

G. F. W. HEGEL

DIFFERENZA
FRA IL SISTEMA FILOSOFICO
FICHTIANO E SCHELLINGHIANO

in relazione ai Contributi di Reinhold alla più agevole visione complessiva
dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, I fascicolo

Con appendice antologica sul primo idealismo

A cura di
Alessandro Brunelli

Il presente testo può essere liberamente stampato, fatto circolare, tagliato e riorganizzato secondo le più varie esigenze, purché se ne indichi l'autore.

Se qualcuno vuole farmi avere commenti e opinioni sul lavoro, saranno benvenuti. Scrivete un e-mail a :
alessandroxbrunelli@gmail.com

Introduzione

I) HEGEL A JENA: TRA SPERANZE DI RIGENERAZIONE E ROTTURE FILOSOFICHE

1) Verso Jena

Nel gennaio del 1801 Hegel giunge a Jena: ha alle spalle alcuni anni di lavoro come precettore in famiglie benestanti di Berna e di Francoforte ed un lavoro ormai abbastanza lungo di ricerca su argomenti teologici e politici, che non ha mai trovato sbocco in pubblicazioni e tuttavia gli ha permesso di raggiungere una certa consapevolezza della collocazione delle sue posizioni filosofiche nel complesso panorama della filosofia tedesca. A Jena Hegel si avvia ad intraprendere la carriera universitaria come libero docente: l'eredità paterna gli consente di abbandonare l'oscuro lavoro di precettore privato e di fare il suo ingresso nell'università che è stata il centro dell'elaborazione della filosofia idealistica e della cultura romantica, realizzando così i suoi progetti più ambiziosi. Là potrà inoltre incontrare Schelling: l'amico degli anni di studio a Tubinga; il compagno degli anni e delle speranze giovanili con il quale, e con altri compagni, si narra che in una chiara domenica di primavera abbia innalzato un albero della libertà per festeggiare le grandi notizie provenienti dalla Francia rivoluzionaria¹; il collega di cinque anni più giovane che, pur giovanissimo, ha già compiuto una folgorante carriera collaborando con Fichte nella rielaborazione in senso idealistico della filosofia kantiana e pubblicando opere brillanti di spirito e di ingegno.

L'arrivo di Hegel è preceduto da una celebre lettera, scritta a Schelling il 2 novembre 1800, che ci illumina sullo stato d'animo e sui progetti con cui Hegel si appresta a raggiungere Jena. In essa si legge:

"Penso, caro Schelling, che una separazione di diversi anni non possa impedirmi di fare appello alla tua gentilezza in vista di un particolare desiderio. La mia richiesta concerne alcuni indirizzi di Bamberg, dove spero di trattenermi per un certo periodo. Poiché sono finalmente in condizione di abbandonare i legami che ho avuto finora, son deciso a passare un certo tempo in una situazione indipendente ed a consacrare questo tempo a dei lavori e a degli studi già cominciati. Prima di avventurarmi nel vortice letterario di Jena voglio fortificarmi con un soggiorno in una terza località.

[...] Considero con ammirazione e con gioia il tuo grande successo pubblico. Tu mi lasci la scelta o di parlarne in tono di umiltà o di mostrarmi io stesso a te. Userò una via di mezzo: spero che potremo trovarci di nuovo come buoni amici. *Nella mia formazione scientifica, che ha preso le mosse dai bisogni più elementari degli uomini, io dovevo essere spinto necessariamente verso la*

¹ Cfr. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, trad. di Remo Bodei, Firenze, 1966, p. 51.

scienza, e l'ideale della mia giovinezza doveva necessariamente mutarsi nella forma della riflessione, in un sistema. Mi chiedo adesso, mentre sono ancora occupato con tale sistema, quale via cercare per ritornare a far presa sulla vita degli uomini. Fra tutti gli uomini che io vedo intorno a me tu sei l'unico in cui vorrei trovare un amico, dal punto di vista dell'espressione delle idee e dell'azione sul mondo, poiché vedo che hai concepito l'uomo puramente, cioè con tutta l'anima e senza vanità. Perciò guardo verso di te con grande confidenza, affinché tu riconosca il mio sforzo disinteressato - anche se si pone su una sfera inferiore - e tu possa trovarvi un valore"¹.

¹ In Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., pp. 160-161. Il corsivo è mio.

2) "L'ideale della giovinezza" e la cultura tedesca di fine secolo.

Dunque Hegel è consapevole di non aver iniziato il suo itinerario di ricerca come filosofo sistematico: la sua riflessione "ha preso le mosse dai bisogni più elementari degli uomini". Negli anni bernesi e francofortesi si è occupato di argomenti teologici e politici con scritti come *La religione popolare e il cristianesimo*, *Positività della religione cristiana*, *Vita di Gesù*, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, *Sulle più recenti vicende interne del Württemberg*. Da tali scritti, tutti inediti, emerge l'immagine di un pensatore entusiasta dell'unità e dell'infinito che si trova a vivere in un tempo di scissioni e lacerazioni, e tuttavia percepisce anche come la sua epoca sia un tempo di grandiose trasformazioni: di qui il tentativo di rendere pensabile una ricostituzione nel mondo moderno della bella ed armonica totalità antica, dove l'individuo era in unità con il suo popolo, i suoi dei, la natura; e di qui la critica alla religione cristiana come religione positiva, non popolare, che si impone al fedele dall'esterno, lo costringe ad una fede dogmatica, gli contrappone Dio come una potenza infinita ed estranea. È questo progetto di ricomposizione delle lacerazioni "l'ideale della giovinezza" di cui Hegel in questa lettera parla, un ideale, si badi, che Hegel non ha affatto abbandonato: esso, egli dice, si è "mutato nella forma della riflessione, del sistema". Dai progetti di una radicale riforma dell'umanità e dallo sforzo di dare alla sua ricerca una immediata efficacia storica Hegel è approdato alla filosofia nella forma della riflessione e del sistema, ma l'ideale che lo spinge è rimasto intatto, diverse sono solo le forme della sua realizzazione. Non solo: in questo autunno del 1800, mentre l'Europa è scossa dalle guerre e Napoleone ha da poco trionfato a Marengo, Hegel progetta di cercare una via "per tornare a far presa sulla vita degli uomini".

In realtà questo "ideale giovanile", che costituisce la molla profonda della riflessione e dell'azione del giovane Hegel, non è affatto un ideale privato, ma è stato patrimonio comune di un'intera generazione di giovani pensatori, filosofi, artisti, che in Germania nel clima spirituale della svolta del secolo si sono sentiti ebbri di assoluto, testimoni di un svolta epocale, ed hanno sperato in una radicale rigenerazione dell'umanità. Cerchiamo di vederne alcuni aspetti.

3) L'immagine della rivoluzione francese

Una prima ragione che induce i giovani intellettuali tedeschi a ritenere che "la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso ad una nuova era"¹ è certamente la contemporaneità della rivoluzione francese. Abbiamo già ricordato come Hegel, Schelling, Hölderlin e tanti altri studenti dello *Stift* di Tubinga si infiammino alle grandi notizie che

¹ L'espressione è in Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1973, I, p. 8.

giungono dalla vicina Francia: innalzano un albero della libertà, fondano un *club* politico, leggono i giornali francesi. Per quanto possa sembrare paradossale, proprio un fatto tanto concretamente politico come la rivoluzione francese ha giocato un ruolo fondamentale nel far decollare una filosofia che può parere così astratta e lontana dai bisogni della vita come l'idealismo tedesco; per comprendere questo effetto è d'altra parte indispensabile cercare di comprendere quale immagine della grande rivoluzione si proietti oltre il confine renano: in Germania, tra i giovani entusiasti della libertà e del ruolo centrale che un'altra rivoluzione, la kantiana "rivoluzione copernicana", ha assegnato all'uomo, la rivoluzione francese appare come uno spettacolo interamente filosofico.

Marx ha parlato di una "miseria tedesca" per spiegare come mentre in Inghilterra gli uomini con un'impresa ciclopica rivolgevano completamente le condizioni materiali di vita e di produzione, e si svolgeva la rivoluzione industriale, mentre in Francia si svolgeva una rivoluzione politica che, oscillando tra diverse prospettive e speranze, con la lotta e con la violenza abbattava l'*ancien régime* e fondava lo stato moderno, in Germania la rivoluzione si svolgeva invece nelle aule universitarie, coinvolgeva poche centinaia di intellettuali e si risolveva in una "rivoluzione filosofica". Non vogliamo entrare nel merito della valutazione marxiana: dal punto di vista dei giovani tedeschi, e forse anche dal punto di vista dello sviluppo della cultura occidentale, quella "miseria tedesca", fatta di provincialismo politico, arretratezza economica, chiusura culturale, fu probabilmente una straordinaria ricchezza. E tuttavia Marx in una cosa ha certamente colto nel segno: mentre in Europa tutto cambiava in modo tumultuoso e violento, in Germania le notizie giungevano attutite e deformate da un fortissimo filtro filosofico e quei mutamenti venivano proiettati in un mondo rarefatto dove le lotte politiche, gli scontri sociali, le innovazioni tecnologiche si trasformavano in fattori ideali, con tutta la ricchezza e tutta la miseria conseguente a tale trasformazione: la grande poesia romantica di Hölderlin o Goethe, la grande filosofia idealistica, la nuova sensibilità per la storia e per il linguaggio sono risultati anche di quella chiusura e di quel filtro.

In particolare la rivoluzione francese poteva in un duplice senso prestarsi ad una lettura filosofica ed accendere gli entusiasmi dei giovani tedeschi. In primo luogo, essa veniva interpretata come un tentativo di dare attuazione concreta agli ideali illuministici, di realizzare, nella storia e nel tempo, un'"enciclopedia vivente" nell'esistenza e nelle vicende degli uomini. Ecco dunque che la rivoluzione francese assumeva agli occhi dei tedeschi una portata innovativa che probabilmente gli stessi francesi, abbagliati dalle vicende politiche e dalle lotte quotidiane, difficilmente potevano percepire: essa si presentava come il primo tentativo storico di "mettere il mondo sulla testa", di dar forma allo stato secondo i dettami della ragione, di realizzare nella storia il regno dell'assoluta libertà e razionalità. Ancora una volta è il caso di sottolineare che a questa lettura sfuggono molti degli aspetti particolari delle vicende storiche francesi, e tuttavia forse essa coglie

qualcosa di essenziale: la grande rivoluzione fu effettivamente all'origine di quell'ansia di realizzare l'assoluto nella storia che è stata una delle forze fondamentali nelle vicende europee dell'800 e del 900, nella loro grandezza e nel loro orrore, e che è stata un fenomeno del tutto nuovo (se si eccettuano, forse, alcuni aspetti delle lotte religiose del 500 e del 600). Quegli stessi tedeschi, che hanno percepito questo aspetto grandioso e titanico con cui la rivoluzione francese segnava una svolta nella storia europea, saranno anche tra i primi a potersene ritrarre inorriditi: di fronte allo spettacolo della rivoluzione di luglio del 1830 Hegel potrà parlare di una "brama di novità senza scopo"¹, e Goethe potrà trovare più che mai sconveniente "in tale rivoluzione il volere una «diretta aspirazione all'incondizionato», «in questo mondo assolutamente condizionato»"².

Ma agli occhi dei tedeschi la rivoluzione francese non rappresentò solo l'irrompere dell'eternità nel tempo, l'irrompere dell'assoluto, della ragione e della libertà nella storia umana: essa si prestava anche ad un'altra lettura altrettanto filosofica e, per molti versi, mitica. Con l'eguaglianza politica e la nascita del cittadino rivoluzionario, con le sue mode che tentavano di dare concretezza a tale eguaglianza, con le sue feste popolari, la sua religione civile, il suo nuovo patriottismo che portava ad un'immediata identificazione del cittadino con lo stato e con il suo popolo, la rivoluzione francese offriva, agli occhi di chi volesse cercarvelo, lo spettacolo di un popolo che supera la scissione ed il soggettivismo della modernità, di un popolo in cui l'individuo si trova in immediata fusione con il tutto, lo spettacolo, in definitiva, della restaurazione della bella totalità del mondo antico, di quella bella armonia in cui il singolo si identificava interamente con il suo popolo, con i suoi dei, con la natura circostante, ed essi vivevano, immanenti, nel singolo.

Come sottolinea Lukács, per il giovane Hegel "l'antichità è un esempio attuale e vivente; essa è passata, sì, ma si tratta di rinnovare la sua grandezza, e questo rinnovamento costituisce appunto il compito centrale politico, culturale e religioso del presente"³, e "l'entusiasmo di Hegel per la democrazia antica è intimamente e profondamente connesso con il suo atteggiamento verso la rivoluzione francese"⁴. Dunque la Francia rivoluzionaria pare mostrare una via per la restaurazione della bella armonia del mondo antico e per la conquista di quell'uomo totale e onnilaterale, non più scisso dal tutto né lacerato, al suo interno, tra sensibilità e ragione, che anche Schiller annunciava nelle sue *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*.

4) La "rivoluzione filosofica" in Germania

¹ Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949, p. 77.

² Ivi, p. 54.

³ Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1975, p. 82.

⁴ Ivi, p. 85.

L'"ideale della giovinezza" di cui Hegel parla nella sua lettera a Schelling era stato dunque nutrito innanzitutto dall'entusiasmo per questa immagine-deformazione filosofica della rivoluzione politica francese, ed era l'ideale della realizzazione della ragione, della libertà, della bellezza nel mondo umano. Gli eventi rivoluzionari dovevano ben presto deludere gran parte di quei giovani entusiasti: prima il terrore, poi le guerre rivoluzionarie e napoleoniche, con l'occupazione e la devastazione di tanti territori tedeschi, travolgeranno quell'ingenua fede nella rivoluzione, ma l'ideale che è nato dalla riflessione su di essa rimarrà intatto. Se i tedeschi hanno trasposto i successi dei primi anni rivoluzionari nel cielo della filosofia, la delusione per gli sviluppi della rivoluzione li indurrà a rinchiudersi ancor più entro quel cielo filosofico: i fallimenti della rivoluzione vengono spiegati con un'insufficienza della filosofia illuministica che ha guidato i protagonisti degli eventi francesi, e si diffonde la convinzione che una vera rivoluzione possa essere conseguita solo mediante un radicale rinnovamento dell'umanità operato dalla filosofia. Ecco dunque che nel nuovo clima politico-filosofico l'illuminismo viene visto come una filosofia della scissione e dell'intelletto, una filosofia dunque del tutto inadeguata a fondare quell'armonica totalità che la rivoluzione aveva lasciato sperare, e destinata a portare gli eventi storici verso l'esito drammatico del terrore. Ed ecco, dunque, che si presenta il compito di ritornare alla filosofia, concepita ormai come l'istanza fondante gli eventi storici, per produrre una filosofia della totalità e dell'assoluto capace di portare ad una vera rivoluzione.

In tale ritorno alla filosofia il punto di riferimento non può che essere Kant, l'autore della prima rivoluzione filosofica tedesca ed il fondatore della filosofia trascendentale. In un'altra lettera di Hegel a Schelling, del 16 aprile 1795, si legge:

"Dal sistema kantiano e dal suo più alto perfezionamento prevedo in Germania una rivoluzione, che partirà dai principi già esistenti, che devono solo essere elaborati per poterli applicare a tutto il sapere esistente. Resterà sicuramente sempre una filosofia esoterica e l'idea di Dio, considerato come l'Io assoluto, apparterrà a questa filosofia. Studiando i postulati della ragione pratica, avevo avuto l'impressione di ciò che tu chiaramente mi spieghi nella tua ultima lettera, di ciò che ho trovato nella tua opera e di ciò che i *Fondamenti della dottrina della scienza* di Fichte mi fanno interamente capire. Le conseguenze che si trarranno, lasceranno a bocca aperta molti signori. Si proverà la vertigine di fronte a questa suprema altezza della filosofia. Ma perché si è giunti così tardi ad elevare ulteriormente la dignità dell'uomo, a riconoscere la sua facoltà di essere libero che lo pone sullo stesso piano di tutti gli spiriti? Credo che non vi sia nessun altro segno dei tempi migliore di questo: che l'umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa. Questa è una prova che va scomparendo l'aureola attorno al

capo degli oppressori e degli dei della terra. I filosofi dimostrano questa dignità e i popoli impareranno a sentirla; non si accontenteranno più di esigere i loro diritti calpestati nella polvere, ma essi stessi li riprenderanno e se ne approprieranno"¹.

Queste righe esprimono bene un clima intellettuale e politico diffuso tra gli intellettuali tedeschi: dopo la delusione per gli esiti della rivoluzione francese si ritiene che spetti ai filosofi insegnare ai popoli la dignità dell'uomo e la sua capacità di essere libero, e da questo insegnamento potranno scaturire conseguenze che, dice Hegel, "lasceranno a bocca aperta molti signori". Come abbiamo detto, è Kant il punto di partenza di questa rivoluzione insieme filosofica e politica, e tuttavia è bene notare due aspetti di queste aspettative rivolte al sistema kantiano: in primo luogo non è tanto la *Critica della ragion pura*, quanto la *Critica della ragion pratica* l'opera a cui si rivolge l'attenzione di Hegel; è in quest'opera che viene abbattuto ogni dogmatismo, il soggetto morale viene dimostrato come causa incausata, come cosa in sé, e la realtà si risolve interamente nell'"io assoluto". In secondo luogo è da notare che la filosofia kantiana viene percepita negli ambienti filosofici tedeschi come una filosofia incompiuta: è dal suo "più alto perfezionamento" che potrà scaturire la rivoluzione tedesca. Non è il caso di ripercorrere qui il dibattito che si svolge già a partire dagli anni ottanta sulla filosofia di Kant: basti ricordare che, basandosi su passi della *Critica della ragion pura* (specialmente delle due prefazioni e dell'introduzione) in cui Kant afferma esplicitamente che la *Critica* è soltanto una propedeutica e che il sistema della filosofia trascendentale deve essere ancora dato, i giovani filosofi tedeschi, ebbri di assoluto e animati di speranze rivoluzionarie, sono convinti che si debba portare a compimento l'opera iniziata da Kant e dare il sistema della filosofia. Da queste premesse muoveva Fichte, che con la sua "dottrina della scienza" riteneva di non dire nulla di diverso da Kant e di compierne l'opera eliminando il dualismo che nella *Critica della ragion pura* ancora sussisteva tra soggetto e cosa in sé, forma e materia, intelletto e sensibilità. E dalle stesse premesse muoveva Schelling che nelle *Lettere sul dogmatismo e il criticismo* (l'opera a cui si riferisce Hegel nella lettera sopra riportata) sosteneva che, in quanto propedeutica, la *Critica* di Kant rendeva possibili due sistemi, e che la scelta dipendeva da ragioni morali, di temperamento, di carattere.

Nel silenzio di Kant, che viene interpretato come un tacito consenso, gli ultimi cinque anni del Settecento vedono i filosofi e gli intellettuali tedeschi impegnati nella grande impresa collettiva, fatta di collaborazione e di polemiche, di portare a compimento il sistema kantiano e di attingere il sapere dell'assoluto ed il sistema della libertà. Il centro più attivo di questo sforzo collettivo è l'università di Jena, ed in quest'impresa giocano molti fattori, non solo filosofici. Da Jena Fichte ha dato la propria "dottrina della

¹ In Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 89.

scienza", a Jena è giunto nel 1798 il giovanissimo Schelling (ha solo 23 anni), entusiasta del fichtiano sistema della libertà e desideroso di portare il proprio contributo alla rivoluzione filosofica; attraverso l'opera di questi due autori il criticismo kantiano va trasformandosi nella metafisica idealistica: la cosa in sé kantiana viene respinta come un residuo di dogmatismo, l'oggettività viene dedotta a partire dalla pura attività e dalla libertà del soggetto, la filosofia si torna a presentare (sull'esempio della filosofia di Spinoza) come un sistema in cui tutto viene dedotto da un unico principio: la soggettività pura.

5) Il clima romantico e l'esaltazione per l'assoluto

Ma all'entusiasmo per l'assoluto non contribuisce solo la lettura idealistica di Kant: l'altro grande fattore è il movimento romantico, con cui d'altra parte Schelling entrerà in stretti rapporti. Anche questo movimento spinge potentemente a superare quelli che vengono visti come residui dogmatici della filosofia kantiana: la rivendicazione di una tradizione scientifica tedesca, la polemica contro la scienza newtoniana ed illuministica, il dibattito sul presunto spinozismo di Lessing, spingono uomini come Herder e Goethe (del 1790 è la *Metamorfosi delle piante*, ma la stessa concezione è espressa in poesie e nei progetti del *Faust*) verso un naturalismo che vede nella natura non un morto meccanismo, ma unità e vitalità infinita che si dirama nella miriade di forme degli enti naturali. Ecco che al tema kantiano ed idealistico della libertà dell'uomo si affianca il tema dell'infinità e vitalità della natura; in parte i due temi entrano in conflitto (nelle due prime *Critiche* kantiane e nella fichtiana "dottrina della scienza" la natura e la sensibilità si presentano come semplice materia, morta sensibilità che tocca al soggetto determinare ed unificare), in parte tuttavia sono possibili insospettite sintonie: perfino Kant nella *Critica del Giudizio* (1790) cerca un punto d'incontro tra il soprasensibile che sta a fondamento della natura ed il soprasensibile che nel soggetto si presenta come libertà e ragione pratica. Dunque, ancora una volta, il mondo tedesco ci appare percorso da tensioni e conflitti, eppure animato da una comune esigenza di fondo: la ricerca dell'unità, dell'armonia, dell'assoluto.

A tale ricerca, nuovamente più vicina al versante artistico-romantico che a quello filosofico-idealistico, contribuisce un'ulteriore componente: la riscoperta e la mitizzazione del mondo classico. Non si tratta solo della riscoperta dell'arte e della bellezza greca: con le *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* (1795) Schiller ha proposto un'immagine della classicità capace di esercitare suggestioni profonde sui giovani intellettuali tedeschi. L'uomo greco viene in queste lettere visto come un uomo totale e onnilaterale, che non ha ancora subito le scissioni e le lacerazioni della modernità: un uomo in cui sensibilità ed intelletto convivono in perfetta armonia, e dunque è bello; un uomo che è certamente individuo singolo, ma non si è scisso dal tutto: nel cittadino greco vivono, immanenti, la

sua patria, i suoi dei, la natura che lo circonda. Questa unità tra senso e ragione, tra singolo ed universale, tra finito e infinito è andata perduta, e in tale perdita consiste la miseria dell'uomo moderno, che solo l'arte può permettere di superare. Scriveva Schiller:

"I greci non solo ci superano per una semplicità che è estranea al nostro tempo; essi sono contemporaneamente i nostri rivali, spesso anzi i nostri modelli negli stessi pregi con cui siamo soliti consolarci del pervertimento dei nostri costumi. Ricchi di forma e in pari tempo di contenuto, filosofi e artisti, delicati ed energici al tempo stesso, noi li vediamo unire in una magnifica umanità la gioventù della fantasia e la virilità della ragione.

[...] Per quanto in alto salisse, la ragione si traeva sempre dietro amorosamente la materia, e per quanto sezionasse con sottile minuzia, non mutilava mai. Essa dissociava, è vero, la natura umana, e la proiettava, ingrandita, nel magnifico circolo degli dei, ma non spezzettandola, bensì variamente combinandola; poiché ogni singolo dio racchiudeva l'umanità intera. Come ben altrimenti avviene presso di noi moderni! Perché anche presso di noi l'immagine della specie è proiettata, ingrandita nei singoli individui, - ma in frammenti, non in varie combinazioni, così che si deve andar cercando da individuo a individuo per ricomporre la totalità della specie. Si sarebbe quasi tentati di affermare che presso di noi le forze dell'animo si manifestano anche nell'esperienza così separate come lo psicologo le divide nella teoria. Infatti noi vediamo non solo singoli soggetti, ma intere classi di uomini, sviluppare solo una parte delle loro attitudini, mentre le altre, come nelle piante deformi, sono appena accennate con deboli tracce.

[...] Quale moderno si presenterebbe singolarmente, uomo contro uomo, a competere con l'ateniese singolo per il premio dell'umanità?

Donde deriva questa inferiorità dell'individuo malgrado la superiorità della specie? Perché il greco come individuo poteva qualificarsi come rappresentante del suo tempo, mentre il moderno non può osare fare lo stesso? Perché quello prese le sue forme dalla natura, che tutto unisce, questo dall'intelligenza, che tutto separa."¹.

L'uomo moderno è dunque un uomo deforme e sgraziato, che, separato dalla totalità, sviluppa all'estremo una sola facoltà, si aliena e specializza, ma non vale nulla in confronto a chi ha in sé il tutto. E l'uomo moderno è un uomo in sé lacerato: la morale kantiana ha proposto un'immagine del soggetto morale in cui la ragione domina assolutamente sui sensi e sull'immaginazione; in quanto soggetto sensibile l'uomo kantiano è sempre uno schiavo, in quanto soggetto razionale-morale è sempre un tiranno. Sullo sfondo della riflessione schilleriana troviamo ancora una volta Kant, e questa volta il Kant della *Critica della ragion pratica*, il maestro che ha avviato la rivoluzione filosofica, ma anche il maestro che deve essere superato e la cui filosofia esige un adeguato

¹ Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*, Firenze, 1970, lettera VI.

perfezionamento.

C'è, infine, una terza direzione in cui la cultura romantica tedesca parte da Kant per muovere verso l'assoluto: la *Critica della ragion pura* ha dimostrato che l'assoluto non può in alcun modo essere oggetto di conoscenza intellettuale, che le nostre conoscenze sono limitate alla sfera dell'esperienza possibile. Questa concezione kantiana non comporta tuttavia una rinuncia all'assoluto: rimane aperta la via di un approccio alogico ad esso. È questa la via battuta da pensatori come Jacobi o Schleiermacher, che ritengono possibile e necessario un rapporto del soggetto finito all'assoluto mediante il sentimento, l'intuizione, la fede.

Vitalismo e senso estetico della natura, nostalgia per la bella totalità del mondo antico, rivalutazione dell'intuizione e del sentimento, sono tutti spunti che cooperano negli ambienti romantici a produrre un clima di esaltazione per l'assoluto, di attesa spasmodica di rigenerazione e rinnovamento. Uno dei centri più attivi di questo tentativo di produzione di un sapere estetico-sentimentale dell'assoluto è ancora una volta Jena: qui non solo operano filosofi idealisti come Fichte e Schelling, ma si è formato un attivo circolo romantico intorno alla rivista *Athäneum* fondata dai fratelli Schlegel. L'ambiente jenese è agitato da tendenze diverse e contraddittorie, ma, ripetiamo, tali tendenze possono essere percepite come tentativi, moventisi in direzioni diverse, di assolvere un unico compito assegnato collettivamente agli intellettuali tedeschi.

6) L'università di Jena e la rottura dell'unità dell'idealismo tedesco

È verso questo centro brulicante di idee nuove e di indistinte aspirazioni ad una radicale rigenerazione dell'umanità, animato dal confuso sentimento di una missione comune, che Hegel ritiene di dirigersi. Abbiamo visto nella lettera a Schelling del novembre 1800 che Hegel affronta questo trasferimento con una certa esitazione, tanto che dichiara di voler soggiornare qualche tempo in un'altra località, possibilmente a Bamberg, prima di "avventurarsi nel vortice letterario di Jena"; egli tuttavia rinuncerà a questo progetto e giungerà direttamente a Jena nel gennaio del 1801. In realtà la situazione di Jena a questa data non è più quella che Hegel si aspettava di trovare: tra il 1799 ed il 1801 la confusa ed entusiastica unità di sentire comune degli intellettuali tedeschi ha cominciato a dissolversi e le diverse anime del movimento romantico ed idealistico si sono separate ed avviate in direzioni divergenti. La rivista degli Schlegel, *Athäneum*, ha cessato le pubblicazioni ed alla scuola romantica è venuto a mancare l'organo con cui ha diffuso in forma brillante e provocatoria le proprie posizioni. Anche i rapporti tra Friedrich Schlegel e Schelling si sono guastati, sia per ragioni teoriche che per motivi personali. E, soprattutto, per la filosofia idealistica tedesca è arrivata l'ora della resa di conti. Ancora una volta è stato il vecchio Kant a prendere l'iniziativa di questo chiarimento teorico: abbiamo già detto che

nell'ultimo decennio del Settecento Fichte, e poi Schelling con lui, hanno lavorato alla rielaborazione in senso idealistico del criticismo kantiano convinti di realizzare così lo spirito più profondo della filosofia di Kant, e che il silenzio del filosofo di Königsberg è stato in generale inteso come un tacito consenso a tali rielaborazioni. D'altra parte, come avremo modo di vedere più avanti, nei testi di Kant non mancano i passi che giustificano l'interpretazione della *Critica della ragion pura* come di una propedeutica ad un sistema ancora da stendere, né mancano passi (soprattutto nella prima edizione della *Critica della ragion pura*) che ben si prestano ad una interpretazione idealistica: pare dunque al pubblico filosofico tedesco che Kant, Fichte, Schelling costituiscano una unità filosofica ed espongano in forme diverse lo stesso contenuto.

In realtà il silenzio di Kant è dovuto, paradossalmente, alla sua grandezza filosofica: egli, dopo aver pubblicato nel 1786 i *Primi principi metafisici della scienza della natura*, è impegnato nel lavoro arduo, probabilmente impossibile, di passare dalla "metafisica della natura" alla fisica; chiuso nel suo studio scrive le sue annotazioni in grandi fogli dove si accavallano il testo principale ed una moltitudine di annotazioni, nello sforzo di mantenere uniti pensieri ed argomenti differenti, e riceve distrattamente i clamori filosofici che risuonano fuori dalla sua camera di lavoro. Della stessa opera di Fichte, che il pubblico filosofico tedesco ha salutato come il geniale prosecutore ed invertevole della sua filosofia, Kant ha probabilmente solo una conoscenza di seconda mano, mediante estratti e recensioni: in un appunto Kant scrive del "pacco delle opere di Fichte, che giace sul pavimento dell'anticamera"¹. Tuttavia finché dura quel silenzio si può pensare ad un sostanziale accordo degli esponenti dell'"idealismo trascendentale". I malintesi, le differenze, le vere e proprie ostilità latenti nella scuola idealistica divengono espliciti nel 1799.

Nel luglio 1799 Fichte, accusato in un opuscolo anonimo di ateismo per le posizioni sulla religione sostenute nell'articolo "Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo", dopo la cosiddetta "disputa sull'ateismo" è costretto a dimettersi dall'università di Jena e a trasferirsi a Berlino. È questo per Fichte e la sua scuola un momento di debolezza, ed ecco che solo un mese più tardi Kant ritiene giunto il momento di prendere posizione sulla dottrina fichtiana diffondendo una dichiarazione pubblica con cui si dissocia dalla filosofia di Fichte e la condanna esplicitamente. In tale dichiarazione si legge, tra l'altro:

"... dichiaro con la presente di considerare la dottrina della scienza di Fichte un sistema del tutto insostenibile. Pura dottrina della scienza è infatti né più né meno che mera logica la quale, con i suoi principi, non può presumere di arrivare fino all'elemento materiale della conoscenza; essendo pura logica, astrae dal contenuto di

¹ Citato nell'"Introduzione" di Vittorio Mathieu a Kant, *Opus postumum*, Bari, 1984, p. 54 in nota.

questa, e volerne tirar fuori un oggetto reale è fatica sprecata, ed è un'impresa alla quale non s'era ancora messo nessuno; e se poi la si tenta si è costretti, ammesso che sia valida la filosofia trascendentale, a passar subito oltre di essa, e a finire nella metafisica. E per ciò che riguarda la metafisica secondo i principi fichtiani, sono tanto poco disposto ad accettarla che, rispondendo a una sua lettera, gli consigliai di coltivare, in luogo di infruttuose sottigliezze, le sue buone qualità di espositore, le quali si potevano applicare con utili risultati alla *Critica della ragion pura*; ma egli rifiutò cortesemente, dichiarandomi che non avrebbe cessato di interessarsi all'elemento scolastico.

[...] Al riguardo devo fare ancora un'osservazione: non riesco proprio a capire come mi si sia potuta attribuire l'intenzione di dare soltanto una propedeutica alla filosofia trascendentale, e non il sistema stesso di tale filosofia. Un tal proposito non ha mai potuto venirmi in mente, perché io stesso ho affermato che la trattazione integrale della pura filosofia, nella *Critica della ragion pura*, era il segno più attendibile della verità di essa¹. Infine, il recensore afferma che la *Critica*, a proposito delle parole con cui essa spiega la sensibilità, non va presa alla lettera, ma che chiunque la voglia comprendere deve situarsi anzitutto nella prospettiva giusta (di Beck o di Fichte), perché la lettera kantiana, come quella aristotelica, uccide lo spirito; ed io dichiaro ancora una volta che la *Critica* dev'essere intesa soltanto alla lettera, e che bisogna accostarvisi soltanto con l'intelletto comune, purché esso sia sufficientemente educato a tali analisi astratte."²

Con l'allontanamento di Fichte da Jena, con la fine dei rapporti quotidiani e personali tra lui e Schelling, e con questa dichiarazione di Kant si dissolve l'unità, in buona parte

¹ È vero che nella "Prefazione" alla prima edizione della *Critica della ragion pura* si legge: "In questa impresa ho fatto della completezza la mia mira; e ardisco dire che non c'è un solo problema metafisico che qui sia rimasto insoluto, o della cui soluzione non sia data almeno la chiave" (*Critica della ragion pura*, Bari, 1983, p. 8). Ma è anche vero che più avanti nella stessa "Prefazione" si legge: "La metafisica, secondo i concetti che qui ne daremo, è la sola tra tutte le scienze che possa ripromettersi, e in breve tempo e con pochi sforzi, ma associati, siffatta compiutezza. [...] Spero anche di dare un tale sistema della ragion pura (speculativa) sotto il titolo: *Metafisica della natura*; esso non sarebbe forse per estensione nemmeno la metà, ma per contenuto incomparabilmente più ricco di questa critica, che doveva innanzitutto esporre le fonti e le condizioni della possibilità di quella, ed era obbligata così a sbarazzare e spianare un terreno tutto gibboso" (ivi, p. 12). Ed ancora, nella "Introduzione", si legge: "Un organo della ragion pura sarebbe un complesso di principi, secondo i quali possono essere acquistate ed effettivamente portate in atto tutte le conoscenze pure a priori. L'applicazione completa di un tale organo costituirebbe un sistema della ragion pura. Ma poiché questo sistema è desiderato moltissimo, e resta ancora a vedere se e in quali casi una tale estensione della nostra conoscenza sia possibile, così noi possiamo considerare una scienza che si limiti al solo giudicamento della ragion pura, delle sue fonti e dei suoi limiti, come la *propedeutica* al sistema della ragione. Una tale scienza non si dovrebbe ancora chiamare *dottrina*, ma solo *critica* della ragion pura; e la sua utilità sarebbe in realtà, riguardo alla speculazione, solo negativa, giacché servirebbe non ad allargare ma solo ad epurare la nostra ragione, e a liberarla dagli errori" (ivi, pp. 57-58). Stupefacente pare dunque lo stupore di Kant in queste righe.

² Kant, *Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wissenschaftslehre*, citato in Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino, 1981, pp. 246-248.

fondata su malintesi, del primo idealismo, ed i pensatori idealisti devono fare i conti con le loro differenze e la loro gara a superarsi nella formulazione di un sistema dell'assoluto. È ben vero che durante la disputa sull'ateismo e di fronte alla condanna di Kant Schelling manifesta piena lealtà verso Fichte: in una lettera del 12 settembre 1799 egli scrive a Fichte:

"... il dichiarare da parte di Kant di non aver niente in comune con la Sua filosofia è la prova più evidente che per lui è già venuta la posterità, la quale (come egli stesso disse una volta di Platone) lo capisce meglio di quanto egli stesso non si sia capito; e poiché ognuno può dire la sua soltanto nella propria epoca, egli, che non sa andare al di là dei limiti di essa, ha perduto ogni diritto di continuare a parlare, ed è filosoficamente morto. Ha tutte le ragioni di non voler ammettere altro che la *Critica*; dato però che l'andare oltre la critica non solo è possibile, ma si è già verificato, per cui non può sussistere alcun dubbio sulla sua possibilità, ecco che esiste qualcosa che è posto del tutto al di fuori del suo orizzonte, che per lui appartiene già alla posterità, e dove egli non ha assolutamente alcun diritto di parlare".

Tuttavia già dal 1800 le posizioni teoriche di Fichte e di Schelling si vanno allontanando: il *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) mostra una maggiore autonomia filosofica di Schelling da Fichte, ed è l'occasione di uno scambio di lettere tra i due da cui emergono dissensi sulla concezione della natura e sulla possibilità di una deduzione completa che faccia dell'idealismo un sistema di tutto il sapere. A tali dissensi si aggiunge un deterioramento dei rapporti personali quando Schelling nel 1801 non gradisce di essere definito da Fichte un "mio brillante collaboratore" e con l'*Esposizione del mio sistema filosofico* si sforza di presentare al pubblico una propria filosofia dell'identità, esposta oltretutto in una forma che si ispira più all'*Ethica* di Spinoza che alla *Dottrina della scienza*. Con l'emergere di questi dissensi tuttavia la rottura tra Fichte e Schelling non è ancora né compiuta né del tutto giunta a consapevolezza: il confuso sentimento di cooperare in quell'impresa comune che è la rivoluzione filosofica continua ad avere degli effetti; inoltre Schelling probabilmente non si sente ancora pronto per una pubblica rottura con il maestro, e Fichte non ha alcun interesse ad accentuare ulteriormente il proprio isolamento nell'ambiente universitario tedesco.

Il fatto nuovo, che costringe i due pensatori a prendere atto della presenza nei loro sistemi di elementi inconciliabili, è l'apparire nel dibattito filosofico tedesco di questa *Differenza fra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, con cui Hegel, da poco giunto a Jena, si presenta per la prima volta al pubblico e precisa la sua posizione in quel complesso panorama che ci siamo sforzati di tratteggiare. In quest'opera Hegel si presenta

¹ In Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bonn, 1973, vol. II, pp. 188-199 (tradotto in italiano e citato in Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Firenze, 1975, p. 91).

al pubblico come pensatore decisamente schellinghiano: come sottolinea Lukács "la filosofia di Schelling non viene qui sottoposta a nessuna critica: una critica del genere non viene neppure accennata. Tutt'al più, il lettore attuale, a cui sono più chiare le differenze tra Schelling e Hegel, può vedere in molti punti che Hegel attribuisce alla filosofia schellinghiana un senso e una tendenza più corrispondenti alla continuazione della sua propria linea filosofica che a quella di Schelling"¹. Tuttavia la comparsa di questo testo costituisce una svolta nel dibattito interno al primo idealismo tedesco per almeno due ragioni: da un lato, come avremo modo di sottolineare, Hegel porta un contributo di tematiche e riflessioni nuove alla discussione filosofica; dall'altro quest'opera rende esplicita quella differenza tra l'idealismo "soggettivo" di Fichte e l'idealismo "oggettivo" di Schelling che il pubblico non ha affatto colto e di cui probabilmente gli stessi Fichte e Schelling non sono ancora del tutto consapevoli. Come avrà modo di sostenere lo stesso Hegel in un corso di lezioni tenute a Jena,

"la *Dottrina della scienza* di Fichte e il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling null'altro sono che i tentativi di esporre puramente per sé la logica o la filosofia speculativa. Fichte ha notoriamente preso le mosse dal grande, ma *unilaterale* punto di vista della coscienza, dell'Io, del soggetto, e ciò gli ha reso impossibile una trattazione libera e completa. Schelling parte dallo stesso punto, ma lo supera in seguito e, per quanto riguarda la filosofia speculativa, sembra in questi saggi che *la coscienza non sia stata presente*, proprio perché non si è trattato d'altro"²

Dunque Schelling avrebbe superato Fichte nel cammino verso un sistema della totalità, ma non ne ha avuto la coscienza: l'opera che costringe Schelling a prendere coscienza della sua originalità ed autonomia è proprio questa *Differenza*. Quest'opera presenta quindi un primo elemento di interesse in quanto, prima opera pubblicata da Hegel, ci mostra un filosofo della sua grandezza che fa i conti con l'evoluzione del pensiero filosofico che ha portato alla sua filosofia, esamina il pensiero degli autori che l'hanno preceduto ed assegna loro una posizione ed un ruolo.

È pur vero che agli occhi del pubblico questo scritto ha scarsa originalità: la *Stuttgarter allgemeine Zeitung* avrà modo di scrivere che "Schelling era andato a prendersi nella sua terra un robusto difensore e per bocca di costui annunciava al pubblico sbalordito che anche Fichte rimaneva molto al di sotto delle sue idee"³. Tuttavia questo robusto difensore e fedele scudiero del pensiero di Schelling, proprio nel suo essere schellinghiano con una coerenza che nemmeno lo stesso Schelling raggiunge, comincia a mostrare sfumature nuove: fa emergere in forma nuova l'indispensabile ruolo della

¹ Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., pp. 357-358.

² In Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., pp. 204-205.

³ Ivi, p. 179.

riflessione per la filosofia, accosta alla schellinghiana intuizione trascendentale la "riflessione filosofica", formula in forma nuova l'esigenza di cogliere l'identità di soggetto e oggetto, e tutto questo rappresenta per noi, che conosciamo gli sviluppi successivi del pensiero hegeliano, un ulteriore elemento di grande interesse: ci dà la possibilità di assistere alla nascita del pensiero hegeliano della maturità. D'altra parte anche il solo comprendere consapevolmente quello che in Schelling era un'esigenza inconsapevole è già porsi oltre Schelling, avere una notevole autonomia filosofica e addirittura cercare di condurre il compagno più celebre verso sviluppi teorici che Hegel, non Schelling, prevede e vuole. Hegel avrà modo di raccontare di aver detto per primo all'amico Schelling "che egli (Schelling) si era posto fuori sia dalla filosofia kantiana, sia dalla filosofia fichtiana, e che con ciò aveva raggiunto in campo filosofico una sua propria collocazione, mentre lo stesso Schelling riteneva di stare ancora all'interno dei confini dell'idealismo soggettivo"¹. Come scrive Pöggeler, Hegel

"sottolinea che Schelling stesso non ha avuto alcuna consapevolezza del fatto che abbia *dovuto* completare lo sviluppo puramente soggettivo di Fichte dell'identità Soggetto-Oggetto con lo sviluppo oggettivo. La *Differenz*, nella misura in cui mostra espressamente questa necessità, era già un andare oltre Schelling!"².

¹ La testimonianza è riportata da Fischer in *Hegel's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1911, ed è citata in Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Napoli, 1986, in nota a p. 160.

² Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, cit., p. 160.

II) LA DIFFERENZA FRA IL SISTEMA FILOSOFICO FICHTIANO E SCHELLINGHIANO

1) Hegel storico della filosofia

Con questa *Differenza fra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano* Hegel fa dunque la sua comparsa nella battaglia in corso nella filosofia tedesca per portare alla parola l'assoluto. Come abbiamo detto egli ha alle spalle un ormai lungo lavoro di ricerca su temi non sempre strettamente filosofici, ma di questo lavoro il pubblico non sa nulla: il compito che Hegel si propone con questo scritto è determinare la propria posizione entro lo sviluppo della filosofia idealistica tedesca. La *Differenza* si presenta dunque *anche* come un'opera di storia della filosofia, e questo aspetto non è certo quello che desta in noi il minor interesse: nel fare i conti con gli sforzi che prima di lui sono stati fatti da Kant, Fichte, Schelling e Reinhold, Hegel getta una luce sul pensiero di questi autori e ce ne offre un'interpretazione ricca di profondità ed acume. Certamente non possiamo aspettarci da quest'opera un esame filologicamente accurato né un'esposizione letterale del pensiero dei suoi predecessori; lo scritto di Hegel è polemico, opera (specialmente nel ripercorrere il pensiero di Kant e di Fichte) forzature, ricerca limiti e contraddizioni: è insomma un'interpretazione, ma lo è nel senso migliore.

A partire dalle posizioni teoriche che egli stesso ha raggiunto, Hegel ripensa la filosofia kantiana e fichtiana, se ne appropria e ne indica il significato ed i limiti: una tale opera è certamente parziale, ma quale lettura di un autore non è una forzatura ed un'interpretazione? Qui per lo meno abbiamo l'interpretazione di grandi filosofi compiuta da un grande talento speculativo qual è quello hegeliano, un'interpretazione certamente più ricca e stimolante di tante esposizioni che ripetono stancamente indice e contenuto della *Critica della ragion pura* o della *Dottrina della scienza*. E d'altra parte questa interpretazione farà epoca: oggi si possono dare dell'opera di Kant interpretazioni molto lontane da quella hegeliana, ma resta il fatto che tutta una generazione di pensatori (e di quei pensatori che probabilmente hanno fatto l'ultima grande stagione del pensiero occidentale) ha letto nell'opera kantiana la fondazione di una metafisica idealistica e le premesse per una nuova concezione dell'assoluto. Possiamo anche rigettare una tale lettura, ma è un dovere comprenderne le ragioni e la possibilità, se non altro perché prestare ascolto a quelle interpretazioni di Kant (o di Fichte) ci permette di gettare luce e mettere in rilievo aspetti del pensiero kantiano che altrimenti rischiano di sfuggirci.

È questo il difetto di tutti i grandi pensatori che si occupano di altri pensatori: nel comprenderli li deformano alla luce del proprio pensiero, eppure quale acutezza interpretativa, quale ricchezza di spunti in tali deformazioni. Come Aristotele nel primo libro della *Metafisica* ci dà una ricostruzione ricchissima della filosofia greca prima di lui, e se

pure opera forzature e con la sua personalità filosofica ci nasconde molto di chi lo ha preceduto, nello stesso tempo ci offre un'apertura ed uno spiraglio per comprendere i primi filosofi, così Hegel in questa *Differenza* (e poi in tante altre occasioni, dalla *Fenomenologia* alle *Lezioni di storia della filosofia*) definisce un contenuto delle dottrine dei pensatori che l'hanno preceduto, assegna loro un ruolo nella storia della filosofia, offre un'interpretazione unitaria di sforzi teorici che altrimenti potrebbero apparirci contingenti e casuali: ci offre insomma una chiave interpretativa del primo idealismo tedesco di cui difficilmente possiamo liberarci e che certamente non dobbiamo ignorare.

D'altra parte c'è anche un altro motivo per prestare attentamente orecchio alla ricostruzione che Hegel fa della filosofia che l'ha preceduto: nel 1801, quando stende questo scritto, Hegel sta faticosamente tentando di giungere a se stesso, alle proprie autonome posizioni filosofiche, ed il metodo che segue è quello della discussione, dell'*Auseinandersetzung*, con i filosofi precedenti. Hegel giunse al proprio sistema assorbendo le filosofie precedenti, comprendendole e superandole: nella sua polemica contro Kant e Fichte non si deve cercare solo volontà di confutazione o malevolenza, ma la conclusione di un processo costituito dal far proprie e comprendere le posizioni dell'avversario. Come scrive il Rosenkranz nella sua *Vita di Hegel*

"il suo sistema crebbe lentamente e sempre attraverso un'estraneazione da se stesso. Inizialmente la produttività di Hegel si congiunse criticamente a qualcosa di dato; mentre essa era alle prese col dato, venne a galla anche il suo proprio genio. L'alienazione all'estraneo era la *corvée* per mezzo della quale si liberava dall'essere legato attraverso la propria immediata profondità. Da tale abbandonarsi e da tale critica rientrava poi in se stesso più certo di sé. [...] Non temeva di arrecar danno alla propria originalità attraverso lo studio di altre personalità originali, come accade alle nature deboli, che istintivamente si tengono lontane dalle opere altrui, perché hanno paura che la conoscenza di esse possa render superflue le proprie"¹.

Ancora una volta, dunque, l'interpretazione del primo idealismo offertaci da Hegel è certamente *una* interpretazione, e dunque parziale e deformante come qualunque altra, ma è passata attraverso la concreta esperienza ed il rivivere il pensiero dei suoi predecessori, e quindi tanto più interessante.

2) La concezione hegeliana della storia della filosofia

Le considerazioni precedenti ci portano ad affrontare uno degli aspetti più originali del pensiero hegeliano: la concezione della storia della filosofia. Su tale argomento Hegel ha raggiunto già nel 1801 la consapevolezza che la storia della filosofia non può risolversi

¹ Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 81.

in dossografia, in raccolta di opinioni, ma che le diverse filosofie, datesi in epoche e tra popoli differenti, sono manifestazioni di un'unica verità, una verità che in quanto una e molteplice insieme, unione di infinito e finito, di universale e particolare, deve esporsi in forme differenti. Come tali, come figure diverse mediante le quali la verità giunge a sapersi nella sua ricca semplicità ed articolata unità, vanno lette le filosofie, e non come una semplice collezione insensata di bizzarre opinioni. Nella *Differenza* si legge:

"Come ogni figura vivente appartiene nel contempo al fenomeno, così una filosofia come fenomeno si è consegnata a quella potenza che può trasformare il sistema in una morta opinione e, fin dall'inizio, in un passato. Lo spirito vivente che abita una filosofia esige, per svelarsi, di essere generato da una spirito affine; egli sfiora appena, come un fenomeno estraneo, l'atteggiamento storico che parte da un qualunque interesse verso la conoscenza di opinioni, e non manifesta il suo intimo; può restargli indifferente dover servire ad ingrossare la restante collezione di mummie ed il generale cumulo di casualità, poiché egli stesso è sfuggito tra le mani al curioso raccogliere conoscenze. Quest'ultimo rimane fermo al suo punto di vista indifferente verso la verità, e mantiene la sua autonomia, sia che accetti opinioni, sia che le rigetti, o non si decida; esso non può dare ai sistemi filosofici nessun altro rapporto a se stesso se non quello secondo cui sono opinioni, e tali accidenti, come le opinioni, non gli possono nuocere; non ha riconosciuto che la verità esiste".

Già ai tempi della *Differenza* risulta dunque chiaro a Hegel che l'atteggiamento verso la filosofia precedente non può essere né quello del curioso collezionista, né quello di chi va cercando nel passato opinioni da accettare o respingere semplicemente, ma che si tratta invece di far rivivere in un sistema filosofico lo "spirito vivente" che lo "abita", e che ciò può avvenire solo in un rapporto simpatetico con la filosofia passata, che permetta di generare tale spirito mediante uno "spirito affine". Si tratta dunque, ancora una volta, di rapportarsi alla filosofia interpretandola e rivivendola, non con mera curiosità erudita, non ripetendo come una filastrocca le opinioni dei filosofi del passato: è evidente che da un atteggiamento del genere non possiamo attenderci l'"obiettività" nel rendere le opinioni altrui, ma è anche evidente che solo questo sguardo penetrante, che cerca nei sistemi passati una verità sempre vivente, fa di quei sistemi veramente filosofie, e non farfalle o francobolli da fissare con spilli in un album. È questo secondo Hegel l'unico modo dotato di senso di leggere i filosofi del passato: rivolgendo loro domande, facendoli rivivere, accostandoli con la simpatia e la passione che il filosofo prova per l'altro filosofo, che l'amante del sapere prova per chi prima di lui ha percorso la strada dell'amore per il sapere; ed in questo atteggiamento non erudito, non curioso, ma appassionato Hegel anticipa critiche che verranno rivolte all'atteggiamento colto ed erudito da

¹ Vedi *infra*, pp. [9-10] (presente traduzione pp. 70-71).

altri pensatori dell'800 e del 900, primo tra tutti Nietzsche: come non ricordare quel bellissimo passo di *Così parlò Zarathustra* titolato "Del paese dell'istruzione" dove, a proposito degli eruditi del presente, si legge:

"Mai il mio occhio aveva visto tanti colori mescolati a screzio. Risi e risi mentre il piede mi tremava, e anche il cuore: «ma questa è la patria di tutte le vernici!» - dissi. Verniciati con cinquanta chiazze sul viso e sulle membra: così ve ne stavate assisi, a mio stupore, uomini del presente! E circondati da cinquanta specchi, che lusingavano e ripetevano la varietà dei vostri colori! In verità non potreste portare maschera migliore del vostro stesso volto, uomini del presente! Chi mai potrebbe - *riconoscervi*! Ricoperti dei segni del passato, e anche questi segni ripassati con la vernice di segni nuovi: così vi siete ben nascosti a tutti coloro che sanno interpretare i segni! E, anche a saper scrutare fin nelle reni: chi mai crederà che ancora voi abbiate reni! Di colori sembrate impastati e cartapesta. Un guazzabuglio di tutte le epoche e le nazioni traspare dai vostri veli; un guazzabuglio di tutti i costumi e le fedi si esprime nel vostro gestire. [...] Perché così voi parlate: «noi siamo in tutto e per tutto reali, e senza fede né superstizione»: così vi impettite - ahimè senza petto! Certo, come potreste essere *capaci* di credere, voi esseri dipinti a screzio! Voi che siete la pittura di tutto quanto fu creduto in passato! Confutazioni ambulanti siete voi della fede stessa, e - in voi - tutti i pensieri si fracassano l'ossa. *Indegni di fede*: così io vi chiamo, o reali! Nei vostri spiriti cianciano l'una contro l'altra tutte le epoche; e i sogni e le ciance di qualsiasi epoca sono sempre stati più reali di quanto non sia il vostro essere svegli!"¹.

