie, "latente come germe" già nella *Fenomenologia*.⁹⁴ L'esame dello sviluppo del pensiero di Hegel ci induce ad aggiungere che quel processo è anche presente, per ricordarne solo le manifestazioni più evidenti, tanto negli scritti politici francofortesi (vedi sopra, Parte prima, cap. terzo) quanto negli scritti jenensi prefenomenologici (si pensi ad es. all'articolo contro Krug e all'inopinata restaurazione della religione cristiana come contenuto effettivo della Totalità speculativa: vedi sopra, Parte seconda, il § 4 del primo cap.; e si ricordi che lo stesso processo l'abbiamo anche visto ogni qualvolta il progresso della costruzione della logica jenense risultò di fatto condizionato da elementi presi dall'intuizione sensibile).

5. Ma a proposito della denuncia di restaurazione o reintroduzione surrettizia dell'empiria, un'ultima questione v'è ancora da toccare. Prima di Trendelenburg, prima di I.H. Fichte, prima di Marx, quella denuncia aveva già costituito la rivalsa, per dir così, di Schelling stesso contro Hegel, di quello Schelling che nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* aveva già subito da parte di Hegel l'accusa di aver reintrodotta un'"arbitrarietà" di contenuto nel suo Assoluto indifferente.

⁹² Cfr. *Manoscritti economico-filos.*, in *Op. filos. giov.* cit., p. 305.

⁹³ *Ivi*, p. 312.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 297.

Vediamo, di questa rivalse, i passi salienti, contenuti nelle lezioni monachesi *Sulla storia della filosofia moderna* (di non prima del 1834). Il "ritirarsi nel semplice pensiero, nel concetto puro, era accompagnato, come si può vedere sin dalle prime pagine della Logica di Hegel, dalla pretesa che il concetto è tutto e non lascia nulla fuori di sé," ossia che "il concetto non ha qui il significato del semplice concetto (contro ciò Hegel protesta nel modo più vigoroso), ma il significato della *cosa stessa*." E anzi "Hegel ha sí poco riconosciuto il carattere puramente logico della *Totalità* di questa filosofia da dichiarare (...) di uscire fuori della logica quand'è pervenuto alla filosofia della natura." La necessità di procedere oltre il concetto puro significa allora "che il pensiero è già abituato [cors. n.] ad un essere più concreto, più ricco di contenuto, e quindi non si può contentare del magro vitto dell'essere puro, nel quale è pensato soltanto un contenuto in generale, ma nessun contenuto determinato." Il quale, come "mondo reale," è invece "il principio tacitamente direttivo [cors. n.]" di tutto il processo, è lo "scopo" che, "se il filosofo cerca di nascondere alla sua coscienza, tanto più decisamente *influisce in modo incosciente sul processo del filosofare* [cors. n.]."⁹⁵

In conclusione, dice Schelling, "è facile giudicare la violenza che doveva nascere col voler elevare sino alla sfera puramente logica il metodo che aveva assolutamente la natura per contenuto, e l'intuizione per compagna [cors. n.]. La violenza nasceva dal fatto che egli [Hegel] doveva negare tali forme d'intuizione e tuttavia le *insinuava continuamente in modo surrettizio* [cors. n.]; e quindi è giustissima e di facile scoperta l'osservazione che Hegel presupponeva già l'intuizione sin dal primo passo della sua logica, e che, senz'*insinuarla surrettiziamente* [cors. n.], non avrebbe potuto fare alcun passo avanti."⁹⁶

Fin qui Schelling, la cui posizione ha un antecedente, ma molto meno esplicito, anche nella sua *Prefazione* del 1834 allo scritto di Cousin (vedi Parte prima, la nota 7 del secondo cap.). Come giudicare questi passi? La denuncia contenutavi della reintroduzione surrettizia dell'empiria sembra effettivamente assomigliare all'analoga critica di un Trendelenburg, di un I.H. Fichte, di Marx stesso: e se bastasse questa somiglianza tanto varrebbe, certo, il dire che, almeno rispetto alla critica a Hegel, Trendelenburg è uguale ai teisti speculativi e Marx uguale a Schelling! È da tener fermo invece che, anche se talune osservazioni

⁹⁵ Vedi *Lezioni monachesi*, tr. cit., pp. 149-50, 151, 155-56.