Da questa polemica contro la curiosità erudita Hegel dovrà passare negli anni successivi ad elaborare una teoria capace di spiegare in positivo la diversità delle filosofie, di spiegare come e perché, come si legge già nella *Differenza*, la storia della filosofia sia la vicenda di una "ragione eterna e una che si espone in forme infinitamente molteplici"². Ciò avverrà già a partire dalla *Fenomenologia dello spirito*, dove Hegel metterà in atto lo schema del "superamento": ogni filosofia, come ogni figura dello spirito, conserva e supera in sé le precedenti, ed Hegel può pensare il sapere assoluto, e dunque la propria filosofia, non come la negazione delle concezioni precedenti, ma come il loro compimento e perfezionamento, in cui le passate filosofie vengono "tolte"³, ovvero negate ed insieme conservate. Il risultato più maturo di questa elaborazione si trova nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dove Hegel tornerà ad insistere sul tema che la filosofia non è un'accozzaglia di opinioni, ma la verità nel suo sviluppo:

¹ Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, 1976, pp. 144-145.

² Vedi *infra*, p. [31] (presente traduzione p. 110).

³ Su questo tema si veda *infra* la nota 1 a p. 109.

"La filosofia - si legge - non contiene opinioni perché non vi sono opinioni filosofiche. Si avverte subito la mancanza dei fondamenti della cultura in uno scrittore, sia pure uno storico della filosofia, che osi parlare di opinioni filosofiche. La filosofia è scienza oggettiva della verità, e la scienza della sua necessità, è conoscenza concettuale, non un'opinione o un tessere opinioni"¹.

Dunque la filosofia è la verità tutta intera, o meglio la scienza dell'unica e indivisibile verità, così come si è consegnata alla coscienza di un popolo o di un'epoca. Rimane da spiegare la molteplicità delle forme che tale verità assume; la soluzione di tale problema dipenderà dalla concezione hegeliana dell'assoluto come idea e come spirito, ovvero come universale concreto che comprende in sé il particolare, non unità vuota ma unità di determinazioni differenti; ecco dunque che

"perciò l'idea, in quanto è concreta e si svolge in se stessa, è un sistema organico, una totalità che contiene in sé molti gradi e momenti. La filosofia è appunto di per sé la conoscenza di questo svolgimento e, in quanto è pensiero concettuale, è essa stessa questo svolgimento pensante: quanto più lo svolgimento è rigoroso, tanto più perfetta è la filosofia"².

Dunque l'idea, avendo in sé la differenza e lo sviluppo, non può che esporsi in figure differenti: tali figure possono esporsi secondo l'ordine temporale che hanno assunto nella differenti filosofie, o secondo l'ordine e la connessione necessaria del sistema, ed Hegel può sostenere:

"Io affermo dunque che la serie dei sistemi filosofici, quale si presenta nella storia, è uguale alla successione che si presenta nella deduzione logica delle determinazioni dell'Idea. Io sostengo che, se si spogliano i concetti fondamentali dei sistemi che apparvero nella storia della filosofia di tutto ciò che riguarda la loro formazione, la loro applicazione al particolare ecc., si ottengono i diversi gradi della determinazione dell'idea nel suo concetto logico. [...] È bensì vero che sotto un dato aspetto vi è differenza tra la serie dei concetti presentata come successiva nella storia e la loro serie nell'ordine dei concetti: ma il trattare questa differenza ci allontanerebbe troppo dal nostro compito. Osservo solo che, da ciò che si è detto, risulta che lo studio della storia della filosofia coincide con lo studio della filosofia stessa: e non potrebbe essere diversamente"³.

E già in questa *Differenza* si legge:

¹ Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari, 1982, pp. 48-49.

² Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, cit., p. 66.

³ Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, cit., pp. 68-69.

"Ma se l'assoluto, come la ragione, sua manifestazione, è eternamente uno e lo stesso, come infatti è, allora ogni ragione che si è rivolta a se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia e ha risolto il proprio compito, il quale, come la sua soluzione, è in ogni tempo lo stesso. Poiché nella filosofia la ragione, che conosce se stessa, ha a che fare solo con sé, sta dunque anche in lei stessa tutta la sua opera come sua attività, e riguardo all'intima essenza della filosofia non si danno né predecessori né successori"¹.

È evidente che un simile modo di concepire la storia della filosofia, che Hegel raggiungerà nella maturità ma già nella *Differenza* è chiaramente abbozzato, comporta una notevole ambiguità: da un lato tutte le singole filosofie vengono considerate come diverse manifestazioni dell'unica filosofia, "scienza oggettiva della verità", ed Hegel può giungere ad affermare che "dobbiamo però fare distinzione tra il principio particolare di queste filosofie in quanto particolare, e la manifestazione di questo principio attraverso tutta la concezione del mondo. I principi rimangono conservati, e la filosofia più recente è il risultato di tutti i principi anteriori. In questo senso nessuna filosofia è stata confutata"²; dall'altro tuttavia Hegel cerca nei filosofi del passato solo se stesso e la sua propria filosofia, operando forzature e deformazioni inevitabili a partire da queste premesse. E tuttavia, lo ripetiamo, è di grande interesse, e non solo per comprendere Hegel ma anche per comprendere il primo idealismo, ascoltare con la massima attenzione la voce di questo filosofo quando ricostruisce le vicende che nella filosofia tedesca hanno preceduto e preparato le sue concezioni. Nelle prossime pagine ci soffermeremo su alcuni aspetti dell'interpretazione del pensiero di Kant, Fichte e Schelling proposta da Hegel nella *Differenza*.

¹ Vedi *infra*, p. [10] (p. 72).

² Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, cit., p. 76.

III) LA LETTURA IDEALISTICA DEL CRITICISMO

1) Il "merito immortale di Kant"

Nel 1807 Hegel, esprimendo quella sensazione comune a tanti intellettuali di questo periodo di vivere in un'epoca di cambiamenti profondissimi e di rigenerazione dell'umanità su cui ci siamo soffermati, scriverà nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*:

"Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di passaggio ad una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo. Ma a quel modo che nella creatura, dopo lungo placido nutrimento, il primo respiro - in un salto qualitativo, - interrompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo, e il bambino è nato; così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente; lo sgretolamento che sta cominciando è avvertibile solo per sintomi sporadici: la fatuità e la noia che invadono ciò che ancor sussiste, l'indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcarsi che non alterava il profilo dell'intero, viene interrotto dall'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo. Solo, un cotal «nuovo» ha tanto poco una piena effettualità, quanto il neonato; ed è essenziale non lasciar fuori di considerazione questo punto. Il primo sorgere è inizialmente una immediatezza, è, in altri termini, *il concetto di quel nuovo mondo*. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco *il concetto dell'intero*, che è stato raggiunto, è l'intero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda; similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio"¹.

Dunque i grandi eventi della fine del XVIII secolo, la rivoluzione francese, la nuova filosofia tedesca, l'azione demiurgica di Napoleone, sono tutti segni dell'aprirsi di una nuova età e della nascita di un nuovo mondo: lo spirito si è dato una nuova forma, è giunto alla propria interezza ed al sapere assoluto. E tuttavia questa nascita è, appunto, solo una nascita: l'assoluto che si annuncia con il nuovo secolo non è ancora l'assoluto pienamente dispiegato, è soltanto il suo concetto; il compito che rimane aperto, come una

¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 8-9. Il corsivo è mio.

sfida alla nuova filosofia idealistica, è sviluppare il semplice concetto nella scienza dell'assoluto.

Nella nascita del concetto dell'intero, in questo annunciarsi che anima l'ansia e l'entusiasmo di assoluto dei giovani pensatori tedeschi, il ruolo fondamentale è stato svolto dalla filosofia di Kant: è stata la *Critica della ragion pura* l'opera che ha reso possibile la liberazione dalla contingenza e dalla finitezza, l'uscita dall'affacciarsi intorno al finito caratteristico della filosofia illuministica, e facendo balenare il concetto dell'assoluto ha fondato il "bisogno della filosofia".

In *Fede e sapere*, un'opera apparsa nel 1802 nel *Kritisches Journal der Philosophie*, Hegel scrive:

"Secondo Kant tutti i concetti di causa ed effetto, successione ecc. sono limitati semplicemente al fenomeno; le cose nelle quali queste forme si oggettivano, così come una conoscenza di questi oggetti, sono *in sé* assolutamente nulla. L'*in sé* e la ragione vengono senz'altro innalzati al di sopra di queste forme della finitezza e mantenuti puri da ogni contatto con esse - risultato che rimane il merito immortale di Kant e che ha segnato l'inizio di una filosofia in generale"¹.

Dunque con Kant sarebbe iniziata la nuova filosofia (o addirittura la "filosofia in generale"), ed è iniziata in quanto Kant ha mostrato che tutte le determinazioni finite, le categorie dell'intelletto, le forme della sensibilità, riguardano solo i fenomeni, ma in sé sono nulla: con questo la filosofia può spiegare le vele nel viaggio verso la ragione e l'assoluto.

A dire la verità Kant ha a parere di Hegel anche altri meriti: primo tra tutti quello di aver conseguito il risultato secondo cui la ragione, intesa come facoltà della conoscenza dell'assoluto, non può non approdare all'antinomia, alla contraddizione necessaria. Cerchiamo di chiarire questa tesi hegeliana.

Nella "Dialettica trascendentale" Kant aveva posto ad oggetto dell'esame critico la ragione in quanto "facoltà dell'incondizionato", "uso iperfisico dell'intelletto": come è noto il risultato di tale esame era che nel momento in cui la ragione pretende di conoscere l'incondizionato, ritenendo falsamente che se è data tutta la serie delle condizioni deve essere dato anche l'incondizionato, essa si propone un oggetto che trascende la sfera dell'esperienza possibile, un oggetto il cui concetto è chiamato da Kant, usando un termine platonico, "idea": "un concetto derivante da nozioni, che superi la possibilità dell'esperienza, è l'idea o concetto razionale"².

Le idee, concetti razionali insieme trascendenti, in quanto vanno al di là dell'ambito dell'esperienza possibile e superano perciò i limiti delle capacità conoscitive umane, e

¹ Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano, 1990, p. 169.

² Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 304.

trascendentali, in quanto radicate nella facoltà conoscitiva umana e guida nella conoscenza di qualunque oggetto possa essere oggetto per noi, sono tre e corrispondono ai tre oggetti che la *metaphysica specialis* si è tradizionalmente proposta di conoscere: l'idea psicologica (di anima), l'idea cosmologica (di mondo come totalità) e l'idea teologica (di Dio). Esse, come dicevamo, svolgono una funzione insostituibile nel guidare la nostra conoscenza degli oggetti di esperienza possibile; in primo luogo solo in quanto la ragione va al di là dell'esperienza possibile noi siamo consapevoli dei limiti della nostra conoscenza empirico-intellettuale: solo in quanto ci affacciamo al di là dei limiti dell'esperienza possiamo essere consapevoli di tali limiti, altrimenti saremmo totalmente immanenti, adagiati nel campo dell'esperienza, privi di ogni consapevolezza della limitatezza della nostra conoscenza ai fenomeni; è questo il "merito immortale" di Kant di cui abbiamo visto sopra Hegel parlare. In secondo luogo, spiega Kant, le idee hanno un indispensabile valore regolativo della nostra conoscenza: solo perché possediamo le idee siamo indotti ad estendere continuamente la nostra conoscenza al di là dell'esperienza che in ogni momento ci è attualmente data, e ad unificare le nostre conoscenze sistematicamente, in modo che la nostra conoscenza degli oggetti non si riduca ad un cumulo casuale di leggi particolari e concetti empirici. Tuttavia le idee sono anche la fonte di tutti gli errori e le illusioni della metafisica: nonostante la nostra natura sia indotta ad attribuire loro tale valore, le idee non possono in alcun caso avere un valore "costitutivo", ovvero mediante le idee non possiamo determinare alcun oggetto. All'uomo, ente razionale finito, l'oggetto è data solo nell'intuizione sensibile, ed alle idee mancano gli "schemi" che le possano mettere in rapporto con la sensibilità: guida nel conoscere gli oggetti, le idee sono incapaci di conoscere alcun oggetto.

La dimostrazione kantiana dell'incapacità delle idee a conoscere oggetti consiste nel mostrare che ogni idea è caratterizzata da un peculiare errore logico nel suo tentativo di conoscere la cosa in sé: in particolare nel proporsi di conoscere il mondo come totalità incondizionata la ragione si imbatte nelle antinomie dell'idea cosmologica. È secondo Kant inevitabile che nel tentativo di conoscere il mondo come totalità incondizionata, cioè il mondo come è in sé e non in quanto è dato alla nostra esperienza, la ragione si involva in interminabili discussioni, che non *potranno mai* giungere ad una conclusione, tra le tesi che sostengono che il mondo è finito, è composto di parti semplici, ammette la presenza di cause libere, comprende un essere assolutamente necessario, e le antitesi che sostengono che il mondo è infinito, infinitamente divisibile, legalmente necessario e contingente. Le posizioni sostenute dai due partiti sono secondo Kant in egual misura necessarie ed errate: non potendo esibire in una intuizione le proprie affermazioni essi tentano, applicando il principio del terzo escluso, di dimostrare la validità delle proprie affermazioni dimostrando l'erroneità di quelle opposte, ed in realtà possono sempre farlo: di qui l'infinità dell'antitetica della ragione. La conclusione di Kant è che nelle due prime

antinomie sia le tesi sia le antitesi sono false: non essendo il mondo, come cosa in sé, dotato di una struttura spazio-temporale (spazio e tempo sono forme pure dell'intuizione umana), esso non è né finito né infinito, né infinitamente divisibile né composto di elementi semplici. Nella terza e nella quarta antinomia invece è possibile che siano vere sia le tesi sia le antitesi, essendo possibile che il mondo come cosa in sé comprenda la causalità libera e rimandi ad un essere necessario, e dovendo tutte le spiegazioni del mondo come fenomeno procedere per imputazioni causali necessarie e prescindere da un ipotetico ente necessario come fondamento del mondo. Dunque secondo Kant la ragione, nel procedere verso l'incondizionato, approda inevitabilmente all'antinomia, giunge a proposizioni antitetiche dotate del medesimo grado di necessità, e questo dimostrerebbe l'impotenza della ragione a conoscere la cosa in sé e la necessità di limitare la conoscenza al campo dei fenomeni empirici.

In questa conclusione consiste secondo Hegel insieme uno dei maggiori meriti ed il più grave limite della filosofia kantiana; nell'esame dell'idea cosmologica Kant si è imbatuito nella struttura dell'assoluto: la contraddizione necessaria e l'identità degli opposti, ma, prigioniero delle categorie della riflessione e della finitezza, non l'ha saputa riconoscere, se ne è ritratto ed ha concluso all'inconoscibilità dell'assoluto. Come scrive Hegel in questa *Differenza*:

"Se si riflette meramente sul formale della speculazione, e si tiene ferma la sintesi del sapere in forma analitica, allora l'antinomia, la contraddizione che toglie se stessa, è la suprema espressione formale del sapere e della verità. Nell'antinomia, se la contraddizione viene riconosciuta come l'espressione formale della verità, la ragione ha sotto-messo a sé l'essenza formale della riflessione."¹.

Tuttavia Kant, giunto con questo risultato al punto di vista della ragione, se ne è ritratto come spaventato; ha voluto risparmiare all'essere la contraddizione e l'ha trattata come un errore dello spirito. Come scriverà Hegel nell'*Enciclopedia*:

"Questo pensiero, che la contraddizione, posta dalle determinazioni intellettuali nel razionale, è *essenziale e necessaria*, è da considerare come uno dei più importanti e profondi progressi della filosofia dei tempi moderni. Ma quanto è profonda questa veduta, altrettanto triviale è la soluzione che se ne dà, e che consiste in una sorta di tenerezza per le cose del mondo. L'essenza del mondo non deve essere essa ad avere in sé la macchia della contraddizione; questa macchia deturpa *solo* la ragione pensante, *l'essenza dello spirito*"².

¹ Cfr. *infra*, p. [26] (p. 101).

² Hegel, *Enciclopedia della scienze filosofiche*, Bari, 1983, p. 58.

Kant sarebbe così rimasto impigliato nelle forme finite dell'intelletto, nel principio di identità: nella *Differenza* Hegel sostiene che nella *Critica della ragion pura* "se l'intelletto era stato trattato con la ragione, al contrario la ragione vien trattata con l'intelletto"¹.

Secondo la lettura hegeliana dunque Kant ha avuto un duplice merito: da un lato aver scoperto la nullità del mondo dei fenomeni e della finitezza, dall'altro aver scoperto la struttura antinomica dell'incondizionato, aver scoperto che l'assoluto è identità di opposti; con tali scoperte Kant ha, sia pur inconsapevolmente, "segnato l'inizio di una filosofia in generale" e avviato la rivoluzione filosofica tedesca.

Sulla via aperta da una simile lettura-forzatura in senso idealistico della filosofia kantiana, che tende a piegare il criticismo in un senso costitutivamente metafisico e che è iniziata già con i primi interpreti di Kant (a cominciare da Reinhold), si è svolta la grande stagione dell'entusiasmo per l'assoluto della filosofia tedesca, dai sistemi idealistici di Fichte e Schelling, alla fantasticheria esaltata, la *Schwärmerei*, della cultura romantica, alla teorizzazione di un approccio non logico ma sentimentale all'assoluto da parte di pensatori come Jacobi e Schleiermacher: tutte quelle posizioni in cui è apparso il "concetto" dell'assoluto e con cui Hegel si trova a fare i conti in questa *Differenza*.

Abbiamo già visto come Kant nel 1799 condanni duramente la metafisica di Fichte ed ogni interpretazione non letterale del criticismo, tuttavia la *Critica della ragion pura* e, più in generale, il complesso dell'opera kantiana offrono buoni punti di appoggio a tali interpretazioni, ed Hegel non manca di sottolinearlo nella *Differenza*. Vediamo di cosa si tratta.

2) La Critica come "propedeutica"

Un primo argomento a favore di un'interpretazione in senso idealistico della filosofia di Kant è costituito dai numerosi passi in cui Kant dichiara che la *Critica della ragion pura* è una propedeutica, un metodo, ed il sistema della metafisica è ancora da scrivere. Abbiamo già notato, a proposito della condanna kantiana della filosofia di Fichte, che nonostante i numerosi riscontri testuali Kant non considera affatto la *Critica* un'introduzione, ma ritiene invece che tale opera racchiuda l'intero sistema della filosofia, e con buone ragioni: quando egli nelle "Prefazioni" e nell'"Introduzione" alla *Critica della ragion pura* parlava della critica come propedeutica ed introduzione, aggiungeva sempre che comunque il sistema della metafisica sarebbe stato un'opera molto breve e facile, e che esso non avrebbe fatto che ripetere in forma sistematica e sviluppandone le implicazioni gli stessi contenuti già presenti nella *Critica*. Tuttavia sulla base di tali riferimenti testuali Fichte e Schelling potranno sostenere che il criticismo non è che un'introduzione, e che è rimasto aperto il compito di dare il sistema della filosofia trascendentale, dove per

¹ Cfr. *infra*, p. [6] (p. 63).

sistema, si badi bene, dopo il dibattito sulla filosofia di Spinoza si intende una filosofia esposta in forma deduttiva che movendo da un principio assolutamente evidente deduca tutto il complesso del sapere e la struttura dell'essere.

Poiché un principio è per definizione indimostrabile, Fichte e Schelling sosterranno a più riprese che la *Critica*, in quanto metodo, rende possibili due sistemi: il dogmatismo, che individua come principio la cosa in sé, ed il criticismo o idealismo, che individua come principio l'io. L'opera kantiana quindi, proprio per la sua funzione propedeutica e metodica, sarebbe rimasta ferma ad una posizione dualistica; si tratterebbe a questo punto di scegliere su quale dei due estremi, l'io penso o la cosa in sé, costruire il sistema della filosofia. A queste posizioni, secondo cui la *Critica* avrebbe posto la possibilità di due sistemi tutto sommato equivalenti ed indimostrabili, aderisce pienamente Hegel nella *Differenza*, anzi, mentre Fichte, e dopo lui Schelling, aveva tentato di dimostrare una superiorità per lo meno morale dell'idealismo, per cui un temperamento libero ed ottimista non poteva non scegliere tale filosofia, ed aveva sostenuto che se da un punto di vista puramente teoretico la contrapposizione di un oggetto al soggetto è inspiegabile, tale questione si risolve invece dal punto di vista pratico, Hegel arriva a sostenere che i due sistemi sono del tutto equivalenti ed egualmente parziali, scrivendo ad esempio:

"L'idealismo dogmatico ottiene l'unità del principio con il negare l'oggetto in generale, e con il porre uno degli opposti, il soggetto nella sua determinatezza, come l'assoluto; così come il dogmatismo, che nella sua purezza è materialismo, nega il soggettivo. Se a fondamento del filosofare sta il bisogno di un'identità tale, che debba riuscire mediante il venir negato uno degli opposti e il venir fatta assolutamente astrazione da esso, allora è indifferente quale dei due, il soggettivo o l'oggettivo, viene negato"¹.

Dunque non solo dalla filosofia kantiana sono stati resi possibili due sistemi, ma l'unilateralità di entrambi rende necessario superare lo stesso idealismo soggettivo (dogmatico) per giungere ad un idealismo oggettivo che comprenda in sé tanto il realismo quanto l'idealismo dogmatici e ne tolga i limiti.

3) La "deduzione trascendentale"

Un secondo argomento che può essere addotto a favore dell'interpretazione idealistica di Kant è la parte della *Critica della ragion pura* dedicata alla "Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto"². Sull'importanza di questo passo kantiano Hegel è nella *Differenza* chiarissimo, quando nella "Premessa" scrive della filosofia kan-

¹ Cfr. *infra*, p. [40-41] (p. 121).

² Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 130-157.

tiana:

"Nel principio della deduzione delle categorie questa filosofia è autentico idealismo, ed è questo principio ciò che Fichte ha estratto in forma più pura e rigorosa ed ha chiamato lo spirito della filosofia kantiana. [...] In quella deduzione delle forme dell'intelletto il principio della speculazione, l'identità di soggetto e oggetto, è espressa nel modo più fermo; questa teoria dell'intelletto è stata tenuta a battesimo dalla ragione."¹.

Questa parte della *Critica della ragion pura* è una delle più difficili e tormentate, ed è la parte dove Kant è più vicino a fare della critica una filosofia costitutivamente metafisica e che più si presta ad una interpretazione del criticismo in senso idealistico, tanto che Kant, rendendosi conto della possibilità di fraintendimenti e forzature, l'aveva completamente rielaborata, senza per altro riuscire ad eliminare le difficoltà e le ambiguità, nella seconda edizione del 1787. Come è noto il problema che Kant qui si poneva era dimostrare la legittimità dell'applicazione delle categorie al molteplice ricevuto passivamente nell'intuizione sensibile: è ben vero che Kant ritiene di aver dedotto "metafisicamente" le dodici categorie dalla tavola dei giudizi, e che dunque ritiene di aver dimostrato che le categorie, funzioni di unificazione del molteplice che l'intelletto autonomamente e spontaneamente si dà, non possono essere né più, né meno, né altre da quelle contenute nella tavola delle categorie. Tuttavia l'intelletto è una facoltà diversa per natura dalla sensibilità, e non si vedono ragioni evidenti perché il molteplice sensibile debba piegarsi alle unità dell'intelletto, tanto più che all'inizio della "deduzione" Kant, con qualche residuo di realismo, continua a ritenere che il molteplice sensibile abbia un'unità in sé entro l'oggetto, e non si vede per quale ragione a tale unità in sé debbano corrispondere le funzioni secondo le quali il nostro intelletto umano unifica il molteplice in cui l'oggetto, inteso come unità in sé sussistente, si rifrange tramite i nostri sensi. Solo al termine della "deduzione" diviene interamente chiaro a Kant, ed al lettore, che noi abbiamo a che fare non con l'oggetto in sé, con l'"oggetto trascendentale", bensì solo con le nostre rappresentazioni, le quali proprio in quanto rappresentazioni nostre possono essere da noi unificate e così assumere forma e validità oggettiva.

Come scrive Kant:

"Potrebbero in ogni caso darsi fenomeni così fatti che l'intelletto non li trovasse punto conformi alle condizioni della sua unità, e che tutto si trovasse in un tale stato di confusione che, ad es., nella serie dei fenomeni non si presentasse nulla, che potesse darci una regola della sintesi, e corrispondesse perciò al concetto di causa e effetto; talché questo concetto sarebbe affatto vuoto, nullo e senza significato. I

¹ Cfr. *infra*, pp. [6-7] (pp. 62-63).

fenomeni non cesserebbero di presentare oggetti alle nostre intuizioni, perché un'intuizione non ha in alcun modo bisogno delle funzioni del pensiero":

in altre parole gli oggetti ci sarebbero pur sempre "dati" nell'intuizione, e tuttavia noi non potremmo affatto pensarli come oggetti, ma solo intuirli sensibilmente, e per noi si risolverebbero in una serie di impressioni sensibili poste l'una accanto e dopo l'altra nello spazio e nel tempo e prive di unità.

È di questo problema, di dimostrare un rapporto necessario tra sensibilità e intelletto, che Kant si è occupato negli undici anni trascorsi tra la *Dissertatio* e la *Critica della ragion pura*: nel 1770 Kant ritiene di poter in pochi mesi concludere la sua opera, ma, una volta rinunciato alla possibilità di una conoscenza intellettuale di oggetti noumenici, perché il nostro intelletto finito è incapace di intuire oggetti, e dunque ad una conoscenza del mondo intelligibile, il problema diventava appunto dimostrare che il mondo sensibile deve poter essere pensato dall'intelletto: la soluzione di tale problema è costituita dalla "deduzione trascendentale", e, nell'"Analitica dei principi", dalla dottrina dello schematismo trascendentale e dei principi dell'intelletto puro. È il caso di ricordare, prima di ripercorrere brevemente i contenuti della deduzione trascendentale e di cercare di capire i motivi dell'apprezzamento hegeliano, che in queste pagine Kant attribuisce un ruolo essenziale all'immaginazione, una facoltà di cui egli parla sempre mal volentieri, di cui dice, un po' misteriosamente, che è "una funzione dell'anima, cieca e non di meno indispensabile, senza la quale noi non avremmo veruna conoscenza, ma della quale solo di rado noi siamo consapevoli"². L'importanza dell'immaginazione verrà per quanto è possibile ridimensionata nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* (sebbene torni ad affiorare in molti passi, che così si fanno ancor più misteriosi), ma nella filosofia idealistica di Fichte e di Schelling questa facoltà svolgerà, trasformata in "immaginazione produttiva", il ruolo fondamentale di spiegare la produzione inconsapevole da parte del soggetto del materiale sensibile, che, in quanto prodotto inconsapevolmente, si presenta al soggetto con il carattere dell'indipendenza e dell'oggettività.

Nella "deduzione trascendentale" Kant raggiunge il risultato di istituire un collegamento necessario tra sensibilità ed intelletto dimostrando che le categorie sono condizioni a priori della possibilità dell'esperienza: esse non creano l'oggetto "quanto all'esistenza", e tuttavia solo per mezzo loro "è possibile conoscere alcunché come oggetto"³. In altri termini se il materiale della sensibilità, se le molteplici impressioni, non potessero essere ridotte ad unità, allora non potremmo mai rapportarci ad un oggetto: l'oggetto è infatti l'unità necessaria (un'unità indipendente dalla soggettività empirica e particolare,

¹ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 126.

² Ivi, p. 112.

³ Ivi, p. 127.

rappresentata dal e nel soggetto come unità da lui indipendente e che gli sta di contro entro l'oggetto) di molte qualità e determinazioni: ma tale unità non si può affatto trovare nei sensi, la sensibilità ci dà solo un molteplice e disperso contenuto di impressioni. È dunque solo grazie all'unificazione attuata dall'intelletto che l'uomo, soggetto razionale finito, può discorrere di oggetti e rapportarsi ad essi, può riferirsi al mondo rappresentato come a qualcosa che è, e non rimane rinchiuso entro un flusso soggettivo di stati percettivi. Si tratta dunque di dimostrare che l'applicazione delle categorie intellettuali alla sensibilità, nella quale l'oggetto ci è dato ma non è rappresentato né conosciuto in quanto oggetto, è legittima.

Tale garanzia di unificabilità è individuata da Kant nell'appercezione trascendentale, l'"io penso": tutte le rappresentazioni, anche le intuizioni sensibili, per essere rappresentazioni devono essere in un soggetto, "ogni molteplice, dunque, dell'intuizione ha una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice si incontra"¹. Questo principio, che tutte le rappresentazioni, per essere rappresentazioni, devono essere mie rappresentazioni, e dunque essere accompagnate dall'io penso, è secondo Kant "una proposizione identica e perciò analitica; tuttavia chiarisce per necessaria una sintesi del molteplice dato in un'intuizione"², ne consegue infatti che tutte le rappresentazioni sensibili devono essere unificate in un io, e non nell'io empirico, che è anch'esso disperso, differente nei diversi istanti del tempo e non raggiunge la coscienza di me stesso come soggetto identico che di volta in volta ha differenti contenuti percettivi, ma in un io penso identico nel tempo e nei diversi soggetti (o, meglio ancora, anteriore al tempo, forma del senso interno, e al differenziarsi dei molti soggetti empirici), nella struttura universale e necessaria della soggettività pura: prima ancora di essere questo soggetto, nato in un certo luogo e tempo, formatosi attraverso determinate esperienze, io sono un soggetto, e in questo essere soggetto non c'è nulla di diverso dall'essere soggetto di ogni altro uomo (o addirittura di qualsiasi altro essere razionale).

Scrive Kant:

"Questa relazione non ha luogo ancora perciò che io accompagno con la coscienza ciascuna delle rappresentazioni, ma perché le compongo tutte l'una con l'altra, e sono consapevole della loro sintesi. Solo perciò, in quanto posso legare in *una coscienza* una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè, l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo a patto che si presupponga una unità sintetica"³;

in altri termini, è possibile estrarre analiticamente l'io penso da ogni rappresentazione,

¹ Ivi, p. 132.

² Ivi, p. 134.

³ Ivi, p. 133.

come coscienza che l'accompagna, solo in quanto tutte le rappresentazioni sono già unite in una coscienza: l'unità distributiva dell'io penso è preceduta dall'unità sintetica della coscienza pura. È dunque l'intelletto che, tramite l'io penso, dà a tutte le rappresentazioni sensibili quell'elemento comune che ne garantisce l'unificabilità, ed è così assicurata la possibilità dell'applicazione delle categorie alle intuizioni sensibili.

L'appercezione trascendentale, d'altra parte, non costituisce solo l'elemento comune a tutte le rappresentazioni, che così le rende unificabili in quanto, presenti in un unico io come sue rappresentazioni, esse non possono essere del tutto eterogenee e ribelli all'unificazione compiuta dal soggetto, ma essa fornisce al soggetto conoscente anche la rappresentazione dell'unità, senza la quale non sarebbe possibile alcuna unificazione del molteplice. Nella sensibilità il soggetto incontra una molteplicità dispersa; l'immaginazione costituisce già un primo momento di sintesi di tale molteplice in quanto riproduce in immagini sensazioni passate e le accosta tra di loro ed alle presenti; nella categorie, concetti di un oggetto in generale, il soggetto dispone di dodici vie di unificazione del molteplice approntato dall'immaginazione, ma nemmeno le categorie sono ancora l'unità, esse sono molte forme di unificazione: è dunque necessario che, perché le stesse categorie possano essere presenti nel soggetto, il soggetto disponga della rappresentazione dell'unità stessa, e tale rappresentazione è costituita solo dall'unità dell'appercezione trascendentale, da quell'unica soggettività trascendentale in cui tutte le rappresentazioni sono contenute e che tutte le accompagna; come scrive Kant

"il concetto dell'unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice. La rappresentazione di questa unità, dunque, non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto dell'unificazione. [...] La categoria dunque presuppone già l'unificazione. Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità, cercarla in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico".

4) Il concetto di oggettività nella "Deduzione trascendentale"

Garanzia di unificabilità del molteplice, fonte della rappresentazione dell'unità senza la quale non sarebbe possibile alcuna unificazione, l'appercezione trascendentale svolge nella deduzione trascendentale un ulteriore ruolo, che pare legittimare l'interpretazione idealistica di Kant: solo in queste pagine giunge a chiara esposizione cosa Kant intenda per "oggetto" e come accada che il soggetto si riferisca all'essere, ad un mondo compreso

¹Ivi, pp. 131-132.

come in sé essente, e non solo al proprio contenuto percettivo. Se Kant si è proposto con la *Critica della ragion pura* di offrire un nuovo fondamento alla metafisica generale, all'ontologia, basandola su una rivoluzione che fa del soggetto il centro su cui l'oggetto deve regolarsi, la "deduzione trascendentale" costituisce il centro di tale operazione: qui è ben chiaro che Kant non si occupa del problema della conoscenza, ma del problema dell'essere e di come il soggetto si rapporti all'essere. Ogni ente particolare può essere dato all'uomo, ente razionale finito, solo in un'intuizione sensibile, ma la struttura essenziale dell'essere, la "costituzione d'essere dell'ente", è presente a priori nel soggetto, e solo mediante essa le impressioni sensibili non si limitano ad essere rappresentazioni e stati del soggetto, ma si presentano come caratteri dell'essere, di qualcosa che è.

I termini "oggetto", "oggettività" ecc. vengono utilizzati da Kant fin dalle prime pagine della *Critica della ragion pura*; nell'apertura dell'"Estetica trascendentale" si legge:

"In qualunque modo e con qualunque mezzo la conoscenza si riferisca ad un oggetto, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo solo a condizione che l'oggetto ci sia dato, e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito"¹.

Ebbene, fino alla "Deduzione trascendentale" l'uso di tali termini è spesso incerto e può generare ambiguità: è possibile intendere il termine "oggetto" nel senso del linguaggio comune, e di qui la banale interpretazione per cui esisterebbero oggetti "fuori" dal soggetto (come se lo spazio non fosse una forma a priori della sensibilità umana, e dunque senza il soggetto umano non si dà né spazio, né "fuori" né "dentro"), che il soggetto tuttavia non può conoscere come sono in sé, ma deve accontentarsi di conoscere come gli appaiono (come fenomeni). Tuttavia procedendo nell'opera le cose si fanno sempre più complesse (già Beck sosteneva che la *Critica* non può dire fin dall'inizio che cosa si intenda per oggetto, e va riletta comprendendo l'inizio alla luce del tutto della filosofia kantiana), ed il momento cruciale della definizione del concetto di oggettività è proprio la "Deduzione trascendentale": qui Kant parla di "unità oggettiva dell'appercezione" e sostiene che "l'unità trascendentale dell'appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato in un'intuizione è unito nel concetto dell'oggetto"². In altri termini, soltanto in quanto il molteplice della materia sensibile è unificato dalle categorie e così condotto all'unità trascendentale dell'io penso, tale molteplice viene determinato come "oggetto" e l'uomo può rapportarsi ad un mondo oggettivo: senza tale unificazione il soggetto umano non si rapporterebbe ad oggetti ma solo ad un flusso di stati soggettivi. Il

¹ Ivi, p. 65.

² Ivi, p. 137.

discorso kantiano si fa ancora più chiaro e radicale nel paragrafo intitolato "La forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva dell'appercezione dei concetti in essi contenuti", dove si legge:

"Ma se io investigo più profondamente il rapporto delle conoscenze date in ciascun giudizio, e distingo questo rapporto, come appartenente all'intelletto, dal rapporto secondo leggi dell'immaginazione riproduttiva (il quale ha un valore soltanto soggettivo), trovo che il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date alla unità oggettiva dell'appercezione. E la particella relativa «è» mira appunto a distinguere l'unità oggettiva delle rappresentazioni date, dall'unità soggettiva. Essa infatti designa la loro *unità necessaria*, anche quando il giudizio stesso sia empirico, come ad es.: i corpi sono pesanti. [...] Solamente così da queste rappresentazioni nasce un *giudizio*, ossia un rapporto *valido oggettivamente*, e che si distingue appunto dal rapporto delle rappresentazioni medesime in cui ci sia solamente un valore soggettivo, per es., secondo le leggi dell'associazione. Secondo queste, io potrei dire soltanto: «quando porto un corpo, sento un'impressione di peso»; ma non: «esso, il corpo, è pesante»; che val quanto dire che le due rappresentazioni sono unite nell'oggetto, indipendentemente dallo stato del soggetto, e non stanno insieme semplicemente nella percezione (per quanto spesso essa possa essere ripetuta)"¹.

Se dunque per oggetto si intende l'unità necessaria (ovvero indipendente dalla soggettività empirica, dall'opinione, dallo stato dei miei contenuti percettivi) di molteplici determinazioni, per cui, ad esempio, io dico che il tavolo *è* (e non solo che mi pare) insieme bianco, solido, alto un metro e venti centimetri ecc. (salvo poi poter rivedere i miei giudizi in base ad ulteriori esperienze, ma sempre formulando giudizi che comunque pretendono di vertere sull'essere), ecco che le nostre rappresentazioni non si fanno oggettive nell'intuizione sensibile (sempre molteplice, dispersa, soggettiva), ma solo nell'unità categoriale guidata dall'unità dell'io penso: non perché quelle qualità sono unite nel senso interno ed io percepisco insieme bianco, duro, alto tanto, ma perché sono unite nell'io penso, in un io identico in tutti i soggetti pensanti, io posso pretendere che la loro unità valga per qualunque altro soggetto, universalmente e necessariamente, dunque oggettivamente, e mi rappresento tale unità come sussistente nell'oggetto stesso, indipendentemente dalla mia soggettività empirica. Dunque l'oggetto (ciò che sta di fronte, che esiste indipendentemente), o almeno l'oggetto a cui noi ci rapportiamo mediante la facoltà del conoscere, non è altro che la materia della sensibilità (cioè la soggettività empirica, diversa a seconda dei soggetti rappresentanti) unificata mediante la soggettività trascendentale (a priori, universale e necessaria, cioè "oggettiva") dell'io penso: è evidente che una tale conclusione, che risolve interamente l'oggetto nel soggetto, può

¹ Ivi, pp. 138-139.

essere facilmente forzata in senso idealistico, e si può concludere che oggetto e soggetto sono la stessa cosa, sono identici.

È pur vero che Kant nella deduzione trascendentale si sforza di ridurre la portata di questa risoluzione dell'oggetto nel soggetto: l'unificazione delle impressioni sensibili nell'unità del "concetto di un oggetto in generale" è possibile solo in quanto io mi rapporto soltanto a mie rappresentazioni, e non alle cose in se stesse, e dunque l'oggetto per me è l'unità necessaria (prodotta dalla soggettività trascendentale) delle rappresentazioni sensibili (rappresentazioni della soggettività empirica), e tuttavia dobbiamo pensare anche un "oggetto trascendentale", ovvero un oggetto che abbia in sé, e non nell'unificazione categoriale, il fondamento della propria unità; scrive più avanti Kant:

"Non è per nulla più strano che le leggi dei fenomeni della natura debbano accordarsi con l'intelletto e le sue forme a priori, cioè con la sua facoltà di unificare il molteplice in generale, di quel che non sia che i fenomeni stessi abbiano ad accordarsi con le forme a priori dell'intuizione sensibile. Giacché le leggi esistono non nei fenomeni, ma solo relativamente al soggetto al quale i fenomeni ineriscono, in quanto esso ha un intelletto; così come i fenomeni non esistono in sé, ma solo relativamente al soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi. Alle cose in sé le loro leggi spetterebbero necessariamente anche all'infuori di un intelletto che le conosca. Ma i fenomeni sono solamente rappresentazioni di cose, le quali rimangono ignote per quel che possono essere in se stesse. E come semplici rappresentazioni, i fenomeni non sottostanno ad altra legge di unificazione di quella che loro prescrive la facoltà unificatrice"¹.

Tuttavia è facile obiettare che il pensiero della cosa in sé non ci viene "dato" dalla cosa stessa, ma è un concetto necessario del nostro intelletto in quanto si fa consapevole della propria finitezza e la ragione gli prescrive i suoi limiti; ancora una volta la coincidenza di soggetto e oggetto pare completa, ed Hegel potrà scrivere nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*:

"La *cosa in sé* (e sotto la parola cosa è compreso anche lo spirito, Dio) esprime l'oggetto in quanto si *astrae* da tutto ciò che esso è per la coscienza, da ogni determinazione del sentimento come da ogni pensiero determinato. È facile vedere che cosa resti, - il *pienamente astratto*, l'interamente vuoto, determinato solo come un *di là*; il *negativo* della rappresentazione, del sentimento, del pensiero determinato, ecc.. Ma è anche ovvia l'osservazione che questo «*caput mortuum*» stesso è soltanto il *prodotto* del pensiero; del pensiero, appunto, che si è spinto fino alla pura astrazione, del vuoto io, che fa suo *oggetto* questa vuota *identità* di se stesso. La determinazione

¹ Ivi, pp. 153-154.

negativa, che questa astratta identità ottiene come *oggetto*, è anche essa registrata tra le categorie kantiane, ed è ugualmente qualcosa di ben noto, come quella vuota identità. - Perciò si deve soltanto meravigliarsi di aver letto così spesso che non si sa che cosa sia la *cosa in sé*; laddove non v'è niente di più facile a sapere che questo"¹.

Per quanto, dunque, Kant rifiuti sempre queste conclusioni, torni spesso a sottolineare la necessità che il soggetto umano pensi come esistente ed inconoscibile la cosa in sé, l'oggetto noumenico trascendente la sfera della soggettività, e condanni la metafisica fichtiana, pare evidente che la "deduzione trascendentale" è il punto della *Critica della ragion pura* in cui il criticismo è più vicino a farsi filosofia costitutivamente metafisica, e ben si capisce perché Hegel nella *Differenza* mostri tanto apprezzamento per essa e possa sostenere che lì è "espressa nel modo più fermo" l'identità del soggetto e dell'oggetto. Ma tale identità, conseguita nella deduzione trascendentale, svanisce nelle parti restanti della *Critica della ragion pura*, ed Hegel può aggiungere che

"al di fuori delle determinazioni oggettive per mezzo delle categorie rimane un immenso regno empirico della sensibilità e della percezione, una assoluta aposteriorità per la quale non è indicata alcuna apriorità se non una massima soggettiva del Giudizio riflettente"².

5) La Critica della ragion pratica

Questo rimando al giudizio riflettente ci induce ad esaminare rapidamente quale impatto abbiano avuto nell'interpretazione idealistica di Kant le altre due *Critiche*. L'interpretazione della "deduzione trascendentale" che sopra abbiamo delineato inizia con il primo dibattito sul kantismo nelle opere di Reinhold, Beck e Maimon; rimangono tuttavia nella *Critica della ragion pura* elementi che paiono resistere ad un'interpretazione in senso idealistico ed all'eliminazione del (supposto) dualismo tra soggetto e cosa in sé: manca innanzitutto la possibilità di identificare con l'io penso quell'oggetto intelligibile che potrebbe costituire l'unico principio su cui edificare l'intero sapere; manca in secondo luogo la possibilità di spiegare la ragione ed il significato del fatto che il soggetto empirico si trova sempre contrapposta una materia sensibile, non riducibile se non a fatica sotto le leggi del pensiero, che gli si presenta come assolutamente opposta alla sua spontaneità e soggettività. Questi problemi parranno ad alcuni interpreti risolti con la pubblicazione, nel 1787, della *Critica della ragion pratica*; in quest'opera Kant mostra che la ragione è capace, mediante l'imperativo categorico, di fornire alla volontà un motivo determinante, ovvero di entrare con la volontà in un rapporto di causazione che

¹ Hegel, *Enciclopedia della scienze filosofiche*, Bari, 1983, pp. 53-54.

² Cfr. *infra*, p. [6] (p. 64).

non si situa nel tempo e non è dato in alcuna intuizione empirica, e non esita a sottolineare l'unicità di questo fatto:

"La cosa è abbastanza singolare, e non ha l'uguale in tutta la conoscenza pratica rimanente. Poiché il pensiero a priori di una legislazione universale possibile, il quale dunque è semplicemente problematico, vien presentato incondizionatamente come legge, senza prendere in prestito qualcosa dall'esperienza o da una volontà esterna. Ma esso non è neanche un precetto secondo il quale deve avvenire un'azione per cui è possibile un effetto desiderato (poiché allora la regola sarebbe sempre condizionata fisicamente), ma è una regola che determina a priori semplicemente la volontà rispetto alla forma delle sue massime [...]. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto [*Factum*] della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da fatti precedenti della ragione, per es., dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori, la quale non è fondata su nessuna intuizione né pura né empirica"¹.

Dunque in quanto legislatrice morale la ragione pura, il soggetto trascendentale, si mostra come causa della volontà in un giudizio sintetico a priori non fenomenico, come quella causa non causata, e dunque libera, noumenica, di cui la *Critica della ragion pura* aveva dimostrato la possibilità ma anche l'indimostrabilità. Non solo, ma nella *Critica della ragion pratica* assume un senso anche la finitezza dell'intelletto umano e l'opposizione dell'oggetto sensibile come oggetto dato ed incomprendibile: questa situazione dell'uomo è indispensabile perché il soggetto abbia la dignità di soggetto morale e possa essere libero. Se l'uomo potesse conoscere immediatamente, in un'intuizione, il noumeno, allora la legge morale sarebbe per lui un obbligo assoluto ed imposto dall'esterno, un dovere (*müssen*) costrittivo: noi non potremmo non obbedire alla legge morale. Ma in questo modo il merito e la dignità umana sarebbero irrimediabilmente sminuiti; scrive Kant:

"In luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la forza morale, Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente davanti agli occhi (poiché quello che possiamo dimostrare perfettamente, rispetto alla certezza vale altrettanto per noi che se ce ne accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma siccome l'intenzione, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento, e il pungolo dell'attività qui sarebbe sempre

¹ Kant, *Critica della ragion pratica*, Bari, 1982, pp. 39-40.

alla mano ed esterno, e quindi la ragione non avrebbe bisogno di sforzarsi a raccogliere le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione della dignità della legge; così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona, e anche quello del mondo, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo rimanendo la sua natura qual è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, il tutto gesticolerebbe bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna"¹.

È dunque un bene che la nostra conoscenza sia limitata al mondo fenomenico e non possa accedere al mondo intelligibile: è infatti questa una condizione indispensabile perché sia possibile la vita morale. Resta tuttavia aperta una via d'accesso pratica a Dio ed al mondo noumenico: noi non possiamo conoscere Dio, l'immortalità dell'anima, la libertà, e tuttavia possiamo e dobbiamo volerli, agire secondo il dovere, e sentirci così parte di un mondo intelligibile che è chiuso ai nostri occhi sensibili. Questa concezione kantiana colpirà profondamente alcuni interpreti e parrà svelare il mistero di molti punti che nella *Critica della ragion pura* rimanevano oscuri; scriverà Fichte:

"Io vivo in un altro mondo da quando ho letto la *Critica della ragion pratica*. Proposizioni che io credevo non superabili sono state superate; cose che io ritenevo indimostrabili, per esempio il concetto di libertà assoluta, di dovere ecc. mi sono state dimostrate e tanto più sento di rallegrarmene. Non si può immaginare quale rispetto per l'umanità e quale forza ci dà questo sistema".

E ancora:

"Straordinaria è l'influenza che questa filosofia, ma specialmente la parte morale di essa, che d'altronde rimane incomprensibile senza lo studio della *Critica della ragion pura*, ha avuto sul sistema di pensiero di un uomo e la rivoluzione ch'essa in particolare ha determinato in tutto il mio modo di pensare"².

Da questa interpretazione idealistica della *Critica della ragion pratica* pare poter muovere una grande rilettura di Kant: soltanto dal punto di vista pratico si può spiegare l'opposizione dell'oggetto: il soggetto lo produce inconsciamente e se lo oppone al fine di poter essere soggetto morale; nella parte teoretica della scienza non si può spiegare tale opposizione, ma la parte pratica chiarisce quanto rimane oscuro. Da tali premesse Fichte svilupperà la propria "dottrina della scienza", ritenendo di aver trovato in Kant una via d'accesso pratica all'assoluto. A questa "concezione morale" Hegel in un primo tempo

¹ Ivi, pp. 177-178.

² Fichte, *Lettere a Achelis e Weissshuhn*, citate in Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, Torino, 1978, vol. III, tomo I, p. 258.

aderisce entusiasticamente: abbiamo citato la lettera a Schelling del 1795¹ in cui egli sosteneva di attendersi dalla filosofia di Kant e dal suo "perfezionamento" fichtiano una grande rivoluzione in Germania, tuttavia negli scritti successivi Hegel abbandonerà questo entusiasmo e vedrà nella filosofia pratica kantiana un groviglio di insanabili contraddizioni. Ad un simile giudizio negativo sulla "concezione morale" di Kant e di Fichte Hegel è giunto già in questa *Differenza*, dove, esponendo il sistema fichtiano, egli sostiene che

"L'essere il proprio signore e servo sembra certo avere un vantaggio rispetto alla condizione in cui l'uomo è il servo di un estraneo. Se non che la relazione della libertà e della natura, se nell'eticità deve divenire una servitù e una signoria soggettiva, una propria oppressione della natura, diventa molto più innaturale della relazione nel diritto naturale, in cui il sovrano, e detentore del potere, si manifesta come un altro, reperibile fuori dall'individuo vivente. In questa relazione il vivente ha pur sempre un'autonomia rinchiusa in lui stesso; ciò che in lui non è concorde, egli lo esclude da sé [...]. Ma quando nella dottrina dei costumi il sovrano è trasferito nell'uomo stesso, e dentro di lui è opposto assolutamente un sovrano ed un suddito, allora l'armonia interiore è distrutta, la discordia e la scissione assoluta costituiscono interamente l'essenza dell'uomo"²,

e prosegue esaminando altre contraddizioni di tale concezione morale, che a suo parere non può che culminare in una minuziosa casistica.

6) La Critica del Giudizio

Se nel 1801 Hegel è ormai giunto ad un maturo giudizio sulla *Critica della ragion pratica* e sulla filosofia fichtiana, più complesse sono le cose per quanto riguarda la *Critica del Giudizio* e le possibilità di un'interpretazione idealistica di quest'opera. Abbiamo già notato che Hegel denuncia come un limite della filosofia kantiana il fatto che per l'"immenso regno empirico della sensibilità" non venga indicata alcuna apriorità se non una "massima soggettiva del Giudizio riflettente". In quel passo Hegel si riferiva ad una difficoltà di cui Kant era ben consapevole nello stendere la *Critica della ragion pura* e che costituirà il problema su cui egli più si impegnerà negli ultimi anni della sua vita; sempre nella "Deduzione trascendentale" Kant scriveva:

"Ma né anche la facoltà pura dell'intelletto arriva a prescrivere a priori ai fenomeni mediante le sole categorie più leggi di quelle, sulle quali riposa una *natura in*

¹ Cfr. sopra pp. 6-7.

² Cfr. *infra*, p. [59] (pp. 144-145).

generale, come regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Le leggi particolari, poiché riguardano fenomeni empiricamente determinati, non *possono* quindi *esser desunte esclusivamente* dalle categorie, sebbene sottostiano tutte alle categorie. Deve intervenire l'esperienza per imparare a conoscere queste leggi in generale"¹.

Dunque noi possiamo conoscere a priori, in modo universale e necessario, solo le leggi universalissime che il nostro intelletto prescrive alla natura come insieme di tutti i fenomeni, solo le leggi di una natura in generale; quando passiamo alle "leggi particolari della natura" dobbiamo invece ricorrere all'esperienza: ad un'esperienza che certamente deve sottostare alle leggi che l'intelletto le prescrive, ma che contiene anche un elemento di ineliminabile aposteriorità, e dunque di contingenza e di incertezza. Il molteplice della sensibilità vien ridotto dall'esterno ad unità mediante le categorie, ma conserva pur sempre un suo carattere di aposteriorità, di individualità e di molteplicità che fa sì che la determinazione di tale molteplice secondo l'unità del concetto sia in qualche misura sempre arbitraria ed incerta: è questo il problema della formulazione dei giudizi, ossia della sussunzione del particolare sotto l'universale.

Un tentativo di risolvere tale problema è la *Critica del Giudizio*: in tale opera, spesso letta come scritto di estetica, Kant si sforza di individuare un principio che permetta la conoscenza delle "leggi particolari della natura", ovvero si chiede come l'elemento particolare, individuale, della natura possa essere "giudicato". Un tale conoscenza del particolare è impossibile al "giudizio determinante", ovvero a quel tipo di giudizio ove siano dati sia l'universale sia il particolare ed il particolare debba essere costretto entro le forme universali del pensiero. Una via d'uscita resta invece aperta al "giudizio riflettente", ovvero a quel tipo di giudizio ove è dato il particolare mentre l'universale è da cercare: nel formulare questo genere di giudizio il soggetto entra in una sorta di sintonia con la rappresentazione sensibile dell'oggetto naturale-individuale, e formulando il giudizio di gusto, cioè il giudizio sugli oggetti belli della natura, il soggetto scorge una struttura finalistica della natura, come se nel molteplice rappresentato fosse presente un fine, e dunque un'unità, un concetto, che lo predispone alla conoscenza e all'unificazione compiute dal soggetto umano. Come scrive Kant "vi deve essere un fondamento dell'unità tra il sovrasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente"²; tale unità tra regno della libertà, o soggetto razionale, e regno della necessità, o natura, è colta appunto dal Giudizio (*Urteilkraft*, dunque, più precisamente, dalla facoltà del giudizio).

Nella filosofia kantiana il Giudizio dovrebbe dunque colmare lo iato tra soggetto e natura, tra universale ed individuo, tra libertà e necessità: anche di qui possono muovere

¹ Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 154.

² Kant, *Critica del giudizio*, Bari, 1982, p. 15.

letture idealistiche di Kant, ed è stato spesso notato che la *Critica del giudizio* è l'opera kantiana che maggiormente influenzerà la filosofia di Schelling. Tuttavia in questa ricomposizione mediante il giudizio di intelletto e sensibilità esistono secondo Hegel, e vengono indicati già nella *Differenza*, dei gravi limiti.

Un primo limite è costituito dal fatto che, come scrive Kant, il principio su cui si fonda il giudizio, cioè l'ipotesi della finalità della natura, è "un principio a priori della possibilità della natura, ma soltanto dal punto di vista soggettivo": cioè, sostiene Hegel, la frattura tra soggetto e oggetto è colmata solo in modo soggettivo, mediante una massima del giudizio, e non in modo reale¹.

Un secondo aspetto della *Critica del Giudizio* su cui si sofferma la *Differenza* è il tentativo kantiano di conciliare finalismo e meccanicismo mediante l'ipotesi di un *intellectus archetypus*, differente dall'intelletto umano e capace di intuizione intellettuale. Nell'esporre il giudizio teleologico, (ovvero il giudizio in cui, giudicando gli organismi naturali, l'ipotesi della finalità della natura viene assunta nel modo più esplicito), Kant si sforzava di mostrare che l'ipotesi della presenza nella natura di un fine, cioè di una *rap-presentazione* dell'unità, semplice ed analoga al nostro concetto, che guida i processi della vita e determina dall'interno i processi naturali, e dunque permette al soggetto cosciente di riunificare il molteplice sensibile nell'unità del concetto, dipende dalla natura finita del nostro intelletto, che procede per universali analitici (i concetti) ma deve ricevere il particolare nell'intuizione sensibile, e che dunque non può non ritenere l'universale un'unità astratta e separata dal particolare. Dunque per il nostro intelletto finito il particolare non è determinato dall'universale, e l'accordo del particolare con l'universale, che noi non possiamo non percepire con un sentimento di stupito piacere, è contingente e ci rimanda ad una finalità interna alla natura, ovvero ad un genere di causa, quella finale, differente dalla causazione efficiente istituita dalla categoria di causa. Tuttavia l'ipotesi di una finalità interna alla natura è un semplice principio del giudizio riflettente, una massima soggettiva che non ha alcuna validità costitutiva e non ci dice nulla sulla realtà della natura: la spiegazione finalistica rimane opposta alla spiegazione secondo cause meccaniche; la seconda è la vera spiegazione scientifica dei fenomeni naturali, la prima è un principio soggettivo che ci guida nel giudicare ma non può costituire alcun sapere oggettivo. Tra natura e soggetto, tra spiegazione meccanicistica e finalistica, permane uno iato incolmabile. Kant tentava di togliere tale contraddizione tra finalismo e meccanismo (anche per mostrare che il giudizio teleologico che noi non possiamo non esprimere davanti agli esseri viventi, anche ad un semplice filo d'erba, non deve esimerci dal continuare a sviluppare la spiegazione secondo leggi meccaniche), ipotizzando un altro intelletto, un *intellectus archetypus*, capace di andare

¹ Cfr. *infra*, p. [6] (p. 64).

"dall'universale sintetico (dall'intuizione di un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti; il quale perciò, e con esso la sua rappresentazione del tutto, non contenga la contingenza del legame delle parti per rendere possibile una forma determinata del tutto, di cui ha bisogno il nostro intelletto che deve procedere dalle parti, come principii universalmente pensati, alle diverse forme possibili che vi si debbono sussumere, come conseguenze"¹.

Mentre noi possiamo avere solo l'intuizione del particolare, dei dati sensibili, e la rappresentazione del tutto è per noi un concetto astratto, differente dall'intuizione, tale intelletto, capace di intuire il tutto come tutto, conoscerebbe immediatamente la totalità come totalità ricca e composta di molteplici parti, possederebbe l'universale concreto: conoscendo la cosa in sé nella sua unità esso non dovrebbe ricorrere, per comprendere l'unità delle parti con il tutto, all'ipotesi della finalità, ovvero all'ipotesi di una rappresentazione dello scopo insita nell'oggetto. Per tale intelletto la possibilità delle parti dipende dal tutto, e mentre per il nostro intelletto tale dipendenza assume la forma della dipendenza dalla rappresentazione di un tutto, l'*intellectus archetypus* potrebbe "trovare il principio della possibilità di tali prodotti anche nel meccanismo della natura"². Sicché, conclude Kant,

"Potrebbe sussistere un fondamento reale soprasensibile, sebbene per noi inconoscibile, della natura di cui noi stessi facciamo parte, e nella quale quindi considereremmo secondo leggi meccaniche tutto ciò che è necessario in essa come oggetto dei sensi; ma la concordanza e l'unità delle leggi particolari e delle forme ad esse corrispondenti, che noi dobbiamo giudicare contingenti rispetto alle leggi meccaniche, le considereremmo nello stesso tempo secondo leggi teleologiche, nella natura come oggetto della ragione (anzi la totalità della natura come sistema); la natura verrebbe quindi giudicata secondo due diversi principii, senza che la spiegazione teleologica escluda quella meccanica, come se fossero tra loro contraddittorie"³.

Tale ipotesi kantiana di un intelletto intuitivo, che noi possiamo concepire ma della cui realtà nulla sappiamo, e che intuendo la natura la produce come unità sintetica, è oggetto di una duplice valutazione nella *Differenza*. Da un lato essa è considerata un esempio dei "maltrattamenti" che la natura subisce nelle filosofie di Kant e di Fichte, un tentativo di negare ogni vitalità, spontaneità ed autonomia della natura, la quale riceverebbe la propria unità solo in quanto è dominata da un intelletto ad essa estraneo. Hegel

¹ Kant, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 280-281.

² Ivi, p. 279.

³ Ivi, p. 283.

può così concludere che

"In Kant la natura è altrettanto posta come un assolutamente determinato. Ma poiché essa non può essere pensata come determinata mediante quello che in Kant si chiama intelletto, ma le sue molteplici manifestazioni particolari vengono lasciate indeterminate dal nostro intelletto umano discorsivo, allora esse devono essere pensate come determinate mediante un altro intelletto, ma in modo tale che esso vale solo come massima della nostra facoltà del giudizio riflettente, e nulla viene stabilito circa la realtà di un altro intelletto"¹.

Dunque la dottrina dell'*intellectus archetypus* non sarebbe che un tentativo di riprodurre la filosofia della riflessione anche dove tale filosofia sembra fallire, in quanto la natura viene riconosciuta come non determinata mediante il nostro intelletto umano finito: tutto quello che è sensibilità, sentimento, natura è posto sotto la tirannia dell'intelletto, e se il nostro intelletto finito non giunge a tale completo dominio, viene escogitato un altro intelletto, super-umano, capace di esercitare questo dominio.

Più avanti tuttavia Hegel formula una valutazione molto più positiva di tale ipotesi kantiana, e riconosce che con la dottrina di un intelletto intuitivo (Hegel parla di un "intelletto sensibile") che certamente determina la natura, ma non lo fa determinando il particolare mediante il concetto analitico-astratto di un tutto, bensì risalendo dalle parti al tutto, mediante universali sintetici (ovvero universali concreti: nel linguaggio dell'Hegel maturo, mediante idee) Kant è giunto vicinissimo all'idealismo oggettivo di Schelling, ha concepito la ragione. Per un simile intelletto la natura sarebbe infatti tanto necessità quanto libertà, tanto pensiero quanto sensibilità; ed a sua volta un tale intelletto sarebbe esso stesso insieme libertà e necessità, pensiero e sensibilità: Kant è insomma giunto vicinissimo al "punto di indifferenza" ed all'identità di soggetto e oggetto. Scrive Hegel:

"La sintesi in un intelletto sensibile della natura determinata mediante l'intelletto ed insieme indeterminata deve invero restare una semplice idea, per noi uomini deve invero essere impossibile che la spiegazione sulla via del meccanismo si incontri con la conformità allo scopo; queste visioni critiche estremamente subordinate e non razionali si innalzano, anche se oppongono semplicemente l'una all'altra la ragione umana e quella assoluta, proprio *all'idea di un intelletto sensibile, cioè della ragione*; in sé, e ciò significherebbe per la ragione, non deve essere impossibile che il meccanismo della natura e la conformità allo scopo della natura si incontrino"².

In questa pagina hegeliana dunque l'intelletto archetipo è visto come sintesi di sen-

¹ Cfr. *infra*, p. [53] (p. 138).

² Cfr. *infra*, p. [69] (p. 157). Il corsivo è mio.

sibilità ed intelletto, di particolare ed universale. Per tale intelletto l'universale, il concetto non è una rappresentazione soggettiva separata dall'oggetto, e dunque la presenza del tutto nelle parti non deve essere considerata come fine (ovvero come concetto presente nella cosa ma non coincidente con essa, come intenzione, rappresentazione che determina la cosa), ma come immanenza del tutto nelle parti: per questo intelletto meccanismo e finalità, e dunque particolare ed universale, necessità e libertà, potrebbero coincidere. Ecco dunque che con tale ipotesi Kant è giunto fino all'"idea della ragione", all'idea di una conoscenza dell'assoluto; ma, si badi bene, Hegel sottolinea anche come Kant sia giunto solo all'idea, non alla realtà, della ragione e dell'assoluto: tale intelletto intuitivo è una semplice ipotesi, per noi uomini finalismo e meccanicismo, libertà e necessità rimangono opposti, e la loro identità è per noi uomini né dimostrabile né conoscibile. La spiegazione meccanicistica e finalistica insieme, che tratta tanto la natura quanto la ragione come soggetto-oggetto, è per noi solo possibile per un altro intelletto (a sua volta solo possibile), e Kant, dopo aver sfiorato con tale ipotesi l'assoluto, ricade nell'astrattezza e nella riflessione e propone, con i *Primi principi metafisici della scienza della natura*, una fisica interamente meccanicistica.

Dunque nella *Differenza* Hegel inizia, in occasione della sua prima uscita pubblica come scrittore, la resa dei conti con la filosofia kantiana, e la fa assumendo nei confronti di Kant l'atteggiamento che poi gli resterà caratteristico: indica quali aspetti del criticismo si avvicinano alla filosofia idealistica (la deduzione trascendentale, una certa lettura della tematica dell'*intellectus archetypus*), ma nel contempo sottolinea la differenza e la distanza di Kant dall'idealismo e vede in Kant un'espressione della filosofia della riflessione. Tuttavia Hegel è ben consapevole di quanto la filosofia trascendentale, ove "il suo spirito fosse separato dalla lettera"¹, abbia contribuito a creare quel clima di entusiastica attesa e di lotta per la conoscenza dell'assoluto che caratterizza la Germania di fine secolo: è con tale clima, e con le "diverse forme che si presentano nel filosofare attuale", che la *Differenza* deve confrontarsi.

¹ Cfr. *infra*, p. [5] (p. 62).

IV) LE CRITICHE A FICHTE

Abbiamo già visto come Hegel sostenga che nell'età di grandiose trasformazioni in cui vive si è annunciato il concetto dell'assoluto, ma l'assoluto non ha ancora raggiunto una compiuta espressione. Una prima filosofia in cui l'assoluto ha trovato parziale esposizione è la filosofia di Fichte. Già nella "Premessa" alla *Differenza* viene notato che

"il puro pensiero di sé, l'identità del soggetto e dell'oggetto, nella forma Io = Io è il principio del sistema fichtiano, e se ci si attiene immediatamente a questo solo principio, così come nella filosofia kantiana al principio trascendentale che sta a fondamento della deduzione delle categorie, allora si ha, audacemente espresso, l'autentico principio della speculazione"¹;

tuttavia se il principio della filosofia di Fichte esprime l'assoluto e l'autentico bisogno della filosofia, tale principio non si ritrova nel sistema che da esso viene dedotto: nello scenario della coscienza finita l'assoluto va perduto, e rimane solo come oggetto di un'aspirazione e di un tendere. Si tratta dunque di

"distinguere questi due lati del sistema fichtiano - l'uno secondo il quale esso ha posto puramente il concetto della ragione e della speculazione, e quindi reso possibile la filosofia, - l'altro secondo il quale esso ha posto la ragione e la coscienza pura come un'unica cosa, e ha elevato a principio la ragione colta in una figura finita"².

Il difetto della filosofia fichtiana sarebbe dunque essenzialmente l'aver sì colto l'identità come principio, e così essa sarebbe vera speculazione, ma l'aver poi fatto coincidere tale identità con la pura soggettività, e così esser caduta in un'identità solo soggettiva. All'esame di tale difetto e delle sue conseguenze è dedicata tutta la parte della *Differenza* dal titolo "Esposizione del sistema fichtiano": con essa Hegel denuncia per la prima volta limiti e insufficienze della "dottrina della scienza" e fa emergere quella differenza tra Fichte e Schelling di cui lo stesso Schelling non è ancora del tutto consapevole e la cui individuazione contribuì potentemente a separare i destini, in quel momento immaginati ancora congiunti, dei diversi pensatori idealisti.

L'esposizione hegeliana prende in esame i diversi aspetti del pensiero di Fichte: la sua dottrina dei principi, di cui viene mostrato che, essendo i due primi principi della dottrina della scienza (il porre se stesso dell'io, e l'opporre dell'io a sé entro sé un non-io) assolutamente opposti, non può non produrre un sistema radicalmente dualistico ed

¹ Cfr. *infra*, p. [6] (p. 65).

² Ivi, p. [7] (p. 67).

un'opposizione insanabile tra soggetto e oggetto; le concezioni morali, che, come abbiamo visto a proposito della morale kantiana, lacerano l'uomo in due componenti, ragione e sensibilità, radicalmente inconciliabili e che presentano inevitabilmente l'uomo come insieme tiranno, in quanto ragione, e schiavo, in quanto ente sensibile; la concezione dell'arte che, nonostante Fichte sia giunto ad esprimersi "sulla bellezza in modo eccellente"¹, riveste nella dottrina fichtiana un ruolo marginale e subordinato. Vogliamo qui soffermarci su due aspetti di queste critiche a Fichte, in cui Hegel sostiene tesi particolarmente originali anticipando posizioni che saranno pienamente sviluppate nel suo pensiero maturo.

¹ Ivi, p. [61] (p. 147).

1) La concezione fichtiana della libertà

La dottrina della scienza si proponeva di essere il primo "sistema della libertà": era questo secondo Fichte il principale merito della sua propria filosofia, ed era questa la ragione dell'entusiastica adesione alla filosofia fichtiana di Schelling e dello stesso Hegel negli anni bernesi. Nella *Differenza* Hegel è ben consapevole della centralità del tema della libertà nel sistema di Fichte, ed individua la ragione del fallimento di tale sistema proprio nella inadeguata concezione della libertà, che è concepita come libertà astratta ed intellettuale. Scrive Hegel:

"La libertà è il carattere della razionalità, è ciò che in sé toglie ogni limitazione, e il punto supremo del sistema fichtiano; tuttavia nella comunità con gli altri è necessario rinunciare ad essa perché sia possibile la libertà di tutti gli esseri razionali che stanno in comunità, e la comunità è nuovamente una condizione della libertà; la libertà deve togliere se stessa, per essere libertà"¹.

Il sistema fichtiano non riesce dunque ad essere ciò che si propone di essere, ciò che per esso sarebbe più vitale riuscire ad essere: nella sua realizzazione il sistema della libertà si trasforma in sistema della universale determinazione degli esseri razionali, in un sistema della tirannia in cui l'intelletto astratto si impone dall'esterno a tutto ciò che è vita e vera libertà. Ma la ragione di questo naufragio della dottrina della scienza è costituita proprio dalla concezione della libertà da cui Fichte muove; prosegue Hegel:

"Da ciò si fa ancora una volta chiaro che qui la libertà è un semplice negativo, cioè assoluta indeterminatezza, o, come è stato mostrato sopra del porre se stesso, un fattore puramente ideale, la libertà considerata dal punto di vista della riflessione"².

Fichte dunque intende la libertà in modo astratto, come universale vuoto, e tale *con-*
cetto della libertà non può non contrapporsi dall'esterno agli individui viventi, che, in quanto individui, non possono né potranno mai essere l'universale. Ancora una volta in Fichte agisce una filosofia della riflessione: la scissione dell'universale dal particolare giunge alle sue estreme e funeste conseguenze nelle sue concezioni politiche e nella sua concezione della libertà. Non è difficile vedere in queste considerazioni hegeliane un'anticipazione della trattazione che nella *Fenomenologia* verrà fatta del terrore: anche là Hegel sosterrà che la volontà generale, in sé raccolta e separata da tutte le volontà individuali, non può che contrapporsi assolutamente a tali volontà individuali, e dunque farsi terrore, mozzare le teste individuali in quanto non sono teste universali.

¹ Ivi, p. [54] (p. 140).

² Ivi, p. [54] (p. 140).

A questa concezione fichtiana Hegel contrappone, come vedremo meglio più avanti, un'altra concezione della libertà: la libertà come eticità, come vita di un popolo, che non si contrappone agli individui ma li raccoglie in comunità entro di sé, che è insieme universale e particolare, che non è astratto arbitrio né vuota negazione di ogni azione particolare, ma è invece dal punto di vista dell'individuo possibilità di determinarsi liberamente, e dal punto di vista della totalità libertà del tutto in cui gli individui si inseriscono insieme liberamente e necessariamente. Si legge nella *Differenza*:

"Ma l'arbitrio, l'apparenza della libertà, cioè una libertà in cui si farebbe completa astrazione dalla necessità, o dalla libertà come una totalità, - il che può accadere solo in quanto la libertà è già posta all'interno di una singola sfera; - così come il caso, che corrisponde all'arbitrio nell'ambito della necessità, con il quale singole parti sono poste come se fossero non nella totalità oggettiva, e solo mediante lei, ma per sé; - arbitrio e caso, che hanno posto solo da punti di vista subordinati, sono banditi dal concetto delle scienze dell'assoluto".

2) L'assoluto come oggetto di *streben*

Il secondo aspetto dell'esposizione della filosofia fichtiana su cui ci pare interessante soffermarsi è la critica della dottrina dell'assoluto come dovere, come oggetto di uno *streben*, un tendere ed uno sforzo infiniti, per il soggetto umano. Con la "dottrina della scienza" Fichte aveva trasformato la filosofia critica in metafisica costruttiva, ed aveva tentato di dedurre da un unico fondamento, l'io puro, l'intero sistema del sapere e della finitezza: così iniziava la grande stagione filosofica dell'idealismo e della filosofia dell'assoluto in Germania. Tuttavia, se dal punto di vista della filosofia trascendentale tutto poteva essere ricondotto al fondamento della soggettività pura, dal punto di vista del soggetto empirico e finito permaneva una ineliminabile opposizione della componente sensibile ed oggettuale: in questo modo la filosofia fichtiana conservava una traccia della tematica kantiana che vedeva nel soggetto umano un ente razionale finito, incapace di produrre l'essere pensandolo e contrapposto ad un oggetto dato sia nell'attività conoscitiva sia in quella morale.

L'identità assoluta, il fatto che il non-io fosse posto dall'io stesso, era dunque il principio del sistema fichtiano, una sorta di "prologo in cielo" della dottrina della scienza, ma nello scenario della finitezza l'io empirico si trovava permanentemente opposto ad un non-io, e l'identità, ovvero l'assoluto, si presentava per tale soggetto finito come un compito, un dovere (*sollen*) morale, come oggetto di uno sforzo infinito e mai compiuto, pena la scomparsa del soggetto stesso come soggetto morale. Nei *Fondamenti dell'intera*

¹ Ivi, p. [72] (p. 163).

dottrina della scienza Fichte sintetizzava con grande chiarezza questa ambigua posizione metafisica del soggetto, che da un lato produce inconsapevolmente l'intero essere (almeno in quanto è essere per lui), ma dall'altro trova innanzi a sé l'oggetto come un che di estraneo ed opposto:

"Questo fatto, che lo spirito finito deve necessariamente porre al di fuori di sé qualcosa di assoluto (una cosa in sé) e dall'altro canto riconosce tuttavia che questo qualcosa esiste solo *per esso* (è un noumeno necessario) è quel circolo che lo spirito può infinitamente ingrandire, ma dal quale non può mai uscire".

Per il soggetto finito dunque l'assoluto, l'identità, non si presenta come oggetto di un sapere assolutamente vero, ma come compito: la missione dell'uomo è produrre mediante l'azione morale (riducendo le inclinazioni sensibili sotto il dominio della legge morale, portando mediante il lavoro il molteplice non-io naturale sotto l'unità consapevole dei progetti umani) l'identità di soggetto e oggetto, e tale compito, ripetiamo, non può mai essere portato a compimento: per essere soggetto morale l'uomo deve sempre contrapporsi ad un oggetto che gli consenta di compiere il dovere e di esercitare uno sforzo. Questo tema fichtiano riprende per molti aspetti quel tema della *Critica della ragion pratica* che abbiamo visto sopra, secondo il quale il fatto che l'uomo non possa conoscere la cosa in sé è per lui un vantaggio, perché solo così egli può essere soggetto libero, e non si trova ad attuare la legge morale con la medesima necessità, priva di alcun merito, con cui i corpi naturali attuano le leggi fisiche. E, si badi bene, il fatto che l'uomo non possa conoscere interamente l'assoluto, ma debba invece proporsi di realizzarlo in uno sforzo infinito, nel tendere, nello *streben* verso di esso, non è per Fichte un limite della sua filosofia, ma dimostra anzi la capacità della dottrina della scienza di comprendere ed esaltare la dignità e grandezza dell'uomo, di un soggetto razionale finito, posto a metà tra mondo sensibile e mondo intelligibile. In questa convinzione Fichte si trova in perfetta sintonia con il titanismo di tanta cultura romantica a cavallo dei due secoli; lo *streben*, verbo chiave tanto della filosofia fichtiana quanto della poetica romantica tedesca, è centrale in poeti come Schiller e Goethe, ed è il verbo tematico del *Faust* goethiano: in esso appare già nel "Prologo in cielo", quando ci viene presentato l'antefatto della tragedia, la scommessa tra Dio e Mefistofele sulla salvezza dell'anima di Faust. Lì si legge:

IL SIGNORE
Conosci Faust?
MEFISTOFELE

¹ Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in *Dottrina della scienza*, Bari, 1987, p. 231.

Il dottore?

IL SIGNORE

Il mio servo!

MEFISTOFELE

La serve davvero in un modo assai strano.

Lui non si nutre, lo stolto, di cibo terrestre.

La mente in tumulto lo mena lontano,
di sua follia conscio a metà.

Dal cielo pretende le stelle più belle
e dalla terra i piaceri supremi,
né cose vicine né cose lontane
sanno calmare quel suo animo convulso.

IL SIGNORE

Se egli ora mi serve soltanto nel disordine,
presto lo guiderò nella chiarezza.

Sa bene il giardiniere, quando rinverde l'albero,
che negli anni avvenire vestirà fiori e frutta.

MEFISTOFELE

Che cosa scommettiamo? Lei perderà anche quello,
se mi darà licenza di portarlo
pian piano lungo la mia strada.

IL SIGNORE

Finché colui vivrà nel mondo,
fino allora non ti sia vietato nulla.

Erra l'uomo finché cerca [*solang er strebt*].¹

Anche l'uomo goethiano è dunque insoddisfazione, agire, tendere verso l'assoluto pur trovandosi nel mondo della finitezza e della contingenza; e se questo agli occhi del prosaico e tentatore Mefistofele è confusione ed inconcludenza, agli occhi del Signore è invece il merito di Faust, ciò che ne fa il suo servo, ciò che gli impedirà di appagarsi dei piaceri offertigli da Mefistofele e lo salverà. Tale concezione è ancora più esplicita nella scena dello "Studio", dove viene stipulato il patto-scommessa tra Faust e Mefistofele: il diavolo offre all'uomo i suoi servizi ed ogni piacere in cambio della sua anima, e l'uomo, consapevole della propria strutturale insoddisfazione per ogni cosa finita, del suo tendere verso un assoluto che la prosa di Mefistofele non può affatto offrirgli, scommette, certo di vincere, che il diavolo non potrà mai renderlo soddisfatto:

FAUST

E che vuoi darmi, povero diavolo?

¹ Goethe, *Faust*, trad. di Franco Fortini, Milano, 1980, vv. 296-317 (pp. 25-27).

L'hanno, i tuoi simili, compresa mai
 la mente umana quando tende all'alto [*in seinem hohen Streben*]?
 Hai piatti che non sazino, hai
 oro rosso che scorra
 via tra le dita come argento vivo?
 Un gioco dove non si vinca mai?
 Una ragazza che mentre io l'abbraccio
 già faccia l'occhio ad un altro?
 La gloria, piacere divino
 che vola via come meteora?
 Fammi vedere il frutto che, prima di coglierlo, è marcio;
 l'albero che ogni mattino rinverde.
 MEFISTOFELE
 È un compito che non mi spaventa,
 posso servirti tesori del genere.
 Però, amico caro, dovrà venire il tempo
 che in pace potremo goderci qualcosa di buono.
 FAUST
 Se mai prenderò requie su un letto di pigrizia
 sia per me la fine, allora!
 Se potrai illudermi a segno
 che io sia gradito a me stesso,
 se mi potrai, nel piacere, ingannare,
 sia quello il mio ultimo giorno!
 T'offro questa scommessa.
 MEFISTOFELE
 Accetto.
 FAUST
 E qua la mano.
 Dovessi dire all'attimo:
 «Ma rimani! Tu sei così bello!»
 allora gettami in catene,
 allora accetterò la fine!
 Allora batta a morto la campana,
 allora, esaurito il tuo impegno,
 s'arresti l'orologio, cada giù la lancetta,
 per me finisca il tempo.¹

Faust dunque tende verso l'assoluto, verso l'identità degli opposti (piatti che non sazino, il frutto che prima di coglierlo è già marcio), ed in questo tendere consiste la sua

¹ Ivi, vv. 1675-1706 (pp. 129-131).

grandezza, la sua trascendenza insidente nel mondo sensibile, la sua inattaccabilità alle lusinghe del diavolo. È evidente come in questo tema la filosofia di Fichte si incontri con l'arte di Goethe (la quale è, d'altronde, per molti aspetti in piena sintonia con la filosofia della natura di Schelling), e come il tema del tendere, la morale dello slancio e dell'eroismo, sia per molti versi un luogo comune nella cultura tedesca di fine secolo nella sua smania di assoluto e di infinità. Ebbene, nella *Differenza* Hegel non sente più affatto il fascino di queste tematiche, all'idealismo etico e "soggettivo" di Fichte egli contrappone l'idealismo "oggettivo" proprio e di Schelling, alla filosofia come fondamento di una morale della tensione verso l'assoluto contrappone la filosofia come sapere speculativo dell'assoluto. Quella che è la grandezza della filosofia di Fichte gli appare ormai come un limite e una manchevolezza, come la base su cui si erge una filosofia della sgraziatezza e dei contrasti: in tale filosofia "l'identità assoluta è certamente principio della speculazione, ma essa rimane, come la sua espressione io = io, solo la regola, il cui infinito adempimento è postulato, ma non costruito nel sistema"¹; e, più avanti, in modo ancora più drastico:

"Per la ragione non rimane che l'impotenza dell'esigenza che toglie se stessa, e l'apparenza di una mediazione della natura e della libertà - ma intellettuale, formale - nella semplice *idea* del togliere le opposizioni, nell'*idea* dell'indipendenza dell'io e dell'assoluto essere-determinato della natura, che è posta come qualcosa che deve essere negato, come assolutamente dipendente. Ma l'opposizione non è scomparsa, al contrario, poiché sussistendo un suo membro anche l'altro sussiste, è resa infinita"².

¹ Cfr. *infra*, p. [40] (p. 120).

² Cfr. *infra*, p. [51] (p. 135).

V) HEGEL E SCHELLING

1) Il "bisogno della filosofia"

Abbiamo più volte sottolineato come Hegel senta di vivere in un'età di grandi cambiamenti e rivoluzioni, un'età che vede l'apparire nel tempo dell'assoluto, sebbene non ancora nella sua forma piena e compiuta. Nella *Differenza* tale consapevolezza trova espressione nell'immagine del "bisogno del tempo", un bisogno che si annuncia in molte forme nell'arte romantica, nelle filosofie dell'intuizione e nel primo idealismo fichtiano, senza tuttavia essere ancora giunto a se stesso:

"Se pubblicazioni come i *Discorsi sulla religione* [di Schleiermacher] non riguardano immediatamente il bisogno speculativo, tuttavia esse e la loro accettazione, e ancor più la dignità che la poesia e l'arte cominciano ad ottenere, con sentimento oscuro o consapevole, nella loro vera estensione, indicano il bisogno di una filosofia in cui la natura sia ricompensata per i maltrattamenti che soffre nel sistema kantiano e fichtiano, e la ragione sia posta con la natura non in un accordo tale per cui rinunci a se stessa o debba diventare una sua vuota imitatrice, bensì in accordo in quanto essa stessa prende forma di natura per una propria forza interiore"¹.

Dunque il "bisogno del tempo" è bisogno di un sistema filosofico della totalità e dell'armonia: come abbiamo visto "l'ideale degli anni giovanili", politico e religioso, si è trasformato in un sistema speculativo.

È nella *Differenza* che appare per la prima volta la celebre figura del "bisogno della filosofia"² che spesso ritornerà nelle opere hegeliane successive: tale bisogno è presente in ogni epoca, per lo meno da quando si è disgregata la "bella totalità" del mondo antico, ed è il bisogno di una ricomposizione che solo la filosofia può offrire e fondare. Scrive Hegel:

"Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e gli opposti hanno perduto il loro vivente rapporto ed azione reciproca ed hanno acquisito autonomia, allora sorge il bisogno della filosofia"³.

Nell'epoca contemporanea, in cui l'intelletto e la "cultura" hanno portato alle estreme conseguenze la loro opera di disgregazione, tale bisogno compare nella sua forma più alta: la filosofia è ricomposizione di elementi dispersi che tuttavia hanno, in essi imma-

¹ Cfr. *infra*, p. [8] (pp. 68-69).

² V. *infra*, pp. [12] sgg. (pp. 74 sgg.).

³ Cfr. *infra*, p. [14] (p. 78).

nente, un reciproco rimando e rapporto, e, nelle concezioni hegeliane del 1801, quando l'entusiasmo giovanile non è ancora del tutto abbandonato, una filosofia che giungesse alla compiuta ricomposizione degli opposti ed alla comprensione dell'assoluto potrebbe anche fondare una riconciliazione tra l'uomo e la natura, tra gli individui ed il tutto dello spirito. Tale bisogno è l'origine della rivoluzione filosofica tedesca, ne sono espressione appunto l'arte romantica come la filosofia fichtiana, ma queste sono espressioni parziali ed insufficienti; è invece nella filosofia di Schelling che secondo il punto di vista di Hegel il bisogno della filosofia ha trovato per la prima volta soddisfazione:

"Il principio dell'identità è principio assoluto dell'*intero* sistema schellinghiano; filosofia e sistema coincidono, l'identità non si perde nelle parti, e tanto meno nel risultato"¹.

Cerchiamo dunque di esaminare i principali aspetti di questa adesione di Hegel al sistema di Schelling.

2) Lo "schellinghismo" di Hegel

A prima vista l'adesione di Hegel alla filosofia di Schelling è nella *Differenza* totale. Punto di partenza di tale adesione è la critica della filosofia della riflessione: abbiamo visto che il "bisogno della filosofia" è bisogno di ricomposizione, di totalità, di assoluto; il difetto di tutte le filosofie precedenti, che comunque hanno offerto una risposta a tale bisogno, è risieduto nel modo della comprensione e dell'esposizione dell'assoluto. Fino a Schelling i sistemi filosofici hanno cercato di sfuggire alle scissioni della cultura contrapponendo al mondo della finitezza e della contingenza l'assoluto come oggetto separato e proprio della filosofia. Per questa via, secondo Hegel, l'assoluto non può affatto essere raggiunto: l'assoluto come ente separato e trascendente, si chiami esso Dio o sostanza o con qualunque altro nome, ha un ineliminabile aspetto di parzialità e di finitezza, e con esso non si va molto più lontano di quanto vada l'intelletto dilatando all'infinito le proprie determinazioni finite, anzi esso è forse più astratto e vuoto del progresso all'infinito dell'intelletto.

Anche l'intelletto e la riflessione sono manifestazioni dell'assoluto, conservano in qualche modo in sé il ricordo della loro origine, e si sforzano, mediante la dilatazione delle proprie determinazioni, di conseguire l'assoluto: ebbene, secondo l'Hegel della *Differenza*, che ha così raggiunto un risultato centrale per tutte le sue ricerche successive, l'assoluto astratto e indeterminato della fede e di certe filosofie e l'assoluto come progresso all'infinito delle scienze e dell'intelletto illuministico hanno in comune il fatto

¹ Cfr. *infra*, p. [63] (p. 150).

di essere produzioni di un intelletto separante, di essere incapaci di uscire dalla scissione. A queste concezioni Hegel, anche qui preparando uno dei suoi risultati teorici più importanti, la distinzione tra "vero infinito" e cattivo infinito", contrappone l'assoluto come unità (e non semplice somma) di finito e infinito, come "identità dell'identità e della non identità"¹. Scrive Hegel:

"L'infinito, in quanto viene opposto al finito, è un tale razionale posto dall'intelletto; esso esprime per sé come razionale solo la negazione del finito; l'intelletto fissandolo lo oppone assolutamente al finito, e la riflessione, che si era innalzata fino alla ragione togliendo il finito, si è di nuovo abbassata all'intelletto fissando il fare della ragione nell'opposizione, inoltre avanza la pretesa di essere razionale anche in questa ricaduta"².

Proprio tale infinito dell'intelletto, astratto e contrapposto al finito, in cui secondo Hegel cade perfino l'io puro, il fondamento della "dottrina della scienza", è stato superato dalla filosofia dell'identità di Schelling. Di qui l'adesione hegeliana al sistema schellinghiano; si è spesso insistito, e se ne parlerà più avanti anche in questa introduzione, sulla rottura tra Hegel e Schelling e sulle critiche alla filosofia schellinghiana contenute nella *Fenomenologia dello spirito*, tuttavia negli anni tra il 1801 ed, almeno, il 1804 i due pensatori collaborano realmente, anche se forse partendo da presupposti e sensibilità diversi, ad un progetto comune: sarà solo con il trasferimento di Schelling a Würzburg e con la sua opera *Filosofia e religione* del 1804, con la quale egli si avvicina decisamente a tematiche mistiche e religiose, che tale comunanza di vita e di progetti si romperà. Nel 1801 lo schellinghismo è per Hegel innanzitutto filosofia dell'identità di infinito e finito, di soggetto e oggetto, di spirito e natura: a questa filosofia Hegel mostra di aderire pienamente, persino nei toni e nel linguaggio, fino a fare propria la dottrina schellinghiana di una differenza solo quantitativa, e non qualitativa, tra soggetto e oggetto e dunque tra la filosofia trascendentale, scienza del soggetto, e la filosofia della natura, scienza dell'oggetto. Scrive Hegel:

"Ma se al contrario l'opposizione è reale, essa è solo quantitativa, il principio è ideale e reale insieme, esso è l'unica qualità e l'assoluto, che si ricostruisce dalla differenza quantitativa, non è un *quantum*, ma totalità"³.

Questo tema, secondo il quale l'assoluto è l'unica realtà e la differenza tra soggetto e oggetto non è di natura ma solo quantitativa, non avrà nessuno sviluppo negli scritti

¹ Cfr. *infra*, p. [64] (p. 151).

² Cfr. *infra*, p. [13] (p. 75).

³ Cfr. *infra*, p. [66] (p. 154).

hegeliani successivi, ed è certamente un'eco della dottrina sostenuta da Schelling nella sua *Esposizione del mio sistema filosofico*, dove scriveva che "tra soggetto e oggetto non è possibile in generale altra opposizione oltre la quantitativa"¹.

Altrettanto convinta è l'adesione di Hegel alla dottrina schellinghiana secondo cui esistono due scienze dell'assoluto, appunto la filosofia trascendentale e la filosofia della natura, le quali hanno lo stesso contenuto, il soggetto-oggetto, che nella prima si manifesta con una preponderanza (con maggior peso, quantitativamente) del soggetto, nella seconda dell'oggetto, e in ognuna delle quali torna a ritrovarsi una preponderanza relativa della soggettività (nella natura la luce, nello spirito il conoscere), dell'oggettività (nella natura la materia, nello spirito la morale) ed una relativa indifferenza (nella natura l'organismo, nello spirito l'arte); anche nell'esporre tali dottrine Hegel mostra di essere pienamente convinto e non esita nemmeno dinanzi alle più macchinose e complicate conseguenze. Pare probabilmente ad Hegel che questa dottrina consenta, come è nei programmi filosofici suoi e di Schelling, di esporre l'assoluto come insieme identità e differenza, finito e infinito, ed ecco che nella *Differenza* possiamo leggere:

"Il soggetto è così soggettooggetto soggettivo, - l'oggetto soggettooggetto oggettivo; e poiché, in quanto è posta una dualità, ognuno degli opposti è altrettanto un opposto a se stesso, e la divisione procede all'infinito, ognuna delle parti del soggetto, e ognuna delle parti dell'oggetto, è essa stessa nell'assoluto un'identità del soggetto e dell'oggetto; ogni conoscere è una verità, come ogni granello di polvere è un'organizzazione"². E dunque "ogni sistema è un sistema della libertà e della necessità insieme"³.

La breve esposizione che poi Hegel dà della scienza della natura⁴ è per noi la parte più datata ed oscura di questo scritto. Hegel negli anni precedenti ha compiuto studi naturalistici, nel 1801 ottiene l'abilitazione all'insegnamento a Jena con una *Dissertazione sulle orbite dei pianeti* e nell'*Enciclopedia* darà anche una propria filosofia della natura, tuttavia l'interesse per le scienze naturali è nel complesso marginale nel sistema hegeliano, ed è inevitabile che in questa esposizione la dipendenza da Schelling sia fortissima.

In sintonia con Schelling è infine il tema dell'intuizione trascendentale, a cui è dedicato un paragrafo della prima parte dello scritto⁵ e con cui culmina l'esposizione del si-

¹ Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856-61, I Abteilung, Bd. 4, p. 123.

² Cfr. *infra*, p. [65] (p. 152).

³ Cfr. *infra*, p. [72] (p. 162).

⁴ Cfr. *infra*, pp. [73-75] (pp. 163-166).

⁵ Cfr. *infra*, pp. [27-28] (pp. 103-104).

stema schellinghiano¹. Probabilmente queste sono le parti della *Differenza* in cui Hegel più si avvicina e fa concessioni alla filosofia di Schelling. Nelle opere della maturità Hegel parlerà sempre dell'intuizione come modo di conoscenza dell'assoluto in termini critici: la pretesa che l'assoluto possa essere colto immediatamente, con un semplice atto di intuizione intellettuale, e la contrapposizione di questo modo di conoscenza alla "fatica del concetto", saranno da lui condannati come una caduta nell'irrazionalismo ed in una filosofia del sentimento; la comprensione dell'assoluto non può, per l'Hegel maturo, che assumere la forma del pensiero, della scienza, del sistema. Nella *Differenza* invece Hegel sostiene con decisione che il sapere dell'assoluto deve necessariamente concludersi con l'intuizione dell'identità: se il compito del sapere è eliminare la scissione, il sapere deve farsi tutt'uno con l'essere, deve essere insieme conscio e inconscio, anch'esso identità di opposti; ecco dunque che se la riflessione nel suo cammino verso l'assoluto giunge inevitabilmente all'antinomia, alla contraddizione necessaria, essa deve concludersi con la negazione di se stessa e con l'intuizione dell'identità. Dopo aver mostrato come la riflessione possa giungere solo ad una conoscenza negativa dell'assoluto, Hegel scrive:

"Oltre a questo lato negativo il sapere ha un lato positivo, e precisamente l'intuizione"². "Nell'intuizione trascendentale ogni opposizione è tolta, è annientata ogni differenza della costruzione dell'universo mediante e per l'intelligenza e della sua organizzazione intuita come oggettiva e che appare indipendente. La speculazione è il produrre la coscienza di questa identità, e poiché in lei idealità e realtà sono uno, essa è intuizione"³.

E nel descrivere l'intuizione trascendentale Hegel ricorre a toni religiosi e misticheggianti (che d'altra parte non mancheranno nemmeno nei suoi scritti della maturità): concludendo l'esposizione del sistema di Schelling egli sostiene che l'identità originaria, dopo essersi dispiegata nella totalità soggettiva e nella totalità oggettiva,

"deve unificarle entrambe nell'intuizione dell'assoluto che diviene se stesso oggettivamente nella totalità compiuta, - nell'intuizione dell'eterna incarnazione di Dio, del generare del Verbo in principio"⁴,

e prosegue sostenendo che tale intuizione dell'identità, anch'essa a sua volta identità di conscio e inconscio, contiene nuovamente la polarità, e dunque potremo avere un'intuizione dell'identità in cui prevale l'elemento inconscio, e questa sono l'arte e la religione,

¹ Cfr. *infra*, pp. [75-77] (pp. 165-169).

² Cfr. *infra*, p. [27] (p. 103).

³ Cfr. *infra*, p. [28] (p. 104).

⁴ Cfr. *infra*, p. [75] (p. 166).

ed un'intuizione dell'identità in cui prevale l'elemento conscio, e questa è la filosofia. Il modo di procedere del sistema schellinghiano, il continuo rovesciarsi reciproco di finito ed infinito, è qui portato all'estremo: non solo nei due poli soggettivo ed oggettivo si trovano le relative preponderanze tanto del soggetto quanto dell'oggetto, ma perfino la conoscenza dell'indifferenza di soggetto e oggetto, come in un complesso gioco di specchi, trova in sé la differenza e la relativa preponderanza, nell'indifferenza stessa, dei due poli. Questo tema del culminare della filosofia in un'intuizione è preso talmente sul serio che se ne parla come di un postulato, anzi dell'unico postulato, della ragione:

"L'intuizione è certo ciò che viene postulato dalla ragione, ma non come un limitato, bensì per il compimento dell'unilateralità dell'opera della riflessione: non perché restino opposte l'una all'altra, ma perché siano uno"¹.

Tuttavia è proprio in questi passi, dove Hegel pare aderire più pienamente al sistema schellinghiano, che vediamo emergere toni nuovi ed originali, che porteranno Hegel lontano dal più famoso amico e collaboratore. È ben vero che la scienza deve culminare, come abbiamo visto, nell'"intuizione dell'eterna incarnazione di Dio"; eppure tale intuizione giunge solo alla fine, prima è stato necessario che "l'identità originaria" si dispiegasse nel mondo del pensiero ed in quello della natura: la struttura del sistema hegeliano e la necessità dell'alienazione perché l'assoluto giunga a sapersi cominciano a delinearsi; e d'altra parte questa "intuizione dell'eterno incarnarsi di Dio, del generare del Verbo in principio" non pare l'intuizione di un'identità vuota ed astratta, ma pare invece esprimere, esposta in un linguaggio religioso, l'esigenza che l'assoluto sia intuito come divenire, come identità di diversi, come Dio che genera e si fa uomo. Questa differenza, per ora non ancora giunta a chiarezza, nella concezione dell'assoluto come identità si annuncia ancora più chiaramente nei passi dove Hegel sostiene che l'assoluto deve certamente essere identità, ma deve altrettanto essere differenza, e che proprio questa concezione dell'identità come identità e differenza insieme, identità dell'identità e della non-identità, rende possibile un sapere dell'assoluto:

"Nell'identità assoluta soggetto e oggetto sono tolti, ma, poiché sono nell'identità assoluta, essi nel contempo sussistono; *e questo loro sussistere è ciò che rende possibile un sapere*, perché nel sapere è posta in parte la loro separazione [...]. Questo lato, da cui il conoscere è un separare, e il suo prodotto un finito, rende ogni sapere un limitato, e quindi una falsità; ma nella misura in cui ogni sapere è insieme un'identità, in tal misura non c'è alcun errore assoluto.[...] *La filosofia deve restituire al separare in soggetto e oggetto il suo diritto*, ma ponendo tale separare come

¹ Cfr. *infra*, p. [29] (p. 106).

² Cfr. *infra*, p. [75] (p. 165-166).

assoluto ugualmente all'identità, opposta alla separazione, l'ha posto solo come condizionato, come anche una simile identità, - che è condizionata dall'annientare gli opposti -, è solo relativa. *Ma l'assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità*; in lui sono insieme opporre ed essere-uno"¹.

Il progetto filosofico di Hegel, ripetiamolo, coincide pienamente con quello di Schelling: si tratta di dare una filosofia dell'identità, e tuttavia questo insistere sulla presenza degli opposti e della contraddizione nell'identità se pur non contraddice la lettera della dottrina schellinghiana mostra l'emergere di una sensibilità e di un interesse nuovi ed originali: quella sensibilità e quell'interesse che troveranno espressione qualche anno più tardi nelle celebri critiche a Schelling contenute nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*. A quelle critiche, e alla polemica contro le filosofie che riducono l'assoluto ad un'unità indistinta, ad una "notte dove tutte le vacche sono nere", pare preludere anche il passo della *Differenza* dove Hegel parla dell'assoluto come di una notte in cui la scienza deve portare la propria luce:

"Per il punto di vista della scissione la sintesi assoluta è un al di là, l'indeterminato e il privo di forma opposto alle sue determinatezze; l'assoluto è la notte, e la luce è più giovane di lei, e la differenza tra di loro, così come l'uscire della luce dalla notte, è una differenza assoluta; - il nulla è il primo, da cui è proceduto tutto l'essere, tutta la molteplicità del finito. - Ma il compito della filosofia consiste nell'unire questi presupposti, nel porre l'essere nel non essere - come divenire, la scissione nell'assoluto - come sua manifestazione, il finito nell'infinito - come vita"².

Voler vedere in passi come questo un inizio della frattura tra Hegel e Schelling è certamente troppo: l'anno successivo Schelling scriverà nell'*Ulteriore esposizione del mio sistema della filosofia* (e probabilmente questa volta è Hegel ad avere un'influenza sulle espressioni schellinghiane):

"Poiché i più vedono nell'assoluto null'altro che la mera notte; esso svanisce davanti a loro in una mera negazione della differenza, ed è per loro una semplice essenza privativa, perciò essi ne fanno intelligentemente la fine della filosofia. [...] Dunque io voglio qui mostrare in modo ancora più preciso come quella notte dell'assoluto si trasformi per la conoscenza in un giorno"³.

E sebbene poi Schelling proseguisse spiegando come la riflessione non potesse gio-

¹ Cfr. *infra*, pp. [63-64] (pp. 150-151). Il corsivo è mio.

² Cfr. *infra*, pp. [15-16] (pp. 81-83).

³ Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, cit., I Abteilung, Bd. 4, pp. 403-404.

care alcun ruolo nella conoscenza dell'assoluto ma fosse un mero errore, sostenendo che il filosofo "non costruisce la pianta, non l'animale, ma la forma assoluta, l'universo in forma di pianta, l'universo in forma di animale"¹ e concludesse che

"L'essenza dell'assoluto in sé e per sé non ci rivela nulla, essa ci riempie della rappresentazione di un'infinita chiusura, di un silenzio e nascondimento che non può essere oggetto di ricerca [...]. Questa forma eterna, uguale all'assoluto stesso, è il giorno, in cui noi comprendiamo quella notte ed il mistero in essa nascosto, la luce, in cui noi conosciamo chiaramente l'assoluto, il mediatore eterno, l'occhio del mondo tutto vedente e tutto rivelante, la fonte di ogni saggezza e di ogni conoscenza"²,

per cui la luce che rischiara l'assoluto e ne trasforma la notte in un giorno della conoscenza non è altro che l'intuizione intellettuale dell'assoluta identità, è pur vero che i due autori appaiono nelle intenzioni e perfino nel linguaggio in piena sintonia. Al più possiamo vedere emergere spunti differenti, sensibilità per temi diversi, ed è su questo che vogliamo soffermarci nel concludere questa introduzione.

3) Oltre Schelling?

Uno dei temi centrali della riflessione hegeliana dalla *Fenomenologia dello spirito* in poi sarà la polemica contro tutte quelle filosofie che propongono una conoscenza dell'assoluto per via alogica, mediante il sentimento o la pura intuizione. Secondo il punto di vista hegeliano queste filosofie hanno un duplice difetto. Da un lato restano impigliate in una posizione dell'intelletto riflettente e separante: è l'intelletto a separare l'infinito dal finito, a contrapporre ad una molteplicità parcellizzata una unità vuota che viene designata con il nome di Assoluto o di Dio, ma che dell'assoluto o della divinità ha solo il nome privo di ogni contenuto. In secondo luogo, ed è questa una conseguenza di quel primo difetto, tali filosofie culminano in posizioni misticheggianti ed irrazionali: se l'assoluto è pura e vuota unità, trascende l'intelletto (ritenuto l'unica nostra facoltà capace di conoscenze oggettive), rimane come via per raggiungere l'assoluto solo l'intuizione, l'estasi, l'irrazionalismo. Tali posizioni filosofiche possono presentarsi in forme anche raffinate, richiamarsi all'insegnamento della filosofia critica, contenere molta dottrina, e tuttavia rimangono nel loro fondo posizioni irrazionali e superstiziose; nell'*Enciclopedia* Hegel paragonerà tali posizioni al politeismo delle religioni orientali sostenendo che molti

"hanno definito la religione indiana, nel suo essenziale, come *monoteismo*. Che questa

¹Ivi, p. 395.

² Ivi, pp. 404-405.

definizione non sia inesatta, risulta dal poco che si è riferito. Ma questa unità di Dio, e cioè del Dio spirituale, è tanto poco concreta in sé, e, se si può dire, così priva di forza, che la religione indiana è altresì, con mostruosa confusione, il più folle politeismo. Ma l'idolatria del miserabile indiano, quando adora la scimmia o altro che sia, non è ancora mai quella miserabile rappresentazione del panteismo che *ogni cosa* sia Dio e che Dio sia *ogni cosa*. Il monoteismo indiano è, del resto, esso stesso un esempio di quanto poco si è avanzati col mero monoteismo, se l'idea di Dio non è *determinata* profondamente in se stessa. Giacché quella unità, in quanto è astratta *in sé* e quindi vuota, conduce perfino ad avere *fuori* di essa in modo indipendente il concreto, come una moltitudine di Dei, o anche di individualità empiriche mondane"¹.

Dunque misticismo e acritica empiria, estasi ed idolatria del dato particolare vanno di pari passo, sono aspetti complementari di una medesima posizione teorica, quella posizione che nella cultura filosofica tedesca tra i due secoli prende l'aspetto di filosofia dell'intuizione e del sentimento: queste riflessioni porteranno via via Hegel lontano dallo stesso Schelling, la cui filosofia (o, per essere più precisi, la forma che essa secondo Hegel ha assunto nei suoi diffusori ed imitatori) viene nella *Fenomenologia* accomunata con quelle di Jacobi o Schleiermacher nell'accusa di essere un meccanico schematismo che culmina nella "vuotaggine dell'identità", nella rappresentazione dell'assoluto come indistinta identità dove tutti i colori divengono uguali. A tali posizioni Hegel contrappone l'esigenza che la filosofia sia sistema, scienza dell'assoluto che, sottoponendosi alla fatica del concetto, colga realmente, e non solo proclamando questa esigenza, l'identità come identità di identità e non-identità, come identità ricca e concreta che comprende in sé anche la scissione, l'alterità, la soggettività: per dirlo con il termine che Hegel da un certo momento in poi utilizzerà, come idea.

a) La "riflessione come strumento della filosofia"

Di questo progetto filosofico sistematico e razionalistico, che dalla nostra prospettiva rivela le radici di una futura separazione tra Hegel e Schelling, è possibile trovare le tracce già in questa *Differenza*. Il tema in cui forse meglio emerge il germe di un futuro dissenso tra i due autori è costituito dal ruolo che Hegel nella *Differenza* assegna alla riflessione. È vero che, come abbiamo visto, Hegel afferma decisamente che la filosofia deve culminare nell'intuizione intellettuale, e tuttavia egli sostiene che la riflessione gioca un ruolo indispensabile nella conoscenza dell'assoluto, è uno dei due momenti della speculazione e dello stesso assoluto: sono quei temi che condurranno Hegel nel 1807 a sostenere che "tutto dipende dall'intendere ed esprimere il vero non come sostanza, ma

¹ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 557.

altrettanto decisamente come soggetto"¹, che cioè momento essenziale dell'assoluto è che esso sia anche pensiero, riflessione, separazione. Mentre Schelling nel 1801 scriveva che

"Non c'è nulla fuori dalla totalità, e se vien scorto qualcosa fuori dalla totalità, ciò avviene solo in forza di una separazione arbitraria del singolo dal tutto, che viene esercitata mediante la riflessione, ma in sé non ha affatto luogo, poiché tutto ciò che è, è uno e nella totalità è la stessa identità assoluta"²,

negando così ogni validità e legittimità alla riflessione, Hegel dedica un intero paragrafo della prima parte della *Differenza* alla "Riflessione come strumento della filosofia", dove parla esplicitamente di "riflessione come ragione". Vediamo alcuni aspetti di questa tematica.

Il compito della filosofia è conoscere l'assoluto, costruirlo per la coscienza, ma in quanto l'assoluto è posto nella coscienza, esso è riflesso e limitato, dunque è negato, non è l'assoluto³. È questo il problema fondamentale di Hegel: come sia possibile giungere alla conoscenza dell'assoluto senza che, nel momento stesso in cui è conosciuto, esso sia tolto come assoluto e divenga qualcosa di soggettivo, qualcosa solamente pensato. La soluzione di questa difficoltà è individuata nella "riflessione filosofica": è necessario, scrive Hegel,

"mostrare in che misura la riflessione è capace di accogliere l'assoluto, e in che misura comporta nella sua occupazione, come speculazione, la necessità e la possibilità di essere sintetizzata con l'intuizione assoluta e di essere altrettanto compiuta per sé, soggettivamente, quanto deve esserlo il suo prodotto, l'assoluto costruito nella coscienza come insieme cosciente e incosciente"⁴.