⁹⁶ *Ivi*, p. 163.

mosse a Hegel da questi critici hanno fra loro una somiglianza generica (la quale è semmai un indice di quanto profondamente nel quindicennio dopo la morte di Hegel la cultura filosofica tedesca abbia penetrato e criticamente sezionato il pensiero hegeliano), *diversissimi sono invece i motivi da cui quelle osservazioni furono ispirate*. Il richiamo all'empiria e al molteplice naturale-sensibile che *malgré lui* condiziona surrettiziamente il pensiero di Hegel, non è certo da parte di quei critici un richiamo univoco, e si tratta al contrario di stabilire ciò che ognuno di loro con quel richiamo intendesse.

E allora si scopre che l'intuizione a cui si richiama Schelling è quella teistico-mistica o anzi teosofica, in cui, per quanto riguarda le determinazioni del molteplice empirico, esse sono una sorta di medio mitico (ma allora da capo un'esperienza mistificata) dal quale dovrebbe sorgere l'"esigenza di concepirle a partire da Lui," dalla Divinità, "cioè di concepire lui come il loro prius, e quindi in generale come l'assoluto prius."⁹⁷ Ma questo Schelling monachese, per il quale l'empirismo si trasforma in "sovraempirismo" ed è quindi condizionato dall'ipostasi suprema dell'"assoluto prius," è certo il meno adatto a criticare le ipostasi hegeliane!⁹⁸ Un'analoga riserva è da fare tanto per I.H. Fichte, il cui richiamo all'empiria svela la propria natura di ontologismo scolastico quand'egli, dopo aver lodato Schelling per aver costui mostrato "nel 'sensibile' la presenza stessa del 'sovransensibile,'" dichiara come proprio programma il passaggio dall'immanenza alla trascendenza metafisica o "teologia speculativa," quanto per il ricorso

⁹⁷ *Lezioni monachesi* cit., p. 311. Son le parole finali dell'*Esposizione* dell'empirismo filosofico.

⁹⁸ Eppure v'è chi crede di poter pacificamente utilizzare la critica dell'ultimo Schelling, come ad es. ALFRED BRUNSWIG, che in *Hegel*, München, 1922, p. 292, dice a proposito del "panlogismo" hegeliano che "in questa vitalizzazione [Verlebendigung] dei concetti noi possiamo vedere solo, con Schelling, una singolare finzione o ipostatizzazione." Sui pesanti limiti dogmatici dell'ultimo Schelling, invece, e quindi anche sulla fondamentale diversità della critica schellinghiana da quella di Marx (e pure di Trendelenburg) vedi ora M. ROSSI, *Introduzione* ecc., cit., pp. 184-190, 206; e si vedano anche le pp. 163-178, dove vien esaminata la critica a Hegel, pure contaminata di vari motivi schellinghiani e teistici, mossa da parte del conservatore di destra Julius Stahl. Per una documentazione sullo Schelling delle lezioni monachesi e berlinesi (di dopo il 1840) e sui suoi rapporti con l'ambiente teistico-speculativo degli I. H. Fichte, Weisse e Stahl, è da rinviare anche a HORST FUHRMANS (*Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin, 1940), il quale conduce però l'esame da un punto di vista intieramente tardo-schellinghiano.

⁹⁹ Cfr. *Beiträge* ecc., cit., p. 1031. Nella prefazione alla prima edizione (1828) dei *Beiträge* I. H. FICHTE rimanda il lettore al suo *Sätze zur Vorschule der Theologie*, Stuttgart-Tübingen, 1826, dove la difesa dell'empiria è fra l'altro condizionata (epperò vizziata) dall'ipostasi dogmatica dell'esser "l'infinità delle cose (...) la rivelazione dell'idea divina attraverso la volontà creatrice" (*ivi*, p. 124).

all'empiria in quell'altro teista speculativo che è K. Ph. Fischer: e per il rifiuto di Marx di questa critica teistica a Hegel rinviando a quanto già detto (vedi sopra: Parte seconda, la nota 51 del primo cap.). E infine, anche per quanto riguarda la pur acuta critica antihegeliana di Trendelenburg, non è da dimenticare (oltre a quanto già detto a proposito: vedi pp. 327 n., 336), ch'essa si iscrive, nelle sue ultime intenzioni e nelle conclusioni delle *Ricerche logiche*, in un sistema di ontologismo aristotelico-metafisico o delle cause finali, il quale fa capo alla "fede nell'Incondizionato, nel volere di Dio nel mondo."¹⁰⁰