La risposta hegeliana a questo problema consiste nell'affermare che la riflessione è certamente la facoltà della separazione e della limitazione, e tuttavia anch'essa, come ogni cosa, ha un rapporto con l'assoluto, è solo in quanto è manifestazione dell'assoluto; e, d'altra parte, l'assoluto deve comprendere in sé, come proprio momento, anche la riflessione, deve essere anche soggetto: nel porre se stessa ed il limitato in relazione con l'assoluto la riflessione annienta se stessa in quanto momento isolato, e nel contempo trova il fondamento e la giustificazione della propria sussistenza.

Nell'estendere all'infinito le proprie determinazioni finite, opera a cui esso non può sfuggire in quanto è manifestazione dell'assoluto e conserva un ricordo della propria

¹ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 13.

² Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, cit., I Abteilung, Bd. 4, pp. 125-126.

³ Cfr. *infra*, p. [16] (pp. 84-86).

⁴ Cfr. *infra*, p. [16] (p. 86).

origine, l'intelletto riflettente si imbatte nell'antinomia, nella contraddizione necessaria (l'unica forma, sostiene Hegel in più occasioni, in cui l'assoluto può essere presente alla riflessione): ogni particolare deve essere determinato, ma, nel contempo, ogni determinato si fonda su un indeterminato e rimanda ad esso, ed in questo processo all'infinito dovrà alla fine risultare all'intelletto l'identità, o almeno la necessaria compresenza ed il reciproco rimandarsi, di determinato e indeterminato. Sempre, in ogni momento del processo di spiegazione intellettuale, risulterà che l'ente che si è giunti a determinare, per quanto avanti possa essere andato il processo di spiegazione, si fonda su un indeterminato che l'intelletto non ha ancora determinato e che ne è la causa: ma il rapporto di causa è la forma, subordinata, in cui all'intelletto si presenta l'identità dei contrari. Che A sia causato da B, significa che A ha il proprio essere e fondamento in qualcosa che è da esso diverso, che A non è A, che A è uguale a B¹; e che il determinato si presenti sempre come fondato su un indeterminato vuole dire che l'intelletto non può non giungere alla comprensione, anche se confusa, che i contrari sono identici e si rimandano reciprocamente². Dunque, scrive Hegel,

"La riflessione qui sembra solo intellettuale, ma questa guida alla totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione; in quanto essa rende l'intelletto illimitato, esso ed il suo mondo oggettivo trovano il tramonto nella ricchezza dell'infinito"³.

La riflessione è dunque strumento della filosofia, è riflessione filosofica, ma lo è solo in quanto approda, come già Kant aveva visto nell'esame dell'idea cosmologica, all'antinomia, e così nega se stessa e culmina nell'intuizione trascendentale: intuizione trascendentale e riflessione razionale sono per Hegel nella *Differenza* lo stesso, e danno il sapere, insieme conscio e inconscio, intellettuale ed intuitivo, di un assoluto che esso stesso è identità di conscio ed inconscio: pensare ed essere, soggetto e oggetto, si pareggiano ed identificano:

"Questa cosciente identità del finito e dell'infinitezza, l'unificazione nella coscienza dei due mondi, il sensibile e l'intelligibile, il necessario e il libero, è il *sapere*. La riflessione, come facoltà del finito, e l'infinito ad essa opposto sono sintetizzati nella ragione, la cui infinità comprende in sé il finito"⁴.

¹ Su questo tema cfr. l'esame hegeliano del principio del fondamento e della relazione causale, *infra*, pp. [25-26] (pp. 100-101).

² Cfr. *infra*, p. [17] (p. 87).

³ Cfr. *infra*, p. [17] (p. 87).

⁴ Cfr. *infra*, p. [18] (p. 88).

b) Il sistema come "tutto di sapere" e "totalità oggettiva"

Fin qui la distanza tra Hegel e Schelling pare soltanto di sensibilità: dove Schelling vede soltanto un errore, nella riflessione, Hegel vede invece uno strumento necessario della filosofia, e tuttavia anche Hegel sostiene che la riflessione deve giungere alla propria autonegazione e soppressione. La distanza tra i due pensatori si mostra tuttavia molto maggiore quando, poco più avanti, Hegel passa a parlare della filosofia come sistema: qui pare di capire che la riflessione debba negarsi in quanto riflessione isolata, che separa il soggetto dall'oggetto e le diverse determinazioni oggettuali tra di loro. Ma quando la riflessione giunge a costituire il sapere in un sistema, e così si fa riflessione filosofica, tutte quelle separazioni cadono: il molteplice finito non viene più accolto come scisso e separato, ma viene compreso come unità necessaria in cui ogni parte rimanda necessariamente a tutte le altre, contiene in sé un immanente riferimento ad ogni altra parte ed al tutto. Inoltre, e qui Hegel pare veramente muoversi verso una originale linea di ricerca, nel sapere in quanto sistema cade, all'interno dello stesso soggetto conoscente, la scissione tra soggetto e oggetto: il sapere è mera soggettività in quanto è separato dall'essere e si trova con l'essere in quel manchevole rapporto di unità che è l'esperienza, ma nel momento in cui diviene sistema il sapere è un tutto, le parti sono connesse necessariamente, dunque in modo oggettivo (universale e necessario, indipendente dai punti di vista accidentali delle diverse soggettività empiriche), e quindi nella conoscenza in quanto sistema pensare ed essere sono lo stesso, è conseguita l'identità per una via ben diversa da quella intuitiva, della quale Hegel continua pur sempre a postulare l'assoluta necessità. Scrive Hegel:

"[...] quindi non c'è altra verità della riflessione isolata, del puro pensare, che quella del loro annientarsi. Ma l'assoluto, poiché nel filosofare esso è prodotto dalla riflessione per la coscienza, diviene così una totalità oggettiva, un tutto di sapere, una organizzazione di conoscenze; in questa organizzazione ogni parte è insieme il tutto, poiché sussiste come rapporto all'assoluto: come parte, che ne ha altre fuori di sé, è un limitato ed è solo mediante le altre; isolata come limitazione è manchevole, ha senso e significato solo attraverso la sua connessione col tutto. Non si può dunque parlare di concetti singoli per sé, di conoscenze singole, come di un sapere"¹.

Solo nel sistema dunque l'assoluto giunge a sapere se stesso, ed il sapere giunge all'assoluto. In quanto sistema il sapere diviene totalità e non si trova più in quella "continua fuga davanti alle limitazioni"² che è il progresso all'infinito; e in quanto sistema il sapere non è più astratto e contrapposto all'essere, non ha bisogno di presupporre un con-

¹ Cfr. *infra*, p. [19] (p. 90).

² Cfr. *infra*, p. [30] (p. 107).

tenuto oggettivo come esistente fuori di sé, poiché è divenuto una "totalità oggettiva". Sono questi temi su cui Hegel spesso tornerà nei suoi scritti successivi, soprattutto nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica*, e dall'emergere di questi temi nella *Differenza* pare di poter scorgere le ragioni del futuro allontanamento da Schelling.

c) Il problema del "cominciamento"

Nelle considerazioni sulla necessità che la filosofia divenga sistema, totalità oggettiva del sapere, Hegel giunge a risultati notevolmente maturi anche per quanto riguarda il problema della forma che il sistema filosofico deve assumere. L'esigenza che la filosofia assuma la forma di sistema non è certo una novità nel dibattito filosofico di fine Settecento: il dibattito su Spinoza, apertosi come abbiamo ricordato con la polemica sul presunto spinozismo di Lessing, ha portato, soprattutto ad opera di Jacobi, a concludere che lo spinozismo è il prototipo della filosofia in quanto mediante la sua formulazione sistematico-deduttiva esso reca a completa attuazione il principio della conoscenza intellettuale pura, anche se non la comprende come tale e, indicando la sostanza come principio, rimane dogmatismo.

D'altra parte, come abbiamo già visto, è una convinzione ampiamente diffusa in Germania che il criticismo di Kant abbia reso possibili due sistemi, l'idealismo e il dogmatismo, egualmente sostenibili e fondati su due opposti principi. L'esigenza di una filosofia sistematica ha dunque assunto l'aspetto della ricerca di un principio assoluto su cui tutto il sapere deve fondarsi ed al quale tutte le conoscenze particolari devono essere ricondotte: è questa in buona parte anche la posizione teorica di Fichte e di Schelling. Rispetto a questo punto, a cui è giunto il dibattito filosofico, la posizione hegeliana presenta una duplice novità: da un lato, come abbiamo visto, Hegel non si limita a sostenere che la forma della filosofia è il sistema, ma giunge a sostenere che in quanto sistema il sapere diviene totalità oggettiva, consegue l'identità di soggetto e oggetto:

"La filosofia come una totalità del sapere prodotta mediante la riflessione diviene un sistema, un tutto organico di concetti, la cui legge suprema non è l'intelletto ma la ragione; l'intelletto deve indicare esattamente gli opposti di ciò che ha posto, i suoi confini, fondamento e condizione, ma la ragione unifica questi contraddittori, li pone insieme e li toglie entrambi."¹.

Dall'altro lato Hegel sostiene, con grande originalità, che l'elemento caratterizzante il sistema non è il suo "cominciamento", non è una proposizione fondamentale in cui l'assoluto possa trovare piena esposizione e dalla quale possano essere dedotte le determina-

¹ Cfr. *infra*, p. [23] (p. 96).

zioni finite. Se l'assoluto è identità degli opposti, universale concreto e ricco di determinazioni, esso non può essere dato in alcun singolo atto del sapere (se si fa eccezione, nella *Differenza*, dall'intuizione intellettuale, in cui il soggetto si fa uno con l'assoluto), e dunque nemmeno in una "proposizione fondamentale assoluta". Scrive Hegel:

"Al sistema in quanto organizzazione di proposizioni può porsi la richiesta che gli sia presente l'assoluto, che sta a fondamento della riflessione, anche al modo della riflessione come suprema proposizione fondamentale assoluta. Ma una tale richiesta porta già in sé la sua nullità, poiché un posto mediante la riflessione, una proposizione, è per sé un limitato e condizionato, e abbisogna di un altro per la sua fondazione e così via all'infinito"¹.

Dunque la pretesa che l'assoluto trovi espressione in una proposizione fondamentale è "nulla", è una "folle illusione", ed Hegel sostiene questa tesi con due argomenti. In primo luogo egli ha ormai chiaro che l'assoluto è il sistema nella sua interezza, è una "totalità del sapere" in cui ogni parte ha la propria necessità nella connessione e nell'identità con tutte le altre. È dunque del tutto impossibile esporre l'assoluto nella proposizione fondamentale, è questa una pretesa della riflessione che contraddice la natura stessa dell'assoluto: la pretesa che l'assoluto sia dato per la coscienza prima che la coscienza abbia raggiunto il sapere dell'assoluto, che l'assoluto sia conosciuto prima che esso sia conosciuto. È facile vedere in questo argomento un'anticipazione della polemica che Hegel svilupperà nelle opere successive, soprattutto nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica*, contro "l'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto"² e che lo porterà a sostenere che

"Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto deve si dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o divenir-se-stesso"³.

È evidente che in questa tematica, secondo cui il sapere dell'assoluto è necessariamente la totalità del sistema, non potrà alla lunga non entrare in contraddizione con l'altra tematica, che nella *Differenza* Hegel fa ancora propria, dell'intuizione trascendentale; e se si considera che nello stesso 1801 Schelling aveva scelto per la sua *Esposizione del mio sistema filosofico* una forma deduttiva ispirata all'*Ethica* spinoziana si può delineare abbastanza bene ai nostri occhi una significativa tensione teorica tra i due autori.

¹ Cfr. *infra*, p. [23] (p. 96).

² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 22.

³ Ivi, I, p. 15.

L'altro argomento che Hegel avanza in questo "Principio della filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta", una delle parti più interessanti ed originali della *Differenza*, riguarda l'inadeguatezza della forma di proposizione ad esprimere l'assoluto: o la proposizione contiene la semplice identità di soggetto e predicato, ma allora trascura la loro ineguaglianza ed è la proposizione dell'intelletto, oppure contiene anche l'ineguaglianza, ma allora diviene antinomia, non è più proposizione:

"La riflessione tuttavia non è in grado di esprimere la sintesi assoluta in una proposizione, se questa proposizione deve valere come una proposizione vera e propria per l'intelletto; essa deve separare ciò che nell'identità assoluta è uno, ed esprimere la sintesi e l'antitesi separate, in due proposizioni: in una l'identità, nell'altra la scissione"¹.

La forma della proposizione, dunque, incapace di distaccarsi dal principio di identità, considera isolatamente l'identità e la differenza: la proposizione comune, dell'intelletto, ove unifichi un soggetto ed un predicato tra loro diversi non medita sulla loro identità e non comprende come l'universale espresso nel predicato costituisca la verità e l'essenza del soggetto; quando invece essa tien ferma l'identità di soggetto e oggetto perde di vista la loro differenza. A tale modo di conoscere per proposizioni del "raziocinio" Hegel contrapporrà nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* la "proposizione speculativa", ove il pensiero, divenuto concettuale e consapevole che ogni cosa è un concetto, unione di universale, particolare ed individuale nella loro identità e differenza, rende fluidi i ruoli del soggetto e del predicato, oscilla tra di essi cogliendone insieme l'identità e la non identità:

"La natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa [...]. La proposizione filosofica, appunto perché proposizione, risveglia l'opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione connessavi vengono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione si accorge che altro intendevasi da quello ch'essa medesima intendesse; e, con questa correzione della propria opinione, il sapere è costretto a ritornare sulla proposizione e ad intenderla, ora, diversamente"².

Nella *Differenza* Hegel non è ancora giunto a sostenere tematicamente la necessità di una proposizione diversa dalla proposizione della riflessione, tuttavia dopo aver sostenuto che la riflessione, incapace di unificare gli opposti, deve esprimere separatamente l'identità e l'opposizione in due proposizioni diverse, propone la bellissima trattazione del

¹ Cfr. *infra*, p. [24] (p. 98).

² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 51-52.

principio di identità, nella quale tale esigenza pare giunta a piena consapevolezza. L'assoluto è identità dell'identità e della non-identità, dell'identità e dell'alterità; la comprensione di tale struttura dell'assoluto richiede una logica diversa da quella dell'intelletto, quella logica che nella maturità hegeliana sarà la dialettica: a causa della mancanza di tale logica l'intelletto separa ciò che nell'assoluto è identico. Esso espone l'identità con un principio, il principio più alto ed inconcusso: il principio di identità, ed espone la scissione con un secondo principio, subordinato: il principio del fondamento o, in una forma inferiore e più debole, il principio di causalità. È questa la scissione dell'unità dell'assoluto di cui Hegel accusa Fichte, il quale nell'esporre la dottrina della scienza ha dovuto muovere da due principi (secondo Hegel ugualmente incondizionati): l'io pone se stesso e l'io oppone a se stesso il non-io; identità ed opposizione sono separate ed inconciliabili. La logica dell'intelletto tuttavia non vede che i due principi dicono la stessa cosa, sono in realtà il medesimo ed esprimono l'identità e la scissione insieme: nella proposizione "A è A", che espone il principio di identità, viene certamente espressa l'identità, A è uguale ad A, ma insieme l'opposizione: il primo A non è il secondo A, il primo è soggetto, il secondo è predicato (Hegel scrive che il primo è soggetto, il secondo è oggetto): non viene espressa l'identità di identici, ma di diversi. Nel momento stesso in cui A viene ripetuto esso è scisso, ha in sé la differenza, ed è di questa differenza che si predica l'identità. Allo stesso modo il secondo principio, nell'esporre l'opposizione, non può non mettere gli opposti in rapporto: il secondo principio vorrebbe esporre la "forma del non-pensiero", la dispersione e l'alterità dell'essere, ma per il solo fatto che tale alterità è posta nel pensiero essa è posta in relazione, ed ecco che il secondo principio assume la forma del principio del fondamento o del principio di causalità: A è diverso da A, A è uguale a B, A è causato da B e dunque ha il suo essere in un altro da esso diverso. Ma, sostiene Hegel, il secondo principio esprime non solo i diversi, ma l'identità dei diversi:

"in quanto antinomia, in quanto espressione della identità assoluta, è indifferente porre $A = B$ o $A = A$, se precisamente $A = B$ e $A = A$ viene assunto come rapporto di entrambi i principi. $A = A$ contiene la differenza dell'A come soggetto e dell'A come oggetto, insieme con l'identità, come $A = B$ l'identità dell'A e del B insieme alla differenza di entrambi"¹.

La *Differenza* ci presenta dunque una serie di risultati teorici originali: la riflessione è strumento irrinunciabile della filosofia; la scienza non può essere che sistema; è assurdo pretendere di esporre l'assoluto in una proposizione fondamentale separata dal tutto; l'assoluto è esposto solo dal sistema come totalità; è necessaria una logica che andando al di là della riflessione colga l'identità di identità e non identità e così esponga nel pensiero

¹ Cfr. *infra*, p. [26] (p. 100).

quella che è la struttura dell'assoluto. Questa costellazione di risultati teorici originali e di grande rilievo dipende da una concezione dell'assoluto che si propone di superare le parzialità e i velleitarismi che ancora caratterizzano l'ansia di assoluto che permea la filosofia tedesca a cavallo dei due secoli. L'assoluto non può essere un ente a sé e separato, né può essere vuota unità: l'assoluto deve essere concepito come totalità ricca, come unità di opposti che comprende gli opposti in sé, vive immanente in essi eppure, non esaurito da alcuno di essi, li anima e muove spingendoli ad un continuo superamento e divenire, costituisce, immanente in essi, il loro necessario trascendersi e riferirsi all'altro: l'assoluto è in definitiva divenire, vita, idea; abita i finiti ed insieme li trascende.

Tutta la difficoltà della filosofia consiste nella ricerca di un modo di esprimere questa struttura dell'assoluto, identità di finito e infinito, di identità e non-identità; potremmo forse dire che anche Hegel al momento in cui stende la *Differenza* è giunto solo al *concetto* dell'assoluto: un concetto più ricco e articolato di quelli formulati prima di lui, ma che è ancora in buona parte un programma filosofico e deve trovare il modo di esprimersi in un sistema. Ma tale concetto è già un risultato importante ed originale:

"Togliere tali opposizioni divenute fisse è l'unico interesse della ragione; questo suo interesse non significa che essa si opponga in generale all'opposizione e alla limitazione, perché la scissione necessaria è Un fattore della vita, che si forma opponendo eternamente, e la totalità, nella più alta pienezza di vita, è possibile solo per mezzo della ricostituzione a partire dalla più alta divisione"¹.

¹ Cfr. *infra*, p. [13] (p. 77).

d) Il "metodo del sistema"

A tutti questi risultati teorici Hegel è giunto attraverso il confronto e la discussione, l'*Auseinandersetzung*, con le "diverse forme che si presentano nel filosofare attuale": il confronto polemico ha portato Hegel molto vicino a se stesso e alla sua filosofia della maturità. Quello che ancora stenta ad emergere è un programma originale di Hegel in positivo: qui egli appare ampiamente dipendente dal sistema schellinghiano, e l'importanza attribuita all'intuizione trascendentale pare testimoniare questa forte dipendenza teorica. C'è un passo tuttavia della *Differenza* in cui pare annunciarsi un metodo originale di Hegel, un metodo dialettico: concludendo l'esame delle diverse forme della filosofia contemporanea, e ritornando sull'esigenza, così centrale, che il filosofare si concreti in un sistema, un'esigenza che comporta anche errori e pericoli perché una filosofia che è partita da un principio autentico può nel farsi sistema perdere se stessa e disperdersi nella finitezza e nella condizionatezza, Hegel scrive:

"Il metodo del sistema, che non si può chiamare né sintetico né analitico, si dà nella forma più pura quando si manifesta come uno sviluppo della ragione stessa, la quale non richiama sempre nuovamente in sé l'emanazione della sua manifestazione, come una duplicazione, - così la annienta solamente - ma invece si costruisce in essa in una identità condizionata mediante quella duplicazione, oppone nuovamente a sé questa identità relativa, così che il sistema procede fino alla compiuta totalità oggettiva, la unifica con la totalità soggettiva che le sta di contro in una visione del mondo infinita, la cui espansione si è così contratta nella identità più ricca e più semplice"¹.

In questo passo, nel tentativo di esporre l'assoluto come identità e differenza insieme, il testo hegeliano assume toni oscuri e misticheggianti: il sistema diviene "visione del mondo infinita", "identità più ricca e più semplice"; d'altra parte questo è probabilmente inevitabile quando si tenta di esporre preliminarmente ed in breve l'assoluto: si ricordi che esso è essenzialmente risultato, è l'intero sistema, e non può essere sintetizzato in una sola proposizione isolata. Analoghi toni misticheggianti si ritroveranno anche in opere mature di Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*, quando Hegel espone preliminarmente il proprio sistema filosofico e la propria concezione dell'assoluto: si pensi, come ad un esempio tra i tanti possibili, al celebre passo ove si sostiene che "il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice"².

¹ Cfr. *infra*, p. [31] (p. 108-109).

² Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 38.

Comunque sia, il programma filosofico hegeliano appare abbastanza chiaro, e su di esso abbiamo più volte insistito: l'assoluto, ed il sistema che lo esprime, deve essere totalità ricca, non vuota unità, deve essere identità dell'identità e della non-identità. L'assoluto insomma non può essere concepito come universale vuoto ed astratto, ma deve essere universale concreto, che comprende in sé le differenze e le determinazioni, vive in esse e per mezzo di esse. Su questo punto Hegel era già in chiaro nel suo rifacimento della *Positività della religione cristiana* steso negli anni di Francoforte, dove alla "luce di lanterna del concetto", che è astratto, è incapace di accogliere nella sua universalità il particolare e proietta la sua universalità in figure umbratili e separate, contrapponeva "l'ideale", che comprende ed esige nella sua universalità la particolarità. Negli scritti della maturità il concetto stesso diverrà l'unione di universale, particolare ed individuo, capace di disciogliere e far vivere la particolarità nell'universale, ma al di là dei mutamenti terminologici il progetto filosofico appare già ben delineato a Francoforte e nei primi anni jenesi. Si tratta però di trovare la via per la realizzazione di questo progetto, e nel passo citato Hegel parla di un metodo "che non si può chiamare né sintetico né analitico", di un metodo che colga l'identico nel diverso e la differenza nell'identità: appare qui il progetto di quella che sarà la dialettica hegeliana.

"L'identità più ricca e più semplice" può essere raggiunta solo attraverso un metodo che non neghi le differenze, non le revochi nell'assoluto come mere parvenze ed emanazioni di una sostanza che essa sola può essere ammessa come reale (così, dice Hegel, la manifestazione sarebbe soltanto annientata), ma permetta invece alla ragione una ed identica di costruirsi nella manifestazione in diversi gradi di identità che culminino nell'identità assoluta. Il metodo deve unificare le contraddizioni nell'assoluto (e per questo aspetto essere sintetico) ed insieme trascorrere attraverso tutte le opposizioni (e dunque separare, essere analitico) trovando negli stessi contraddittori il loro immanente rimando all'opposto ed alla totalità: le opposizioni devono essere insieme separate e conservate nell'identità dell'assoluto. Solo così l'assoluto non si presenterà come concetto intellettuale, vuoto ed astratto, ma diverrà universale concreto: vita, spirito, idea, identità capace di sopportare la scissione e la lacerazione. Per indicare tale struttura, comune all'essere ed al pensiero speculativo, in cui le differenze e le determinazioni finite vengono insieme negate e conservate in sintesi sempre più ampie, Hegel nella *Differenza* inizia ad utilizzare un verbo che diverrà centrale nei suoi scritti successivi: il verbo tedesco *aufheben*. Nel dimostrare il carattere astrattamente universale della libertà nel sistema fichtiano Hegel, ad esempio, scrive:

"Da ciò diviene chiaro quale carattere abbia la libertà in questo sistema, cioè essa non è il togliere [*aufheben*] gli opposti, ma l'opposizione contro essi; e in questa

opposizione viene fissata come libertà negativa"¹.

Gli opposti dunque non devono essere negati, devono invece essere tolti (*aufgehoben*): l'uso di tale verbo è nella *Differenza* eccezionale ed incerto², ma l'esigenza che tale verbo dovrà soddisfare negli scritti della maturità è ormai chiaramente delineata. Scriverà Hegel nella *Scienza della logica*:

"La parola *aufheben* ha nella lingua un doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nella stesso tempo metter fine. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, affin di ritenerlo. - Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. - Le accennate due determinazioni del togliere possono essere date lessicalmente con due significati della parola. Ma dovrebbe a questo punto destare sorpresa che una lingua sia venuta a servirsi di una sola e medesima parola per due determinazioni opposte. Il pensiero speculativo si rallegra, quando trova in una lingua parole che hanno in se stesse un significato speculativo. [...] Qualcosa è stato tolto in quanto è entrato in unità con il suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare momento"³.

4) L'utopismo hegeliano

Nella *Differenza*, ripetiamo, i risultati teorici sopra delineati sono ancora soltanto abbozzati, il verbo *aufheben* non ha affatto una posizione centrale, e la proposta dell'assoluto come "identità dell'identità e della non-identità", come identità ricca ed universale concreto, ha ancora un valore essenzialmente programmatico. Il sistema compiuto, con le sue inevitabili pesantezze e difficoltà; la piena coincidenza di reale e razionale; la concezione secondo cui l'assoluto si realizza nelle vicende dello spirito, immanente nell'umanità eppure incompiuto in ogni momento determinato della storia universale, trasparendo in forma di immagine nell'arte e nella religione di un popolo e giungendo a sapersi solo nella filosofia e per il filosofo; tutte queste sono ancora concezioni da costruire.

Se fin qui abbiamo cercato le tracce di sviluppi futuri, è necessario ricordare che per il momento, nella *Differenza*, Hegel si interroga ancora sulla possibilità di un'efficacia storica della filosofia, di una filosofia che non giunge ancora troppo tardi, che non è ancora la "nottola di Minerva" in cui un'epoca si comprende ma che nulla può modificare.

¹ Cfr. *infra*, p. [45] (p. 127). Vedi anche p. [55] (p. 141).

² Cfr. *infra*, p. [16] (pp. 85-86): "L'assoluto deve essere riflesso, posto, ma con ciò esso non è stato posto, ma al contrario è stato tolto [*aufgehoben*], perché nell'essere posto fu limitato".

³ Hegel, *Scienza della logica*, cit., pp. 100-101.

Hegel si interroga ancora, come abbiamo visto nella lettera a Schelling del novembre 1800¹, su "quale via cercare per ritornare a far presa sulla vita degli uomini", e la persistenza di questa utopia filosofica costituisce probabilmente una ragione non minore di fascino di questo scritto di un Hegel trentenne, a metà strada tra "l'ideale della giovinezza" ed il sistema della maturità.

Nell'esporre il sistema fichtiano Hegel non si limita a criticare il fatto che tra i suoi principi permane una opposizione inconciliata, ma critica il mondo scisso e lacerato che da tali principi discende necessariamente: una natura concepita come opposizione e non-io, che deve essere semplicemente dominata dal soggetto; una libertà astratta che si trasforma in una universale tirannide di quell'universale vuoto che è la legge. A tali concezioni brutte e sgraziate Hegel contrappone l'immagine di un'armonia possibile, in cui le scissioni vengano realmente ricomposte, l'uomo riacquisti la propria unità di persona, si concilino sensibilità e ragione, e l'individuo si trovi in un rapporto di sintonia e corrispondenza con la comunità in cui vive e con la natura in cui è immerso:

"Tale comunità sotto il dominio dell'intelletto non è rappresentata in modo tale che essa debba dare a se stessa la legge suprema di togliere [*aufzuheben*] questa necessità della vita, in cui la vita è posta mediante l'intelletto, e questa infinitezza del determinare e del dominare, - nella vera infinitezza di un bella comunità, e di rendere superflue le leggi mediante i costumi, gli eccessi della vita insoddisfatta mediante il piacere santificato, e i delitti della forza oppressa mediante l'attività possibile per grandi obiettivi; - ma al contrario il dominio del concetto, e la servitù della natura, è reso assoluto ed esteso all'infinito"².

In questa immagine di un mondo possibile, dove la libertà non è astratta indeterminata, ma scelta assunta liberamente ed in proprio dall'individuo entro la vita di una "bella comunità"; dove la ragione non si oppone ai sensi, ma i costumi rendono superflue le leggi, il piacere è santificato e la forza si realizza in grandi opere; dove la natura non è semplice materia, mera estensione aperta alla manipolazione e allo sfruttamento dell'uomo, ma è invece vita e organismo entro cui l'uomo è a casa propria (un'immagine della natura ben lontana da quella della maturità, quando Hegel nell'*Enciclopedia* sosterrà che "perfino il male è qualcosa di infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri e l'innocenza delle piante; perché colui che così erra è pur sempre spirito"³); in tutto questo, in questa prospettiva e progetto di un uomo totale e bello, l'assoluto pare balenare compiuto e tutto intero entro la vita umana e l'"ideale della giovinezza" pare trovare la possibilità di una realizzazione. Tutte queste aspirazioni dovranno essere via via

¹ Cfr. sopra p. 3.

² Cfr. *infra*, pp. [55-56] (p. 141).

³ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 223.

abbandonate, l'Hegel degli anni della maturità giungerà alla consapevolezza che a nessuna generazione umana è dato né sarà mai dato incarnare l'assoluto nella sua totalità, ma che le singole generazioni umane possono rapportarsi all'assoluto, che pur vive in esse e si compie nella storia universale, solo rappresentandolo nelle forme della vita artistica e religiosa o comprendendolo in quella "domenica della vita" che è la filosofia: l'unica sfera delle attività umane, peraltro riservata a pochi, in cui l'uomo si eleva sopra la contingenza, la relatività e la storicità irrimediabili della sua condizione ed attinge la verità, divenendo così il punto di coscienza in cui l'assoluto giunge a sapersi. Tuttavia passi come questo, queste prospettive utopistiche, restano testimonianza di una grande stagione della cultura tedesca ed europea.

L'opera

G. F. W. HEGEL

DIFFERENZA
FRA IL SISTEMA FILOSOFICO
FICHTIANO E SCHELLINGHIANO

in relazione ai Contributi di Reinhold alla più agevole visione complessiva dello stato
della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, I fascicolo

Titolo originale: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft*

Traduzione e note di Alessandro Brunelli

NOTA AL TESTO

La presente traduzione è stata svolta sulla base dell'edizione dei *Gesammelte Werke* di Hegel curata da Hartmut Buchner e Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, Bd. IV: *Jenaer kritische Schriften*, pp. 5-92. Alle pagine di tale edizione si riferiscono i numeri in parentesi quadra presenti nel testo. In casi dubbi sono stati consultati anche Hegel, *Werke, Vollständige Ausgabe durch einem Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin, 1832-1845, ed Hegel, *Sämmtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Stuttgart, 1927. La traduzione è stata inoltre controllata sull'ottima traduzione di Remo Bodei comparsa, insieme a *Fede e sapere*, in Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano, 1971. Le differenze di qualche importanza rispetto a tale versione sono state segnalate nelle note al testo.

La traduzione è accompagnata da un ampio apparato di note che cercano di spiegare ed illustrare il testo hegeliano; per quanto superfluo, voglio ricordare che tali note costituiscono una delle interpretazioni possibili del testo hegeliano, e non vogliono né possono sostituire l'opera di comprensione ed interpretazione del lettore.

Dalle poche pubblicazioni in cui si riconosce un sentimento della differenza tra i sistemi filosofici di Fichte e Schelling, emerge più la preoccupazione di aggirarla o di nascondersela che non la chiarezza della coscienza di tale differenza. Né l'immediata visione dei due sistemi, come essi stanno innanzi al pubblico, né, tra l'altro, la risposta di Schelling alle obiezioni idealistiche di Eschenmayer contro la filosofia della natura hanno portato il discorso su quella differenza¹. Al contrario Reinhold, per esempio, ne ha avuto talmente poco sentore, che anzi la completa identità dei due sistemi, assunta come nota una volta per tutte, ha distorto il suo punto di vista sul sistema di Schelling anche su questo argomento. Questa confusione di Reinhold, più che la minacciata, o ancor più annunciata come già accaduta, rivoluzione della filosofia attraverso la sua riduzione alla logica, costituisce l'occasione di questa trattazione².

Alla filosofia di Kant era necessario che il suo spirito fosse separato dalla lettera, e che il puro principio speculativo fosse estratto dalla parte restante, che apparteneva alla riflessione raziocinante o poteva essere utilizzata per essa. Nel principio della deduzione delle categorie questa filosofia è autentico idealismo, ed è questo principio ciò che Fichte ha estratto in forma più pura e rigorosa ed ha chiamato lo spirito della filosofia kantiana³. Che le cose in sé - con cui è espressa oggettivamente solo la vuota

¹ Hegel si riferisce allo scritto di K. A. Eschenmayer, *Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie* [Spontaneità = Anima del mondo, o il supremo principio della filosofia della natura], in "Zeitschrift für spekulative Physik", Bd. II, Heft 1, 1801, pp. 1-68. Nello stesso numero della "Zeitschrift" Schelling risponde con l'articolo *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen* [Sul vero concetto della filosofia della natura, ed il modo corretto di risolvere i suoi problemi] (pp. 109-146). Cfr. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1861, I Abtheilung, Bd. 4, pp. 79-103.

² Riferimento all'opera di Reinhold, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts* [Contributi alla più agevole visione complessiva dello stato della filosofia all'inizio del 19° secolo], Heft 1, Hamburg 1801, pp. 82 sgg., 140 sgg., 151 sgg.. I passi di tale opera tradotti in queste note sono citati in Hegel, *Gesammelte Werke*, edizione curata da Buchner e Pöggeler, Hamburg, 1968, nel volume IV.

³ Hegel si riferisce al capitolo secondo dell'"Analitica trascendentale": "Deduzione dei concetti puri dell'intelletto", una delle parti più difficili e tormentate della *Critica della ragion pura*. In tale capitolo Kant pone il problema della legittimità (il termine "deduzione" è di origine giuridica) dell'applicazione dei concetti puri o categorie, semplici funzioni di unificazione, ad oggetti; scrive Kant: "Chiamo deduzione trascendentale la spiegazione del modo in cui concetti a priori si possono riferire ad oggetti" (*Critica della ragion pura*, Bari, 1981, pag. 122). Potrebbe cioè darsi il caso che il molteplice della sensibilità fosse così diversificato, incoerente e bizzarro da rifuggire da ogni unificazione categoriale, e non si vede alcuna ragione di principio perché il molteplice intuitivo, che noi riceviamo passivamente, debba piegarsi alle regole di unificazione che la ragione si dà spontaneamente. In tal caso avremmo bensì concetti puri, funzioni di unificazione, ma vuoti, ed il molteplice non potrebbe essere determinato come un oggetto, cioè come unità necessaria di un molteplice. Da un lato starebbe l'unità vuota dell'intelletto, dall'altro il molteplice disperso delle intuizioni sensibili. Come scrive Kant (ivi, pag. 126) "Potrebbero in ogni caso darsi fenomeni così fatti, che l'intelletto non li trovasse punto conformi alle condizioni della sua unità, e che tutto si trovasse in tale stato di confusione che, ad es., nella serie dei fenomeni non si presentasse nulla, che potesse darci una regola della sintesi, e corrispondesse perciò al concetto di causa ed effetto; talché questo concetto sarebbe

forma dell'opposizione, siano state nuovamente ipostatizzate e poste come assoluta oggettività, come le cose del dogmatico -, che le stesse categorie siano state trasformate in parte in settori immobili e morti dell'intelligenza, in parte nei più alti principi, per mezzo dei quali potesse essere distrutta l'espressione in cui viene esposto lo stesso assoluto, come per esempio la sostanza di Spinoza, e così il raziocinare negativo potesse porsi come prima al posto del filosofare, solo, con più pretenziosità, sotto il nome di filosofia critica; tutte queste circostanze stanno tutt'al più nella forma della deduzione delle categorie kantiana, non nel suo principio o nel suo spirito, e se noi non avessimo

affatto vuoto, nullo e senza significato. I fenomeni non cesserebbero di presentare oggetti alla nostra intuizione, perché l'intuizione non ha in nessun modo bisogno delle funzioni del pensiero". Questo sforzo di porre in un collegamento e in una sintesi necessaria intelletto e sensibilità è uno dei compiti più difficili della *Critica* kantiana, ed occupa la gran parte degli anni che passano tra la *Dissertatio* del 1770 e la *Critica della ragion pura*; nella soluzione di tale compito Kant giunge molto vicino a posizioni idealistiche, di qui l'apprezzamento di Hegel. La soluzione kantiana consiste, come è noto, nel dimostrare che i concetti puri sono condizioni a priori della possibilità dell'esperienza: essi non creano l'oggetto dell'esperienza quanto all'esistenza, e tuttavia solo per mezzo loro è possibile conoscere alcunché "come oggetto". Le categorie sono infatti "concetti di un oggetto in generale, onde l'intuizione di esso è considerata determinata rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare" (ivi, pag. 129). Infatti la costituzione delle molteplici impressioni sensibili nell'unità di un oggetto è una unificazione, e tale unificazione non può mai originarsi dai sensi, dove si trova solo la molteplicità, ma deve essere un'operazione dell'intelletto. È l'intelletto che dà a tutte le rappresentazioni sensibili quell'elemento comune ed omogeneo che ne garantisce l'unificabilità, e tale elemento è l'"io penso" che "deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni, ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato" (ivi, p. 132): che tutte le rappresentazioni, per essere rappresentazioni, ovvero per essere in una coscienza, siano accompagnate dall'io penso è per Kant una proposizione analitica ed il fulcro della deduzione trascendentale. Tutte le rappresentazioni sono unite in una coscienza, e non nella coscienza empirica, che è in sé dispersa, ma in quanto sono composte in una coscienza e "sono coscienti della loro sintesi". Solo così mi posso rappresentare, dice Kant, "l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse" (ivi, p. 133). Inoltre è l'io penso, o appercezione trascendentale, che dà al soggetto conoscente la rappresentazione dell'unità, la quale solo, sintetizzata con il molteplice, consente l'operazione di unificazione. Ma la "Deduzione trascendentale" contiene più della dimostrazione che le categorie trovano un'applicazione legittima al molteplice sensibile: è solo in queste pagine della *Critica della ragion pura* che assume un significato più determinato il concetto di oggettività e di essere: detto altrimenti, è in queste pagine che diviene chiaro che l'opera kantiana non è un trattato di gnoseologia e, ancor meno, di epistemologia, ma è invece un trattato che affronta il problema della metafisica (*metaphysica generalis*) o, per usare una definizione di Heidegger, affronta il problema della "costituzione d'essere dell'ente" (Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, 1985). I termini "oggetto", "oggettività" ecc. vengono utilizzati da Kant fin dalle prime pagine della *Critica della ragion pura*, ed in mancanza di un chiarimento si prestano a molte ambiguità. Il momento cruciale della definizione del concetto di oggettività è proprio la deduzione trascendentale: qui Kant parla di "unità oggettiva dell'appercezione" e sostiene che "L'unità trascendentale dell'appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato di un'intuizione è unito in un concetto dell'oggetto" (ivi, p. 137). Se cioè l'oggetto è l'unità necessaria (ovvero indipendente dall'opinione e dalla soggettività empirica) di molteplici determinazioni, ecco che le nostre rappresentazioni non si fanno oggettive nella sensibilità (sempre molteplice, dispersa e "soggettiva") ma solo nell'unificazione categoriale guidata dall'unità dell'io penso. Se si forza in senso idealistico (come da Fichte in poi si farà) questa pagina, si può concludere che l'oggetto (ciò che sta di contro, che è indipendente dal soggetto) non è altro che il materiale della sensibilità (cioè la soggettività empirica, diversa a seconda dei diversi soggetti rappresentanti) unificata mediante la soggettività trascendentale (a priori, universale, cioè "oggettiva") dell'io penso. Sono queste le considerazioni che portano Hegel a sostenere che nella deduzione trascendentale la filosofia kantiana "è autentico idealismo. Su questi argomenti si vedano anche nell'introduzione all'opera i paragrafi "La deduzione

della filosofia kantiana altra parte che questa, quella trasformazione sarebbe [6] quasi incomprensibile¹. In quella deduzione delle forme dell'intelletto il principio della speculazione, l'identità di soggetto e oggetto, è espressa nel modo più fermo; questa teoria dell'intelletto è stata tenuta a battesimo dalla ragione. Al contrario quando Kant pone questa stessa identità, come ragione, a oggetto della riflessione filosofica, l'identità scompare a se stessa; se l'intelletto era stato trattato con la ragione, al contrario la ragione viene trattata con l'intelletto². Qui diviene chiaro a quale grado subalterno era stata compresa l'identità del soggetto e dell'oggetto. L'identità del soggetto e dell'oggetto si limita a dodici, o meglio solo a nove pure attività del pensiero, poiché la modalità non dà alcuna determinazione veramente oggettiva, la non identità del soggetto e dell'oggetto consiste essenzialmente in essa³; al di fuori della determinazioni oggettive per mezzo delle categorie rimane un immenso regno empirico della sensibilità e della percezione, una assoluta aposteriorità per la quale non è indicata alcuna apriorità se

trascendentale" ed "Il concetto di oggettività nella deduzione trascendentale" (sopra, pp. 23-28).

¹ Secondo Hegel il "merito immortale di Kant" è aver mostrato che "tutti i concetti di causa ed effetto, successione ecc. sono limitati semplicemente al fenomeno; le cose nelle quali queste forme si oggettivano, così come una conoscenza di questi oggetti, sono in sé assolutamente nulla. L'in sé e la ragione vengono senz'altro innalzati al di sopra di queste forme della finitezza e mantenuti puri da ogni contatto con esse" (*Fede e sapere*, in Hegel, *Primi scritti critici*, trad. di Remo Bodei, Milano, 1990, p. 169); tuttavia il resto della filosofia kantiana ricade nel sapere intellettuale e razionante, e Kant sostiene che l'unico uso legittimo delle categorie è l'unificazione del molteplice di un'esperienza possibile, essendo esse funzioni di unificazione a cui il molteplice da unificare può venire solo dalla sensibilità attraverso la mediazione degli schemi approntati dall'immaginazione produttiva. È dunque assolutamente preclusa all'uomo, ente razionale finito, la conoscenza dell'assoluto.

² Hegel si riferisce qui alla "Dialettica trascendentale", dove Kant esamina la ragione, definendola "facoltà dell'incondizionato" o "uso iperfisico dell'intelletto". La tesi hegeliana è che mentre Kant nell'esaminare l'intelletto nella "Deduzione trascendentale" lo tratta idealisticamente e trova l'identità di soggetto e oggetto (in quanto, come visto nella nota 3 a p. 62), l'intelletto costituisce la rappresentazioni in un oggetto a partire dall'unità dell'io penso), quando invece passa ad esaminare la ragione, e dunque l'identità di soggetto e oggetto dovrebbe divenire il tema della trattazione, Kant conclude invece che al di fuori dell'esperienza, in cui l'oggetto "ci è dato", non è possibile alcuna conoscenza, e che le idee, oggetti della ragione, rimangono "semplici idee", hanno un valore solo soggettivo, non hanno un uso "costitutivo" (ovvero non costituiscono alcun oggetto), ma un semplice, anche se indispensabile, uso regolativo (forniscono cioè una regola all'intelletto per unificare ed ampliare progressivamente le conoscenze empiriche).

³ L'identità di soggetto e oggetto, ovvero l'assoluto, si limiterebbe alle categorie (concetti di un oggetto in generale, mediante i quali il soggetto determina come oggetto il materiale rappresentato), cioè al solo lato formale dell'oggettività, mentre tutto quanto è contenuto dell'oggetto resterebbe del tutto estraneo al soggetto, dato ai sensi ed irriducibile al pensiero: un "immenso regno empirico della sensibilità" che non solo il soggetto riceve passivamente senza contribuire alla sua formazione, ma che il soggetto non può neppure risolvere in pensiero, raggiungendo così un'identità, sia pure di grado inferiore, tra soggetto e oggetto (e tra senso e intelletto). Inoltre tale identità di soggetto e oggetto si limiterebbe alle categorie di quantità (unità, pluralità, totalità), di qualità (realtà, negazione, limitazione) e di relazione (inerenza e sussistenza, causa e effetto, reciprocità). Infatti le categorie della modalità (possibilità-impossibilità, esistenza-inesistenza, necessità-contingenza) non costituiscono l'oggettività dell'oggetto, ma distinguono solo il modo in cui l'oggetto è posto rispetto al soggetto (possibile, esistente, necessario), e dunque in esse consiste, dice Hegel, la differenza di soggetto e oggetto.

non una massima soggettiva del Giudizio riflettente¹. Ciò vuol dire che la non-identità viene elevata ad assoluto principio, come non poteva non avvenire dopo che all'idea, il prodotto della ragione, era stata sottratta l'identità, cioè il razionale, ed essa era stata assolutamente contrapposta all'essere²; dopo che la ragione, come facoltà pratica, era stata rappresentata non come assoluta identità, ma nell'opposizione infinita, come facoltà della pura unità intellettuale come deve essere pensata dal pensiero finito, cioè dall'intelletto³. Da ciò ha origine il risultato contrastante che per l'intelletto non sono

¹ Kant fu ben consapevole che la *Critica della ragion pura* lasciava sussistere un abisso incolmabile tra il soggetto finito, che conosce mediante concetti universali, e l'oggetto, che a tale soggetto è dato solo in intuizioni sensibili, e dunque solo a posteriori e in rappresentazioni individuali, come anche del fatto che la filosofia trascendentale spiega la possibilità che un tale ente intellettuale finito conosca in modo universale e necessario (ovvero a priori, con verità) solo la trama universalissima ed a priori dell'oggetto, le leggi generalissime della natura; come scrive Kant: "Le leggi particolari, poiché riguardano fenomeni empiricamente determinati, non possono quindi essere desunte esclusivamente dalle categorie, sebbene sottostiano tutte alle categorie. Deve intervenire l'esperienza per imparare a conoscere queste leggi in generale; ma intorno all'esperienza in generale e a quel che può essere conosciuto come suo oggetto, soltanto quelle leggi a priori danno lume" (*Critica della ragion pura*, cit., p. 154). In altri termini, la riflessione kantiana al momento della stesura della *Critica della ragion pura* prevede che sia possibile la conoscenza a priori soltanto dei principi dell'intelletto puro, cioè dei "giudizi che l'intelletto emette realmente a priori" (ivi, p. 170), o "quei giudizi sintetici che derivano a priori dai concetti puri dell'intelletto, e che sono la base di tutte le altre conoscenze a priori" (ivi, p. 162). I giudizi, le conoscenze e le leggi particolari della natura hanno invece un'ineliminabile componente empirico-individuale che li rende necessariamente a posteriori, dunque contingenti, non universali né necessari. La gran parte dell'opera di Kant successiva alla *Critica della ragion pura* sarà costituita dallo sforzo di colmare tale abisso tra soggetto e oggetto, tra universale e particolare, e questo muovendosi in due direzioni. Una prima direzione porterà Kant a tentare di determinare a priori in modo sempre più particolare le leggi della natura: così nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786) Kant si sforzerà di ricavare a priori dai principi dell'intelletto puro alcune leggi della meccanica e della dinamica. Nelle faticose ricerche degli ultimi anni della sua vita, pubblicate successivamente con il titolo *Opus postumum. Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica* Kant tenta poi, tormentatamente e tra mille esitazioni, di giustificare a priori il passaggio dai principi metafisici alla fisica, e di giustificare a priori la necessaria unità sistematica della scienza della natura. Tutti questi tentativi, che ci indicano la via su cui Kant si muoveva negli ultimi anni nel tentativo di passare dalla filosofia critica ad una filosofia costitutivamente metafisica e sistematica (una via per molti versi vicina a quella leibniziana della ricerca di una completa determinazione concettuale delle rappresentazioni confuse della sensibilità), non approdano ad una soluzione soddisfacente, e dal punto di vista di Hegel questo è inevitabile, in quanto il soggetto che in Kant funge da principio è esclusivamente soggetto, o, per usare il linguaggio di Hegel in questo scritto, è posto idealmente. Un tale principio, che è solo soggetto e non anche oggetto, o soggetto-oggetto, non può che trovare l'oggettività come separata e a sé contrapposta. L'altra via su cui Kant si muove nel tentativo di sanare la scissione tra soggetto e oggetto è costituita dalla *Critica del Giudizio*: in tale opera, spesso letta come opera di estetica, Kant si sforza di individuare un principio che permetta di conoscere le "leggi particolari della natura", ovvero si chiede come il particolare della natura possa essere "giudicato" (ove per giudizio si intende la sussunzione del particolare sotto l'universale). Una tale conoscenza del particolare è secondo la *Critica del Giudizio* impossibile per il giudizio "determinante", ovvero per quel tipo di giudizio ove sono dati sia il particolare sia l'universale ed il particolare della sensibilità deve essere costretto entro le forme universali del pensiero. Una via d'uscita rimane invece aperta al "giudizio riflettente", ovvero a quel giudizio ove il particolare è dato mentre l'universale è da cercare; in tale tipo di giudizio il soggetto entra in una sorta di sintonia con l'oggetto naturale, e nel giudizio di gusto, cioè negli oggetti belli della natura, e nel giudizio teleologico, cioè negli organismi della natura, il

affatto presenti determinazioni oggettive assolute, mentre per la ragione sono presenti¹.

Il puro pensiero di sé, l'identità del soggetto e dell'oggetto, nella forma Io = Io è il principio del sistema fichtiano, e se ci si attiene immediatamente a questo solo principio, così come nella filosofia kantiana al principio trascendentale che sta a fondamento della deduzione delle categorie, allora si ha, audacemente espresso, l'autentico principio della speculazione. Ma appena la speculazione fuoriesce dal principio che essa pone di se stessa, e si costituisce in sistema, essa abbandona se stessa e il suo principio e non ritorna in esso; essa rimette la ragione all'intelletto e trapassa nella catena delle finitezze della coscienza, dalle quali essa non si ricostituisce più in identità e in vera infinità. Il principio stesso, l'intuizione trascendentale, ottiene così l'impropria posizione di un opposto contro la molteplicità da lui dedotta; l'assoluto del sistema si mostra solo nella forma della sua manifestazione, inteso dalla riflessione filosofica, e questa determinatezza che gli è data mediante la riflessione, dunque la finitezza e l'oppo-

soggetto non può non scorgere una struttura finalistica della natura, cioè una struttura soggettiva nascosta entro l'oggetto della conoscenza e che lo rende conoscibile al soggetto umano. Come scrive Kant "Vi deve essere un fondamento dell'unità tra il sovrasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente" (*Critica del Giudizio*, Bari, 1982, p. 15). Tale unità tra regno della libertà, o soggetto, e regno della necessità, o natura, è colta appunto dal Giudizio (*Urteilstkraft*: facoltà, capacità del giudizio); tuttavia il principio su cui si fonda il Giudizio nel colmare lo iato tra soggetto e oggetto è "Un principio a priori della possibilità della natura, ma soltanto dal punto di vista soggettivo" (ivi., p. 26). E cioè, come insiste qui Hegel, la frattura tra soggetto e oggetto è colmata solo in modo soggettivo, mediante una massima del giudizio, non in modo reale.

² Come visto in una nota precedente la "Dialettica trascendentale" espone le idee, oggetti necessari della ragione in quanto facoltà dell'incondizionato. Tali idee tuttavia, proprio perché mancano di uno schema che le metta in rapporto con la sensibilità, costituiscono una regola per unificare i concetti dell'intelletto (hanno un "uso regolativo"), ma non possono mai costituire un oggetto per la nostra conoscenza. Dunque, sostiene Hegel, in Kant l'idea (termine che nel linguaggio dello Hegel maturo indicherà l'assoluto, l'identità di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di universale e particolare), è prodotta da una ragione esclusivamente soggettiva, è esclusivamente pensiero ed è assolutamente contrapposta all'essere.

³ Un ulteriore motivo dell'assoluta opposizione nella filosofia kantiana tra soggetto e oggetto, tra razionale e reale, è costituito secondo Hegel dal modo in cui Kant tratta la ragion pratica. È bensì vero che Kant fonda la legge morale esclusivamente sulla ragione, come imperativo categorico che il soggetto si dà autonomamente. Tuttavia, come avremo occasione di chiarire più avanti a proposito delle critiche hegeliane alla morale di Kant, l'imperativo categorico si limita ad ordinare la assoluta identità ed universalità, concerne esclusivamente la forma della volontà, non il contenuto dell'azione; dunque anche come soggetto morale il soggetto si trova assolutamente contrapposto alla realtà oggettiva del molteplice e del sensibile. Hegel sostiene infine che questo modo di trattare la ragion pratica come unità astratta, priva di contenuto ed opposta al molteplice è inevitabile proprio perché l'unità e l'infinità sono cattiva unità e cattiva infinità, cioè sono trattate dal punto di vista dell'intelletto, pensiero finito, e non della ragione, pensiero assoluto. Ed al pensiero finito l'assoluto non può che apparire come un opposto.

¹ Hegel conclude questo passo, difficile per l'estrema ricchezza e densità di spunti, sostenendo che dunque nella filosofia kantiana si ha il risultato paradossale che per l'intelletto, che Kant nella "deduzione trascendentale" ha trattato dal punto di vista della ragione e dell'assoluto, l'oggetto non è un assolutamente opposto ma è invece una posizione del soggetto, mentre per la ragione, che sia nella sua dimensione teoretica sia in quella pratica è trattata dal punto di vista dell'intelletto e del pensiero finito e riflesso, che si contrappone all'oggetto, l'oggetto (l'essere) si presenta come un assolutamente opposto al pensiero.

sizione, non viene tolta; il principio, il soggetto-oggetto¹, si dimostra un soggettooggetto² [7] soggettivo. In questo modo ciò che da esso viene dedotto ottiene la forma di una condizione della coscienza pura, dell'Io = Io, e la stessa coscienza pura prende la forma di una coscienza condizionata per mezzo di un'infinità oggettiva: il progresso temporale in *infinitum*, in cui l'intuizione trascendentale si perde e l'io non si costituisce in autointuizione assoluta³. Così Io = Io si trasforma nel principio: Io deve [soll] essere uguale Io. La ragione posta nell'opposizione assoluta, e così depotenziata in intelletto, diviene con ciò principio delle forme che l'assoluto deve darsi e delle loro scienze⁴.

¹ *Subjekt-Objekt*

² *Subjektobjekt*

³ Hegel passa qui ad un esame molto sintetico ma ricco di spunti della filosofia di Fichte. Nell'esaminare tale filosofia Hegel si riferisce quasi esclusivamente allo scritto *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, (1794), in *Werke*, Berlin, 1845, bd. I, (Trad. it. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in Fichte, *Dottrina della scienza*, Bari, 1987), dove Fichte ha esposto il suo pensiero in forma sistematica e quasi geometrico-spinoziana, partendo da principi e procedendo in forma deduttiva. Il primo principio, "assolutamente incondizionato", della "dottrina della scienza" suona: "L'io originariamente incondizionato pone assolutamente il suo proprio essere" (*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit, p. 81). Il secondo principio, "condizionato nel suo contenuto", è "All'io è assolutamente opposto un Non-io" (ivi, p. 86). Tale principio è ricavato necessariamente dal primo, che è il fondamento assolutamente certo dell'intera dottrina della scienza. Il terzo principio, ricavato dai primi due, e "condizionato nella sua forma", viene sviluppato dall'opposizione insita nel secondo principio, che "distrugge se stesso" (ivi, p. 88): è il principio della reciproca limitazione di io e non-io, e suona: "Sono posti assolutamente come divisibili tanto l'io come il non-io" (ivi, p. 90). I tre principi corrispondono alle categorie kantiane di qualità (realtà, negazione, limitazione), vengono ricavati come fondamento dei tre principi della logica (identità, contraddizione, terzo escluso) e attraverso un procedimento di tipo dialettico che opponendo la realtà alla negazione trova il necessario superamento dell'opposizione nella limitazione e nella divisibilità. La tesi sostenuta da Hegel in questo passo è che Fichte coglie il principio autentico della speculazione nel primo principio, Io = Io, che è anche il principio dell'intero sapere (e dell'essere in quanto, direbbe Fichte, è essere "per me"). Tuttavia nello sviluppare il secondo e il terzo principio, e ancor più nel ricavare a partire dal terzo principio tutto l'insieme delle categorie, Fichte esce dal principio della speculazione, l'identità assoluta, ed il sistema fichtiano si sviluppa in una catena infinita di determinazioni finite in cui l'io divisibile si trova sempre opposto un mondo oggettivo divisibile, senza mai poter risalire all'identità assoluta del fondamento Io = Io. Questo, che a parere di Fichte è proprio il pregio della sua filosofia in quanto da un lato offre una spiegazione della contrapposizione soggetto - oggetto come è data in ogni soggetto particolare, e dall'altro fonda la libertà dell'azione morale come sforzo e tendere infinito verso l'identità, è invece per Hegel il limite intellettualistico e riflettente del sistema di Fichte. E lo è in un duplice senso: da un lato in quanto nel sistema delle determinazioni finite l'identità soggetto - oggetto non può mai essere raggiunta, dall'altro perché anche l'io assoluto (o puro), il fondamento Io = Io, assume così il ruolo di un opposto costituito dalla riflessione: l'assoluto si contrappone al condizionato, l'infinito al finito, ma in tal modo non è più né incondizionato né infinito, proprio in quanto ha fuori e contro di sé un'altra infinità: quella della serie delle finitezze.

⁴ Risultato del modo di procedere di Fichte sarebbe dunque che l'identità si trasforma da fondamento della filosofia in meta a cui tendere, senza che possa mai essere raggiunta ("Io = Io si trasforma nel principio: Io deve essere uguale Io). Ciò avviene proprio perché la filosofia fichtiana è caduta in una posizione della riflessione (ovvero di un'opposizione tra soggetto e oggetto tale che coglie solo l'opposizione e non anche la connessione immanente e il reciproco rimando dei due termini). La ragione, come dice Hegel, è "depotenziata in intelletto", cioè si è fatta facoltà della conoscenza di un condizionato e relativo, non è più facoltà dell'assoluto, e nello sviluppo del sistema fichtiano è tale ragione fattasi intelletto il principio delle manifestazioni dell'assoluto (sicché la manifestazione si trova opposta al suo fondamento), e delle scienze che vertono sulle diverse sfere in cui l'assoluto si manifesta (la

Dover distinguere questi due lati del sistema fichtiano - l'uno secondo il quale esso ha posto puramente il concetto della ragione e della speculazione, e quindi reso possibile la filosofia, - l'altro secondo il quale esso ha posto la ragione e la coscienza pura come un'unica cosa, e ha elevato a principio la ragione colta in una figura finita - deve mostrarsi come intima necessità della cosa stessa¹. L'occasione esteriore è data dal bisogno del tempo², e in primo luogo dall'opera di Reinhold, che è immersa in questo bisogno del tempo, *Contributi alla più agevole visione complessiva dello stato della filosofia all'inizio del nuovo secolo*, in cui non viene visto né il lato secondo il quale il

natura, lo stato, la moralità, l'arte). Nello svolgimento dell'opera Hegel esaminerà appunto gli effetti di questa impostazione nelle diverse scienze che costituiscono il sistema di Fichte.

¹ La filosofia fichtiana avrebbe dunque un merito immenso, quello di aver posto il principio della speculazione come identità, Io = Io. Tuttavia, come abbiamo visto, da tale principio la filosofia fichtiana ricade poi subito nella catena delle finitezze e del sapere intellettuale, senza tornare al principio. Hegel ritiene che la ragione di tale caduta si trovi nella forma che in Fichte ha assunto il principio della speculazione: l'Io = Io fichtiano è secondo Hegel un soggetto = oggetto soltanto soggettivo e non anche oggettivo, cioè, come scrive Hegel "Fichte ha posto la ragione e la coscienza pura come un'unica cosa". L'affermazione si spiegherà meglio più avanti, tuttavia si può anticipare subito che il limite della filosofia fichtiana risiederebbe nel trattare l'Io = Io solo come identità e non anche come contraddizione, e così l'opposizione (o l'oggettività), ricade fuori dal principio. Eppure è secondo Hegel evidente che nel principio d'identità è implicato il principio di contraddizione: Io = Io, o A = A, pone sì l'identità, ma l'identità di diversi in quanto il primo Io, posto uguale al secondo, è soggetto, mentre il secondo è predicato. In questa forma l'identità è principio della ragione, e non, come in Fichte, nella forma dell'Io puro o dell'autocoscienza pura.

² Uno dei caratteri più originali della riflessione hegeliana è la nuova posizione che il pensiero assume nei confronti del tempo. Su questo argomento avremo modo di tornare e di soffermarci adeguatamente, a proposito di questo passo è però il caso di notare che Hegel è, e sempre resterà, convinto di vivere in un momento eccezionale dello sviluppo dello spirito, in un'età di immensi rivolgimenti che, tanto nell'ambito della vita umana quanto nell'ambito del sapere, prepara il superamento della scissione in cui l'umanità vive da quando si è disgregata la spiritualità greca ed il conseguimento di una nuova, diversa e consapevole totalità spirituale. Tale certezza assume forme diverse nel corso dell'evoluzione filosofica di Hegel, eppure rimane incrollabile, ed è essa che indurrà Hegel a considerare il proprio sistema il compimento della filosofia. Negli anni giovanili Hegel progetta, attraverso scritti di argomento politico e religioso, la restaurazione della "bella totalità" classica ed il conseguimento di una nuova identità immediata tra individuo, società, natura (o, detto altrimenti, tra individuo ed universale, tra sensibilità e ragione): sono gli anni dell'entusiasmo per la rivoluzione francese e le sue feste popolari che paiono rinnovare i riti della religione civile dell'antichità, e gli anni della critica della religione cristiana. Di tale dimensione utopistica del pensiero hegeliano restano tracce anche in questo scritto, si veda per es. a pag. [55] (pp. 140-141), dove Hegel propone, contro le scissioni dello stato fichtiano, l'esigenza di togliere la comunità dominata dall'intelletto "nella vera infinitezza di una bella comunità, e di rendere superflue le leggi mediante i costumi, gli eccessi della vita insoddisfatta mediante il piacere santificato, ed i delitti della forza oppressa mediante l'attività possibile per grandi obiettivi", anche se in Hegel sta ormai emergendo la consapevolezza che nell'età moderna l'unità di individuo e totalità non può essere immediata, ma deve passare attraverso le mediazioni della struttura sociale e, nella ricostruzione filosofica, del concetto. Tuttavia ancora nella *Fenomenologia dello spirito* si trova tale consapevolezza che i rivolgimenti politici e spirituali che hanno concluso il secolo XVIII, le istanze di rifondazione dell'umanità espresse dalla rivoluzione francese (la pretesa del cittadino rivoluzionario di fondare consapevolmente il patto sociale non può non apparire al filosofo tedesco come la pretesa, mal posta perché astratta, e dunque destinata a concludersi nel terrore, di porre l'assoluto nella storia, in quella storia in cui gli uomini sono sempre stati dominati dalla tradizione e da istituzioni già fatte, non sapute né volute, in fondo accidentali), e la smania di assoluto espressa

sistema di Fichte è autentica speculazione e dunque filosofia, né il lato del sistema schellinghiano secondo cui questo si differenzia da quello di Fichte e, nella filosofia della natura, contrappone al soggettooggetto soggettivo il soggettooggetto oggettivo, e espone entrambi unificati in qualcosa di più alto del soggetto.

Per quanto riguarda il bisogno del tempo, la filosofia fichtiana ha fatto talmente scalpore ed epoca, che perfino coloro che si dichiarano contro di essa e si sforzano di introdurre propri sistemi speculativi cadono, solo in modo più torbido e impuro, nel principio della filosofia fichtiana e non sono in grado di difendersi da esso. La più prossima manifestazione che si offre di fronte ad un sistema che fa epoca sono i fraintendimenti e il comportamento maldestro dei suoi oppositori. Quando di un sistema si può dire che ha fatto fortuna, allora si è rivolto ad esso, con una inclinazione istintiva, un più generale bisogno della filosofia, un bisogno che non ha saputo trasformarsi da sé in filosofia, altrimenti si sarebbe dato soddisfazione attraverso la generazione di un sistema. E l'apparenza dell'accettazione passiva poggia sul fatto che ciò che il sistema esprime è presente nell'intimo, e che ancor più ognuno lo tiene per valido nella sua sfera di scienza o di vita. In questo senso non si può dire del sistema fichtiano che ha fatto fortuna. Per quanto ciò gravi sulle tendenze antifilosofiche [8] dell'epoca, è altrettanto da mettere in conto che, quanto più l'intelletto e l'utilità sanno darsi peso e rendere validi obiettivi limitati, tanto più forte è l'urgere dello spirito migliore, soprattutto nell'ancor giovane mondo libero da pregiudizi¹. Se pubblicazioni come i *Discorsi*

dalla cultura romantica sono espressione di un'epoca radicalmente nuova. Si veda ad esempio il celebre passo della "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* dove Hegel scrive: "Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era: lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi: esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. [...] Così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente; lo sgretolamento che sta cominciando è avvertibile solo per sintomi sporadici: la fatuità e la noia che invadono ciò che ancor sussiste, l'indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi che non alterava il profilo dell'intero, viene interrotto dall'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo" (Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1973, I, pp. 8-9). Nel 1807, quando Hegel scrive la *Fenomenologia dello spirito*, molto è cambiato rispetto agli anni giovanili: all'entusiasmo per la rivoluzione è subentrata l'ammirazione per Napoleone (come più tardi Hegel diventerà un sostenitore dello stato prussiano); dagli interessi per i "bisogni più subordinati degli uomini" è stato sospinto, come scrive in una lettera a Schelling del 2 novembre 1800, "alla scienza, e l'ideale dell'età giovanile doveva insieme trasformarsi nella forma riflessa, in un sistema". E tuttavia Hegel rimane, e sempre rimarrà, consapevole che la svolta della fine del secolo ha aperto un'era nuova per l'umanità, e la filosofia hegeliana, che, specialmente nella sua formulazione sistematica, può sembrare così astratta e così estranea ai bisogni concreti degli uomini, è sempre pensata dal suo autore come la risposta al bisogno del tempo, un tempo di drammatiche trasformazione che apre l'età contemporanea. Per un approfondimento di questi temi si veda l'introduzione all'opera.

¹ Come abbiamo detto Hegel ha la certezza di vivere in un'epoca nuova, in un nuovo mondo libero da pregiudizi: ancora nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* si legge: "Del resto in un'età, nella quale l'universalità dello spirito è fortemente consolidata, e la singolarità, come si conviene, è diventata di tanto più insignificante; in un'età in cui l'universalità fa gran conto di tutta la sua comprensione e dell'adunata ricchezza e la si esige; soltanto

sulla religione¹ non riguardano immediatamente il bisogno speculativo, tuttavia esse e la loro accettazione, e ancor più la dignità che la poesia e l'arte cominciano ad ottenere, con sentimento oscuro o consapevole, nella loro vera estensione, indicano il bisogno di una filosofia in cui la natura sia ricompensata per i maltrattamenti che soffre nel sistema kantiano e fichtiano, e la ragione sia posta con la natura non in un accordo tale per cui rinunci a se stessa o debba diventare una sua vuota imitatrice, bensì in accordo in quanto essa stessa prende forma di natura per una propria forza interiore².

Per quanto riguarda le riflessioni generali su bisogno, presupposto, principi ecc. della filosofia con cui comincia questo scritto, esse hanno il difetto di essere riflessioni

minima può essere la partecipazione all'intera opera dello spirito assegnata all'individuo; così questo deve a maggior ragione obliare se stesso, - il che, del resto, è già una conseguenza della natura della scienza, - e divenire e fare quel che gli sarà possibile; ma da lui si deve pretendere tanto meno, quanto meno egli può aspettare da sé e può per sé esigere" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 60-61). Il carattere essenziale di questo nuovo mondo è che si è annunciato, sia pure in modo oscuro e incompleto, il bisogno dell'assoluto: per questo il sistema fichtiano ha potuto trovare espressione ed ha avuto tanta influenza sulla sua epoca. È pur vero, come sostiene questo passo, che il tempo non è ancora dominato dal bisogno della filosofia: è ancora un'epoca di disgregazione, dominata dalla scissione, dagli egoismi economici nella nuova forma che assumono nella società borghese (nella *Realphilosophie*, scritta negli anni jenesi, Hegel scrive che "il bisogno e il lavoro, elevato a questa universalità [dell'economia borghese], forma così per sé, in un grande popolo, un immenso sistema di comunità e di reciproca dipendenza, una vita sé in sé movente del morto, che nel suo moto si muove ciecamente ed elementarmente di qua e di là, e necessita, come un animale selvatico, di un rigido e costante dominio e raffrenamento" (*Realphilosophie*, Leipzig, 1931, vol. I, pp. 239 sg., citato in Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1975, a pp. 465 sg.). E ancora (ivi, II, p. 232, citato da Lukács ivi a p.463) che "appare il contrasto di grande ricchezza e grande povertà - della povertà a cui diventa impossibile racimolare qualcosa"). Siamo ancora dunque in un'età di disgregazione e scissione, di cui il dominio dell'alienazione economica e dei meccanismi del denaro è aspetto non ultimo, in un'età dominata da "tendenze antifilosofiche", che proprio perciò non ha saputo dare alla filosofia di Fichte il successo che le spetterebbe. E tuttavia non solo la filosofia di Fichte, ma anche le riflessioni su argomenti religiosi, estetici, artistici della cultura romantica mostrano che il bisogno della filosofia sta maturando, e che proprio quanto più "l'intelletto e l'utilità" aggravano la scissione e la disgregazione, tanto più lo "spirito migliore" si fa urgente e cerca le vie più diverse per affermare il proprio bisogno.

¹ Riferimento a Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799

² Comincia ad emergere il tema fondamentale della *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, e cioè la diversa concezione della natura, risultante da una diversa concezione dell'assoluto. Avremo modo di ritornare sull'argomento a proposito di passi in cui l'argomento è affrontato più specificamente; per ora è il caso di notare che la filosofia schellinghiana appare ad Hegel capace di ricomporre la scissione tra ragione e natura, soggetto e oggetto, libertà e necessità; da un lato la natura viene compresa come attività libera e spontanea, oltre che necessaria: non è dominata dall'esterno dal concetto ("è ricompensata per i maltrattamenti che soffre nel sistema kantiano e fichtiano"), ma, "spirito dormiente", ha in sé il concetto e la libertà; dall'altro lato la ragione non deve conoscere una natura a lei estranea, ovvero unificare faticosamente una materia resistente all'unificazione del pensiero, ma, avendo in sé la dimensione del pensiero e dell'essere, "prende forma di natura per una propria forza interiore". Il bisogno di una tale filosofia è annunciato secondo Hegel dalle riflessioni sull'arte e sulla natura della filosofia romantica, e trova compimento nella filosofia di Schelling. Come si è notato nell'introduzione, con questo scritto Hegel fa emergere la differenza tra la filosofia fichtiana e schellinghiana, differenza di cui i due autori non si rendono ancora perfettamente conto: già Engels sosteneva che "è stato Hegel a condurre Schelling a rendersi conto di quanto già, senza saperlo, fosse andato oltre Fichte" (Engels, *Schelling und die Offenbarung*, MEGA, I, Bd 2, p. 186, citato in Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., p.342).

generalì, ed hanno la loro ragione nel fatto che l'ingresso della filosofia viene ancor sempre avvolto e ricoperto con tali forme, come presupposto, principi ecc., e perciò è in un certo grado necessario avere a che fare con loro, finché il discorso non verta finalmente su altro che la stessa filosofia. Alcuni dei più interessanti tra questi oggetti otterranno più avanti una più ampia trattazione.

Jena, luglio 1801

DIVERSE FORME CHE SI PRESENTANO NEL FILOSOFARE ATTUALE

[9]

VISIONE STORICA DI SISTEMI FILOSOFICI

Un'epoca che ha alle spalle come un passato una tale quantità di sistemi filosofici sembra dover pervenire a quella indifferenza che la vita consegue dopo che si è cimentata in tutte le forme. Se l'individualità ossificata non rischia più se stessa nella vita, il desiderio di totalità si manifesta ancora come desiderio di completezza delle conoscenze: essa cerca di procurarsi, per mezzo della molteplicità di ciò che ha, l'apparenza di ciò che non è. Trasformando la scienza in una conoscenza l'individualità le ha negato la vivente partecipazione che la scienza esige, ed ha mantenuto la scienza lontana, ed in mera forma oggettiva, e se stessa indisturbata nella propria caparbia particolarità contro tutte le pretese di elevarsi all'universalità. Per questo tipo di indifferenza, se riesce a trarsi fuori da sé fino alla curiosità, non c'è nulla di più urgente che dare a una filosofia di nuova formazione un nome, ed esprimere, come Adamo ha espresso il suo dominio sugli animali dando loro un nome, il proprio dominio su una filosofia attraverso l'escogitazione di un nome. In questo modo tale filosofia è trasposta nel rango delle conoscenze; le conoscenze riguardano oggetti estranei, nel sapere di una filosofia, che non è mai stato altro che una conoscenza, la totalità dell'interiorità non si è mossa e l'indifferenza ha perfettamente affermato la propria libertà¹.

Nessun sistema filosofico può sottrarsi alla possibilità di un simile recepimento: ognuno è capace di essere trattato storicamente. Come ogni figura vivente appartiene nel contempo al fenomeno, così una filosofia come fenomeno si è consegnata a quella potenza che può trasformare il sistema in una morta opinione e, fin dall'inizio, in un passato². Lo spirito vivente che abita una filosofia esige, per svelarsi, di essere generato

¹ Il testo hegeliano riecheggia chiaramente la "Prefazione" alla I edizione della *Critica della ragion pura*, dove Kant, dopo aver spiegato con un rapido excursus storico perché la metafisica sia nel suo tempo disprezzata, scrive: "Ormai, dopo aver inutilmente tentato (se n'è convinti) tutte le vie, impera sovrano il fastidio ed un totale indifferentismo, padre del caos e della notte nelle scienze, ma ad un tempo origine o almeno preludio di un loro prossimo rinnovamento e rischiaramento, mentre uno zelo male impiegato le aveva rese oscure, confuse ed inservibili" (*Critica della ragion pura*, cit., p. 6). Tuttavia mentre per Kant l'indifferentismo pare preludere ad un rinnovamento delle scienze, in Hegel l'indifferenza conseguita dalla filosofia si trasforma in erudizione e scetticismo nel senso deteriore: la scienza si è separata dalla vita, cerca di sostituire la ricchezza di ciò che dovrebbe essere con la ricchezza del possesso di nozioni ed informazioni, si è trasformata in conoscenza. La conoscenza è il sapere di un oggetto separato ed estraneo; la filosofia diventata erudizione tratta le filosofie come oggetti estranei, si è separata da se stessa e si è trasformata in vana curiosità.

² Il trattamento storicistico assume ad oggetto secondo Hegel solo l'aspetto esteriore ed accidentale delle filosofie datesi storicamente, e così le riduce ad opinioni e riduce la storia della filosofia ad una povera filastrocca di opinioni

da una spirito affine; egli sfiora appena, come un fenomeno estraneo, l'atteggiamento storico che parte da un qualunque interesse verso la conoscenza di opinioni, e non manifesta il suo intimo; può restargli indifferente dover servire ad ingrossare la restante collezione di mummie ed il generale cumulo di casualità, poiché egli stesso è sfuggito tra le mani al curioso raccogliere conoscenze¹. Quest'ultimo rimane fermo al suo punto di vista indifferente verso la verità, [10] e mantiene la sua autonomia, sia che accetti opinioni, sia che le rigetti, o non si decida; esso non può dare ai sistemi filosofici nessun altro rapporto a se stesso se non quello secondo cui sono opinioni, e tali accidenti, come le opinioni, non gli possono nuocere; non ha riconosciuto che la verità esiste.

Tuttavia la storia della filosofia ottiene, quando l'impulso ad estendere la scienza si dedica ad essa, un aspetto più utile, in quanto cioè essa deve servire secondo Reinhold a

che devono essere imparate solo per amore dell'erudizione. Un simile trattamento, dice Hegel, è sempre possibile, perché anche la filosofia, come ogni altra figura vivente dello spirito, ha anche un aspetto fenomenico e dunque accidentale, aspetto che può essere isolato e scambiato per la filosofia stessa. Questo modo di trattare la filosofia perde di vista tuttavia l'aspetto essenziale, e cioè che, come scriverà Hegel nell'*Introduzione alla storia della filosofia* (pubblicata da Michelet nelle *Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833 e tradotta separatamente in italiano presso Laterza, Bari, 1982) "La filosofia non contiene opinioni perché non vi sono opinioni filosofiche. Si avverte subito la mancanza dei fondamenti della cultura in uno scrittore, sia pure uno storico della filosofia, che osi parlare di opinioni filosofiche. La filosofia è scienza oggettiva della verità, e la scienza della sua necessità, è conoscenza concettuale, non un opinare o un tessere opinioni" (nella traduzione italiana citata, pp. 48-49). Se dunque la filosofia in quanto filosofia (non quanto al suo aspetto fenomenico e accidentale) è la "scienza oggettiva della verità", ogni filosofia è la verità tutta intera, così come si è data in un'epoca e nello spirito di un popolo determinati. Questo modo di considerare la storia della filosofia, ben diverso dal trattamento storico, è possibile solo a chi cerca nella filosofia la verità e la filosofia stessa, e a chi ne è capace risulterà che "per quanto le filosofie siano così diverse, tuttavia hanno pur sempre questo in comune, di essere filosofie. Perciò chi ha studiato e compreso una filosofia, se pur questa è solo una delle filosofie, ha tuttavia con ciò compreso la filosofia. Quel pretesto e quel ragionamento, che guardano solo alla diversità, per il disgusto e la paura del particolare, in cui in realtà esiste l'universale, non vogliono comprendere e riconoscere questa universalità. Altrove ho paragonato questo ragionamento ad un ammalato, a cui il medico abbia consigliato di mangiare frutta e che abbia davanti a sé ciliege o prugne o uva, ma che per pedanteria intellettualistica rifiuti di prenderle, perché esse non sono «frutta» ma ciliege, prugne, uva" (ivi, p.55). In altri termini Hegel è convinto che la filosofia non può che essere sempre una filosofia particolare, in cui abita, come scrive nell'*Enciclopedia*, § 13, l'unico spirito vivente, l'universale che comprende in sé la particolarità, e attraverso le diverse filosofie si reca alla coscienza ciò che esso è. Rimane il difficile problema di quale rapporto intercorra a questo punto tra la filosofia in quanto sistema filosofico e la storia della filosofia, e di come Hegel possa, stanti queste premesse, concepire il proprio sistema come un compimento della filosofia. Per un breve esame di questo problema si veda nell'introduzione all'opera il paragrafo "La concezione hegeliana della storia della filosofia", sopra, pp. 15-18.

¹ Alla luce di quanto detto nella nota precedente risulta evidente come secondo Hegel la curiosità erudita, che coglie solo l'accidentale nelle diverse filosofie, non possa in alcun modo cogliere lo "spirito vivente" e la verità eterna che abitano in esse. In questo senso Hegel, l'autore dell'idealismo che è stato spesso definito "storico", anticipa con grande forza espressiva le critiche alla cultura storicistica che verranno mosse dalla filosofia del tardo Ottocento, si pensi ad esempio a Nietzsche e alla sua critica dello storicismo nella seconda *Considerazione inattuale* ("Sull'utilità e il danno della storia per la vita") o, per citare uno dei tanti passi possibili, in *Così parlò Zarathustra*, dove ("Del paese dell'istruzione") definisce gli uomini del presente incapaci di credere in quanto, "uomini dipinti a screezio", sono solo la "pittura di tutto quanto fu creduto in passato" (*Così parlò Zarathustra*, Milano, 1976, pp. 144-145).

penetrare nello spirito della filosofia più profondamente di quanto sia accaduto finora e a condurre più avanti i modi di vedere peculiari dei predecessori sull'approfondimento della realtà della conoscenza umana attraverso nuovi peculiari modi di vedere; solo attraverso una simile conoscenza dei tentativi preliminari finora compiuti di assolvere il compito della filosofia, il tentativo potrebbe infine realmente riuscire, ammesso che questa riuscita sia concessa all'umanità¹. Si vede che alla base dello scopo di una simile ricerca sta un'immagine della filosofia secondo la quale essa sarebbe una specie di tecnica artigianale che può essere migliorata per mezzo di abilità sempre nuovamente inventate; ogni nuova invenzione presuppone la conoscenza delle abilità già utilizzate e dei loro scopi, ma dopo tutti i miglioramenti finora avvenuti resta ancora sempre il compito principale, che dopo tutto Reinhold sembra raffigurarsi come se si dovesse trovare un'ultima abilità universalmente valida per mezzo della quale l'opera si compia da sola per chiunque desideri farsene conoscitore. Se si avesse a che fare con una simile invenzione, e la scienza fosse una morta opera di una destrezza estranea, allora le converrebbe certamente quella perfettibilità di cui sono capaci le arti meccaniche, e in ogni tempo i sistemi filosofici precedenti non sarebbero da considerare come nient'altro che esercizi preparatori di grandi menti. Ma se l'assoluto, come la ragione, sua manifestazione, è eternamente uno e lo stesso, come infatti è, allora ogni ragione che si è rivolta a se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia e ha risolto il proprio compito, il quale, come la sua soluzione, è in ogni tempo lo stesso. Poiché nella filosofia la ragione, che conosce se stessa, ha a che fare solo con sé, sta dunque anche in lei stessa tutta la sua opera come sua attività, e riguardo all'intima essenza della filosofia non si danno né predecessori né successori.

Come non si può trattare di costanti miglioramenti, altrettanto poco il discorso può vertere su modi di vedere peculiari della filosofia; come potrebbe il razionale essere peculiare? Ciò che è peculiare di una filosofia, proprio per il fatto che è peculiare, può appartenere solo alla forma del sistema e non all'essenza della filosofia. Se una peculiarità costituisse davvero l'essenza di un sistema, allora non ci sarebbe filosofia; e quando un sistema dichiara da sé una [11] peculiarità come la sua essenza, allora potrebbe nonostante ciò essere scaturito da autentica speculazione, che è fallita solo nel tentativo di esprimersi nella forma di una scienza. Chi è prigioniero di una peculiarità, non vede

¹ Hegel cita liberamente e in modo fortemente abbreviato da Reinhold, *Beyträge*, Heft 1, cit., pp. 2, 4, 5-6. Reinhold scriveva (p. 5): "Nessuno, che non si sia sforzato nell'approfondimento della conoscenza, può vantarsi anche solo di presagire lo spirito della filosofia; e nessuno può vantarsi di essere penetrato in questo spirito più profondamente di quanto sia avvenuto prima di lui, senza aver condotto oltre i modi di vedere peculiari dei suoi predecessori sull'approfondimento della conoscenza mediante nuovi peculiari modi di vedere. Solo mediante e con questa ricerca il filosofare è potuto progredire". E a p. 4: "Che il primo compito della filosofia, tanto in tempi diversi, quanto nello stesso tempo dai diversi filosofi, sia stato impostato e risolto in modi molto diversi, è un noto dato di fatto. Anche se falliti, almeno i più notevoli di questi tentativi sembrano essere stati inevitabili e indispensabili per causare preparandolo il tentativo destinato un giorno a riuscire, ammesso che esso sia concesso all'umanità".

negli altri altro che peculiarità. Se nell'essenza della filosofia viene concesso un posto a opinioni particolari, e se Reinhold ritiene una filosofia peculiare ciò a cui si è rivolto nei tempi più recenti, allora è possibile ritenere con Reinhold tutti i modi finora datisi in generale di rappresentare e risolvere il compito della filosofia come peculiarità ed esercizi preparatori, attraverso i quali tuttavia - poiché, sebbene scorgiamo le coste delle Isole Felici della filosofia, alle quali aneliamo, ricoperte solo dei relitti di navi naufragate, e nessun vascello in salvo nelle loro baie, non possiamo tuttavia rinunciare alla convinzione teologica - viene causato, preparandolo, il tentativo destinato a riuscire. Non altrimenti si deve spiegare a partire dalla peculiarità della forma in cui si è espressa la filosofia fichtiana anche che Fichte potesse dire di Spinoza che Spinoza non può aver creduto alla propria filosofia, non può averne avuto la convinzione completa, intima e vivente; e degli antichi che sarebbe perfino dubbio se essi abbiano pensato consapevolmente il compito della filosofia¹.

Se qui la peculiarità della forma del proprio sistema e la sua robusta costituzione complessiva producono una simile asserzione, la peculiarità della filosofia reinholdiana consiste invece nella tendenza all'approfondimento e alla fondazione, che si dà molto da fare con opinioni filosofiche particolari e con uno sforzo storico. L'amore e la fede per la verità si sono innalzati a una tale altezza pura e vertiginosa che egli, affinché il passo dentro il tempio sia giustamente approfondito e fondato, erige un ampio vestibolo in cui essi, per risparmiarsi tale passo, si danno da fare tanto a lungo con l'analizzare e il metodizzare e il narrare, finché si convincono, a consolazione della loro incapacità per la filosofia, che i passi arditissimi degli altri non sono stati altro che esercizi preparatori e smarrimenti spirituali.

L'essenza della filosofia è propriamente priva di fondamento per le peculiarità, e per giungere alla filosofia è necessario, se il corpo esprime la somma delle peculiarità, precipitarvisi dentro *à corps perdu*; infatti la ragione, che trova la coscienza impigliata in particolarità, diviene speculazione filosofica solo elevandosi a se stessa e affidandosi unicamente a se stessa e all'assoluto, che diviene insieme suo oggetto; ciò facendo essa non rischia altro che finitezze della coscienza, e per superarle, e costruire l'assoluto nella coscienza, si eleva alla speculazione ed ha colto [12] nella mancanza di fondamento delle limitazioni e delle peculiarità il suo proprio fondamento in se stessa. Poiché la speculazione è l'attività dell'unica e universale ragione su se stessa, allora essa, se ha liberato il proprio punto di vista dalle casualità e limitazioni, deve, invece di vedere nei sistemi filosofici di diverse epoche e menti solo diversi modi e opinioni meramente peculiari, trovare attraverso le forme particolari se stessa², - e altrimenti trovare una mera molteplicità di concetti e opinioni intellettuali, e una simile molteplicità non è

¹ Hegel si riferisce a un passo contenuto in Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in "Philosophisches Journal", Bd. VI, Heft 1, p.33. Cfr. Fichte, *Werke*, Bd. 1, Berlin, 1845, p. 513.

filosofia. Quanto è veramente peculiare in una filosofia è l'individualità interessante, in cui la ragione si è organizzata una figura per mezzo dei materiali di costruzione di una determinata epoca; la ragione speculativa determinata trova in ciò spirito del suo spirito, carne della sua carne, vi si intuisce come una e medesima, e come un'altra essenza vivente. Ogni filosofia è in sé compiuta ed ha, come un'autentica opera d'arte, in sé la totalità¹. Quanto poco le opere di Apelle e Sofocle, se Raffaello e Shakespeare le avessero conosciute, sarebbero potute apparire loro come meri esercizi preparatori per loro stessi, e non invece come una forza affine dello spirito, altrettanto poco la ragione può scorgere nelle sue figure precedenti solo utili esercizi preparatori di se stessa; e se Virgilio ha considerato Omero un simile esercizio preparatorio per se stesso e la sua epoca più raffinata, la sua opera è proprio perciò rimasta un esercizio di imitazione.

² "muss sie ... durch die besondern Formen *durch sich selbst* ... finden". In *Werke* del 1832 e 1845 "*hindurch*"; la recensione del *Salzburger Literaturzeitung* (1802, Heft 6, p. 5) proponeva già "*nur*", correzione accettata da Bodei che propone "trovare solo se stessa".

¹ Emerge qui per la prima volta il tema, su cui avremo modo di tornare con maggiore precisione, della strettissima affinità tra arte e filosofia. Per il momento basti sottolineare che ancora nella filosofia della maturità Hegel considererà l'arte, con la religione e la filosofia, uno dei momenti dello spirito assoluto, sebbene egli ormai pensi che nell'età moderna l'arte non può più essere la forma in cui l'assoluto possa esporsi e giungere a sapersi nel modo più pieno. In questo scritto inoltre Hegel si muove ancora in un'atmosfera filosofica schellinghiana, e da Schelling l'arte è considerata "organo della filosofia", esposizione dell'Assoluto, o dell'identità di soggetto e oggetto: la più alta espressione che la conoscenza dell'assoluto possa raggiungere nella "potenza" dello spirito, in quanto coglie quello che Schelling chiama il "punto di indifferenza", entro lo spirito, di soggetto e oggetto, spirito e natura. Per questa ragione l'arte è secondo Schelling la più alta forma di conoscenza, superata solo dalla filosofia, in quanto la filosofia non solo conosce tale punto di indifferenza, ma comprende anche il dispiegarsi dell'identità nelle diverse potenze dello spirito e della natura. Sulla concezione dell'arte di Schelling, e sull'evoluzione di quella di Hegel, si tornerà comunque più avanti con maggior precisione.

IL BISOGNO DELLA FILOSOFIA

Se consideriamo più da vicino la forma particolare che una filosofia assume, allora la vediamo nascere da un lato dalla vivente originalità dello spirito, che ha in lei ristabilito e autonomamente configurato per mezzo di sé la lacerata armonia, dall'altro dalla forma determinata che assume la scissione da cui il sistema scaturisce. La scissione è la sorgente del bisogno della filosofia, e, in quanto cultura dell'epoca, il lato non libero e dato della figura. Nella cultura ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e fissato come qualcosa di autonomo¹. Ma allo stesso tempo la manifestazione non può rinnegare la sua origine e deve prefiggersi di costituire in una totalità la molteplicità delle sue limitazioni; la forza del limitare, l'intelletto, intreccia al suo edificio, che pone tra gli uomini e l'assoluto, tutto ciò che per [13] l'uomo ha valore ed è sacro, lo consolida per mezzo di tutte le potenze della natura e dei talenti e lo estende nell'infinità; in esso si trova la totalità completa delle limitazioni, ma non l'assoluto stesso; perduto nelle parti, l'assoluto spinge l'intelletto al suo infinito sviluppo della molteplicità, ma questi, mentre anela ad estendersi fino all'assoluto, produce infinitamente solo se stesso, e si prende gioco di sé². La ragione raggiunge l'assoluto

¹ Si è già notato come Hegel consideri la nuova filosofia idealistica una risposta al "bisogno del tempo". In questo passo il discorso si estende al più generale "bisogno della filosofia" e a come tale bisogno si presenti necessariamente in ogni epoca della "cultura". Il bisogno della filosofia nasce necessariamente dalla scissione (*Entzweiung*) che caratterizza ogni epoca per lo meno da quando si è disgregata la "bella totalità" del mondo spirituale greco. Dal momento in cui lo spirito si fa "cultura" (*Bildung*), le manifestazioni dell'assoluto si isolano e si fissano; la vita si trova imprigionata in determinazioni finite ed urge e preme sulla cultura perché l'assoluto venga ristabilito. È questa l'origine del "bisogno della filosofia", ed in ogni epoca la filosofia ha risposto a tale bisogno, un bisogno radicato nella vita stessa e non certo risultato di un'astrazione o di un semplice abito contemplativo. Si noti ancora, a proposito di questo passo, che ormai Hegel non progetta più, come progettava negli anni bernesi e francofortesi, la costituzione di un'unità e totalità immediata, ma ha preso atto che la cultura, nel suo sforzo di restituire "alla sua maniera" l'assoluto estendendo le sue determinazioni in una serie infinita, spinge la ragione a prendere sempre più coscienza di sé e "quanto più solido e splendido è l'edificio dell'intelletto, tanto più inquieto diviene l'anelito della vita, che vi è impigliata come parte, ad abbandonarlo per porsi nella libertà". È insomma mutata la valutazione hegeliana dell'intelletto, della riflessione e di quanto negli anni giovanili aveva definito "positività": l'intelletto, anch'esso manifestazione dell'assoluto, quanto più estende la propria attività, quanto più moltiplica le proprie determinazioni sforzandosi a modo suo verso l'infinito (verso un "cattivo" infinito), tanto più rende necessaria l'opera della filosofia di ricostruzione della totalità, e tanto più rende possibile una totalità ricca ed articolata, che giunge a sapersi attraverso il "Calvario" dell'estraniamento nel finito.

² Hegel si confronta qui con l'esame della ragione condotto da Kant nella "Dialettica trascendentale". Anche l'intelletto, facoltà della riflessione e della conoscenza finita, è manifestazione dell'assoluto ed aspira a ricostituire l'assoluto, ma in questo sforzo non può che perdersi in una serie infinita di finitezze: non più intelletto e non ancora ragione, ma, come dice Hegel, "razionale posto dall'intelletto", può nella sua più alta espressione giungere solo alla contraddizione e all'antinomia, e negare e distruggere se stesso. Nel suo sforzo verso l'infinito l'intelletto può solo moltiplicare il finito: il principio della ragione (di quella che per Hegel è la ragione "posta dall'intelletto") era secondo Kant che "se è dato il condizionato, è anche data tutta la serie delle condizioni l'una all'altra subordinate; serie, quindi, che è essa stessa incondizionata" (*Critica della ragion pura*, cit., p. 295); ma secondo Kant tale principio, apparentemente analitico, è invece sintetico in quanto il concetto del condizionato non implica quello di

solo uscendo da questa molteplice essenza parziale; quanto più solido e splendido è l'edificio dell'intelletto, tanto più inquieto diviene l'anelito della vita, che è vi impigliata come parte, ad abbandonarlo per porsi nella libertà; non appena essa si allontana come ragione anche la totalità delle limitazioni è annientata, in questo annientare posta in relazione con l'assoluto e con ciò insieme posta e compresa come mero fenomeno. La scissione tra l'assoluto e la totalità delle limitazioni è scomparsa¹.

L'intelletto imita la ragione nel porre assoluto, e per mezzo di questa forma si dà l'apparenza della ragione, nonostante gli elementi posti siano in sé contrapposti e dun-

incondizionato, e pertanto tutte le conoscenze della ragione saranno trascendenti (supereranno cioè le facoltà conoscitive umane) per quanto inevitabilmente radicate nella natura umana, ed avranno un uso semplicemente regolativo: quello di spingere l'intelletto ad estendere sempre le proprie conoscenze oltre l'esperienza attualmente data e ad unificare le proprie conoscenze in un corpo unitario e sistematico di sapere. Hegel riprende evidentemente tali osservazioni kantiane quando qui scrive che nell'intelletto "si trova la completa totalità delle limitazioni, ma non l'assoluto stesso"; tuttavia la conclusione hegeliana è radicalmente opposta a quella kantiana: l'approdare dell'intelletto-ragione ad antinomie testimonia proprio la necessità che l'intelletto sia superato nella vera ragione, che distrugge tutte le limitazioni, le fa vivere nella loro connessione tra di loro e con l'assoluto, e comprende la contraddizione e l'identità degli opposti.

¹ È frequente negli scritti hegeliani, soprattutto nel periodo francofortese, ma ancora in questo di Jena, il ricorso al concetto di "vita" per indicare l'assoluto, concetto che pare mettere il giovane Hegel in sintonia con la cultura romantica e che ha indotto una parte della critica a parlare di una fase romantica della filosofia hegeliana. È più verosimile che il giovane Hegel, nel faticoso lavoro che lo porterà verso una propria filosofia autonoma, trovi nella "vita" un concetto che gli permette di condurre contemporaneamente una battaglia sia contro le "filosofie della riflessione" illuministiche sia contro le esaltazioni romantiche per l'assoluto: quel concetto da cui si svilupperanno i concetti di eticità e di idea nella maturità. Secondo Lukács "Hegel si rivolge contro il razionalismo illuministico. Ma tutto ciò non significa che egli abbia approvato la «filosofia della vita» del tempo. [...] Ciò che Hegel designa, a Francoforte, col termine vita non è altro, in fondo, che ciò che più tardi a Jena, chiamerà eticità: la totalità concreta del comportamento degli uomini nella società borghese" (Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., pp. 177-178). La vita sarebbe infatti "l'unione delle opposizioni nell'essere" (ivi, p. 192), opposta tanto alla vuota astrazione del concetto intellettuale quanto all'identità immediata, e altrettanto vuota, dell'assoluto del movimento romantico. In questo concepire la vita come unità, ma unità di opposti che proprio attraverso la loro connessione e opposizione originano il movimento di una unità vivente, Hegel si rifà probabilmente ancora una volta a Kant e precisamente al Kant della *Critica del Giudizio* che nell'esame del giudizio teleologico spiega: "In una cosa in quanto fine della natura si richiede in primo luogo che le parti (relativamente alla loro esistenza e alla loro forma) siano possibili solo mediante la relazione col tutto. [...] Si richiede in secondo luogo che le parti si leghino a formare l'unità del tutto in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della forma" (*Critica del Giudizio*, cit. p. 241). E prosegue: "È un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo" (ivi, p. 245). Per cui la natura piuttosto che essere definita come "un analogo dell'arte", il che richiederebbe il presupposto di un artista fuori di essa, potrebbe essere chiamata "un analogo della vita" (ivi, p. 243). La vita (e la natura in quanto composta di esseri organizzati) in queste pagine di Kant si presenta dunque come un'organizzazione complessa, un'unità di un molteplice (le parti), in cui il tutto è immanente nelle parti ed è ciò che è solo mediante le parti, ed ogni singola parte ed il tutto sono reciprocamente mezzo e scopo, anche se in Kant tutto questo vale solo come principio regolativo del soggetto giudicante. È noto come nella maturità Hegel assumerà una posizione di deprezzamento della natura, concepita come l'idea nell'elemento dell'esteriorità, e sosterrà che anche le più grandiose produzioni della natura non valgono nulla in confronto alle più meschine produzioni dello spirito, e tuttavia è probabilmente proprio da questa concezione della vita che nascerà la concezione hegeliana dell'assoluto come eticità e come idea. Ed ecco che ove la vita, ovvero il tutto formato di parti

que finiti; esso lo fa con tanto maggiore verosimiglianza quando trasforma e fissa in un prodotto il negare razionale. L'infinito, in quanto viene opposto al finito, è un tale razionale posto dall'intelletto; esso esprime per sé come razionale solo la negazione del finito; l'intelletto fissandolo lo oppone assolutamente al finito, e la riflessione, che si era innalzata fino alla ragione togliendo il finito, si è di nuovo abbassata all'intelletto fissando il fare della ragione nell'opposizione, inoltre avanza la pretesa di essere razionale anche in questa ricaduta. La cultura delle diverse epoche ha configurato tali contrapposti, che dovrebbero valere come prodotti della ragione ed assoluti, in forme diverse, e l'intelletto si è affaticato in essi. Gli opposti, che in genere furono importanti sotto la forma di spirito e materia, anima e corpo, fede e intelletto, libertà e necessità e così via, ed in vari altri modi in sfere più limitate, e attirarono a sé tutto il peso degli interessi umani, nel progresso della cultura sono trapassati nella forma dell'opposizione di ragione e sensibilità, intelligenza e natura e, per il concetto generale, di assoluta soggettività e assoluta oggettività¹.

in immanente connessione tra loro e col tutto, viene dalla cultura isolata e fissata come una parte essa stessa, nasce il "bisogno della filosofia". Come scrive Pöggeler "Hegel formula il suo essere sospinto alla scienza anche in questi termini: «l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema». L'ideale degli anni giovanili era la vita in unità con sé, l'unità di umano e divino, di finito e infinito, il superamento delle opposizioni divenute dominanti, ad esempio l'opposizione di spirito e natura. Quando Hegel parla di un «ideale», non pensa a qualcosa di puramente vagheggiato, che sorvoli la realtà." (Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Napoli, 1986, pp. 142-143).

¹ Emerge qui un tema centrale nello sforzo hegeliano di definire l'assoluto, quello che nella *Logica* assumerà la forma della contrapposizione tra "vero infinito" e "cattivo infinito". La tesi fondamentale di Hegel, che troverà piena formulazione già nella *Fenomenologia dello spirito*, è che l'assoluto, o infinito, per essere veramente assoluto e infinito deve essere il tutto, e dunque comprendere in sé anche il finito, la limitazione, la riflessione; dunque l'infinito come contrapposto al finito, anche nelle filosofie precedenti e nella religione, è un infinito astratto, frutto dell'intelletto. Fin qui tuttavia ci troveremmo semplicemente nell'atmosfera della schellinghiana filosofia dell'identità; il possente sforzo di Hegel, questo sì veramente nuovo, è cercare una soluzione che permetta di evitare di fare di tale assoluto, di tale infinito-finito, nuovamente un oggetto di conoscenza per il soggetto, e dunque nuovamente un finito che lascia fuori di sé l'intera sfera della soggettività. Per raggiungere tale risultato non è possibile concepire l'infinito come semplice unione, somma di infinito e finito; bisogna cercare soluzioni nuove. Già in *Fede e sapere*, uno scritto pubblicato nel 1802 nel "Giornale critico di filosofia", Hegel scrive: "Se l'assoluto fosse composto di finito e infinito, l'astrazione dal finito sarebbe certamente una perdita, ma, nell'idea, finito e infinito sono tutt'uno, e perciò la finitezza come tale è scomparsa, in quanto dovrebbe avere in sé e per sé verità e realtà; è stato però negato solo ciò che nella finitezza è negazione, ed è stata dunque posta la vera affermazione" (In Hegel, *Primi scritti critici*, trad. di Remo Bodei, Milano, 1990, p.135). Negli anni successivi Hegel si muoverà nella direzione di esporre in modo determinato tale identità di finito ed infinito, e di mostrare come l'infinito in quanto contrapposto al finito, nelle due forme che assume di progresso all'infinito (infinito come somma infinita di finitezze) e di infinito in sé (come al di là della sfera del finito), non è che un'illusione dell'intelletto, una comprensione inadeguata della cosa stessa così come è ben presente già all'intelletto. Il vero infinito si presenta allora come divenire, come la negazione del limite immanente nel limitato stesso, per cui l'infinito resta presso di sé nel finito, ed il finito raggiunge se stesso nell'infinito. Il vero infinito è dunque essenzialmente divenire, vita, e, ancor più, spirito e idea; è unità che ha in sé la differenza, è negazione di quella negazione che costituisce tanto l'unilateralità del finito quanto l'unilateralità dell'infinito ed è contraddizione, connessione immanente dell'individuo col tutto. Scrive Hegel nel § 95 dell'*Enciclopedia*: "Il dualismo, che rende insuperabile l'antitesi di finito ed infinito,

Togliere tali opposizioni divenute fisse è l'unico interesse della ragione; questo suo interesse non significa che essa si opponga in generale all'opposizione e alla limitazione, perché la scissione necessaria è Un fattore della vita, che si forma opponendo eternamente, e la totalità, nella più alta pienezza di vita, è possibile solo per mezzo della ricostituzione a partire dalla più alta [14] divisione. Al contrario la ragione si oppone all'assoluto fissare la scissione da parte dell'intelletto, e tanto più, se gli assolutamente opposti sono scaturiti dalla ragione stessa¹.

Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e gli opposti

non fa la semplice considerazione che in tal modo l'infinito è solo *uno dei due*; che con ciò vien reso un qualcosa di soltanto particolare, rispetto al quale il finito è l'altro particolare. Un tale infinito, che è soltanto un particolare, è *accanto* al finito; ha in questo la sua barriera e il suo limite; non è ciò che deve essere; *non* è l'infinito, ma è solamente *finito*. - In tale relazione, dove il finito è da un lato, l'infinito dall'altro, il primo *di qua*, l'altro *di là*, al finito viene attribuita *la stessa dignità di sussistenza e indipendenza* che si attribuisce all'infinito: l'essere del finito è fatto un essere assoluto: esso, in cotesto dualismo, sta saldo per sé. [...] L'affermazione del fermo persistere del finito di fronte all'infinito crede di essere al di sopra di ogni metafisica; ma, invece, sta interamente sul terreno dell'ordinaria metafisica intellettualistica. Accade qui il medesimo di ciò che esprime il progresso all'infinito: una volta si ammette che il finito *non sia a sé e per sé*, che non gli spetti realtà indipendente, non l'essere *assoluto*; che esso sia solo qualcosa di transitorio; *l'altra volta*, tutto ciò vien dimenticato, e si rappresenta il finito come soltanto posto di fronte all'infinito, affatto separato da questo, e sottratto all'annientamento, indipendente e sussistente per sé. - Il pensiero crede in tal modo di elevarsi all'infinito, e gli accade il contrario: di giungere cioè a un infinito che è solo un finito, e, per contro, il finito, che era stato scacciato, ritenerlo sempre e farne un assoluto" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari, 1983, p. 111). Dunque il "cattivo infinito" ha due forme: da un lato quella dell'infinito assunto come in sé sussistente, come al di là rispetto al finito; dall'altro quella del progresso all'infinito, dell'infinito alla maniera della finitezza. L'intelletto, in altri termini, nella sua attività riflettente e separante cerca di produrre l'infinito o contrapponendolo al finito, o unendolo al finito nella falsa sintesi del progresso all'infinito, in cui tanto il finito quanto l'infinito continuamente scompaiono l'uno nell'altro e l'infinito si presenta sempre nuovamente come compito inesauribile, oggetto di sforzo, e, ancora una volta, *al di là*. Le due forme dunque rimandano l'una all'altra e, come sempre l'errore contiene in sé la verità, l'intelletto ha "interamente dinanzi a sé ambedue le determinazioni del vero infinito: l'opposizione del finito e dell'infinito, e l'unità del finito e dell'infinito, ma non fonde insieme questi due pensieri. L'uno di essi porta con sé inseparabilmente l'altro, ma quella riflessione lascia solo che si avvicinino" (*Scienza della logica*, Bari, 1981, p.155).