Questi accenni, per quanto sommari, dovrebbero tuttavia bastare a rendere avvertiti del pericolo di accettare ad occhi chiusi e come oro colato, fino in fondo, ogni critica dei processi d'ipostatizzazione e ogni qualsiasi denuncia della restaurazione viziosa, in Hegel, dell'intuizione empirica. E dovrebbero anche bastare a render chiara la differenza che v'è fra la critica marxiana o materialistica delle ipostasi hegeliane e quella di altro genere: differenza che sta *in primis* nel fatto che la presenza del molteplice o oggetto empirico è per Marx la presenza non contraddittoria (e quindi non da concepire come "alienazione" di qualcos'altro e nemmeno come bisogno di un rinvio alla trascendenza!) dell'oggetto come oggetto materiale, né condizionato né prodotto da un sovraempirico eidos, e quindi criticamente (idest scientificamente) riproducibile nel pensiero senza il ricorso all'"idolatria spiritualistica della 'autocoscienza' e dello 'spirito'": che sono parole di Marx nella prefazione ai *Manoscritti economico-filosofici*.

La *fin de non recevoir* da Marx opposta all'autocoscienza e allo spirito in quanto enti ipostatizzati, ci rinvia ancora allo Hegel jenense dal quale stiamo ormai per congedarci alle soglie della *Fenomenologia*: e vi ci rinvia perché proprio passando in rassegna gli anni di Jena abbiamo assistito al complesso processo di sviluppo di quelle ipostasi. Il cammino filosofico dei suoi primi sette anni di attività accademica ci ha mostrato un pensatore il cui lavoro logico giovanile contiene una prefigurazione impressionante dell'intera opera della maturità, sia riguardo al principio fondamentale della dialettica speculativa come automovimento di una Totalità originaria, sia riguardo al profondo compenetrarsi di quel principio nel sistema complessivo. Le ripercussioni spesso drammatiche (già negli scritti politici francofortesi) che la realtà storica esistente, le condizioni di marasma politico-sociale della Germania, ebbero sul principio dialettico, confermarono Hegel nella convin-

¹⁰⁰ *Logische Unters.* cit., vol. II, p. 488.

zione ch'esso dovesse valere come strumento di mediazione (l'"esigenza" della mediazione nella *Differenz!*) in una situazione di crisi di tutte le condizioni di vita. Ma la radice idealistico-speculativa del principio poté solo consentire che la crisi venisse conciliata nel pensiero, in un sistema metafisico cioè, nel quale le contraddizioni e scissioni reali della vita, essendosi trasformate in autocissioni o autoalienazioni dello spirito, potevano venir revocate e riappropriate da parte del loro produttore, ossia da parte della Totalità come Autocoscienza, e così conciliate e pacificate.

Dal punto di vista di quest'esigenza di conciliazione, il periodo jenense di Hegel è la storia del lento esplicarsi e differenziarsi della Totalità originaria a Totalità come Autocoscienza, produttore e riappropriantesi l'alienazione. La storia in senso stretto della mediazione speculativa come strumento logico della conciliazione è abbozzata nella logica jenense. Le fasi dell'Idea logica ivi delineate vanno dall'oggettività (o rapporti dell'essere puro) alla soggettività (o rapporti del pensiero-intelletto) e alla Ragione (o "Proporzione") come unità di entrambe. Nella metafisica jenense inizia il processo parallelo del riconoscersi della Ragione in ognuna delle sue manifestazioni, ossia in ognuno dei segmenti di realtà da lei posti: un processo che continua via via nella filosofia della natura del "Primo Sistema," nel secondo e nel terzo sistema jenense e nella *Fenomenologia*, finché la Totalità come Autocoscienza si è riappropriata tutte le proprie manifestazioni o alienazioni. Compiuta la riappropriazione, l'avventura dell'Autocoscienza è terminata, la conciliazione con la realtà (e con la storia) è compiuta: ciò che v'era da conciliare è stato conciliato *in Gedanken*, e storia e realtà non costituiscono che il ricordo dello Spirito assoluto, come dice la chiusa della *Fenomenologia*, il luogo in cui l'Autocoscienza ciò che ha mandato fuori di sé lo riconosce come se stessa, a lei omogeneo.