Proprio nella *Scienza della logica*, (sez. I, "Qualità", cap. II, "L'essere determinato", C, "L'infinito") Hegel ha cercato di rendere conto in modo più preciso di questa opposizione e unità di finito e infinito. Proviamo a ripercorrere l'andamento del ragionamento: l'infinito non sta sopra il finito, né il finito fuori o sotto l'infinito, bensì "è la natura stessa del finito di sorpassarsi, di negare la sua negazione e diventare infinito". Dunque "il finito è soltanto questo: di diventare infinito esso stesso per sua natura. L'infinito è la sua destinazione affermativa, quello ch'esso è veramente in sé. Così il finito è scomparso nell'infinito, e quello che è è soltanto l'infinito" (ivi, "a) L'infinito in generale", p. 139). Tuttavia (ivi, "b) Determinazione reciproca del finito e dell'infinito", p. 140 sgg.) in questo suo *essere* l'infinito è negazione del finito: "L'infinito è il nulla del finito, il suo essere in sé e dover essere, ma questo però insieme come riflesso in sé, come il dover essere che è realizzato, come un essere pienamente affermativo riferentesi a sé. [...] Posto così l'infinito contro il finito per modo che essi abbiano l'uno verso l'altro la qualitativa relazione di altri, l'infinito è da chiamarsi il cattivo infinito, l'infinito dell'intelletto". Eppure, anche in tale contrapposizione, finito e infinito sono essenzialmente riferiti l'uno all'altro: l'infinito è il non finito, la negazione del finito; ed il finito è tale soltanto mediante il suo limite, la negazione dell'infinito. Questo riferimento reciproco essenziale si manifesta per l'intelletto nella forma del progresso all'infinito: "Si oltrepassa il finito verso l'infinito. Questo oltrepassare appare come un'operazione estrinseca. A cagione dell'inseparabilità dell'infinito e del finito

hanno perduto il loro vivente rapporto ed azione reciproca ed hanno acquisito autonomia, allora sorge il bisogno della filosofia; per tale riguardo esso è una casualità, ma sotto la scissione data esso è il tentativo necessario di togliere l'opposizione della soggettività e dell'oggettività divenute fisse e di comprendere come un divenire l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale e come un produrre il suo essere in quanto prodotto¹. Nell'attività infinita del divenire e del produrre la ragione ha unito ciò che era separato ed ha abbassato la scissione assoluta ad una scissione relativa, che la ragione condiziona per mezzo dell'identità originaria. Quando, dove ed in quale forma

(ossia perché quest'infinito che se ne sta dal canto suo è, esso stesso, affetto da termine) sorge il limite. L'infinito è sparito ed è subentrato il suo altro, il finito. Ma questo subentrare del finito appare come un avvenimento estrinseco all'infinito, e il nuovo limite come tale, che non nasca dall'infinito stesso, ma sia, esso pure, trovato. Si ha con ciò un ricadere nella determinazione precedente, inutilmente tolta via. Ma questo nuovo limite non è esso stesso se non un che da togliere e sorpassare. Con ciò è sorto da capo il vuoto, il nulla, in cui si riscontra parimenti quella determinatezza, cioè un nuovo limite - e così via all'infinito" (ivi, p. 143). Nel progresso all'infinito dunque si presenta la determinatezza reciproca di finito e infinito, ma in forma negativa, senza che si rifletta su di essa: "L'infinito del progresso all'infinito rimane affetto dal finito come tale, è limitato da esso, ed è esso stesso finito. Ora con ciò si avrebbe nel fatto l'unità del finito e dell'infinito. Ma a questa unità non si riflette. E nondimeno è soltanto questa unità, che evoca nel finito l'infinito e nell'infinito il finito" (ivi, p. 144). Se il progresso all'infinito è questa determinazione reciproca negativa di finito ed infinito, il vero infinito (ivi, "c) L'infinità affermativa", pp. 145 sgg.) si consegue nell'unità di finito ed infinito quale veramente è. Infinito e finito si implicano reciprocamente, sono immanenti l'uno nell'altro, sono identici e insieme opposti, un aspetto della contraddizione reale. "Quando si dice che cos'è l'infinito, cioè la negazione del finito, con ciò si enuncia insieme anche il finito; non se ne può fare a meno quando si tratta di determinare l'infinito. Occorre soltanto sapere quel che si dice, per trovare la determinazione del finito nell'infinito. Del finito, dal canto suo, si concorda subito che sia il nullo; ma appunto la sua nullità è l'infinito, dalla quale è quindi anch'esso inseparabile. [...] E l'infinito e il finito secondo la relazione loro l'uno all'altro contengono ciascuno il suo altro nella sua propria determinazione, e ciascuno dei due preso per sé, considerato in lui stesso, ha il suo altro riposto in lui qual suo proprio momento" (ivi, pp. 146-147). Con questo è stata raggiunta l'unità del finito e dell'infinito, anzi è stata raggiunta una *doppia unità*: quella dell'infinito nel finito e quella del finito nell'infinito, ma anche questo è troppo: è l'intelletto a raddoppiare l'unità dell'infinito e del finito. In realtà l'identità di finito e infinito non è che il passare l'uno nell'altro, e il trovare se stessi nell'altro: "Tanto il finito quanto l'infinito sono così questo movimento, di tornare ciascuno a sé per mezzo della propria negazione. Essi sono soltanto come mediazione in sé, e l'affermativo di ambedue contiene la negazione di ambedue, ed è la negazione della negazione. [...] Ma è del tutto indifferente, quale dei due, il finito o l'infinito, venga preso come cominciamento, col che cade via di per sé quella differenza, che aveva prodotto la dualità dei risultati" (ivi, p. 151). Il finito, passando nell'infinito, toglie il proprio limite e la propria negazione; l'infinito, passando nel finito, toglie la propria astrattezza e inconsistenza, cioè il proprio limite e la propria finitezza; e sono così immanenti l'uno nell'altro, e proprio nella loro opposizione. "Questa determinazione del vero infinito non può essere compresa nella formula già accennata di una *unità* del finito e dell'infinito. L'*unità* è astratta uguaglianza con sé senza movimento, ed i momenti sono anch'essi quali esistenze immote. L'infinito invece, con tutti e due i suoi momenti, è essenzialmente solo come *divenire*, ma come il divenire che è ora ulteriormente determinato nei suoi momenti. [...] L'immagine del progresso all'infinito è la linea retta. Solo ai due limiti di questa l'infinito è e continua sempre ad essere, là dove è la linea, che è esserci, non è, mentre poi la linea stessa esce in questo suo non esserci, vale a dire nell'indeterminato. Come vera infinità, ripiegata in sé, la sua immagine diventa il circolo, la linea che ha raggiunto se stessa, che è chiusa e intieramente presente, senza punto iniziale né fine" (ivi, pp. 152-153). In tal modo ecco che il vero infinito è totalità, immanenza dell'infinito nel finito (e viceversa) ed insieme sua trascendenza: l'infinito si realizza solo nel farsi finito, ma non trova piena realizzazione in nessun finito immobile e essente per sé: si realizza bensì nel finito che si toglie, nel rimandare ad altro immanente in ogni finito, e così il vero infinito è divenire, vita,

compaiono tali autoriproduzioni della ragione come filosofia, è casuale. Questa casualità deve essere compresa a partire dal fatto che l'assoluto si pone come una totalità oggettiva; la casualità è una casualità nel tempo in quanto l'oggettività dell'assoluto è intuita come un progredire nel tempo; in quanto invece appare come una contiguità nello spazio, la scissione è climatica¹; nella forma della riflessione fattasi fissa, come un mondo di essenza pensante e pensata in opposizione a un mondo di realtà, questa scissione cade nel nord-ovest².

Quanto più la cultura progredisce, quanto più molteplice diviene lo sviluppo delle

spirito, idea, storia. Ed in questa immanenza ed insieme trascendenza dell'infinito nel finito, dell'assoluto nel singolo, destra e sinistra hegeliane potranno tornare a cercare l'unilateralità di una semplice immanenza, per cui l'assoluto è il finito, Dio è il mondo, o di una semplice trascendenza, per cui l'assoluto non si esaurisce nella sua manifestazione, ma rimane pur sempre un al di là; potranno cioè discutere, come scrive Löwith, "se l'assoluto abbia la sua esistenza reale in Dio divenuto uomo, oppure solo nell'umanità" (Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949, p. 115)

¹ Hegel torna ad insistere sul tema più originale della sua filosofia, un tema che costituisce sia il risultato più rilevante da lui raggiunto rispetto agli scritti giovanili di Berna e Francoforte, sia l'elemento teorico che lo porterà lontano da Schelling. Come l'infinito (cfr. nota precedente) è identità di finito ed infinito, negazione della negazione e divenire, così l'assoluto (qui la "vita") deve comprendere in sé anche la scissione, l'opposizione e la limitazione. Il "bisogno della filosofia" nasce dalla scissione, ma dalla scissione in quanto si fissa e si irrigidisce, perdendo il rimandare alla totalità immanente in ogni finito: se Hegel nei primissimi scritti criticava la "positività" della religione cristiana e dell'età moderna e progettava la ricostituzione della "bella totalità" immediata dell'antichità, dagli anni francofortesi in poi riconosce invece nella "positività", ossia nella scissione, un elemento necessario dell'assoluto, che ne arricchisce il contenuto e la vita; detto più semplicemente, l'assoluto non può più essere concepito come immediata identità, ma deve essere pensato come "ricca totalità" che comprende in sé la differenza e la contraddizione, e che proprio attraverso la contraddizione si realizza. Proprio qui sta, in nuce, la ragione del futuro dissenso tra Hegel e Schelling: il finito non è solo, come in Schelling, una manifestazione dell'assoluto (e, più tardi, una caduta), ma è piuttosto il modo di essere proprio dell'assoluto. Come scrive Hegel più avanti (v. p. [64] (p. 151)) "L'assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità", deve comprendere in sé l'alterità e l'opposizione, innanzitutto quella di soggetto e oggetto, e svilupparla in ogni sua forma: "La totalità nella più alta pienezza di vita, è possibile solo per mezzo della ricostituzione a partire dalla più alta divisione". Come scriverà Hegel nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, "La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso. Come soggetto essa è la pura negatività semplice, ed è, proprio perciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituendosi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso, - non un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale, è il vero. Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 14). Emerge bene da questo passo che l'assoluto deve essere concepito come totalità comprendente l'opposizione, e la prima opposizione, fondamento di ogni altra, è quella di soggetto e oggetto, originata dall'intelletto mediante la riflessione: solo tale riflessione dà autonomia e una forma di libertà a quanto altrimenti non sarebbe che un accidente della sostanza; per questo sempre nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel potrà definire l'intelletto la "potenza assoluta". La ragione dunque, per tornare al passo che stiamo commentando, non rifiuta in generale la riflessione e l'opposizione: quanto la ragione rifiuta è il farsi fisse di tali opposizioni, è l'unilateralità che non vede come la riflessione non sia solo uno scindersi e un separarsi, ma contenga anche un rimando, una connessione immanente col tutto: l'individuo si costituisce nel negare l'altro e nello scindersi

manifestazioni della vita, nelle quali si può intrecciare la scissione, tanto maggiore diviene la potenza della scissione, tanto più fissa la sua sacralità climatica, tanto più estranei alla totalità della cultura e privi di significato gli sforzi della vita di rigenerarsi nell'armonia. Tali tentativi, pochi in rapporto alla totalità, che hanno avuto luogo contro la cultura moderna, e le belle creazioni più significative del passato o della cultura straniera hanno potuto risvegliare solo quell'attenzione che resta possibile quando non può venir inteso il più profondo e serio rapporto all'arte vivente; con l'allontanamento da lei dell'intero sistema delle relazioni di vita è perduto il concetto della sua

da esso, ma proprio in questo scindersi è necessariamente riferito all'altro e contiene in sé la negazione. Questa è la maggiore novità della filosofia hegeliana, e, si badi bene, Hegel è consapevole che non è sufficiente enunciare tale novità, ma si tratta di esporla concettualmente nella forma della scienza e del sistema: sarà questo il compito di tutta la sua opera successiva.

¹ Emerge qui un altro aspetto centrale dell'idealismo hegeliano: se l'idealismo consiste in generale nell'identificare il fondamento nel soggetto, esistono però differenze molto notevoli nel modo di tale identificazione. In Fichte e, sia pur in modo molto diverso, in Schelling il soggetto in quanto fondamento viene colto immediatamente, con un atto di intuizione: in Fichte si tratta dell'Io puro, in Schelling dell'identità. In Hegel invece il soggetto è fin dall'inizio soggetto collettivo, spirito di un popolo, ed è storicità; esso non può essere colto con un atto di immediata intuizione, ma si tratta piuttosto di raggiungere il punto di vista dell'assoluto mostrando come tutte le determinatezze che all'intelletto appaiono fisse e immobili per la ragione divengano fluide e si risolvano una nell'altra. Sarà questa l'opera della *Fenomenologia dello spirito*, in cui Hegel mostrerà come tutte le determinazioni finite tanto dell'oggettività quanto della soggettività siano immobili ed opposte in ogni determinato istante del divenire, in ogni singola figura dello spirito, ma come per il punto di vista dell'assoluto risulti invece che ogni figura in cui l'oggettività si presenta non è che una posizione del soggetto, e che viceversa ogni figura della soggettività non è che un modo particolare di porre l'oggetto da parte del soggetto: solo nel risultato, che rammemora tutte le figure datesi, risulta al soggetto la piena identità di soggetto e oggetto, e risulta come ciò che appare fisso e immobile, come un essere, sia invece processualità, o, come Hegel scrive qui, l'essere-divenuto (il dato) è un divenire, e l'essere prodotto è un produrre. In questa prospettiva anche il rapporto della filosofia con il tempo muta radicalmente: se da Parmenide in poi il divenire è apparso qualcosa di non dominabile per il pensiero e la filosofia ha mirato ad un essere eterno e immobile, per la dialettica hegeliana invece il tempo diviene proprio il luogo dell'accadere dello spirito, ed il luogo in cui lo spirito giunge a se stesso. Certamente anche in Hegel il tempo rimane la determinazione della finitezza: ogni singolo istante del tempo è finito ed esterno agli altri, ma questo è il punto di vista dell'intelletto separante; per la ragione rimane il divenire nella sua eternità, si svela l'interno rimandare dell'istante a ciò che gli è esterno e la necessità del suo superamento, ed ecco che per la ragione divenire ed essere sono il medesimo (un po' come Nietzsche tenterà di ricondurre il divenire all'essere nella difficile e paradossale esigenza di pensare insieme l'essere come volontà di potenza e come eterno ritorno). Scriverà Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*: "L'apparenza è un sorgere e un passare che [esso stesso] né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità. Per tal modo, il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, - il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 37-38).

¹ Spazio e tempo sono per Hegel l'idea nella sua esteriorità, e dunque natura ed accidentalità; la trattazione più completa che Hegel ne dà si trova nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nella parte dedicata alla natura. In tale opera Hegel ha ormai abbandonato ogni entusiasmo schellinghiano per la filosofia della natura, e la natura è ormai per lui null'altro che "l'idea nella forma dell'essere altro", priva di libertà e caratterizzata solo da accidentalità e necessità, dunque molte cose sono cambiate rispetto all'epoca in cui ha steso questo scritto; tuttavia può essere utile ricordare come spazio e tempo sono trattati in quell'opera, tanto più che anche qui Hegel parla dell'accadere dello spirito nello spazio e nel tempo come di un'accidentalità. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (cit., p. 229) lo

connessione che tutto comprende, ed è trapassato nel concetto o della superstizione o di un gioco di intrattenimento¹. La somma perfezione estetica, come si forma in una religione determinata, in cui l'uomo si eleva sopra ogni scissione e vede svanire nel regno della grazia la libertà del soggetto e la necessità dell'oggetto, ha potuto aver vigore solo fino ad un certo grado della cultura e nella barbarie universale o plebea². La cultura nel suo [15] progredire si è scissa da tale perfezione estetica, e la ha posta accanto a sé, o si è posta accanto a lei, e poiché l'intelletto è divenuto sicuro di sé sono prosperate l'una accanto all'altra fino ad una certa quiete, grazie al fatto che si dividono in territori

spazio viene definito l'"universalità astratta dell'accidentalità della natura", indifferente e priva di mediazioni: ciò che nell'idea si trova in unità vivente nello spazio si trova semplicemente giustapposto, uno fuori dall'altro e uno accanto all'altro. Ogni determinazione è negata dall'altra in un semplice accostamento e giustapposizione. Il tempo è invece "unità negativa dell'esteriorità, è alcunché di semplicemente astratto e ideale" (ivi, p. 233). Spazio e tempo sono dunque il modo in cui si presentano il finito e il determinato, ma in una sintesi estremamente manchevole per cui un finito è semplicemente accanto all'altro (nello spazio), o passa nell'altro semplicemente scomparendo e morendo (nel tempo). Scrive Hegel: "Il finito è passeggero e *temporale*, per questo appunto che non è, come il concetto, in se stesso la negatività totale; ha bensì questa negatività in sé come sua essenza universale, ma non gli è adeguato, è *unilaterale*, e perciò si comporta di fronte ad essa come di fronte alla potenza che lo domina. Il concetto invece, nella sua identità liberamente esistente in sé e per sé, io = io, è in sé e per sé l'assoluta negatività e libertà; il tempo non è la sua potenza dominatrice, né esso è nel tempo e temporale; ma è piuttosto esso che costituisce la potenza del tempo, il quale è siffatta negatività, ma solo come esteriorità. Perciò solo le cose naturali sono soggette al tempo essendo finite; il vero, per contrario, l'idea, lo spirito è eterno" (ivi, p. 234). E ancora, più avanti: "Del resto nella natura, dove il tempo è l'*istante*, non si perviene a differenziare quelle tre dimensioni [passato, presente, futuro] in modo da dar loro sussistenza separata; esse sono necessarie soltanto nella rappresentazione soggettiva, nel *ricordo*, e nel *timore* o nella *speranza*. Il passato e il futuro del tempo, in quanto *sono nella natura*, sono lo spazio; poiché questo è il tempo negato: e così lo spazio negato è dapprima il punto, e, per sé sviluppato, il tempo" (ivi, p. 235). L'idea dunque è divenire, accade nel tempo, ma solo in quanto domina il tempo e lo comprende, mentre la dimensione intratemporale è accidentalità, ogni istante è semplicemente esterno all'altro e non può comprenderlo se non in quanto viene dialetticamente ricondotto all'assoluto.

² Se la scissione è l'origine del bisogno della filosofia, ed assume forme diverse nello spazio e nel tempo, la forma del fissarsi della riflessione, che oppone assolutamente il pensiero all'essere, il soggetto all'oggetto, senza che le due sfere abbiano niente in comune si presenta nella Francia del Seicento: Hegel pensa evidentemente al dualismo cartesiano di pensiero ed estensione ed al successivo razionalismo seicentesco e settecentesco.

¹ Il progresso della cultura assume per Hegel in questi anni un duplice significato. Da un lato, come abbiamo già sottolineato, rappresenta un arricchimento della vita: Hegel non vede più nella "positività" un semplice decadimento rispetto alla bella totalità antica, ma piuttosto un "più molteplice sviluppo delle manifestazioni della vita". Da un altro lato tuttavia tale progresso rappresenta anche uno sviluppo della "scissione", che si fa sempre più estesa e prevalente; la risposta a tale scissione nel mondo moderno non può più essere l'arte e la religione, ma deve essere una risposta concettuale-razionale: la filosofia. I tentativi di restaurare la totalità a partire dalla scissione del mondo moderno sono, dice Hegel in queste righe, falliti; e tale fallimento è dovuto alla forma di questi tentativi, che hanno assunto la forma dell'irrazionalismo romantico, o si sono rifatti alle creazioni artistiche e religiose di altre epoche o di altre regioni (si tenga presente che in questi anni Hegel tende a trattare arte e religione come un unico: nella *Fenomenologia dello spirito* distinguerà tre figure della religione: religione naturale, religione artistica e religione rivelata, sintetizzando interamente l'arte nella religione). Arte e religione, dice qui Hegel, sono trapassate "nel concetto o della superstizione o di un gioco di intrattenimento": è un tema importante nella filosofia hegeliana, che nel pensiero della maturità assumerà la celebre forma della "morte dell'arte". Sosterrà Hegel nell'*Estetica*: "Ma come l'arte ha il suo prima nella natura e nella sfera finita della vita, così ha pure un dopo, cioè un ambito che a sua

totalmente separati per ognuno dei quali non ha alcun significato ciò che accade nell'altro¹.

Ma l'intelletto può anche essere attaccato dalla ragione immediatamente sul suo territorio, e i tentativi di annientare la scissione, e con ciò la sua absolutezza, per mezzo della stessa riflessione possono essere meglio compresi; per questo la scissione, che si sentiva attaccata, si è rivolta così a lungo con odio e collera contro la ragione, finché il regno dell'intelletto si è lanciato in alto sino a una potenza tale che può ritenersi al sicuro dalla ragione. Tuttavia come si usa dire della virtù che il miglior testimone della sua realtà è l'apparenza che l'ipocrisia prende in prestito da lei, così anche l'intelletto non può difendersi dalla ragione, e cerca di garantirsi per mezzo di un'apparenza di ragione, con cui maschera le sue particolarità, contro il sentimento dell'interna vacuità e contro il segreto timore da cui è tormentata la limitatezza. Il disprezzo verso la ragione si mostra nel modo più forte non nel fatto che essa viene liberamente disdegnata e ingiuriata, ma nel fatto che la limitatezza si gloria di maestria nella filosofia e di amicizia con lei. La filosofia deve respingere l'amicizia con simili falsi tentativi che si gloriano in modo disonesto dell'annientamento delle particolarità, muovono dalla limitazione e applicano la filosofia come un mezzo per salvare e mettere al sicuro tali limita-

volta oltrepassa il suo modo di concepire e manifestare l'assoluto. Infatti l'arte ha ancora in se stessa un limite e passa quindi a forme più alte della coscienza. Questa limitazione determina anche il posto che noi siamo soliti assegnare all'arte nella nostra vita odierna. L'arte non vale più per noi come il modo più alto in cui la verità si dà esistenza. [...]. L'arte ai suoi inizi lascia ancora sussistere un che di misterioso, un presentimento pieno di mistero, uno struggimento, perché le sue produzioni non hanno ancora completamente tratto per l'intuizione immaginativa tutto il loro contenuto. Ma se il contenuto compiuto è compiutamente venuto a rilievo in forme artistiche, lo spirito lungimirante ritorna da questa oggettività, allontanandola da sé, nel suo interno. Quest'epoca è la nostra. Si può, sì, sperare che l'arte s'innalzi e si perfezioni sempre di più, ma la sua forma ha cessato di essere il bisogno supremo dello spirito" (Hegel, *Estetica*, Milano, 1963, pp. 140-141). Se dunque l'arte è una delle forme dello spirito assoluto, è tuttavia anche la più bassa, una forma che ha potuto esaurire interamente il bisogno di assoluto e di verità in epoche più semplici e meno ricche, ma che oggi è superata dalla religione rivelata, o vera, e dalla filosofia.

² Hegel insiste sul tema indicato nella nota precedente: la scissione ha potuto essere superata nell'arte e nella religione mediante il bello, la grazia, il culto, nei quali l'individuo si trovava in unità con il tutto: con il suo popolo, con i suoi dei, con la natura, solo in epoche più semplici, "fino a un certo grado della cultura" (e probabilmente qui Hegel si riferisce al mondo antico) o nella "barbarie universale e plebea". Con quest'ultima espressione Hegel si riferisce probabilmente al cristianesimo medievale, che nella *Fenomenologia dello spirito* sarà oggetto della bellissima figura della "coscienza infelice", dove ormai la religiosità medievale non sarà più interpretata come la felice unità del singolo con il tutto, del finito con l'infinito, del soggetto con l'oggetto, ma verrà invece letta come un'età di lacerazione e di scissione della coscienza individuale dal tutto, in cui la coscienza si sa accidentale e, nella sua infelicità, aspira a ricongiungersi con l'assoluto o "intrasmutabile".

¹ Se arte e religione non sono più, nella nostra epoca, le forme adeguate della verità, questo avviene sia perché la cultura è progredita sino a una ricchezza di manifestazioni che non è più unificabile nella forma dell'arte, sia perché l'intelletto, nella sua attività di scindere e separare, ha saputo togliere ad arte e religione la loro capacità di unificare e sintetizzare: come l'intelletto ha posto accanto alla sfera delle proprie finitezze un infinito che, separato, è a sua volta finito, così ha saputo ritagliare accanto alle diverse sfere della cultura, e come una tra esse, la sfera dell'arte e della religiosità, neutralizzandone così la portata sovvertitrice delle finitezze e delle scissioni: sono nate così un'arte e una religione intellettuali.

zioni.

Nella lotta dell'intelletto con la ragione, quello guadagna una forza solo in quanto questa rinuncia a se stessa; il buon esito della lotta dipende dunque da lei stessa e dell'autenticità del bisogno di ricomposizione della totalità da cui procede.

Il bisogno della filosofia può essere espresso come il suo presupposto, se alla filosofia, che comincia con se stessa, deve essere fatta una specie di vestibolo; e nei nostri tempi si è molto parlato di un presupposto assoluto. Ciò che viene chiamato presupposto della filosofia non è altro che il bisogno sopra espresso. Poiché il bisogno così è posto per la riflessione, è necessario che ci siano due presupposti.

Uno è l'assoluto stesso; esso è la meta che viene cercata; esso c'è già, come potrebbe altrimenti venir cercato? La ragione lo produce solo nel liberare la coscienza dalle limitazioni, questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza.

L'altro presupposto sarebbe l'esser-uscita della coscienza dalla totalità, la scissione in essere e non essere, in concetto ed essere, in finitezza e infinitezza¹. Per il punto di vista della scissione la sintesi assoluta è un al di là, l'indeterminato e il privo di forma opposto alle sue determinatezze; [16] l'assoluto è la notte, e la luce è più giovane di lei, e la differenza tra di loro, così come l'uscire della luce dalla notte, è una differenza assoluta; - il nulla è il primo, da cui è proceduto tutto l'essere, tutta la molteplicità del finito². - Ma il compito della filosofia consiste nell'unire questi presupposti, nel porre l'essere nel non essere - come divenire, la scissione nell'assoluto - come sua

¹ Hegel polemizzerà spesso con la supposta necessità di indicare un principio assoluto della filosofia, in primo luogo perché, come scrive qui, "la filosofia comincia con se stessa"; in secondo luogo perché il porre un principio assoluto anteriore alla filosofia e da essa separato è ancora una volta un ricadere in una posizione della riflessione, dell'intelletto separante. Se tuttavia proprio si vuole individuare un presupposto della filosofia, esso non può che essere il "bisogno della filosofia"; in quanto questo bisogno è posto dalla riflessione, esso si presenta in realtà come un duplice. Il bisogno della filosofia, nato dalla scissione dell'assoluto nelle molteplici manifestazioni della cultura, è in primo luogo l'assoluto stesso: se la ragione si sforza di superare le scissioni per ricomporre l'unità dell'assoluto, ciò significa che l'assoluto deve già esserci; non è possibile cercare ciò che in qualche modo già non sia. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel insisterà sul tema che "la nostra età è un'età di gestazione" proprio perché l'assoluto si è annunciato nelle forme più semplici dell'intuizione, della fede, dell'entusiasmo, tuttavia "quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intero, che è stato raggiunto, è l'intero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda; similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 9). Il primo presupposto della scienza è dunque l'assoluto stesso nella sua immediata unità con sé, in quanto è, e in quanto si annuncia nell'epoca presente come concetto. Il secondo presupposto è la scissione stessa: solo in quanto l'assoluto si è alienato nelle sue manifestazioni finite, e dunque solo in quanto l'assoluto ha in sé anche la negatività e la finitezza, si presenta il bisogno di ricostituire la perduta unità, e nella forma di una totalità ricca di determinazioni, non di una unità vuota ed immediata. Emerge già qui un tema su cui avremo modo di tornare: se, e nei limiti in cui, si può parlare di un fondamento o cominciamento della filosofia, tale cominciamento è a sua volta un risultato, è tanto immediato quanto mediato, è un principio che è insieme un termine nella vita circolare dello spirito.

manifestazione, il finito nell'infinito - come vita¹.

Tuttavia è maldestro esprimere il bisogno della filosofia come un suo presupposto, perché così il bisogno ottiene una forma della riflessione; questa forma della riflessione si manifesta come principi contraddittori, di cui si parlerà sotto; si può pretendere dai principi che si giustificino, e la giustificazione di questi principi come presupposti non dovrebbe essere la filosofia stessa, e così l'approfondire e il fondare precedono e si dipartono dalla filosofia.

² Per il punto di vista della riflessione l'assoluto è un'unità indistinta, una mera notte: pare di sentire qui un anticipo della celebre critica a Schelling contenuta nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, dove Hegel sosterrà che "contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, - oppure gabellare un suo *Assoluto* per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 13). In realtà le cose sono molto più complesse, ed il rapporto tra Hegel e Schelling è in questa fase molto più ricco di sfumature. Ancora nel 1802, un anno dopo questo scritto hegeliano, nell'*Ulteriore esposizione del sistema della filosofia* Schelling, con parole che paiono riecheggiare quelle di Hegel in questo scritto, scriverà: "poiché i più vedono nell'assoluto null'altro che mera notte; esso svanisce davanti a loro in una mera negazione della differenza, ed è per loro una semplice essenza privativa, perciò essi ne fanno intelligentemente la fine della loro filosofia. [...] Dunque io voglio qui mostrare in modo ancora più preciso come quella notte dell'assoluto si trasformi per la conoscenza in giorno" (Schelling, *Fernere Darstellungen aus der System der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1861, I Abteilung, Bd. 4, pp. 403-404). Pare dunque che in questi anni la comunanza di vita e di ricerca di Schelling ed Hegel poggi anche su questo comune progetto di "portare la luce della conoscenza nella notte dell'assoluto". È pur vero, come avremo modo di sottolineare discutendo del ruolo della riflessione e dell'intelletto nel sistema dei due pensatori, che già negli scritti di questi anni cominciano ad emergere differenze significative nella conoscenza dell'assoluto: mentre Hegel insiste spesso sull'unità di finito e infinito, di soggetto e oggetto, di ragione e riflessione nell'assoluto e nel suo sapere, in Schelling invece la riflessione intellettuale si presenta come un semplice errore, in quanto "Esiste un punto dove il sapere dell'assoluto e l'assoluto stesso sono uno" (ivi, p. 363), e "L'essere dell'assoluto può solo essere pensato come identità assoluta, del tutto pura e non intorbidita" (ivi, p. 374). E se proprio in questo scritto Schelling può arrivare, anticipando una delle massime più famose (e famigerate) di Hegel, a scrivere che "Mentre possiamo giudicare che molte cose, azioni ecc. secondo la comune apparenza sono irrazionali, ciò nonostante noi presupponiamo, e assumiamo, che tutto ciò che è o accade è razionale, e la ragione è in una parola la materia originaria e il reale di ogni essere" (ivi, p. 390), è anche vero che la ragione si presenta in Schelling come assoluta e semplice unità, che il filosofo "non conosce diversi esseri, ma un unico essere in tutti gli schematismi originari dell'intuizione del mondo; egli non costruisce la pianta, non l'animale, ma la forma assoluta, l'universo in forma di pianta, l'universo in forma di animale" (ivi, p. 385), e dunque, proprio dopo aver esposto il suo programma di portare la luce della scienza nella notte dell'assoluto, può concludere che "L'essenza dell'assoluto in sé e per sé non ci rivela nulla, essa ci riempie della rappresentazione di un'infinita chiusura, di un silenzio e nascondimento che non può essere oggetto di ricerca, come le più antiche forme della filosofia rappresentano l'universo prima che colui, che è la vita, uscisse in una figura propria mediante l'atto della sua conoscenza autointuente. Questa forma eterna, uguale all'assoluto stesso, è il giorno, in cui noi comprendiamo quella notte ed il mistero in essa nascosto, la luce, in cui noi conosciamo chiaramente l'assoluto, il mediatore eterno, l'occhio del mondo tutto vedente e tutto rivelante, la fonte di ogni saggezza e di ogni conoscenza" (ivi, pp. 404-405). Compito della filosofia sembra dunque essere, negli scritti schellinghiani di questi anni, ricondurre all'assoluto tutte le manifestazioni particolari, conoscere in esse l'identità di universale e particolare, e cogliere l'assoluto con un atto di intuizione intellettuale, in cui sapere ed essere si fanno identici (e sull'intuizione intellettuale come *uno* dei momenti della filosofia insisterà Hegel nelle prossime pagine di

LA RIFLESSIONE COME STRUMENTO DEL FILOSOFARE

La forma che il bisogno della filosofia otterrebbe se dovesse essere espresso come presupposto, dà il passaggio dal bisogno della filosofia allo strumento del filosofare, alla riflessione come ragione¹. L'assoluto deve essere costruito per la coscienza, è il compito della filosofia; poiché tuttavia il produrre, come il prodotto, della riflessione sono solo limitazioni, questa è una contraddizione. L'assoluto deve essere riflesso, po-

questo scritto). Tuttavia non pare che in Schelling sia presente l'esigenza, già ben presente in Hegel, di cogliere nell'assoluto altrettanto la differenza, la soggettività e, in altri termini, la riflessione; con l'autonomo sviluppo dei due pensatori, che porterà Hegel a sottolineare sempre più l'esigenza di una scienza razionale dell'assoluto e Schelling a sottolineare invece il tema dell'identità e dell'indifferenza, essi giungeranno ad una rottura lentamente maturata dopo questa fase di collaborazione e di ricerca comune. Scrive Lukács: "Sappiamo che il punto di partenza della collaborazione filosofica fra Hegel e Schelling è stato il suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800). L'opera successiva di Schelling, l'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), segna la massima vicinanza di Schelling al pensiero hegeliano, il suo tentativo più serio di appropriarsi i principi della dialettica hegeliana. Ma assai presto affiorano in Schelling tendenze del tutto opposte. Parte nel continuo incremento dell'aspetto puramente costruttivo della filosofia della natura, parte nella sopravvalutazione sempre più forte dei punti di vista estetici - in seguito alla fondazione dell'«intuizione intellettuale» sul fatto estetico - che era già presente come tendenza nel primo sistema, ma che ha condotto, nel corso del tempo, a una avvicinamento sempre maggiore al culto romantico del genio, parte in una ricezione sempre più forte di correnti direttamente mistiche, sempre in stretto rapporto col romanticismo, con la sua esaltazione della filosofia naturale e teosofia di Jacob Böhme. Nel dialogo jenesi *Bruno* (1802) questo avvicinamento al romanticismo appare ancora solo in forma mistico-platonizzante. Ma appena giunto a Würzburg, egli pubblica una nuova opera, *Filosofia e religione* (1804), in cui la sua mistica divenuta religiosa appare già del tutto apertamente; quest'opera ha una grandissima importanza per l'evoluzione di Schelling in quanto in essa affiorano già abbastanza chiaramente i germi della sua filosofia più tarda e puramente reazionaria. Schelling ha quindi già compiuto il distacco dalla tendenza comune, dall'elaborazione della dialettica idealistico-oggettiva, prima che avesse luogo l'attacco di Hegel alla sua filosofia. La separazione delle vie dei due pensatori è oggettivamente e definitivamente compiuta con quest'ultima opera di Schelling. [...] Seguendo ora la critica, che diventa progressivamente più aspra, di Hegel a Schelling, non dobbiamo mai dimenticare che essa è stata provocata non solo dall'evoluzione di Hegel, ma anche dalla direzione opposta presa dallo sviluppo di Schelling" (Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., pp. 590-591). Mi pare che, a parte la valutazione un po' sprezzante e liquidatoria della filosofia dell'ultimo Schelling, che avrà invece una notevole importanza nella filosofia tedesca dopo la morte di Hegel, questo giudizio di Lukács possa essere condiviso.

¹ Se la riflessione oppone il finito all'infinito, e vede nella finitezza la luce della determinatezza, del limite, contrapposta alla notte indistinta dell'assoluto, il compito della filosofia è appunto restaurare la totalità e l'identità dei diversi. A partire dalla contraddizione reale, per cui ogni determinazione si nega e trapassa nell'altro, ed in questo trapassare ha il proprio radicamento nell'assoluto, compito della filosofia è appunto comprendere razionalmente l'identità degli opposti, cogliere l'assoluto, come si esprime più avanti Hegel, come "identità dell'identità e della non-identità". In queste righe Hegel, che nei primi anni jenesi inizia soltanto a progettare il proprio sistema e pubblica soprattutto scritti polemici, in cui attraverso il confronto, l'*Auseinandersetzung*, con le filosofie precedenti si sforza di giungere alla propria filosofia, espone il proprio programma filosofico: si tratta di "porre l'essere nel non essere, come divenire", ed il pensiero non può non andare alla prima triade della *Logica*, dove l'essere si nega nel nulla, ed il divenire, passaggio dall'essere al non essere, è l'identità della prime due determinazioni. Si tratta di porre "la scissione nell'assoluto, come sua manifestazione", e ritorna il duplice tema secondo il quale il finito, lo scisso, è vero solo nel suo rapporto all'assoluto, ma nel contempo l'assoluto è realmente

sto, ma con ciò esso non è stato posto, ma al contrario è stato tolto¹, perché nell'essere posto fu limitato². La mediazione di questa contraddizione è la riflessione filosofica. Bisogna innanzitutto mostrare in che misura la riflessione è capace di accogliere l'assoluto, e in che misura comporta nella sua occupazione, come speculazione, la necessità e la possibilità di essere sintetizzata con l'intuizione assoluta e di essere altrettanto compiuta per sé, soggettivamente, quanto deve esserlo il suo prodotto, l'assoluto costruito nella coscienza come insieme cosciente e incosciente³.

La riflessione isolata, come porre di contrapposti, sarebbe un togliere l'assoluto, è

assoluto solo in quanto è anche finitezza, scissione, riflessione. Si tratta di porre "il finito nell'infinito, come vita": connessione della connessione e della non-connessione, eterno trapassare di una determinazione finita nell'altra, unità di diversi in cui l'assoluto vive il suo infinito divenire ed è compresenza delle determinazioni opposte.

¹ Quello di riflessione è un concetto chiave della filosofia idealistica, ed in particolare di quella hegeliana, mette dunque conto di soffermarvisi. In filosofia il termine riflessione indica l'atto con cui il soggetto fa oggetto di considerazione se stesso e le proprie opinioni. Tale termine, già utilizzato nella filosofia scolastica, assume un'importanza centrale nel pensiero filosofico a partire da Locke, che distingue tra "idee di sensazione" e "idee di riflessione", intese come la percezione delle operazioni che l'anima compie entro sé. In questo significato il termine riflessione verrà impiegato anche da Kant (*Critica della ragion pura*, cit., "Anfibolia dei concetti della riflessione", p. 261), secondo il quale "La riflessione (*reflexio*) non mira agli oggetti stessi per acquistarne direttamente i concetti, ma è quello stato dello spirito in cui cominciamo a disporci a scoprire le condizioni soggettive che ci rendono possibile arrivare ai concetti. Essa è la coscienza della relazione tra rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza, onde soltanto può essere determinata esattamente la loro relazione scambievole". Nella riflessione dunque il soggetto si separa da ogni contenuto oggettivo, in questo separarsi si riflette in sé (un po' nel senso in cui nello specchiarsi non guardiamo allo specchio, ma alla nostra stessa immagine, che tuttavia possiamo conoscere solo in quanto è riflessa dallo specchio: ci separiamo dal contenuto oggettivo, ma proprio in quanto siamo con esso in relazione) e fa se stesso oggetto di un sapere in quanto ha spezzato l'unità immediata ed ingenua in cui era un tutto con le sue rappresentazioni e sensazioni. In questo senso la riflessione si presenterà ai pensatori idealisti come l'attività mediante la quale l'io si costituisce come soggetto separato nello scindersi dall'oggetto e nel negarlo: l'io è essenzialmente attività negativa, separarsi dal tutto e persistere come identità in sé. È evidente che tale soggetto separato e riflesso è necessariamente finito e condizionato, proprio in quanto si definisce nell'atto della negazione dell'unità con il tutto: per questa ragione Schelling criticherà la riflessione come l'atto con cui si rompe l'indifferenza ed identità dell'assoluto: il punto di vista della riflessione è il punto di vista dell'intelletto e dell'attività separante, che deve essere superata, restaurando l'identità, dalla razionalità filosofica. Nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (1801) Schelling scriveva: "Non c'è nulla fuori dalla totalità, e se viene scorto qualcosa fuori dalla totalità, ciò avviene solo in forza di una separazione arbitraria del singolo dal tutto, che viene esercitata mediante la riflessione, ma in sé non ha affatto luogo, poiché tutto ciò che è, è uno e nella totalità è la stessa identità assoluta" (Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, cit., I Abtheilung, Bd. 4, pp. 125-126). Come abbiamo più volte notato, in Hegel le cose si presentano un po' diversamente; anche Hegel in queste pagine definisce la "riflessione isolata" un "togliere l'assoluto", "la facoltà dell'essere e della limitazione", tuttavia prosegue sostenendo che "la riflessione ha, come ragione, rapporto all'assoluto, ed è ragione solo attraverso questo rapporto". Dunque la riflessione si presenta sotto un duplice aspetto, proprio in quanto, come ogni determinazione finita, ha in sé la negazione e la contraddizione: da un lato è l'attività del separare, della finitezza, è la riflessione dell'intelletto; dall'altro lato tuttavia è manifestazione dell'assoluto, anzi, come Hegel insisterà nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, è momento essenziale dell'assoluto, ed è dunque possibile parlare di una riflessione razionale, o di una "riflessione come strumento del filosofare". Cerchiamo di capire in che senso e come. Uno dei temi più importanti della "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* è che la sostanza, l'assoluto, deve essere anche soggetto; scrive Hegel: "Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi soltanto mercé

la facoltà dell'essere e della limitazione; ma la riflessione [17] ha, come ragione, rapporto all'assoluto, ed è ragione solo attraverso questo rapporto. La riflessione annienta così se stessa e tutto l'essere e il limitato ponendolo in rapporto all'assoluto; insieme tuttavia il limitato ha un sussistere proprio per mezzo del suo rapporto all'assoluto.

La ragione si presenta come forza dell'assoluto negativo, quindi come assoluto negare, e insieme come forza del porre l'opposta totalità oggettiva e soggettiva. Per una volta essa eleva l'intelletto sopra se stesso, lo spinge ad un tutto secondo il suo modo, lo seduce a produrre una totalità oggettiva. Ogni essere è, perché è posto, un opposto,

l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere ed esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 13); e, si badi bene, *tutto* dipende dal comprendere questa dimensione soggettiva dell'assoluto. È tale dimensione quanto mancava nella sostanza spinoziana: "Se da una parte la concezione di Dio come unica sostanza indignò quell'età in cui tale determinazione venne espressa, la ragione di ciò stava nell'istinto il quale avverte come in tale concezione l'autocoscienza, invece di essersi mantenuta, è andata a fondo" (ivi, pp. 13-14). La sostanza spinoziana (in quanto sostanza) è pura identità, indivisibilità, manca in essa l'elemento della negatività, dell'alterità e dunque della soggettività: nel suo essere immediatamente identica con sé la sostanza non può sapersi. "Ma -prosegue Hegel - d'altra parte anche il criterio che tien fermo il pensiero come pensiero, cioè l'universalità come tale, è la medesima semplicità o l'indistinta, immota sostanzialità": in altri termini considerare la sostanza, Dio, come puro soggetto (alla maniera di Fichte) significa ancora una volta fare della sostanza un'unità semplice e indistinta. Il soggetto è identità con sé nel suo negare l'alterità, ma è anche l'origine dell'alterità: solo in questa negazione l'alterità diventa alterità come tale, e non semplice accostamento e successione nello spazio e nel tempo, e solo a partire dal soggetto, dall'universale, è possibile ricostruire un'unità e identità coscienti di sé, che siano insieme sostanza e soggetto: "E se, in terzo luogo, il pensiero unifica con sé l'essere della sostanza e concepisce l'immediatezza o intuizione come pensare, tutto sta ancora nel vedere se questo intuire intellettuale non ricada nella inerte semplicità e non presenti la stessa effettualità in guisa non effettuale" (ivi, p. 14). In altre parole l'assoluto non può essere inteso né come semplice oggettività e sostanza, né come puro soggetto, e nemmeno come identità immediata, colta intuitivamente, di soggetto e oggetto: solo attraverso lo scindersi reale del soggetto, in quanto universale e pensiero, è possibile conseguire quell'"identità dell'identità e della non-identità", di finito e infinito, di universale e particolare, che l'assoluto deve essere secondo il programma hegeliano. Ma tutto questo significa che la negatività, la riflessione, è un momento essenziale della vita dell'assoluto; poche righe dopo il passo citato si legge: "Come soggetto essa [la sostanza] è la pura *negatività semplice*, ed è, proprio perciò, la scissione del semplice in due parti, o la duplicazione opponente; questa, a sua volta, è la negazione di questa diversità indifferente e della sua opposizione; soltanto questa *ricostituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'essere altro in se stesso, - non unità originaria come tale, né un'unità immediata, è il vero". Insomma il vero, e l'assoluto, è l'identità di diversi, del pensiero e dell'essere, dell'universale e del particolare, e può essere raggiunto solo attraverso la riflessione: il trovare sé entro l'essere altro in se stesso, il trovare l'identità proprio nel separarsi, e dunque un'identità che può sapere se stessa mediante la distanza prospettica istituita dalla riflessione. In questo contesto si può comprendere la rivalutazione dell'intelletto che Hegel compie rispetto a Schelling: più avanti nella "Prefazione" alla *Fenomenologia* si legge: "L'attività del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta. [...] Che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con l'altro, guadagni una propria esistenza determinata e una distinta libertà, tutto ciò è l'immensa potenza del negativo; esso è l'energia del pensare, del puro Io. [...] Non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione" (ivi, pp. 25-26); dove si vede bene come Hegel identifichi esplicitamente soggetto, riflessione e negatività: il soggetto è potenza negatrice, è separarsi negando, è un tenersi in identità con sé nel dire "io sono io, non questa cosa, rappresentazione ecc.". Ma se questa è l'opera dell'intelletto, la soggettività si presenta certo come universale o concetto, ma come universale vuoto, negante ogni alterità. Il compito della ragione

condizionato e condizionante; l'intelletto completa queste sue limitazioni mediante il porre le limitazioni opposte, come condizioni; queste abbisognano dello stesso compimento ed il suo compito si amplia all'infinito. La riflessione qui sembra solo intellettuale, ma questa guida alla totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione; in quanto essa rende l'intelletto illimitato, esso ed il suo mondo oggettivo trovano il tramonto nella ricchezza dell'infinito. Poiché ogni essere che l'intelletto produce è un determinato, ed il determinato ha un indeterminato davanti a sé e dietro di sé, e la molteplicità dell'essere giace, incerta, tra due notti, essa poggia sul

è spingere la riflessione ancora oltre, sino a separarsi anche da sé, a riflettere sulla propria negatività e, negandola, ricostruire l'identità come negazione della negazione, come identità che si sa essendo passata attraverso l'alienazione. Questo è l'altro aspetto, quello razionale, della riflessione: è l'aspetto che tiene fermo, nel separarsi del finito, il suo separarsi determinato, il suo immanente rimandare a ciò da cui si separa, e dunque anche la necessità di negare se stesso e di trovarsi nell'altro come concetto, universale concreto, e come idea. Su questi temi Hegel ritorna nei §§ 20-23 dell'*Enciclopedia* dove sostiene che "Per mezzo della riflessione, qualcosa viene cangiato dal modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, intuizione e rappresentazione; perciò, solo per mezzo di un cangiamento la vera natura dell'oggetto perviene alla conoscenza" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 37); è qui che si coglie la vera identità di soggetto e oggetto: solo l'attività del soggetto trasforma l'oggetto in ciò che esso è in verità, unisce nell'oggetto l'essenza e l'esistenza, ne fa un vero, e questo consente a Hegel di concludere: "Poiché nella riflessione si ottiene la vera natura, e questo pensiero è mia attività, così quella vera natura è parimenti il prodotto del mio spirito - e cioè del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia semplice universalità, come io che è senz'altro da sé, - ossia della mia libertà" (ivi, p. 37). Detto in altri termini ogni cosa finita è ciò che è solo nella sua connessione con il tutto, dunque in quanto è insieme cosa individuale-determinata ed universale, ma tale connessione, che è la verità di ogni cosa, è una connessione inconsapevole: nelle categorie della logica è un interno rimandare e passare nell'altro; nella natura è una semplice giustapposizione nello spazio e nel tempo e un trascorrere l'uno nell'altro attraverso il ciclo delle nascite e delle morti; solo nel soggetto in quanto riflessione razionale, in quanto separarsi dell'universale che si ritrova nel suo rapporto al particolare ed unifica i due momenti, tale connessione giunge a conoscersi, diviene vera o addirittura, dice qui Hegel, "viene prodotta". "La riflessione", dice Hegel nel § 81, "è dapprima l'andare oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto viene conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione immanente, nella quale la unilateralità delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la connessione immanente e la necessità entrano nel contenuto della scienza: in essa, soprattutto, è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito" (ivi, pp. 96-97). La dialettica indica qui quello che nella *Differenza* è la riflessione razionale, ovvero la negazione della stessa negatività dell'intelletto, il cogliere nel separare dell'intelletto il rimandare interiore al tutto ed il risolvere nella vita dello spirito l'immobilità e la fissità delle determinazioni dell'intelletto. Ma, e concludiamo, tutto questo può avvenire solo attraverso la riflessione, attraverso il "Calvario" e la "disperazione" dello spirito che deve alienarsi, perdersi, per potersi ritrovare in verità, ed è chiaro che questo è ben diverso, e ben più, della riconduzione del finito all'assoluto di tipo platonico-emanazionistico operata da Schelling.

¹ "aufgehoben": su questo termine vedi la nota 1 a p. 109.

² In quanto viene costruito per la coscienza, l'assoluto diviene oggetto per un soggetto conoscente, ma con questo diviene un limitato ed un posto, e dunque è "tolto", non è più l'assoluto. È questo il problema, presente anche in Schelling, della conoscibilità dell'assoluto, che secondo Schelling può essere colto con un atto di "intuizione intellettuale", ovvero con l'immediata identità del soggetto e dell'oggetto. Di intuizione intellettuale anche Hegel parlerà nelle pagine seguenti, ma come abbiamo notato la riflessione gioca in Hegel un ruolo essenziale nella conoscenza dell'assoluto, tanto che, come vedremo, l'intuizione intellettuale viene postulata proprio dalla riflessione

nulla, poiché per l'intelletto l'indeterminato è nulla e finisce nel nulla. La pervicacia dell'intelletto riesce a lasciar sussistere non unificate l'una accanto all'altra le opposizioni del determinato e dell'indeterminato, della finitezza e dell'infinitezza assegnatagli, e a tener fermo l'essere di contro al non essere a lui altrettanto necessario. Poiché la sua essenza tende ad una generale determinazione, ma il suo determinato è immediatamente limitato per mezzo di un indeterminato, il suo porre e determinare non esaurisce mai il compito, nello stesso porre e determinare già avvenuto si trova un non-porre e un indeterminato, e dunque sempre di nuovo il compito stesso di porre e determinare. - Se l'intelletto fissa questi opposti, il finito e l'infinito, in modo che entrambi devono sussistere insieme come l'uno opposto all'altro, allora egli si distrugge, perché l'opposizione di finito e infinito ha il significato che finché uno di essi è posto, l'altro è

razionale.