Fuori dell'Autocoscienza, suprema ipostasi e coincidenza di essenza ed esistenza, non v'è più nulla che non sia lei stessa, e il cammino è propriamente finito. Finito certo per riaprirsi ancor quante volte si voglia, perché del processo dell'alienarsi e riappropriarsi dell'Autocoscienza sarà possibile ripetere l'illustrazione via via in ognuno dei segmenti di realtà che non sono che manifestazioni di quell'Autocoscienza: e si avranno allora ancora trattazioni di logica e di filosofia della natura, o di antropologia, fenomenologia e psicologia (come nell'*Enciclopedia*), o *ex novo* di filosofia del diritto, di storia della filosofia, di filosofia della storia, di estetica, di religione e così via, e insom-

ma si avranno le parti del sistema hegeliano della maturità. Nell'illustrare quei segmenti di Autocoscienza oggettivata potranno anche comparire delle varianti, ma saranno varianti che non metteranno mai in pericolo il circolo chiuso speculativo, elaborato negli anni di Jena, della Totalità alienantesi e riappropriantesi, dell'Autocoscienza in perenne confronto con se stessa.

Fine

Indice dei nomi

- Abeken B.R., 162
Adickes E., 239
Adjukiewicz K., 258
Aebi M., 120, 360
Agrippa, 200
Alessandro Magno, 180
Allihn F.H.Th., 440, 441
Altenstein K.v., 291
Andersen H.Ch., 339
Anton J.P., 117
Apelt E.F., 391
Arcesilao, 195-196
Archiloco, 188
Aristotele, 116-119, 124, 131, 132, 135, 138, 181, 208, 211, 213, 257, 337, 344, 367, 368, 369, 377, 402, 412, 438, 439, 484
Arnaud E., 48
Arnauld A., 442
Ast G.A.F., 18
Axmann W., 182, 281, 316-317

Baader F.v., 132, 314
Baillie J.B., 115, 118, 120, 218, 223, 266, 269, 282
Banfi A., 461, 470
Banfi R., 461
Bardili Ch.G., 26, 30, 143, 150, 152, 153, 157, 159-161, 202, 241, 245, 284, 285, 429
Bauer B., 159, 279, 327
Beckers H., 48
Bense M., 360
Berkeley G., 154
Bernard C., 135, 136
Berndtson A., 116
Bibulo, 163
Biedermann G., 224, 388
Bobbio N., 48
Bode J.E., 121-123
Böhme J., 126, 274, 471

Bolland G.J.P.J., 186
Boimann L., 25
Bloch E., 62, 64, 84
Bloch J., 95, 96
Breysig K., 169
Brunswig A., 483
Bullinger A., 115

Caird E., 292
Cantoni R., 179
Carabellese P., 249
Carlini A., 116, 337
Carlo V., 17
Carlo Augusto di Sassonia, 17
Carneade, 195-196, 197, 198, 213, 214, 288
Cartesio (Descartes R.), 154
Carugo A., 135
Cassirer E., 48, 49, 51, 52, 61, 125, 133, 136, 137, 143, 155, 156, 157, 171, 185, 208, 214, 253, 284, 288, 323, 356-357, 368, 376, 442
Cesare, 163, 181
Chalybäus H.M., 48, 120, 154, 249, 266, 275, 281, 283, 326, 358, 361, 375
Chassatschich F.I., 335
Cicerone, 180, 181
Closs O., 110, 126
Codignola E., 51
Colletti L., 53, 84, 87, 93, 216, 253, 328
Colli G., 117, 150, 216, 230
Cornu A., 87, 279, 281, 327
Cousin V., 48, 482
Croce B., 100, 189

Darwin Ch., 424
Della Volpe G., 14, 49, 52, 53, 79, 87, 97, 119, 136, 185, 187, 188, 194, 198, 214, 216-217, 252, 263, 312, 328, 334, 335, 336, 337-338, 349, 376, 393, 394, 424, 440, 478