³ Comincia qui una delle parti più complesse e difficili, ma anche ricca di spunti di grande interesse, di questo scritto hegeliano. Per comprenderla è necessario tenere presente che Hegel va in questi anni cercando faticosamente di delineare, attraverso il confronto con le filosofie precedenti e a lui contemporanee, un proprio programma filosofico e un proprio sistema. I risultati verranno conseguiti soltanto sei anni più tardi, con la *Fenomenologia dello spirito*, e la difficoltà e, in certi passi, l'oscurità delle pagine seguenti sono dovute proprio al fatto che per il momento Hegel oscilla tra diverse possibilità e cerca di ritagliare, senza essere ancora giunto a piena autonomia e maturità teorica ed in un linguaggio in buona parte influenzato dalla filosofia di Schelling, un proprio spazio filosofico. A grandi linee, e come indicazione di lettura per le pagine che seguono, si può anticipare che la filosofia deve avere insieme il carattere del sapere, e dunque della riflessione, dell'intuizione trascendentale, e dunque dell'assoluta identità di soggetto e oggetto, e del sistema, ovvero di un tutto del sapere in cui ogni parte è trovata come necessaria mediante il suo rapporto con il tutto; e questi tre caratteri della filosofia in verità coincidono, essendo la filosofia sapere dell'assoluto e dell'identità. Per quanto riguarda più specificamente questo paragrafo sulla "riflessione come strumento del filosofare" Hegel pone il problema della possibilità e necessità che la riflessione (ossia l'elemento soggettivo del sapere) comprenda l'assoluto, ed insieme che tale riflessione sia sintetizzata con l'intuizione assoluta. L'andamento del discorso non è facile, ma può essere così sintetizzato: la ragione (non l'intelletto) come riflessione è conoscenza dell'assoluto; nel sostenere questa tesi Hegel utilizza una terminologia e dà al suo discorso un andamento che riprendono la filosofia kantiana, anche se gli esiti sono molto lontani dal criticismo. La ragione è qui, come in Kant, la facoltà dell'incondizionato, quella facoltà mediante la quale il soggetto va al di là delle determinazioni particolari e si propone come oggetto l'incondizionato, la totalità; tuttavia alla ragione in quanto conoscenza riflessiva (separante) della totalità, tale totalità si presenta raddoppiata: da un lato la totalità oggettiva del mondo sensibile, la serie infinita delle finitezze che si presentano al soggetto nel materiale sensibile; dall'altra la totalità soggettiva: il mondo intelligibile o della libertà. È evidente che in questo ripercorrere il procedimento conoscitivo della riflessione Hegel ha di mira la filosofia kantiano-fichtiana: da un lato la totalità, e la contraddittoria infinitezza, del mondo fenomenico, che culmina nelle antinomie dell'idea cosmologica; dall'altro lato l'infinità del soggetto come legislatore morale ed io puro. Il risultato è ancora una volta un'opposizione: non più la molteplice opposizione dei soggetti empirici e delle cose finite ma l'opposizione tra soggettività assoluta ed oggettività assoluta; anche da tale opposizione la riflessione, che si fa oggetto a se stessa, deve scindersi; essa deve negare anche tale opposizione, e così troverà l'identità di soggetto e oggetto nel sapere: il sapere, l'elemento della libertà, del pensiero e della soggettività, si realizzerà in un sapere oggettivo, costituito da nessi necessari, unità di libertà e necessità, di soggetto e oggetto, perché, ed è evidente in tutta la filosofia idealistica, e nella lettura che tale filosofia fa della "deduzione trascendentale" kantiana, il soggetto è realmente soggetto solo nel suo riferimento ad un oggetto, e l'oggetto è oggetto non nella mera sensibilità, ma in quanto è determinato dal concetto, ovvero in quanto si fa soggettivo.

tolto¹. In quanto la ragione riconosce ciò essa ha tolto lo stesso intelletto, il suo porre le appare come un non porre, i suoi prodotti come negazioni. Questo annientare, o il puro porre senza opposti della ragione, sarebbe, se essa viene contrapposta all'infinità oggettiva, l'infinità soggettiva, il regno della libertà opposto al mondo oggettivo; poiché tuttavia tale regno in questa forma è esso stesso opposto e condizionato, la ragione deve dunque, per togliere assolutamente l'opposizione, annientare anch'esso in quanto autonomo². [18] La ragione nell'unificarli li distrugge entrambi, poiché essi sono solo in quanto non sono unificati. In questa unificazione, nel contempo, entrambi sussistono, poiché l'opposto è così posto in rapporto con l'assoluto; tuttavia esso non sussiste per sé, ma solo nella misura in cui è posto nell'assoluto, cioè come identità. Il limitato, in quanto appartiene ad una delle due totalità opposte e dunque relative, è o necessario o libero; in quanto esso appartiene alla sintesi di entrambe la sua limitatezza ha termine, è insieme libero e necessario, cosciente e incosciente. Questa cosciente identità del finito e dell'infinito, l'unificazione nella coscienza dei due mondi, il sensibile e

¹ La ragione spinge l'intelletto, nel porre la totalità oggettiva, a produrre una totalità, o un infinito, come l'intelletto stesso li sa concepire. L'intelletto è spinto a superare ogni limitatezza, ma inevitabilmente si trova coinvolto in progresso all'infinito: ogni volta che toglie un limite si trova di fronte a un nuovo limite; ogni volta che conosce qualcosa di sconosciuto, e così lo determina, si trova rinviato ad un nuovo indeterminato e sconosciuto. Evidentemente Hegel qui si riferisce all'esame kantiano delle antinomie dell'idea cosmologica (si ricordi che nelle prime pagine di questo scritto Hegel aveva rimproverato a Kant di trattare la ragione con l'intelletto), e tuttavia l'antinomia kantiana è un errore solo se viene considerata in modo intellettuale, se cioè dalla contraddizione che emerge nello sforzo dell'intelletto di conoscere l'assoluto si conclude all'impossibilità di tale conoscenza; la riflessione razionale trae da quell'antinomia la conclusione opposta, che cioè la contraddizione, l'identità dei contrari, è reale e necessaria: questo è anzi secondo Hegel uno dei maggiori meriti di Kant, l'aver mostrato la necessità della contraddizione, della compresenza e coincidenza degli opposti, nell'assoluto; solo che Kant non ha compreso la rilevanza della sua stessa scoperta. In particolare si noti in questo passo il rapporto istituito tra determinato e indeterminato: nella serie delle finitezze intellettuali ogni determinato è causato da un altro ente che per l'intelletto, che non lo conosce, è un indeterminato (e si noti che per Hegel, come spiegherà più avanti, il rapporto causale è una forma impoverita del principio di ragione, secondo il quale ogni cosa finita ha il suo fondamento in un'altra, ovvero è identica ad un'altra: cioè, per il punto di vista della ragione, i diversi sono identici), e così via all'infinito: ma così l'intelletto non può non imbattersi nella contraddizione: eternamente gli risulterà che il determinato è "sospeso tra due notti", ovvero che il determinato è causato dall'indeterminato: che determinato e indeterminato sono insieme opposti e identici, si implicano a vicenda. L'intelletto rifiuta caparbiamente di accogliere tale contraddizione, tiene gli opposti separati, ma la riflessione come ragione, che fa suo oggetto l'incondizionato e la totalità, riconosce tale contraddizione, toglie tale opposizione, e con ciò toglie anche l'intelletto e le sue finitezze.

² Nel trovare la contraddittorietà e l'inconsistenza del mondo oggettivo in quanto mondo sensibile, oggetto dell'intelletto, la ragione come riflessione si riflette in sé e si trova come l'unica realtà vera, come causa noumenica, mondo intelligibile, regno della libertà. Hegel qui si riferisce alla *Critica della ragion pratica* kantiana, dove la ragione viene trovata come "causa incondizionata", dunque come causa noumenica, opposta all'intero mondo della sensibilità, ed ancor più all'Io puro fichtiano come unico fondamento. Tuttavia anche la ragione in sé riflessa è un incondizionato ancora parziale, solo soggettivo, opposto: e la riflessione razionale deve negare anche questa opposizione, ed unificare così libertà e necessità, soggetto e oggetto, pensiero ed essere. Solo così l'assoluto è prodotto per la coscienza, e la coscienza diviene essa stessa l'assoluto in quanto sia il soggetto sia l'oggetto hanno sussistenza solo nel rapporto con l'assoluto, e dunque nel loro immanente riferimento all'altro.

l'intelligibile, il necessario e il libero, è il sapere¹. La riflessione, come facoltà del finito, e l'infinito ad essa opposto sono sintetizzati nella ragione, la cui infinità comprende in sé il finito.

Fino a che la riflessione fa di se stessa il proprio oggetto [*Gegenstand*], la sua legge più alta, che le è assegnata dalla ragione e per mezzo della quale essa diviene ragione, è il suo annientamento. Essa sussiste, come tutto, solo nell'assoluto, ma come riflessione è opposta ad esso; quindi per sussistere deve darsi la legge dell'autodistruzione. La legge immanente, per mezzo della quale essa si costituiva per forza propria come assoluta, sarebbe la legge della contraddizione, cioè che sia e rimanga il suo esser-posta; per mezzo di essa la riflessione fissava i suoi prodotti come assolutamente opposti all'assoluto, si dava come legge eterna di rimanere intelletto e di non diventare ragione, e di restar ferma alla sua opera che in opposizione all'assoluto è nulla,- e in quanto limitata è opposta all'assoluto².

Come la ragione diviene qualcosa di intellettuale e la sua infinitezza diviene soggettiva se essa è posta in una opposizione, così la forma che esprime il riflettere come pensiero è capace di questa ambiguità e di questo abuso. Se il pensare non vien posto come l'attività assoluta della ragione stessa, per la quale non c'è assolutamente alcuna opposizione, ma al contrario è considerato solo un più puro riflettere, cioè un pensiero tale che in esso viene solo fatta astrazione dall'opposizione, allora un tale pensiero astrante non può mai uscire dall'intelletto per giungere alla logica che deve comprendere in sé la ragione, e ancor meno alla filosofia. L'essenza o l'intimo carattere del pensare in quanto pensare è posta da Reinhold come l'infinita ripetibilità dell'uno e mede-

¹ Nell'unificare le due totalità, la soggettiva e l'oggettiva, la ragione le distrugge, ma nel contempo tali totalità opposte conservano la loro sussistenza in quanto la ragione le pone in rapporto con l'assoluto, come sue manifestazioni, ognuna delle quali proprio in quanto manifestazione dell'assoluto deve avere in sé anche il carattere della totalità opposta. È così nato il sapere come unità del soggetto e dell'oggetto (questa definizione, si badi, è estremamente banale: sapere vuol dire avere un oggetto nel pensiero: si tratta solo di prenderla sul serio, di sapere cosa si dice), e dunque come unità di conscio e inconscio, di libero e necessario, in cui mondo sensibile e intelligibile trovano la loro unificazione. Il linguaggio e lo strumentario concettuale di Hegel sono in queste righe decisamente schellinghiani: il sapere è identità cosciente (Schelling potrebbe scrivere "nella potenza del soggetto") di soggetto e oggetto; si sente però già l'insistere di Hegel sul tema che gli opposti, per quanto distrutti, sussistono.

² La riflessione in quanto atto dell'intelletto è l'atto del separare il soggetto dall'oggetto, del fare del mondo sensibile un oggetto per il soggetto in quanto pensiero; la riflessione diviene ragione in quanto duplica questa separazione. La riflessione si separa da sé e "fa di se stessa il proprio oggetto": in questo separarsi dal separare, negare il negare, la riflessione nega se stessa, coglie la contraddittorietà della totalità oggettiva e di quella soggettiva in quanto opposte, coglie come ogni determinazione sia reale solo nella sua relazione all'assoluto, e anzi come l'unica realtà sia la relazione stessa all'assoluto, e nel distruggere se stessa raggiunge l'identità. Si noti che, come spiegherà più avanti Hegel, la riflessione razionale nel momento in cui si compie, il che vuol dire si nega e si toglie, diviene lo stesso dell'intuizione trascendentale: identità degli opposti, di soggetto e oggetto, anche se una differenza pare permanere: la riflessione razionale coglie l'identità di pensiero e di essere nell'elemento del pensare, l'intuizione intellettuale è invece l'immediata identità stessa di pensiero ed essere; nella *Fenomenologia dello spirito* questa discrepanza sarà stata superata ed Hegel non parlerà più di intuizione assoluta.

simo come uno e medesimo, nell'uno e medesimo e per mezzo dell'uno e medesimo, o come identità; si potrebbe essere indotti da questo apparente carattere di una identità a vedere in questo pensiero la ragione, ma dalla sua opposizione a) contro un'applicazione del pensare, b) contro un contenuto assoluto, diviene chiaro che questo pensiero non è l'assoluta identità, l'identità del soggetto e dell'oggetto che li toglie entrambi nella loro opposizione e li comprende in sé, ma è al contrario una identità pura, sorta mediante [19] l'astrazione e condizionata dall'opposizione, l'astratto concetto intellettuale dell'unità, di uno degli opposti fissati¹. Reinhold vede l'errore della filosofia finora datasi nell'abitudine così ampiamente diffusa e così profondamente radicata tra i filosofi del nostro tempo di rappresentarsi il pensare in generale e nelle sue applicazioni come un pensare meramente soggettivo². Se ci fosse vera serietà a proposito dell'identità e della non soggettività di questo pensare, allora Reinhold non potrebbe fare alcuna differenza tra pensare e applicazione del pensare; se il pensare è identità vera, e non soggettiva, dove si dovrebbe ancora prendere qualcosa di diverso dal pensiero, una

¹ Hegel anticipa qui alcuni temi della polemica, con cui si concluderà questo scritto, contro Reinhold. Il pensare deve essere inteso come "attività assoluta della ragione", come identità, ma identità di opposti, nella sua relazione con l'assoluto. Nei *Beyträge*, cit., Heft 1, che costituiscono l'occasione di quest'opera hegeliana, Reinhold scriveva: "Il pensare, in quanto pensare, non assume il suo carattere mediante l'applicazione, e non lo perde mediante essa. Questo carattere interiore del pensare in quanto pensare, che esso presuppone e mantiene nella sua applicazione, è ciò che noi intendiamo come pensare in quanto pensare" (p. 100); e proseguiva: "Nel calcolare e mediante il calcolare il pensare in quanto pensare si dimostra con il carattere dell'infinita ripetibilità dell'uno e medesimo come uno e medesimo nell'uno e medesimo e per mezzo dell'uno e medesimo, o come la pura identità - e proprio in questa assoluta ripetibilità, o pura identità, consiste l'essere e il carattere interiore del pensare in quanto pensare" (ivi, p. 106). Dunque anche Reinhold parla del pensiero come assoluta e pura identità, ma l'identità di cui parla Reinhold, sostiene qui Hegel, è solo "un più puro riflettere", è cioè l'identità conseguita mediante l'astrazione da ogni opposizione, e, in quanto identità astratta e vuota, ha bisogno di un'applicazione e di una materia a cui applicarsi. Sarà un tema centrale nella *Scienza della logica* hegeliana quello secondo cui il pensiero non ha affatto bisogno di un contenuto che gli venga dall'esterno, e non solo perché pensare ed essere sono lo stesso, come presuppone l'idealismo e come Hegel ritiene di aver mostrato nella *Fenomenologia dello spirito*, ma anche perché il pensiero è una totalità di determinazioni, ha in sé unità e molteplicità, ed è in definitiva oggetto a se medesimo, soggetto-oggetto.

² Hegel cita liberamente dai *Beyträge*, cit., Heft 1, p. 96 dove Reinhold scriveva: "L'abitudine, così ampiamente diffusa e profondamente radicata tra i filosofi del nostro tempo, di rappresentarsi il pensiero in generale, e conseguentemente anche il pensare in quanto pensare, nell'applicazione, con il carattere di un'attività meramente soggettiva, deve rendere del tutto impossibile, a tutti coloro che non sanno strapparsi da questa abitudine, pensare, anche solo come tentativo, il pensare in quanto pensare, nell'applicazione, facendo astrazione dalla soggettività e dall'oggettività". Reinhold dunque propone di considerare il pensare come non meramente soggettivo, ma, e questa è ancora una volta la critica di Hegel, questo sforzo significa fare astrazione tanto dalla soggettività quanto dall'oggettività, e non significa coglierne l'identità. In altre parole l'identità proposta da Reinhold precede il separarsi della rappresentazione nella polarità di soggetto e oggetto: il pensiero non sarebbe né soggettivo né oggettivo perché precede il costituirsi tanto del soggetto quanto dell'oggetto. Ma, obietta Hegel, in questa astrazione il pensiero rimane soggettivo, anzi diviene più puramente soggettivo, e lo dimostra il bisogno di completare il pensiero con un contenuto estraneo: la vera identità di soggetto e oggetto è invece quella che non prescinde dall'opposizione, ma comprende l'identità degli opposti.

applicazione, per non parlare poi del contenuto che viene postulato allo scopo dell'applicazione? Se il metodo analitico tratta un'attività, allora essa deve apparirgli sintetica, perché deve essere analizzata; e mediante l'analizzare sorgono ormai i membri dell'unità e di una molteplicità ad essa contrapposta. Ciò che l'analisi rappresenta come unità viene detto soggettivo, e il pensare viene caratterizzato come una tale unità contrapposta al molteplice, come una identità astratta; esso è così qualcosa di puramente limitato e la sua attività un applicare conforme alla legge e secondo regole su una materia già presente, che non può penetrare fino al sapere.

Solo nella misura in cui la riflessione ha rapporto all'assoluto essa è ragione e la sua azione un sapere, tuttavia attraverso questo rapporto la sua opera svanisce e solo il rapporto sussiste ed è l'unica realtà della conoscenza; quindi non c'è altra verità della riflessione isolata, del puro pensare, che quella del loro annientarsi. Ma l'assoluto, poiché nel filosofare esso è prodotto dalla riflessione per la coscienza, diviene così una totalità oggettiva, un tutto di sapere, una organizzazione di conoscenze; in questa organizzazione ogni parte è insieme il tutto, poiché sussiste come rapporto all'assoluto: come parte, che ne ha altre fuori di sé, è un limitato ed è solo mediante le altre; isolata come limitazione è manchevole, ha senso e significato solo attraverso la sua connessione col tutto. Non si può dunque parlare di concetti singoli per sé, di conoscenze singole, come di un sapere. Può darsi una quantità di singole conoscenze empiriche; come sapere dell'esperienza esse mostrano la loro giustificazione nell'esperienza, cioè nell'identità del concetto e dell'essere, del soggetto e dell'oggetto; proprio perciò esse non sono un sapere scientifico, poiché hanno questa giustificazione solo in un'identità limitata, relativa e né si legittimano come parti necessarie di un tutto organizzato della conoscenza, né è riconosciuta in esse, mediante la speculazione, l'assoluta identità, il rapporto all'assoluto¹.

¹ È questo uno dei punti in cui emerge più chiaramente l'originalità del programma filosofico hegeliano rispetto a quello di Schelling. La ragione come riflessione "produce l'assoluto per la coscienza", ovvero l'assoluto è nella coscienza, è soggettivo; ma in quanto sapere della totalità tale sapere l'assoluto è sistema, è "una totalità oggettiva, un tutto di sapere, una organizzazione di conoscenze". In questo modo viene conseguita una reale, non solo verbalmente enunciata, identità di soggetto e oggetto: l'oggetto è l'unità necessaria di molte determinazioni, un *concretum* che tiene insieme molte proprietà indipendentemente dal soggetto particolare che lo conosce. Che molte qualità appaiano sempre e necessariamente raccolte in unità, che una cosa dunque sia un oggetto, abbia una propria necessità indipendentemente dal punto di vista particolare di questo o quel soggetto che le si rapporta, è la ragione per cui alla coscienza particolare l'oggetto appare come qualcosa di opposto, autonomo e indipendente. Infatti la coscienza particolare non comprende la necessità di una tale unità di un molteplice, la trova semplicemente nell'esperienza, e le pare dunque qualcosa di indipendente, una necessità rispetto alla sua libertà (che in realtà non è che arbitrio e accidentalità); ma la ragione, la speculazione, non conosce le diverse determinazioni, categorie e concetti isolatamente: essa ne conosce l'unità necessaria, li organizza sistematicamente. Per la ragione non è accidentale che il suo sapere sia così come è: essa ne coglie la necessità, e per questo motivo la ragione giunge alla vera unità di soggetto e oggetto: il sapere della ragione è soggettivo in quanto è sapere, è oggettivo in quanto è necessario ed ha in sé, e non da altro, la propria necessità. Ma tale necessità del conoscere non può valere per le cose finite in quanto isolate: esse hanno la propria necessità fuori di sé; tale necessità vale solo per il sapere

Anche il razionale, come sa il cosiddetto buon senso, è altrettanto costituito di singolarità tratte dall'assoluto nella coscienza, punti luminosi che si innalzano per sé fuori dalla notte della totalità, per mezzo dei quali l'uomo si conduce razionalmente attraverso la vita; sono per lui giusti punti di vista da cui egli prende le mosse e a cui ritorna¹.

Ma in realtà l'uomo ha anche una tale fiducia nella loro verità perché l'assoluto lo accompagna in esse con un sentimento, e solo questo dà loro significato. Tali verità del

razionale dell'assoluto: in esso ogni parte è da un lato il tutto perché è in relazione all'assoluto e contiene immanente in sé il rimando all'assoluto, d'altro canto ogni parte è solo nella relazione a tutte le altre, ed il sapere vero di ogni parte è l'intero sistema del sapere. Ogni sapere, in quanto è un sapere, è identità del soggetto e dell'oggetto, ma solo la filosofia, cogliendo la necessità delle connessioni delle parti, fa del saputo un oggetto, giunge fino all'identità di soggettivo e oggettivo, di libertà e necessità, di conscio e inconscio. La conoscenza empirica è anch'essa, in quanto è un sapere, un'identità di soggetto e oggetto: avere esperienza di un oggetto vuol dire che un oggetto si fa oggetto per me che, appunto, ne ho esperienza; tuttavia tale identità è limitata e relativa: è l'identità accidentale legata al succedersi nel tempo dei diversi atti di esperienza. La conoscenza empirica, in definitiva, non riconosce i due caratteri fondamentali della ragione: che ogni parte è necessariamente connessa con tutte le altre, e che ogni parte è identità in quanto è manifestazione dell'assoluto.

¹ Dopo aver stabilito come la riflessione giunga, negando se stessa, a farsi speculazione ed a cogliere l'assoluto nella coscienza, Hegel si sofferma qui sul rapporto tra la speculazione ed il buon senso. Il buon senso (*gesunder Menschenverstand*) o senso comune (*gemeiner Menschenverstand*) rappresenta la posizione ingenua del pensiero rispetto all'essere: in tale posizione il pensiero coglie l'essere immediatamente, convinto della sua assoluta trasparenza; in questo esiste un terreno comune tra la speculazione ed il buon senso, infatti il buon senso, nella sua ingenua posizione, è anteriore alla separazione ed alla riflessione e si rapporta all'assoluto come identità di singolare ed universale, di finito ed infinito. Tuttavia tale identità si presenta al senso comune come identità immediata: mentre la speculazione, proprio perché è passata attraverso le scissioni e le opposizioni della riflessione, comprende l'assoluto insieme come identità e non-identità, e coglie l'identico nel diverso ed il diverso nell'identico, l'identità del senso comune è invece un'identità semplice, ove l'identico, momento essenziale dell'assoluto, è immediatamente unito con il diverso, senza tuttavia che tale unione sia conosciuta. Ecco dunque che le singolarità, le identità parziali valgono per il senso comune come assolute non in quanto, come accade nella riflessione, sono isolate, ma in quanto il senso comune percepisce oscuramente la loro identità con l'assoluto, e in questa identità immediata di universale e singolare non comprende la necessità che la singolarità sia risolta nell'universalità, né comprende come l'identità sia certamente identica alla diversità, ma debba anche essere altrettanto compresa come diversa. Allo stesso modo quando il senso comune pone a proprio oggetto la differenza e l'opposizione assoluta, anch'essa vale per lui come manifestazione immediata dell'assoluto, ed ecco che per lui le opposizioni si fissano senza possibilità di essere sintetizzate in quanto la diversità è colta immediatamente nel suo coincidere con l'identità, ma non anche nella sua diversità. La speculazione invece, proprio perché è passata attraverso la scissione istituita dalla riflessione intellettuale, comprende identità e non-identità dell'assoluto nella loro connessione ma anche nella loro non connessione, come manifestazioni dell'assoluto ma anche come da esso diverse, e per lei tutte le determinazioni si fluidificano e trapassano l'una nell'altra; ne consegue che, mentre la speculazione può comprendere il senso comune e la sua ingenua adesione all'assoluto nei suoi due momenti di identità e di opposizione, il senso comune non può invece comprendere la speculazione, e vede in essa solo miscredenza, inganno, falsità: in tale lotta contro la speculazione l'ingenuità del senso comune può farsi ingannare dalla riflessione intellettuale, e trovare in esso un alleato nel suo sforzo di tenere fisse l'identità e l'opposizione, dimenticando il suo oscuro sentimento dell'identità di tutte le determinazioni e della totalità come unità.

senso comune prese per sé, isolate in modo meramente intellettuale, come conoscenze in generale, appaiono erranee e mezze verità, ed il buon senso può venir confuso dalla riflessione; non appena si impelaga in essa, ciò che ora egli esprime come principio della riflessione avanza la pretesa di valere per sé come un sapere, come conoscenza, ed egli ha rinunciato alla sua forza, quella di sostenere le sue enunciazioni mediante l'oscura totalità, presente come sentimento, e di opporsi solo con esso all'inquieta riflessione. Certamente il buon senso si esprime per la riflessione, ma i suoi enunciati non contengono anche per la coscienza il rapporto alla totalità assoluta, questo al contrario rimane nell'interno ed inespresso; perciò la speculazione ben comprende il buon senso, ma il buon senso non comprende il fare della speculazione¹. La speculazione riconosce come realtà della conoscenza solo l'essere della conoscenza nella totalità, tutto ciò che è determinato ha per lei realtà e verità solo nel rapporto riconosciuto con l'assoluto; per questo essa riconosce l'assoluto anche in ciò che sta a base degli enunciati del buon senso, ma poiché per lei la conoscenza ha realtà solo in quanto è nell'assoluto, per lei è annientato il conosciuto e il saputo così come è espresso per la riflessione ed ha, proprio per questo, una forma determinata. Le identità relative del buon senso, che avanzano la pretesa dell'assolutezza così come appaiono, nella loro forma limitata, per la riflessione filosofica divengono casualità. Il buon senso non può comprendere come ciò che per lui è immediatamente certo per la filosofia sia nel contempo un nulla, perché egli nelle sue verità immediate sente solo il loro rapporto con l'assoluto, ma non separa questo sentimento dalla loro manifestazione, e proprio come tale manifestazione esse dovrebbero avere sussistenza e essere assoluto, ma per la speculazione scompaiono.[21]

Ma il buon senso non solo non può comprendere la speculazione, ma anzi deve anche odiarla, ove ne faccia esperienza, e, se non si trova nella piena indifferenza della sicurezza, detestarla e perseguitarla. Infatti come per il buon senso l'identità dell'essenza e della contingenza dei suoi enunciati è assoluta ed egli non è in grado di separare i limiti del fenomeno dall'assoluto, allo stesso modo anche ciò che egli separa nella sua coscienza è assolutamente opposto, ed egli non può unificare nella coscienza ciò che riconosce come limitato con l'illimitato; essi sono certamente identici in lui, ma questa identità rimane qualcosa di interiore, un sentimento, qualcosa di non conosciuto ed

¹ Poiché il senso comune percepisce la connessione delle verità particolari con l'assoluto, e proprio perciò crede in esse, la speculazione può comprendere il senso comune; poiché tale connessione è solo percepita con un sentimento oscuro ed è inespressa, il senso comune resta fermo alle determinazioni particolari e non può comprendere la speculazione. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, parlando della struttura dialettica del pensiero e dell'essere ed esponendo i diversi momenti del movimento dialettico, Hegel scriverà: "Nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché di infinito" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 97).

inespresso. Come egli ricorda il limitato, e questo è posto nella coscienza, così per la coscienza l'illimitato è assolutamente opposto al limitato. Questo rapporto o relazione della limitatezza con l'assoluto, secondo il quale nella coscienza è presente solo l'opposizione, mentre circa l'identità c'è solo una completa incoscienza, si chiama *fede*¹. La fede non esprime il sintetico del sentimento o dell'intuizione, essa è un rapporto della riflessione all'assoluto, e la riflessione in questo rapporto è certo ragione e annienta certamente se stessa come un separante e separato, come anche i suoi prodotti - una coscienza individuale -, eppure ha mantenuto ancora la forma della separazione. L'immediata certezza della fede, di cui tanto si è parlato come dell'ultimo e del sommo della coscienza, non è altro che l'identità stessa, la ragione, che tuttavia non si riconosce, ma è accompagnata dalla coscienza dell'opposizione². Ma la speculazione eleva alla coscienza l'identità, inconsapevole per il buon senso, o costruisce in identità ciò che nella coscienza del senso comune è necessariamente opposto, e questa unione di ciò che per la fede è diviso è per lui un orrore. Poiché il sacro e il divino sussiste nella sua

¹ Come nel suo rapporto al finito il senso comune percepiva solo l'identità di finito ed infinito, e non la loro differenza, e riteneva così l'assoluto immediatamente presente nel fenomeno disperdendosi nell'infinita serie delle finitezze a cui con superstiziosa fiducia attribuiva un valore assoluto, così nel rapportarsi all'infinito il senso comune percepisce solo la differenza e l'opposizione dell'infinito e del finito, e non anche la loro identità. Ecco che ancora una volta il senso comune, nella sua ingenua volgarità, dopo aver assolutizzato e sacralizzato il finito, dall'altra parte isola e assolutizza l'infinito come assolutamente opposto al finito. Ammantandosi di devozione il senso comune si dedica alla fede in un Dio assolutamente trascendente e separato, si scandalizza se la speculazione propone l'identità di finito e infinito, e cade nuovamente in una posizione dell'intelletto riflettente, in quanto l'identità immediata di finito e infinito si trasforma nella loro assoluta separazione. Il sacro e il divino sussistono per il senso comune solo come oggetto, non anche come soggetto, e nella speculazione, che unifica l'infinito e il finito, l'essere ed il pensiero, il senso comune vede panteismo, miscredenza, bestemmia, e ne prova "orrore". Si ricordi, e si ritornerà più avanti su questo punto, che il rapporto tra religione e filosofia (e d'altra parte i termini "fede" e "religione" hanno in Hegel significati in buona parte diversi), è uno degli aspetti più complessi e controversi del pensiero hegeliano, sul quale si daranno battaglia "vecchi" e "giovani" hegeliani.

² La fede, come si è detto, è ancora una posizione della riflessione rispetto all'assoluto: in essa l'assoluto si presenta come un opposto ed un oggetto rispetto al soggetto finito che conosce ed adora Dio. Certamente, come Hegel ha spiegato nel paragrafo precedente, anche la riflessione ha un rapporto all'assoluto, e la sua legge è negarsi e togliere se stessa, e con se stessa l'opposizione: ecco dunque che anche nella fede emerge la necessità di un rapporto immediato con l'assoluto, che superi la scissione posta dalla riflessione. Tale esigenza si è presentata nella cultura romantica del tardo Settecento, influenzata anche dalla filosofia kantiana che ha dimostrato l'impossibilità di una conoscenza dell'incondizionato, come teorizzazione di un rapporto immediato con l'assoluto nella forma della certezza, del sentimento, dell'intuizione: è questo secondo Hegel uno degli aspetti della grandezza dell'epoca, in cui l'assoluto si annuncia, e tuttavia proprio in quanto uomini come Jacobi o Schleiermacher teorizzano un rapporto all'assoluto fatto di sentimento ed intuizione, e Jacobi può arrivare a parlare di un "salto mortale" nell'incondizionato (salto che, avrà modo di sostenere Hegel, è mortale solo per la filosofia), questo tanto celebrato rapporto di certezza immediata rimane accompagnato dalla coscienza di un'opposizione perché l'assoluto non viene compreso come soggetto-oggetto, come identità di identità e non-identità che ha in sé anche il momento della negazione, della riflessione e della finitezze. La vera conoscenza dell'assoluto, sosterrà Hegel nelle sue opere della maturità, non può darsi nella forma del sentimento: così l'assoluto può essere onorato dagli animali, che sono solo sensibilità. Per l'uomo adorare l'assoluto vuol dire necessariamente rapportarsi ad esso con quanto l'uomo ha di più alto, e conoscerlo nella forma del concetto e della mediazione: la verità della fede non può essere che la filosofia.

coscienza solo come oggetto, esso vede nell'opposizione tolta, nell'identità per la coscienza, solo distruzione del divino.

In particolare tuttavia il buon senso non deve scorgere null'altro che distruzione in quei sistemi filosofici che soddisfano l'esigenza dell'identità consapevole in un superamento della scissione tale che uno degli opposti, in particolare se esso è già fissato dalla cultura del tempo, è elevato all'assoluto e l'altro è annientato. Qui la speculazione come filosofia ha certamente tolto l'opposizione, ma come sistema ha elevato all'assoluto un limitato secondo la sua forma abitualmente nota. L'unico aspetto che qui è in questione, e cioè quello speculativo, non è affatto presente per il senso comune; sotto questo aspetto speculativo il limitato è qualcosa di completamente diverso da quel che appare al senso comune; [22] proprio perché è stato elevato all'assoluto esso non è più questo limitato. La materia del materialista, o l'io dell'idealista, sono - non più quella la morta materia che ha una vita come opposizione e formazione; - non più questo la coscienza empirica, che come limitata deve porre fuori di sé un infinito¹. Spetta alla filosofia la questione se il sistema ha in verità purificato da ogni finitezza quel fenomeno finito che innalzò all'infinito, se la speculazione, nel suo massimo allontanamento dal senso comune e dal suo fissare opposti, non è soggiaciuta al destino della sua epoca di aver posto assolutamente una forma dell'assoluto, e quindi un che di essenzialmente opposto. Se la speculazione ha realmente liberato il finito, che ha reso infinito, da tutte le forme della manifestazione, allora è innanzitutto il nome ciò contro cui cozza il senso comune, se non ha altrimenti notizia dell'agire speculativo. Se [sono] i finiti che la speculazione di fatto innalza all'infinito e con ciò annienta - e materia, io, in quanto devono comprendere la totalità, non sono più io, non più materia - tuttavia manca ancora l'ultimo atto della riflessione filosofica, e precisamente la coscienza del loro annienta-

¹ Se, come ha sostenuto Hegel, l'unico "bisogno della filosofia" è togliere la scissione nelle diverse forme che essa assume nel tempo e nello spazio, può avvenire, ed è avvenuto frequentemente, ma soprattutto nella filosofia del Seicento e Settecento che muove dalla scissione assoluta contenuta nel dualismo cartesiano di pensiero ed estensione, che la filosofia si sforzi di ricostituire l'unità riconducendo tutte le determinazioni finite ad un unico fondamento ed identificando tale fondamento in uno dei due opposti: la materia o il pensiero. Ecco dunque i diversi sistemi materialistici (soprattutto nella Francia settecentesca) ed idealistici (specialmente nella Germania del tardo Settecento) che individuano come fondamento assoluto la materia o l'io. Il senso comune, sostiene Hegel, se in generale non comprende la speculazione, deve sentire come particolarmente estranei a sé ed errati questi sistemi, in quanto fanno l'assoluto di ciò che per il senso comune, che ne coglie solo con un sentimento oscuro la connessione con l'assoluto, è evidentemente un finito, e pretendono di ricondurre a questo opposto anche le manifestazioni dell'assoluto ad esso opposte (ad esempio di spiegare la materia come un prodotto dell'io, o il pensiero come un prodotto del corpo). Quello che il senso comune non vede, sostiene Hegel, è che se questi sistemi sono autentica filosofia, essi hanno certamente dato, con ingenuità, all'assoluto il nome di uno degli opposti, ma tali opposti non sono più gli opposti di cui parla il buon senso: con questi ultimi hanno in comune solo il nome. La materia del materialista non è più la materia inerte del senso comune; l'io dell'idealista non è la coscienza finita del senso comune: materia ed io non sono che nomi inadeguati dati all'assoluto. Hegel ammette d'altra parte che questa nominazione inadeguata non è casuale, ma è il risultato di una mancanza di tali filosofie, che non hanno saputo procedere fino alla coscienza che nell'assoluto gli opposti sono identici, e dunque distrutti in quanto opposti.

mento; e se anche l'assoluto del sistema, malgrado questo annientamento di fatto avvenuto, ha conservato una forma determinata, almeno non è da disconoscere l'autentica tendenza speculativa, di cui tuttavia il senso comune non capisce nulla. Non scorrendo affatto il principio filosofico, il togliere la scissione, ma solo il principio sistematico, egli trova uno degli opposti elevato all'assoluto e l'altro annientato, dunque c'era dalla sua parte ancora un vantaggio a riguardo della scissione: nel senso comune come nel sistema è presente una opposizione assoluta, eppure egli aveva proprio la completezza dell'opposizione, e si irrita doppiamente. - Del resto a un simile sistema filosofico, a cui inerisce la manchevolezza di innalzare all'assoluto qualcosa di ancora da un lato o dall'altro opposto, viene, oltre al suo aspetto filosofico, ancora un vantaggio e un guadagno, di cui il senso comune non solo non comprende nulla, ma che anzi esso deve anche detestare, - il vantaggio di aver abbattuto d'un colpo, con l'innalzamento di un finito a principio infinito, tutta la massa delle finitezze che dipendono dal principio opposto, - il guadagno, riguardo alla cultura, di aver reso la scissione tanto più dura, e di aver tanto rafforzato il bisogno dell'unificazione nella totalità¹.

La testardaggine del buon senso di tener saldo se stesso nella forza della sua inerzia, l'incoscienza nella sua originaria pesantezza ed opposizione [23] contro la coscienza, la materia contro la differenza, che vi porta la luce solo per ricostruirla a sintesi in una più alta potenza, - tale testardaggine richiede sotto i climi settentrionali certamente un più lungo periodo di tempo per essere provvisoriamente dominata a tal punto che la materia atomistica stessa diventi più molteplice, che l'inerzia venga trasposta in un movimento sul suo terreno innanzitutto mediante un più molteplice combinarsi e scomporsi e mediante la maggiore quantità di atomi fissi che viene così generata, in modo che il buon senso si confonda sempre più nel suo agire e sapere intellettuale, sinché non si renda capace di sopportare il superamento di questa confusione e

¹ È convinzione comune dei primi filosofi idealisti che la *Critica della ragion pura* (interpretata come una semplice propedeutica e metodologia) renda possibile due sistemi, il dogmatismo ed il criticismo o idealismo, che si fondano su principi opposti (il dogmatico pone come fondamento la cosa in sé, l'idealista l'io) e indimostrabili (un principio non può per definizione essere dimostrato). Sia Fichte sia Schelling avevano insistito sul fatto che la scelta tra i due principi è in fondo una questione etica e di temperamento: l'uomo libero e morale sceglierà l'idealismo; l'uomo conformista e dal temperamento servile sceglierà il dogmatismo. Questo vuole anche dire che i due sistemi non sono del tutto equivalenti e che c'è una superiorità morale dell'idealismo sul dogmatismo; Fichte aveva inoltre tentato di dimostrare una superiorità teoretica del criticismo, che sa spiegare anche la materia, il principio del sistema opposto, mentre il materialismo non può affatto spiegare il pensiero, ma deve presupporlo, in quanto anche il materialista non può cominciare il suo filosofare se non pensando. Di questo dibattito si sente un'eco in questo scritto hegeliano, e più avanti anche Hegel sosterrà l'insufficienza teoretica del materialismo; tuttavia in più passi Hegel pare sostenere l'equivalenza dei due sistemi, i quali tentano entrambi di togliere la scissione, e in questo esprimono un autentico bisogno della speculazione, ed i quali tolgono entrambi la scissione in una forma insufficiente ed astratta. Come scrive Lukács (*Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., p. 378), Hegel "vede nell'idealismo oggettivo il principio con cui le due unilateralità, cioè l'idealismo soggettivo ed il materialismo filosofico, possono essere superate. [...] Egli pone sullo stesso gradino, dal punto di vista sociale e da quello della storia della filosofia, l'idealismo soggettivo di Kant e Fichte ed il materialismo di Holbach".

dell'opposizione stessa.

Se per il buon senso appare solo l'aspetto annientatore della speculazione, questo annientare tuttavia non gli appare in tutta la sua estensione, e se egli potesse comprendere tale estensione non considererebbe la speculazione la sua avversaria; poiché la speculazione nella sua sintesi più alta del conscio e dell'inconscio esige anche l'annientamento della coscienza stessa, e la ragione affonda così nel suo proprio abisso il suo riflettere l'assoluta identità, e il suo sapere, e se stessa, e in questa notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, che è il mezzogiorno della vita, possono entrambi incontrarsi¹.

¹ Il buon senso prova davanti alla speculazione scandalo ed orrore, in quanto la interpreta come un fare che annienta le differenze, e questo accade da un lato per l'ingenuità del punto di vista del senso comune, dall'altro anche per l'incompletezza della sintesi operata dalla speculazione, che tutto riconduce ad uno solo degli opposti, che il sano buon senso sa essere un opposto. Se la speculazione raggiunge il suo compimento, ecco che la speculazione distrugge la riflessione, comprende l'assoluto come identità degli opposti, ed in questo può tornare ad incontrarsi con il senso comune, in quanto esprimono, a livelli opposti di coscienza, il medesimo contenuto, e in quanto il sapere speculativo è insieme conscio ed inconscio.

PRINCIPIO DELLA FILOSOFIA NELLA FORMA DI UNA PROPOSIZIONE FONDAMENTALE ASSOLUTA

La filosofia come una totalità del sapere prodotta mediante la riflessione diviene un sistema, un tutto organico di concetti, la cui legge suprema non è l'intelletto ma la ragione; l'intelletto deve indicare esattamente gli opposti di ciò che ha posto, i suoi confini, fondamento e condizione, ma la ragione unifica questi contraddittori, li pone insieme e li toglie entrambi. Al sistema in quanto organizzazione di proposizioni può porsi la richiesta che gli sia presente l'assoluto, che sta a fondamento della riflessione, anche al modo della riflessione come suprema proposizione fondamentale assoluta. Ma una tale richiesta porta già in sé la sua nullità, poiché un posto mediante la riflessione, una proposizione, è per sé un limitato e condizionato, e abbisogna di un altro per la sua fondazione e così via all'infinito¹. Se l'assoluto viene espresso in una proposizione

¹ Abbiamo già accennato, esaminando la distinzione tra dogmatismo e criticismo, a come il dibattito sulla filosofia di Kant e l'esigenza di unificare il dualismo che in essa veniva scorto avesse posto al centro del dibattito filosofico il problema dell'individuazione di un fondamento assoluto, fosse esso l'io o la materia. È con questa esigenza, che ad un certo punto assunse nel dibattito filosofico post-kantiano l'aspetto del problema centrale della filosofia, e con la pretesa di enunciare l'assoluto in una proposizione come fondamento del sistema, che Hegel polemizza in queste pagine. Hegel sostiene in varie occasioni che la verità e l'assoluto non possono essere contenuti in una proposizione fondamentale o in un principio assoluto. Se già in questo scritto egli è consapevole del fatto che l'assoluto deve essere concepito come mediazione, divenire, e dunque non può essere dato in un principio, le posizioni più decise contro questa "richiesta" che può essere avanzata alla filosofia, di dare l'assoluto e la verità prima della filosofia stessa ed in modo semplice ed immediato, saranno espresse nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Scienza della logica*. Soprattutto nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito* Hegel insiste a più riprese sull'inconsistenza di una tale pretesa, proprio in nome dell'esigenza che la filosofia sia scienza e sistema, sostenga la "fatica del concetto" e non si risolva in vuota intuizione o in sentimento. In quello scritto Hegel sosterrà che "Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essere che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultato*, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto e divenir-se-stesso" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 15); e prosegue scrivendo: "Tra le varie conseguenze che discendono da quello che si è detto, può venir messa in rilievo la seguente: soltanto come scienza o come *sistema* il sapere è effettuale, e può venir presentato soltanto come scienza o come sistema; inoltre, un così detto principio fondamentale della filosofia, se pur è vero, è poi già falso in quanto esso è soltanto principio" (ivi, p. 18). A tali pretese inconsistenti, che sia dato immediatamente il risultato della filosofia, Hegel oppone nella *Fenomenologia* l'esigenza che la coscienza ripercorra la via "del dubbio e della disperazione" che lo spirito del mondo ha percorso, senza pretendere facilitazioni o scorciatoie, perché se lo spirito non ha potuto raggiungere l'assoluto con fatica minore, la coscienza deve almeno compiere lo sforzo, per conseguire il punto di vista dell'assoluto, di ripercorrere in sé, riassunte, quelle vicende dello spirito: "Un tale divenire della *scienza in generale* o del *sapere* è appunto ciò che questa *fenomenologia* dello spirito presenta. Il sapere, come esso è da prima, o lo spirito immediato, è ciò che è privo di spirito, la coscienza sensibile. Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. - Tale divenire, come esso si porrà nel suo contenuto e nelle forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; e sarà anche altro da una fondazione della scienza; - e ben altro da quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto d'impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere" (ivi, pp. 21-22). Su questo tema Hegel tornerà anche nella *Scienza della logica*,

fondamentale valida mediante e per il pensare, la cui forma e materia siano uguali, allora o è posta la mera uguaglianza, ed è esclusa l'ineguaglianza di forma e materia, e la proposizione fondamentale è condizionata da questa ineguaglianza, - in questo caso la proposizione fondamentale [24] non è assoluta ma anzi manchevole, esprime solo un concetto dell'intelletto, un'astrazione -; oppure nel contempo è contenuta in lei la forma e la materia come ineguaglianza, la proposizione è insieme analitica e sintetica, dunque la proposizione fondamentale è un'antinomia, e per questo non una proposizione: essa in quanto proposizione è sottoposta alla legge dell'intelletto, di non contraddirsi in sé, di non togliersi ma essere un posto, e tuttavia come antinomia si toglie¹.

Questa folle illusione, che qualcosa di posto solo per la riflessione debba necessariamente stare al vertice di un sistema come suprema assoluta proposizione fondamentale, o che l'essenza di ogni sistema si lasci esprimere in una proposizione che sia assoluta per il pensare, fa di un sistema a cui applichi il suo giudizio un facile affare; infatti si può dimostrare molto facilmente che un pensato, che la proposizione esprime, è condizionato da un opposto e quindi non è assoluto; di questo opposto alla proposizione si dimostra che deve essere posto, e che dunque quel pensato che la proposizione fondamentale esprime è nullo². Tale illusione si ritiene tanto più giustificata se il sistema stesso esprime l'assoluto, che è suo principio, nella forma di una proposizione o di una definizione che tuttavia in definitiva è una antinomia, e perciò toglie se stessa in quanto

dove si pone il problema non più di presentare l'assoluto prima di cominciare a filosofare (come avveniva nella *Fenomenologia*), ma di individuare un "cominciamento" assoluto del sistema, con queste parole: "Solo recentemente sorse la coscienza che è una difficoltà di trovarsi in filosofia un cominciamento, e solo recentemente si discusse in varia maniera intorno alla ragione di questa difficoltà ed alla possibilità di risolverla. [...] Qui si tratta solo di vedere come apparisce il cominciamento logico. Si son già accennati i due aspetti, sotto i quali esso può venir considerato, cioè o come risultato in una maniera mediata, oppure come vero e proprio cominciamento in una maniera immediata. Non è qui il luogo di esaminare la questione (che sembra di tanta importanza nella cultura del tempo nostro) se il sapere della verità sia un sapere immediato, un sapere assolutamente iniziale, una fede, oppure un sapere mediato. [...] Qui si può solo allegare questo, che non v'ha nulla, né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate e inseparabili*, e quell'opposizione come inesistente. [...] Ma voler venire in chiaro, intorno al conoscere, prima della scienza, significa pretendere che il conoscere sia esaminato fuori di essa scienza. Ora si ammetterà che fuori della scienza ciò non si può effettuare in maniera scientifica, mentre intanto è soltanto di questa maniera scientifica, che qui si tratta" (*Scienza della logica*, cit., pp. 51-53).

¹ La proposizione, con la sua struttura soggetto = predicato, è incapace di esprimere l'assoluto (torneremo più avanti sulla distinzione hegeliana tra proposizione intellettuale e proposizione speculativa); essa infatti o pone semplicemente l'identità, ed in tal caso è manchevole perché non esprime anche l'ineguaglianza, l'opposizione, che sono un momento altrettanto essenziale dell'assoluto, oppure pone anche l'ineguaglianza, ma in tal caso non è più proposizione ma antinomia (la forma suprema in cui l'intelletto è capace di comprendere l'assoluto) e dunque si toglie come proposizione.

² La pretesa che l'assoluto sia espresso in una proposizione fondamentale assoluta da un lato costringe la filosofia a fare ciò che non è possibile fare: cioè a racchiudere l'assoluto nella forma della proposizione; dall'altro può, proprio a partire da questa impossibilità, confutare ogni filosofia effettivamente data, osservando che la proposizione, in quanto finita, è condizionata, non è dunque l'assoluto.

qualcosa di posto per la mera riflessione; così ad esempio smette di essere un concetto, poiché gli opposti sono uniti in una contraddizione, il concetto di Spinoza della sostanza, che viene spiegata come insieme causa e causato, concetto ed essere. - Nessun cominciamento di una filosofia può avere un aspetto peggiore del cominciamento con una definizione, come in Spinoza, un cominciamento che fa il più straordinario contrasto con il fondare, approfondire, dedurre i principi del sapere, con il faticoso riportare tutta la filosofia ai supremi dati di fatto della coscienza e così via; ma se la ragione si è purificata dalla soggettività del riflettere, allora può essere ritenuto pertinente anche quel candore di Spinoza, che comincia la filosofia con la filosofia stessa e lascia fare il suo ingresso alla ragione immediatamente con un'antinomia¹.

Se il principio della filosofia deve essere espresso per la riflessione in proposizioni formali, allora come oggetto di questo compito non c'è innanzitutto nient'altro che il sapere, in generale la sintesi del soggettivo e dell'oggettivo, o il pensare assoluto; la riflessione tuttavia non è in grado di esprimere la sintesi assoluta in una proposizione, se questa proposizione deve valere come una proposizione vera e propria per l'intelletto; essa deve separare ciò che nell'identità assoluta è uno, ed esprimere la sintesi e l'antitesi separate, in due proposizioni: in una l'identità, nell'altra la scissione².

¹ Si ricordi che nell'*Ethica* Spinoza definisce la sostanza "causa di sé" (definizione 1), dunque insieme causa e effetto, e che essere e pensiero sono attributi della sostanza che, in quanto sostanza, è unica e indivisibile. Dunque, per quanto possa sembrare che Spinoza cominci il suo sistema con proposizioni, quindi in forma del tutto inadeguata, in realtà comincia con antinomie, e dunque fa cominciare "la filosofia con la filosofia stessa".

² Sulla capacità della proposizione di esprimere l'assoluto Hegel ritorna nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, dove distingue la proposizione comune dalla proposizione speculativa. La proposizione è in generale un mettere in rapporto il soggetto ed il predicato; nel modo comune di intendere tale rapporto il soggetto si presenta come ciò che è, la sostanza, fisso ed immobile in sé; di tale soggetto i predicati esprimono in modo accidentale le qualità e le determinazioni, facendo progredire la coscienza nella conoscenza del soggetto, ma senza aggiungere nulla ad esso. L'arbitrarietà dei predicati dipende dal fatto che appunto il soggetto viene considerato come esistente in sé, nella sua individualità, ed i predicati sono un semplice analizzare tale *concretum* soggettivo per portarlo alla chiarezza della coscienza: in tale procedimento Hegel individua inoltre una sorta di gioco di specchi per cui per soggetto a volte si intende il soggetto della proposizione, che raccoglie in sé le determinazioni che ne vengono predicate, a volte invece il soggetto conoscente, il quale è nuovamente il vero soggetto che separa ed unifica, e viene concepito come in sé immobile e quiescente. La proposizione comune insomma, ove unifichi un soggetto e un predicato tra loro diversi non medita sulla loro identità, e non comprende come l'universale che viene predicato del soggetto ne costituisca l'essenza ed il vero essere; quando invece la proposizione tiene ferma l'identità di soggetto e predicato, perde di vista la loro differenza. A tale modo di conoscere per proposizioni del senso comune o del "raziocinio" Hegel contrappone la conoscenza per concetti, che sa che ogni cosa è un concetto, unione di individuale ed universale nella loro identità e differenza; la conoscenza per concetti abbisogna di un altro tipo di proposizione, una proposizione in cui i ruoli del soggetto e del predicato divengono fluidi, in quanto il predicato indica l'essenza del soggetto, è sostanza, e in quanto tale rimanda il pensiero al soggetto. In tale proposizione, la "proposizione speculativa", il pensiero non procede linearmente di predicato in predicato, ma oscilla invece tra soggetto e predicato cogliendone così l'identità e la non identità; scrive Hegel a tale proposito: "La natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento. Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell'unità del concetto che distrugge

In $A = A$, come principio di identità, si riflette sull'essere-in-rapporto, e in questa pura identità è contenuto questo rapportare, questo essere-uno, l'uguaglianza; viene fatta astrazione [25] da ogni ineguaglianza. $A = A$, l'espressione del pensare assoluto, o della ragione, ha per la riflessione formale, che parla in proposizioni intellettuali, solo il significato dell'identità-dell'intelletto, della pura unità, cioè di un'unità tale in cui è fatta astrazione dall'opposizione¹.

Ma la ragione non si trova espressa in questa unilateralità dell'unità astratta; essa postula anche il porre di ciò da cui veniva fatta astrazione nella pura uguaglianza, il

quella forma, è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l'accento; il risultato dalla librantesi medietà e unificazione del metro e dell'accento. Similmente anche nella proposizione filosofica l'identità di soggetto e predicato non deve annientare la loro differenza espressa nella forma della proposizione; anzi la loro unità deve risultare come armonia. La forma della proposizione è il riapparire del senso determinato, cioè l'accento che ne distingue il contenuto; che pertanto il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto si immerga pur esso nell'universale, ecco l'unità in cui quell'accento si smorza. Cerchiamo di rendere chiaro il già detto mediante qualche esempio. Nella proposizione: *Dio è l'essere*, predicato è *l'essere*, ed ha un significato sostanziale, nel quale il soggetto si scioglie. Qui «essere» non dev'essere il predicato, ma l'essenza; con ciò Dio sembra cessare di essere ciò che egli è mediante la posizione della proposizione, ossia il soggetto fissato. - Il pensare, anziché progredire nel passaggio dal soggetto al predicato, dato che il soggetto va perduto, si sente piuttosto frenato e risospinto al pensiero del soggetto, sentendone la mancanza; o, dacché il predicato fu espresso esso stesso come un soggetto, come *l'essere*, come *l'essenza* che esaurisce la natura del soggetto, il pensare trova il soggetto immediatamente anche nel predicato; e ora, invece di aver raggiunta la libera posizione del raziocinare, andando, nel predicato, in se stesso, il pensare è ancora immerso nel contenuto o, per lo meno, è presente l'esigenza di essere immerso in esso. [...] La proposizione filosofica, appunto perché proposizione, risveglia l'opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione connessavi vengono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione si accorge che altro intendevasi da quello ch'essa medesima intendesse; e, con questa correzione della propria opinione, il sapere è costretto a ritornare sulla proposizione e ad intenderla, ora, diversamente" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 51-52). Nelle righe seguenti Hegel, esaminando la proposizione che esprime il principio di identità, cerca di mostrarne l'aspetto speculativo: mentre l'intelletto deve esprimere separatamente il principio dell'identità ed il principio della scissione, la speculazione li comprende insieme in un'unica proposizione, e per la speculazione è lo stesso dire $A = A$ ed $A = B$.

¹ Se la filosofia si propone di cominciare con un principio assolutamente necessario, tale principio viene identificato generalmente nel principio di identità, quel principio che già Aristotele nella *Metafisica* definiva "il più saldo di tutti". L'obiettivo polemico esplicito di Hegel è qui la filosofia di Reinhold, che, come Hegel ha ricordato sopra, riponeva l'essenza del pensare nell'"infinita ripetibilità dell'uno e medesimo come uno e medesimo nell'uno e medesimo e mediante l'uno e medesimo" (v. pag. [18] (p. 89)), ma è il caso di ricordare che anche Fichte, quando nei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* si proponeva di trovare un "primo principio, assolutamente incondizionato" partiva dall'osservazione che "ognuno concede la proposizione: A è A (come $A = A$, poiché questo è il significato della copula logica)" (*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 93), e da questo ricavava, come principio assolutamente incondizionato ed originario, che "Io = Io, io sono io" (ivi, p. 94); da questo principio poi Fichte ricavava dialetticamente il secondo principio, "L'io pone il non io". Ed anche Schelling quando nell'*Esposizione del mio sistema filosofico* (proprio del 1801, lo stesso anno di questa *Differenza*) tentava di esporre il suo sistema prendendo come "esempio" il modo di esporre di Spinoza scriveva: "La legge suprema per l'essere della ragione, e, poiché fuori della ragione non c'è nulla, di ogni essere (in quanto è compreso nella ragione) è la legge dell'identità, che in rapporto ad ogni essere è espressa mediante $A = A$ " (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, cit., I Abtheilung, Bd. 4, p. 116), e prosegue: "Il principio $A = A$ è l'unica verità

porre dell'opposto, dell'ineguaglianza. Il primo A è soggetto, l'altro è oggetto, e l'espressione per la loro differenza è $A \neq A$, o $A = B$. Questo principio contraddice esplicitamente il precedente, in esso è fatta astrazione dalla identità pura ed è posta la non-identità, la forma pura del non-pensare, come nel primo la forma del puro pensare, che è altro dal pensare assoluto, la ragione. Solo perché è pensato anche il non pensare, perché mediante il pensare è posto $A \neq A$, questo principio può in generale essere posto. In $A \neq A$ o $A = B$ è parimenti l'identità, il rapportare, lo "=" del primo principio, ma solo soggettivamente, cioè solo in quanto il non-pensare è posto mediante il pensare, ma questo essere-posto del non-pensare per il pensare è per il non-pensare totalmente accidentale, una mera forma per il secondo principio da cui, per avere pura la sua materia, deve essere fatta astrazione¹.

Questo secondo principio è tanto incondizionato quanto il primo, e in quanto tale è condizione del primo, come il primo è condizione del secondo principio. Il primo è condizionato per mezzo del secondo in quanto sussiste mediante l'astrazione dall'ineguaglianza che il secondo contiene; il secondo in quanto, per essere un principio, abbisogna di un rapporto².

che è posta in sé, quindi senza rapporto al tempo. Io chiamo una tale verità eterna, non in senso empirico, ma in senso assoluto. [...] L'unico essere che è posto mediante questo principio, è quello dell'identità stessa" (ivi, p. 117). È dunque tutto sommato un luogo comune della filosofia di fine Settecento, che si propone di costruire il sapere in sistema, e dunque di ricondurlo ad un unico fondamento, ricercare nel principio d'identità il primo principio, il cominciamento assoluto, l'assoluta evidenza. Nelle righe seguenti Hegel propone un'interpretazione dialettica di tale principio: se esso viene inteso al modo dell'intelletto contiene solo l'identità, lascia fuori di sé l'opposizione, e dunque è unilaterale ed inadeguato; se tuttavia la speculazione lo tratta alla sua maniera, allora tale principio non contiene solo l'identità, ma anche l'opposizione. $A = A$ dice che A è identico ad A , eppure il primo A è soggetto, il secondo è predicato (Hegel dice qui "oggetto"), dunque il principio d'identità non contiene un'identità semplice, ma un'identità di diversi: dire che $A = A$ è lo stesso che dire $A = B$.

¹ Se il pensare è identità, unità, sintesi, esso deve pur sempre essere sintesi di opposti e non identità vuota e astratta; ora, mentre la ragione comprende nel principio di identità tanto l'eguaglianza ($A = A$) quanto l'ineguaglianza (il primo A è soggetto, il secondo è predicato), la riflessione vede invece nel principio di identità il principio del puro pensare, un principio che viene reperito facendo astrazione da ogni contenuto. Ma ecco dunque che nella forma che il principio d'identità assume per l'intelletto esso è vuoto ed astratto: con esso non potrà mai essere pensato nulla, e dunque l'intelletto deve completare il primo principio con un secondo principio: quello dell'ineguaglianza, in cui si esprime la "forma del puro non pensare" cioè la forma della materialità, dell'oggettività come assolutamente opposta alla soggettività: così Fichte deve far intervenire il secondo principio della dottrina della scienza ("l'io oppone a se stesso un non io"), e così Reinhold deve postulare accanto al puro pensiero un'"applicazione" del pensiero ad una materia assoluta. Nel porre questo secondo principio si pone la semplice opposizione: $A \neq A$, A è diverso da A , oppure $A = B$; nelle ultime righe di questo passo Hegel sostiene che anche in questo secondo principio viene posta insieme l'ineguaglianza e l'eguaglianza: nel dire che A è diverso da A non si dice soltanto che A è un molteplice le cui differenze non hanno alcuna relazione, ma tali differenze vengono anche messe in rapporto; tuttavia, conclude Hegel, tale relazione è posta dal pensiero e per il pensiero, che sintetizza i diversi, ma per la cosa tale identità è del tutto indifferente, e, se si vuole avere pura la forma del secondo principio, bisogna astrarne e considerare l'oggetto come pura molteplicità e dispersione.

² I due principi in questa forma sono entrambi incondizionati, e dunque si condizionano a vicenda: il primo principio, che esprime la forma del puro pensare, è conseguito solo mediante l'astrazione da ogni ineguaglianza

Il secondo principio è del resto stato espresso sotto la forma subalterna di principio del fondamento, o meglio è stato abbassato a questo significato eminentemente subalterno perché lo si è trasformato nel principio di causalità. A ha un fondamento significa che ad A spetta un essere che non è un essere di A, A è un essere-posto che non è l'essere-posto di A, quindi $A \neq A$, $A = B$. Se viene fatta astrazione dal fatto che A è un posto, come deve farsi astrazione per avere puro il secondo principio, così esso esprime in generale un non-essere-posto di A. Porre A insieme come posto e come non posto è già la sintesi del primo e del secondo principio¹.

Entrambi i principi sono principi di contraddizione solo nel significato rovesciato; il primo, dell'identità, dichiara che la contraddizione è $= 0$; il secondo, in quanto è posto in rapporto col primo, dichiara che la contraddizione è altrettanto necessaria della non-contraddizione; entrambi, in quanto principi, sono due posti² per sé di uguale potenza. In quanto il [26] secondo è espresso in modo tale che il primo è in pari tempo rapportato ad esso, esso è la suprema espressione possibile della ragione mediante l'intelletto; questo rapporto reciproco è l'espressione dell'antinomia, e in quanto antinomia, in quanto espressione della identità assoluta, è indifferente porre $A = B$ o $A = A$, se precisamente $A = B$ e $A = A$ viene assunto come rapporto di entrambi i principi. $A = A$ contiene la differenza dell'A come soggetto e dell'A come oggetto, insieme con l'i-

(espressa dal secondo principio) e dunque non è incondizionato (è evidente che è possibile astrarre da qualcosa solo se esso è posto, esso è dunque condizionato dal processo di astrazione); il secondo principio, che esprime la semplice ineguaglianza e opposizione, cioè la pura forma dell'oggettività, se deve essere un principio deve essere espresso in forma di proposizione, e dunque deve contenere una relazione che condiziona l'ineguaglianza stessa.

¹ Il principio che esprime l'ineguaglianza è stato espresso, dice Hegel, nella forma subalterna di principio del fondamento (o di ragion sufficiente). Per comprendere il passaggio è necessario ricordare la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto: mentre le prime sono necessarie, in quanto il contrario è contraddittorio, e si fondano sul principio di identità ("*Praedicatum inest subjecto*"), le seconde sono contingenti (il contrario è possibile) e si fondano sul principio di ragion sufficiente o del fondamento, che indica "una connessione priva di necessità, e tuttavia tale da far intendere o giustificare la cosa" (Abbagnano, *Dizionario di filosofia*). Il principio del fondamento giustifica dunque una conoscenza di diversi, per cui ogni cosa ha il proprio fondamento che è da essa diverso, e tale fondamento è reperito dal pensiero che coglie così come la cosa è fondata, senza tuttavia comprenderne la necessità. Il principio del fondamento ha assunto poi la forma del principio di causalità: che ogni cosa abbia un fondamento che non è identico a lei, che non abbia in sé la propria necessità, e dunque sia mediante un'altra cosa, è stato ridotto al principio secondo cui ogni mutamento ha una causa: ora il nesso causale mostra proprio che una cosa è ciò che è mediante ciò che non è, ovvero mediante un altro, dunque che una cosa è un'altra, $A \neq A$, $A = B$. Hegel conclude che se tale principio viene preso sul serio, esso dice che A è posto e non è posto, è se stesso e non è se stesso: e dunque esprime già la sintesi del primo e del secondo principio. D'altra parte sul tema secondo cui la causa e l'effetto sono insieme identici e non identici Hegel tornerà spesso nelle opere successive; ad esempio nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* scriverà che "solo nell'effetto la causa è reale e davvero causa. La causa è perciò in sé e per sé *causa sui*" (cit., p.152): insomma, come l'effetto è ciò che è in forza di un altro, così anche la causa è realmente causa solo in quanto origina l'effetto e passa in esso: dunque è uguale a sé (è causa) solo nel suo essere altro (nel divenire effetto), ed essendo causa solo nell'effetto è causa di sé, non di un altro.

² *Gesetze*; in Bodei è tradotto "leggi", ma in tal caso dovrebbe essere *Gesetze*.

dentità, come $A = B$ l'identità dell'A e del B insieme alla differenza di entrambi¹.

Se l'intelletto non riconosce nel principio del fondamento, come rapporto di entrambi i principi, l'antinomia, allora non è giunto alla ragione, e *formaliter* il secondo principio non è per lui nulla di nuovo; per il mero intelletto $A = B$ non dichiara più del primo principio, l'intelletto cioè comprende dunque l'essere-posto dell'A come B solo come una ripetizione dell'A, ossia tiene ferma solo l'identità ed astrae dal fatto che essendo ripetuto l'A posto come B, o in B, è posto un altro, un non A, e proprio come A, dunque A come Non A. - Se si riflette meramente sul formale della speculazione, e si tiene ferma la sintesi del sapere in forma analitica, allora l'antinomia, la contraddizione che toglie se stessa, è la suprema espressione formale del sapere e della verità².

Nell'antinomia, se la contraddizione viene riconosciuta come l'espressione formale della verità, la ragione ha sottomesso a sé l'essenza formale della riflessione. Tuttavia l'essenza formale ha il sopravvento se il pensare deve essere posto, nell'unica forma del primo principio, opposto al secondo, con il carattere di una unità astratta come primo vero della filosofia e se dall'analisi dell'applicazione del pensare deve essere eretto un sistema della realtà della conoscenza; allora il corso completo di questo operare puramente analitico si mostra nel modo seguente³.

Il pensare come assoluta ripetibilità dell'A come A è una astrazione, il primo principio espresso come attività; ma ora manca il secondo principio, il non-pensare; si deve

¹ Il principio del fondamento dunque, proprio in quanto pone la differenza ma nel contempo pone in relazione i diversi, e dunque ne coglie l'identità, è un vero e proprio rompicapo per l'intelletto ed è il problema della filosofia (Leibniz sosteneva che in definitiva il secondo principio si riduce al primo, almeno dal punto di vista di Dio; ed è questo, dell'unione necessaria di termini diversi, il problema del giudizio sintetico a priori, e cioè il problema fondamentale della filosofia secondo Kant): ma tale rompicapo è inevitabile perché nel principio del fondamento l'intelletto ha raggiunto, sia pure in forma depotenziata, l'antinomia, ed esso è dunque la forma suprema in cui l'intelletto può giungere alla razionalità. D'altra parte, conclude Hegel, in realtà, o per la ragione, i due principi dicono lo stesso, ed è indifferente porre l'uno o l'altro: il principio d'identità comprende l'identità di soggetto e predicato, e dunque pone la differenza degli identici, ed il principio del fondamento mette in relazione i diversi, e dunque comprende l'identità dei diversi. Tutto il problema sta nel non cadere nell'astrazione dell'intelletto, che astraе dall'unico principio da un lato l'identità pura, dall'altro l'opposizione pura.

² Se l'intelletto considera il principio del fondamento, $A = B$, solo secondo la forma dell'uguaglianza, esso vi vede la semplice identità e legge banalmente in $A = B$ la ripetizione di A come A in B. Se invece l'intelletto si affaccia al punto di vista della speculazione, e comprende il sapere come sintesi di opposti, ecco che, in quanto essendo intelletto comprende tale sintesi in modo analitico, il principio del fondamento gli si presenta come antinomia, l'unica forma che l'assoluto può assumere per l'intelletto.

³ Se dunque l'intelletto coglie la contraddizione necessaria, o antinomia, dell'identità e della non-identità, esso si è fatto in certo modo razionale: almeno secondo la forma è intelletto dominato dalla ragione, un intelletto che non comprende l'identità e non identità dell'oggetto, ma è almeno giunto alla paradossalità della struttura antinomica del pensare e dell'essere. Se invece l'intelletto rimane fermo alla propria forma, dell'identità astratta, esso continua ad avere la necessità di un principio separato ed a lui contrapposto: quello del molteplice da unificarsi: un pensiero separato (astratto) deve applicarsi a una materia separata (astratta). È quanto avviene anche nella filosofia "analitica" di Reinhold, che deve esaminare analiticamente "l'applicazione" del pensiero ed il cui andamento Hegel riassume brevemente nelle righe successive.

necessariamente passare ad esso come condizione del primo, e si deve porre anche questo, la materia. Con ciò gli opposti sono completi, ed il passaggio è un certo modo di rapporto reciproco di entrambi, che si chiama un'applicazione del pensare ed è una sintesi altamente incompleta. Ma anche questa debole sintesi è essa stessa contro il presupposto del pensare come porre dell'A come A all'infinito, poiché nell'applicazione A viene insieme posto come Non A, e il pensare nel suo sussistere assoluto come un infinito ripetere dell'A come A viene tolto. - Ciò che è opposto al pensare viene determinato, mediante il suo rapporto al pensare, come un pensato, = A. Poiché tuttavia un tale pensare, porre = A, è condizionato mediante un'astrazione, e dunque è un opposto, dunque anche il pensato, oltre ad [27] essere un pensato = A, ha ancora altre determinazioni = B che sono del tutto indipendenti dal mero essere-determinato mediante il puro pensare, e queste sono meramente date al pensare. Dunque al pensare, come principio del filosofare analitico, deve essere dato un contenuto¹ assoluto, di cui si parlerà più avanti². Il fondamento di questa opposizione assoluta non lascia all'operare formale, su cui poggia la nota scoperta di ricondurre la filosofia alla logica³, alcun'altra sintesi immanente che quella dell'identità dell'intelletto, di ripetere A all'infinito; ma per la stessa ripetizione essa abbisogna di un B, C ecc., nei quali l'A ripetuto possa essere posto. Questi B, C, D ecc. sono a causa della ripetibilità dell'A un molteplice, a sé opposto, - ognuno ha particolari determinazioni non poste mediante A, - cioè un contenuto assolutamente molteplice, il cui b, c, d, ecc. si deve congiungere, come può, con l'A; una tale insulsaggine del congiungere prende il posto di una identità originaria. L'errore fondamentale può essere rappresentato così, che non si è riflettuto sotto il riguardo formale sull'antinomia dell'A = A e dell'A = B. A fondamento di una tale

¹ "Stoff". Sull'uso di questo termine vedi la prossima nota e sotto pp. [87] sgg. (pp. 178 sgg.). e relative note.

²Hegel svolgerà più ampiamente le sue critiche alla filosofia "ridotta alla logica" di Reinhold nell'ultima parte di questo scritto, dove anche queste argomentazioni diventano meglio comprensibili. Limitiamoci per ora ad accennare quanto è indispensabile per la comprensibilità di questa pagina. Il pensare viene inteso da Reinhold come assoluta identità, infinita ripetibilità dell'identico e del medesimo; tuttavia questo pensare abbisogna di una materia da pensare, e dunque Reinhold deve postulare una materia a cui il pensiero sia applicato; l'unificazione di essere e pensiero sarebbe tale "applicazione": un'unificazione manchevole su cui Hegel spesso in queste pagine ironizza. Della difficoltà di tale unificazione tra pensiero e materia Reinhold si rese conto, e cercò tra molte incertezze una via d'uscita; in particolare nei *Beyträge* Reinhold sostiene che, affinché tale unificazione sia possibile, il pensare non deve applicarsi a qualcosa di assolutamente estraneo (altrimenti diverrebbe altro da sé, non sarebbe più identità); dunque Reinhold distingue nella materia a cui il pensiero si applica un "contenuto" (*Stoff*) trasparente al pensiero in quanto contiene in sé le determinazioni concettuali, e dunque completamente pensabile; a questo punto tuttavia, per non ammettere una completa identità di pensiero ed essere, egli sosteneva che tale contenuto non esaurisce interamente la materia, e che oltre ad esso nella materia è presente un elemento di irriducibile accidentalità con cui il pensiero deve in qualche modo "congiungersi". È con questo procedimento che qui Hegel polemizza: il pensato, l'oggetto con cui il pensiero si congiunge, non è solo un pensato, ma anche qualcos'altro, che dunque sfugge al pensare.

³ Cfr. *Beyträge*, Heft 1, p.98, dove Reinhold parla di una "Riforma della filosofia, che deve partire (*ausgehen*) dalla logica".

essenza analitica non sta la coscienza che la manifestazione puramente formale dell'assoluto è la contraddizione, una coscienza che può sorgere solo se la speculazione muove dalla ragione, e dall' $A = A$ come assoluta identità del soggetto e dell'oggetto¹.

¹ La soluzione della difficoltà che Reinhold, secondo Hegel, ha proposto, è stata sostenere che il pensiero trova nella materia soltanto se stesso come contenuto (*Stoff*): dunque nei diversi contenuti il pensiero non fa che ripetere se stesso, A (il pensiero) si ripete in B, C, ecc.. Ma a questo punto la difficoltà si ripropone identica: il B, C ecc. in cui il pensiero si ripete non sono solo dei pensati, ma hanno anche altre determinazioni, materiali e accidentali, con cui il pensare "si deve congiungere": e tale "insulsaggine" del congiungersi, oltre tutto non con l'oggetto in quanto tale, ma con quanto nell'oggetto rimane di accidentale dopo che è stato postulato che esso abbia un contenuto affine e trasparente al pensiero, dovrebbe sostituire l'identità originaria di pensare ed essere. Tutto questo vuoto ed inutile errare è conseguenza, secondo Hegel, del fatto che Reinhold non ha compreso che, dal punto di vista formale, l'assoluto si manifesta come contraddizione ed antinomia, unità necessaria di opposti.

INTUIZIONE TRASCENDENTALE

In quanto la speculazione viene considerata dal lato della mera riflessione, l'assoluta identità appare in sintesi di opposti, dunque in antinomie. Le identità relative, in cui si differenzia quella assoluta, sono certo limitate, e in quanto tali sono per l'intelletto e non antinomiche; nel contempo tuttavia poiché sono identità non sono meri concetti intellettuali, e devono essere identità perché in una filosofia nessun posto¹ può stare senza rapporto all'assoluto; ma dal lato di questo rapporto perfino ogni limitato è una (relativa) identità, e in quanto tale un antinomico per la riflessione, - e questo è il lato negativo del sapere, il formale, che guidato dalla ragione distrugge se stesso. Oltre a questo lato negativo il sapere ha un lato positivo, e precisamente l'intuizione. Il puro sapere, che significherebbe sapere senza intuizione, è l'annientamento degli opposti nella contraddizione; l'intuizione senza questa sintesi degli opposti è empirica, data, inconscia. Il sapere trascendentale unisce entrambi, riflessione e intuizione; esso è insieme concetto ed essere². Per il fatto che [28] l'intuizione diviene trascendentale entra nella coscienza l'identità del soggettivo e dell'oggettivo, che nell'intuizione empirica sono separati; il sapere, in quanto diviene trascendentale, non pone semplicemente il concetto e la sua condizione, - o la loro antinomia, il soggettivo, - ma pone insieme l'oggettivo, l'essere. Nel sapere filosofico l'intuito è un'attività dell'intelligenza e della natura, della coscienza e dell'incoscienza insieme. Esso appartiene a entrambi i mondi, nel contempo all'ideale e al reale - all'ideale, in quanto è posto nell'intelligenza, e così nella libertà, - al reale, in quanto ha il suo posto nella totalità oggettiva, è dedotto come un anello della catena della necessità. Se ci si pone dal punto di vista della riflessione o della libertà, allora l'ideale è il primo e l'essenza e l'essere sono solo l'intelligenza schematizzata; se ci si pone dal punto di vista della necessità o dell'essere, allora il pensiero è solo uno schema dell'essere assoluto. Nel sapere trascendentale sono entrambi unificati, essere e intelligenza; allo stesso modo sapere trascendentale e intuizione trascendentale sono uno e lo stesso, la diversa espressione indica solo la

¹ *kein gesetztes*.

² Inizia una delle parti in cui Hegel è maggiormente influenzato dalle tematiche e dal linguaggio schellingiani. Nel paragrafo sulla "Riflessione come strumento del filosofare" Hegel aveva mostrato come la riflessione, spinta dalla ragione ad estendere all'infinito le proprie conoscenze, produca una doppia totalità, oggettiva e soggettiva, e debba poi togliere anche questa scissione, concludere all'identità e negare se stessa. La riflessione si presentava dunque come via negativa verso l'assoluto, che negando ogni determinazione finita, e alla fine anche se medesima, giungeva all'identità. In questo paragrafo Hegel ritorna sul tema ed affianca alla riflessione, il "lato negativo del sapere", un lato positivo: l'"intuizione trascendentale". La riflessione, ricorda Hegel, non poteva che concludere ad antinomie perché l'oggetto dell'intelletto è insieme un limitato, negativo, e, poiché manifestazione dell'assoluto, un'identità; di fronte a queste antinomie la riflessione, facoltà dell'intelletto e della scissione, non poteva che fare naufragio e raggiungere così, per via negativa, l'assoluto nel pensiero. L'intuizione trascendentale, identità immediata di soggetto e oggetto, è invece il lato positivo del sapere, è l'intuire l'identità; ed il sapere trascendentale è l'unità di riflessione, o concetto, e intuizione, o essere.

prevalenza del fattore ideale o reale¹. È estremamente significativo che sia stato stabilito con tanta serietà che non si può filosofare senza intuizione trascendentale: cosa potrebbe poi significare filosofare senza intuizione? Dispersersi senza fine in finitezze assolute. Che queste finitezze siano soggettive o oggettive, concetti o cose, o anche che si passi da una specie all'altra, così il filosofare senza intuizione procede in una serie senza fine di finitezze, e il passaggio dall'essere al concetto, o dal concetto all'essere, è un salto ingiustificato. Un tale filosofare si dice un filosofare formale, perché la cosa, come il concetto, sono, ognuno per sé, solo forma dell'assoluto; esso presuppone la distruzione dell'intuizione trascendentale, una assoluta opposizione dell'essere e del concetto, e quando parla dell'incondizionato fa diventare di nuovo perfino questo un incondizionato formale, quasi nella forma di un'idea che sia opposta all'essere. Quanto migliore è il metodo, tanto più brillanti divengono i risultati. Per la speculazione le finitezze sono raggi del fuoco infinito, che li emana e insieme è costituito da essi, il fuoco è posto nei raggi ed essi nel fuoco. Nell'intuizione trascendentale ogni opposizione è tolta, è annientata ogni differenza della costruzione dell'universo mediante e per l'intelligenza e della sua organizzazione intuita come oggettiva e che appare indipendente. La speculazione è il produrre la coscienza di questa identità, e poiché in lei idealità e realtà sono uno, essa è intuizione.

¹ Mediante l'intuizione dunque viene colta immediatamente l'identità di soggetto e oggetto: l'intuito dal sapere filosofico è insieme soggettivo (in quanto posto nel pensiero dalla riflessione) e oggettivo (in quanto colto nell'intuizione, con cui il pensiero è immediatamente identico all'essere, è essere), libero e necessario, cosciente e incosciente e, sempre sulla via della filosofia di Schelling, Hegel spiega che se si pone come principio l'oggetto, allora il soggetto è una produzione dell'essere assoluto; se ci si pone dal punto di vista della riflessione, allora l'oggetto è prodotto dall'intelletto mediante il proprio schematismo: dunque entrambi i mondi, il soggettivo e l'oggettivo, comprendono in sé anche l'altro. Ma nel sapere trascendentale pensiero ed essere sono lo stesso, e con ciò sono lo stesso anche riflessione ed intuizione: l'espressione diversa indica solo la prevalenza (Schelling parla di "preponderanza") del fattore soggettivo o oggettivo. In questo scritto Hegel ritiene ancora indispensabile che il sapere filosofico trovi il proprio compimento in un'intuizione intellettuale; da questa convinzione Hegel dovrà allontanarsi negli anni successivi, e con ciò si allontanerà anche da Schelling. Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel dedicherà frequenti rilievi sarcastici alla pretesa di conoscere l'assoluto senza il concetto, in forma intuitiva o mistica. Nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel distinguerà ancora due momenti, quello negativo e quello positivo, della conoscenza, ma il momento positivo è negazione della negazione e non ha più nulla dell'immediatezza dell'intuizione. Scriverà Hegel, nella celebre pagina dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* in cui espone la struttura dialettica di ogni concetto ed essere: "Il momento speculativo, o positivo-razionale, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso" (cit., p. 97).

La sintesi dei due opposti, posti dalla riflessione, in quanto opera della riflessione richiedeva il proprio compimento; in quanto antinomia, che si toglie, il proprio sussistere nell'intuizione. Poiché il sapere speculativo deve essere compreso come identità della riflessione e dell'intuizione, allora nella misura in cui la parte della riflessione, che in quanto razionale è antinomica, viene posta da sola ma sta in rapporto necessario con l'intuizione, si può dire in questo caso dell'intuizione che venga postulata dalla riflessione. Non si può parlare di postulare idee, poiché queste sono prodotti della ragione, o meglio il razionale posto come prodotto mediante l'intelletto; il razionale deve essere dedotto secondo il suo contenuto determinato, ossia dalla contraddizione di opposti determinati la cui sintesi è il razionale; solo l'intuizione che riempie e mantiene questo antinomico è il postulabile¹. Una simile idea altrimenti postulata è il progresso all'infinito, un miscuglio di empirico e di razionale: l'empirico è l'intuizione del tempo, il razionale è il togliere ogni tempo, la sua infinitizzazione. Ma nel progresso empirico il tempo non è reso infinito puramente, poiché deve sussistere in esso come finito - come momenti limitati -, e il progresso empirico è un'infinità empirica. La vera antinomia, che pone entrambi, il limitato e l'illimitato, non l'uno accanto all'altro ma al contempo come identici, deve con ciò insieme togliere l'opposizione. In quanto l'antinomia postula l'intuizione determinata del tempo, questo deve essere insieme entrambe le cose, momento limitato del presente e illimitatezza del suo esser-posto-

¹ Si dice postulato "una proposizione la quale si ammette, o si chiede che sia ammessa, allo scopo di rendere possibile una dimostrazione o un procedimento qualsiasi" (Abbagnano, *Dizionario di filosofia*). Il postulato dunque non viene dimostrato, ma viene assunto in quanto è condizione di possibilità di qualcos'altro che è stato trovato come vero o necessario. In questo senso Kant, dopo aver provato nella *Critica della ragion pura* che non è possibile dimostrare la verità delle idee di immortalità dell'anima, di libertà e di Dio, nella *Critica della ragion pratica* ritrovava gli stessi contenuti come postulati che, per quanto indimostrabili, la ragione deve tuttavia ammettere (dal punto di vista pratico) in quanto condizioni necessarie di quel *factum* della ragione che è l'imperativo categorico e la vita morale. È quest'uso, di postulare proposizioni senza dimostrarle, ed i diversi aspetti che tale uso ha assunto nella filosofia tedesca da Kant in poi, che Hegel qui discute. La tesi hegeliana è che l'unico postulato ammissibile nella filosofia è l'intuizione trascendentale: la riflessione infatti approda ad un'antinomia, che deve essere tolta mediante la sintesi necessaria degli opposti; la riflessione tuttavia, che è il punto di partenza della speculazione, costituisce solo l'aspetto negativo di tale sintesi, il togliere gli opposti; ma gli opposti vengono trovati dalla riflessione non solo come negati, o da negarsi, ma anche come sussistenti come opposti eppure identici; tale sintesi, che è il culmine della riflessione, non può essere compiuta senza l'intuizione dell'identità, ecco dunque che la riflessione postula l'intuizione. Non è invece possibile, dice Hegel polemizzando con la filosofia kantiana, parlare di postulare idee: nella "Dialettica trascendentale" Kant trovava le idee (in particolare quella cosmologica) come antinomiche, ma da questo concludeva, perché la sua filosofia era ancora prigioniera di una posizione dell'intelletto e del principio di identità come dall'intelletto è inteso, all'impossibilità di conoscere le idee, come se si dovesse risparmiare al mondo la contraddizione, e si rifugiava per questo nella postulazione morale. Ma, sostiene Hegel, la contraddizione è invece presente ovunque, nel mondo sensibile come vita, o succedersi di nascite e morti, nel pensiero come concetto: non si tratta dunque di sfuggire alla contraddizione, ma si tratta invece di dedurre il razionale nella forma del concetto, come sintesi di opposti determinati.

fuori-di-sè, e dunque eternità¹. Ancor meno l'intuizione può essere richiesta come un opposto all'idea, o meglio alla necessaria antinomia; l'intuizione che è opposta all'idea è esistenza limitata, proprio perché esclude l'idea. L'intuizione è certo ciò che viene postulato dalla ragione, ma non come un limitato, bensì per il compimento dell'unilateralità dell'opera della riflessione; non perché restino opposte l'una all'altra, ma perché siano uno². Si vede in generale che tutto questo modo di postulare ha il suo fondamento solo nel fatto che si prendono le mosse dall'unilateralità della riflessione; questa unilateralità ha bisogno, a completamento della sua manchevolezza, di postulare l'opposto da lei escluso. Tuttavia sotto questo punto di vista l'essenza della ragione riceve una falsa posizione, perché ella qui appare come qualcosa che non basti a se stessa, ma anzi come bisognosa. Ma se la ragione si riconosce come assoluta, allora la filosofia comincia con ciò con cui finisce quella maniera che muove dalla riflessione: con l'identità dell'idea e [30] dell'essere; essa non postula uno di loro, perché insieme all'assolutezza essa pone immediatamente entrambi e l'assolutezza della ragione nient'altro è che l'identità di entrambi³.

¹ In Fichte l'identità di razionale e reale, di Io e non Io, veniva postulata nella forma del progresso all'infinito: nel tempo infinito, in uno sforzo (*Streben*) infinito e mai compiuto, l'io empirico tende a togliere il non io e a ricostituire l'unità originaria. Ma tale sintesi non è una vera sintesi di finito ed infinito, di empirico e razionale, ma è invece, dice Hegel, solo un "miscuglio", se non altro perché l'infinito temporale che così viene unificato con la finitezza dei singoli momenti, è un "cattivo infinito", un infinito dell'intelletto, e dunque nel progresso all'infinito finito ed infinito rimangono uno accanto all'altro, senza che venga conseguita la vera identità: il progresso all'infinito non è che una serie infinita di finitezze, dunque rimane finitezza a sua volta. La vera sintesi di finito ed infinito è invece l'eternità: in essa, istante immobile comprendente il tutto, l'opposizione viene veramente tolta e viene colta l'identità di finito ed infinito: dunque, ancora una volta, non si tratta di affacciarsi infinitamente nel tempo per togliere l'opposizione, ma di cogliere con un atto di intuizione l'identità degli opposti.

² Un'altra via tentata dalla filosofia post-kantiana, in particolare dalla filosofia romantica e da pensatori come Jacobi o Schleiermacher, è stata quella di prendere atto dell'inconoscibilità dell'assoluto per via razionale (ove Hegel direbbe per via intellettuale) e dunque, poiché l'incondizionato deve pur darsi, di postularne la conoscenza mediante un atto irrazionale ed intuitivo, con quel "salto mortale" nell'incondizionato di cui abbiamo già parlato. Ma questa, sostiene Hegel, è di nuovo una fuga rispetto alla potenza della ragione: l'intuizione deve essere sì postulata e posta dalla riflessione, ma non come opposta alla ragione, bensì come identica con la riflessione, la quale al culmine della sua opera toglie se stessa e diviene essa stessa intuizione. È questo, insistiamo, uno dei temi più originali e caratteristici di Hegel: la riflessione compie un'opera certamente unilaterale, e richiede il suo completamento in altro, nell'intuizione, ma l'intuizione non nega affatto l'opera della riflessione, che per il soggetto finito è il punto di partenza necessario e che è un momento essenziale della vita dell'assoluto, anzi l'intuizione trascendentale e la speculazione razionale sono uno e il medesimo; altrimenti l'intuizione non sarebbe intuizione dell'assoluto, farsi uno con esso, identità di soggetto e oggetto, ma resterebbe un finito e limitato accanto a quell'altro finito e limitato che è la riflessione intellettuale.

³ Il postulato dell'intuizione, conclude Hegel, è necessario solo in quanto si muove dalla riflessione, ovvero da un punto di vista limitato: se la ragione si riconosce come assoluta, se la coscienza raggiunge il punto di vista dell'assoluto, allora la filosofia non ha più bisogno di partire dal soggetto, dalla riflessione, e di postulare l'oggetto, l'intuizione, ma può "cominciare con se stessa", cioè cominciare con l'identità del soggetto e dell'oggetto, del pensare e dell'essere: è questo, ritiene Hegel, il merito dell'idealismo oggettivo suo e di Schelling rispetto all'idealismo soggettivo kantiano e fichtiano. Su questa possibilità che "la filosofia cominci con la filosofia", e cioè

RAPPORTO DEL FILOSOFARE CON UN SISTEMA FILOSOFICO

Il bisogno della filosofia può essere soddisfatto di essere penetrato sino al principio dell'annientamento di tutte le opposizioni fissate e al rapporto del limitato con l'assoluto; questa soddisfazione nel principio dell'identità assoluta si trova nel filosofare in generale. Il conosciuto sarebbe secondo il suo contenuto un contingente; le scissioni, dal cui annientamento esso muoveva, sarebbero date, e scomparse, - e non sintesi nuovamente costruite; il contenuto di un tale filosofare non avrebbe in generale alcuna connessione al suo interno, e non costituirebbe una totalità obiettiva del sapere. Solo a causa della non connessione del suo contenuto questo filosofare non è necessariamente un raziocinare: quest'ultimo disperde solo i posti in una maggiore molteplicità, e se, gettato in questa corrente, nuota scompostamente; tutta l'estensione, essa stessa scomposta, della molteplicità intellettuale deve continuare a sussistere; invece al vero filosofare, anche se privo di connessione, scompaiono il posto e i suoi opposti, in quanto esso non mette il posto semplicemente in connessione con altri limitati, ma in rapporto con l'assoluto, e con ciò lo toglie.

Ma poiché questo rapporto del limitato con l'assoluto è un molteplice, in quanto lo sono i limitati, dunque il filosofare deve cercare di mettere in rapporto questa molteplicità come tale; deve sorgere il bisogno di produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza. Solo così la molteplicità di quei rapporti si libera dalla casualità, in quanto essi ottengono le loro posizioni nella connessione della totalità oggettiva del sapere e viene realizzata la loro compiutezza oggettiva. Il filosofare che non si costituisce in sistema è una continua fuga davanti alle limitazioni, più un lottare della ragione per la libertà che suo puro autoconoscersi che è divenuto sicuro di sé e ha raggiunto la chiarezza su se stesso. La libera ragione e il suo agire sono uno, e la sua atti-

con l'identità, è tuttavia il caso di notare una duplice tensione della filosofia hegeliana: se è vero che una volta liberatasi dalle finitezze della riflessione la speculazione può incominciare la filosofia con l'assoluto stesso, è anche vero che più volte, anche in questo scritto, Hegel sostiene con forza che la filosofia non può cominciare "con un colpo di pistola", che il vero è il risultato, e dunque l'assoluto, punto di partenza della filosofia, giunge a sapersi solo nella conclusione, non all'inizio del sistema. Inoltre per quanto Hegel spesso con una certa enfasi proclami l'esigenza che la filosofia cominci con se stessa, è anche vero che negli anni del suo soggiorno a Jena Hegel ha sempre ben presente l'esigenza di un'introduzione che consenta al sapere finito di giungere al punto di vista dell'assoluto, da cui solo il sistema può iniziare: negli anni 1801-1805, quando Hegel comincia a progettare un proprio "sistema di tutta la filosofia", tale ruolo dovrebbe essere svolto dalla logica, o scienza della riflessione e del sapere finito, propedeutica alla metafisica, o scienza della ragione. Quando, a partire dal 1806, Hegel consegue il risultato che logica e metafisica sono lo stesso, essendo il medesimo il pensiero e l'essere, l'esigenza di un'introduzione al sistema gli si presenta in forma nuova e originalissima con il progetto di una "fenomenologia dello spirito", insieme introduzione e prima parte del sistema che, come scrive Hyppolite, "Ad onta della affermazioni di Hegel secondo le quali non potrebbe esserci un'introduzione alla filosofia, è divenuta un insieme autosufficiente, un'esposizione di tutta la filosofia hegeliana sotto un certo aspetto, quello appunto fenomenologico" (Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze, 1972, p. 68), un aspetto che secondo molti studiosi è il più interessante ed attuale della filosofia hegeliana.

vità è un puro esporre se stessa¹.

In questa autoproduzione della ragione l'assoluto si configura in una totalità oggettiva che è un tutto sorretto e compiuto in se stesso, che non ha alcun fondamento fuori di sé, ma anzi è fondata mediante se stessa nel suo inizio, mezzo e fine. [31] Un tale tutto si manifesta come un'organizzazione di proposizioni ed intuizioni; ogni sintesi della ragione, e l'intuizione ad essa corrispondente, che sono entrambe unite nella speculazione, in quanto identità del conscio e dell'inconscio è per sé nell'assoluto ed infinita; tuttavia essa è insieme finita e limitata in quanto è posta nella totalità oggettiva

¹ È questo uno dei temi più importanti, ed è un tema che contiene *in nuce* le ragioni del successivo allontanamento di Hegel da Schelling. La filosofia, scrive Hegel già in questo scritto del 1801, quando, come è stato detto, è "più schellinghiano di Schelling", non può trovare soddisfazione nella sola intuizione dell'assoluto, né nel semplice riportare le conoscenze particolari (e per conoscenze particolari si intende anche la filosofia della natura e la filosofia trascendentale, o del soggetto: le due scienze di cui si compone la filosofia) all'assoluto stesso: è necessario che la filosofia assuma una forma sistematica e si costituisca in una "totalità del sapere" (abbiamo già notato d'altra parte che proprio tale totalità del sapere è l'identità di soggetto e oggetto: in quanto sapere è soggettiva, in quanto totalità necessaria è oggettiva). Negli anni 1802-1803, mentre all'università di Jena tiene lezioni di logica e di metafisica, Hegel annuncia un libro che doveva avere il titolo "Logica e metafisica, o sistema della riflessione e della ragione", e nel 1805 annuncia la pubblicazione di un libro che doveva contenere "*totam philosophiae scientiam, id est a) philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam), et b) jus naturae ex eadem*". È noto che in realtà tale libro non vedrà la luce, ed invece nel 1807 apparirà la *Fenomenologia dello spirito*, insieme introduzione e prima parte del sistema; anche nella *Fenomenologia* comunque Hegel insiste sulla necessaria forma sistematica della speculazione. Come nota Pöggeler, secondo Hegel "Schelling espone l'idea speculativa in uno sviluppo interno, incomincia immediatamente dalla filosofia della natura. Hegel, che nella sua logica e metafisica si è assunto il compito di uno sviluppo speculativo dell'idea, deve trovare per lo meno sorprendente che Fichte e Schelling non espungano una nuova logica e metafisica, sebbene l'antica logica e metafisica siano state superate e nei lavori di Fichte e Schelling sia già contenuta la nuova filosofia speculativa, anche se non sviluppata *per sé*. [...] Nel porre al vertice del sistema una logica e metafisica è già contenuta una critica fondamentale di Hegel a Schelling; un porre in risalto, un dispiegare in forma sistematica quello speculativo, che nel sistema di Schelling non era stato sviluppato per sé, e della cui necessità egli non aveva avuto alcuna consapevolezza" (Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 160-161). In questo senso il presente passo può essere letto come una precoce riflessione di Hegel sulla differenza tra la propria filosofia e quella di Schelling: è vero che Hegel riconosce alla filosofia che è giunta fino al "principio dell'identità" il merito di aver raggiunto l'assoluto, ma è vero anche che Hegel accusa quelle filosofie che non si costituiscono in sistema di essere costantemente "in fuga" davanti alle limitazioni, di non riuscire a padroneggiarle in quanto non riescono a costituire le limitazioni stesse in una totalità assoluta e ricca, ma si limitano a ricondurle all'assoluto dichiarando che sono sue manifestazioni; in questo modo le limitazioni vengono semplicemente negate, si dichiara che nell'assoluto tutto è identico, ma si dimentica che l'assoluto ha in sé anche il momento della finitezza, della negazione, che l'assoluto deve, e non accidentalmente, negarsi e manifestarsi in quanto è assoluto, e che le limitazioni non sono una semplice caduta, ma sono invece nel senso più proprio manifestazioni dell'assoluto, nelle quali l'assoluto abita, e che vanno in questo senso comprese e conosciute sistematicamente. Mi pare che, se questa lettura è corretta, in queste righe si possa trovare un'anticipazione delle celebri critiche a Schelling (o, meglio, ai discepoli di Schelling e ad una certa moda diffusa nelle università tedesche) contenute nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, dove Hegel, dopo aver sostenuto che "la vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 4), scrive: "Per quel che riguarda il contenuto, gli altri ricorrono talvolta ad un metodo molto sbrigativo per disporre di una grande estensione. Essi traggono sul loro terreno una gran quantità di materiale, vale a dire tutto ciò che è noto e già ordinato; e mentre si adoperano più che altro intorno a stranezze e

e ne ha altre fuori di sé. L'identità meno scissa, oggettivamente la materia, soggettivamente il sentire (autocoscienza), è nel contempo un'identità infinitamente opposta, un'identità del tutto relativa. La ragione, la facoltà della (in quanto oggettiva) totalità, completa tale identità mediante il suo opposto, e mediante la sintesi produce una nuova identità, che anch'essa è nuovamente manchevole di fronte alla ragione e che ugualmente si completa di nuovo. Il metodo del sistema, che non si può chiamare né sintetico né analitico, si dà nella forma più pura quando si manifesta come uno sviluppo della ragione stessa, la quale non richiama sempre nuovamente in sé l'emanazione della sua manifestazione, come una duplicazione, - così la annienta solamente - ma invece si costruisce in essa in una identità condizionata mediante quella duplicazione, oppone nuovamente a sé questa identità relativa, così che il sistema procede fino alla compiuta totalità oggettiva, la unifica con la totalità soggettiva che le sta di contro in una visione del mondo infinita, la cui espansione si è così contratta nella identità più ricca e più

curiosità, hanno l'aria di possedere tutto il rimanente, - riguardo a cui il sapere, a suo modo, aveva già esaurito il suo compito, - e di dominare ciò che non è ancora ordinato, assoggettando così ogni cosa all'assoluta idea, la quale, per tal via, sembra venir perfettamente conosciuta ed essere prosperata a dispiegata scienza. Ma considerando più da vicino tale dispiegamento, esso mostra di essersi prodotto non già perché un *unum atque idem* si sia riplasmato in figure diverse; tale dispiegamento è invece la ripetizione dell'identico priva di ogni figura; l'*unum atque idem* vien poi soltanto estrinsecamente applicato al diverso materiale, e riceve così una tediosa parvenza di verità. [...] Tutto ciò è ben diverso, cioè, da quella ricchezza che scaturisce da se stessa e dalla autodeterminantesi differenza delle forme. Quel procedere è piuttosto un formalismo monocromatico che giunge alla differenza del contenuto soltanto perché essa era di già preparata e di già nota. Ancora: tale formalismo vuole gabellare tale monotonia e l'universalità astratta per l'Assoluto; [...] similmente noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'universale Idea in questa forma della irrealtà, ed assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato; o assistiamo piuttosto al precipitare di questi valori nell'abisso della vacuità, senza che questo atto sia conseguenza di uno sviluppo, né si giustifichi in se stesso; il che dovrebbe tenere il posto della considerazione speculativa. La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'*Assoluto*, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'*Assoluto*, nello $A = A$, non ci sono certe possibilità perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'*Assoluto* tutto è eguale, - oppure gabellare un suo Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua" (ivi, pp. 11-13). E, con sarcasmo ancora maggiore, Hegel ritorna su questo metodo che affonda tutte le differenze nell'identità dell'assoluto più avanti, scrivendo: "Il risultato di questa metodo consiste nel catalogare tutto, incollando a tutto ciò che vi è in cielo e in terra, a tutte le formazioni della natura e dello spirito, quella coppia di determinazioni dello schema universale; e non è da meno di un rapporto solare sull'organismo dell'universo, ovverosia di una tabella somigliante allo scheletro coi cartellini incollati o alle file di barattoli nella drogheria, con le loro etichette. Una simile tabella trascura e occulta l'essenza viva della cosa, e non diviene quindi più perspicua dello scheletro da cui si son levati sangue e carne, o dei barattoli nei quali si è potuto rinchiudere qualcosa di non vitale. - Si è già sopra notato che questa maniera di conoscenza finisce in una pittura assolutamente monocromatica; essa maniera infatti, scandalizzata dalle differenze dello schema, le affonda, - perché appartenenti alla riflessione, - nella vuotaggine dell'*Assoluto*, in modo che poi ne vien fuori la pura identità, il bianco senza forma. Quel carattere monocromatico della schema e delle sue determinazioni non vitali, e questa assoluta identità, e anche il passare dall'una cosa all'altra, tutto è ugualmente morto intelletto, tutto è conoscenza esteriore" (ivi, pp. 42-43).

semplice.¹

È possibile che una autentica speculazione non si esprima compiutamente nel suo sistema, o che la filosofia del sistema e il sistema stesso non coincidano, che un sistema esprima nel modo più esatto la tendenza ad annientare tutte le opposizioni, e non penetri per sé fino alla più compiuta identità. La distinzione di questi due riguardi diviene particolarmente importante nel giudizio sui sistemi filosofici. Se in un sistema il bisogno che gli sta a fondamento non ha preso compiutamente forma, ed ha elevato all'assoluto un condizionato, sussistente solo nell'opposizione, allora esso in quanto

¹ Hegel tenta qui di esporre il proprio progetto di metodo del sistema della speculazione: tale metodo non deve annullare le determinazioni e le finitezze, ma assumerle nell'assoluto in quanto tali e trattarle come manifestazioni dell'assoluto. Dunque, scrive Hegel, il sistema "si manifesta come un'organizzazione di proposizioni e intuizioni"; ogni conoscenza parziale, che è insieme sintesi di opposti, in quanto ragione e soggetto, ed essere, in quanto intuizione, è un'identità, ha dunque la struttura dell'assoluto, e tuttavia è un'identità parziale, che rimanda ad altre identità. La ragione dovrà dunque procedere nel sistema a sintesi successive sempre più ampie, e così giungere ad un'unità che conserva in sé le determinazioni e le differenze: "la ragione non richiama in sé l'emanazione della sua manifestazione, come una duplicazione", cioè non dichiara semplicemente nulle la propria manifestazione, ma nella sua manifestazione "si costruisce in una identità condizionata", "oppone a sé tale identità relativa", e giunge così alla "completa totalità oggettiva", che "unifica con la totalità soggettiva", giungendo così ad una "visione del mondo infinita, la cui espansione si è così contratta nella identità più ricca e più semplice". Come si può ben vedere il testo hegeliano, quando tenta di esporre anticipatamente l'assoluto come identità e differenza, è piuttosto oscuro ed assume toni misticheggianti; toni misticheggianti d'altra parte emergono anche nella *Fenomenologia dello spirito*, quando Hegel è ormai abbastanza sicuro del proprio metodo. In quell'opera Hegel scriverà, nella "Prefazione", che "il vero è il trionfo bacchico dove non c'è membro che non sia ebbro; e poiché ogni membro nel mentre si isola altrettanto immediatamente si risolve, il trionfo è altrettanto la quiete trasparente e semplice" (cit. p. 38). E nella pagina conclusiva della *Fenomenologia dello spirito*, dedicata al sapere assoluto (il senso del quale è secondo Hyppolite "uno dei problemi più oscuri della *Fenomenologia*, e bisogna riconoscere che le pagine molto dense e molto astratte sul sapere assoluto ci illuminano poco" - *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 92), Hegel scrive: "La meta, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti come essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, è la storia; ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la scienza del sapere apparente; tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario della spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto - conclude Hegel citando una poesia di Schiller - dal calice di questo regno degli spiriti / gli spumeggia la sua infinitezza" (*Fenomenologia dello spirito*, cit., II, p. 305). Dunque una certa oscurità e un certo misticismo emergono, ed emergeranno ancora a lungo, quando Hegel tenta di anticipare (come qui o nella "Prefazione" alla *Fenomenologia*) o di sintetizzare in poche righe (come nelle pagine sul "sapere assoluto") la propria concezione dell'assoluto, e probabilmente non potrebbe essere diversamente, in quanto, come Hegel spesso ed insistentemente sosterrà, l'assoluto è il risultato, è la sintesi e la differenza di tutte le figure, le categorie, i momenti dello spirito, è la conclusione che include la memoria di tutto il processo, dunque non si possono dare scorciatoie ed è necessario sopportare la "fatica del concetto", seguire fino in fondo la via "del dubbio e della disperazione", e solo nella rammemorazione di tutto il processo l'assoluto giunge a sapersi come "identità più ricca e più semplice". Più chiara è invece in questa pagina la concezione del metodo da seguire: come è possibile conseguire tale identità insieme ricca e semplice? Hegel risponde che il metodo "non si può chiamare né sintetico né analitico", il metodo deve infatti unificare le contraddizioni nell'assoluto (e dunque essere per questo aspetto sintetico) e insieme trascorrere attraverso tutte le opposizioni (e per questo aspetto separare, essere analitico); le opposizioni devono essere insieme superate e conservate nell'identità dell'assoluto. Per

sistema diviene dogmatismo; ma la vera speculazione può trovarsi nella più diverse filosofie che si diffamano reciprocamente come dogmatismi e smarrimenti dello spirito. La storia della filosofia ha valore e interesse solo se tiene fermo questo punto di vista, altrimenti non dà la storia della ragione eterna e una che si espone in forme infinitamente molteplici, ma null'altro che una narrazione di eventi accidentali dello spirito umano e di opinioni senza senso, che vengono addebitati alla ragione mentre invece stanno a carico solo di chi non ha riconosciuto in essi il razionale e li ha perciò travisati¹. [32]

Una autentica speculazione, che tuttavia non giunge alla sua compiuta autocostruzione in sistema, muove necessariamente dall'identità assoluta, la cui scissione in soggettivo e oggettivo è una produzione dell'assoluto. Il principio fondamentale è quindi completamente trascendentale e a partire dal suo punto di vista non c'è alcuna

indicare tale atto con cui le contraddizioni vengono insieme conservate e negate Hegel userà da un certo momento in poi il verbo tedesco (che già in questa *Differenza* appare, anche se non in questo passo) *aufheben*, che viene generalmente reso in italiano con il verbo "togliere". Tale verbo ha un significato duplice e per molti versi opposto, in quanto vuol dire contemporaneamente "togliere" e "conservare", ed indica bene quel metodo del "superamento" che sarà caratteristico di Hegel. Nella *Scienza della logica* Hegel si soffermerà su tale termine con queste parole: "La parola *aufheben* ha nella lingua un doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nella stesso tempo metter fine. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, affin di ritenerlo. - Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. - Le accennate due determinazioni del togliere possono essere date lessicalmente con due significati della parola. Ma dovrebbe a questo punto destare sorpresa che una lingua sia venuta a servirsi di una sola e medesima parola per due determinazioni opposte. Il pensiero speculativo si rallegra, quando trova in una lingua parole che hanno in se stesse un significato speculativo. La lingua tedesca possiede molte di queste parole. Il doppio senso del latino «tollere» (divenuto famoso per il detto ciceroniano: *tollendum esse Octavium*) non va tant'oltre; la determinazione affermativa va soltanto fino al portare in alto. Qualcosa è stato tolto in quanto è entrato in unità con il suo opposto. In questa più precisa determinazione di un che di riflesso, esso si può convenientemente chiamare momento" (*Scienza della logica*, cit., pp. 100-101). Solo in questo senso possiamo comprendere come gli opposti siano "tolti" nell'assoluto: essi sono contemporaneamente negati, conservati, elevati in una forma più alta (un po', se ci si consente un esempio banale, come della frutta viene conservata facendone marmellata, una "conserva" appunto, che la toglie in quanto frutta, la conserva in questo suo esser negata e le dà una forma nuova di esistenza).

¹ Hegel distingue qui tra "autentica speculazione", ovvero la speculazione che è giunta all'intuizione dell'identità, e le forme della sua esposizione, ossia il sistema in cui tale speculazione si espone. Il "bisogno della filosofia" è bisogno di identità e di superamento della scissione: ora, esistono due diverse possibili ragioni di manchevolezza di una filosofia. La prima è che il bisogno della filosofia non abbia preso compiutamente forma: in tal caso la filosofia non è giunta all'intuizione dell'identità, ed ha identificato l'incondizionato (perché per essere filosofia deve pur sempre essere aspirazione all'incondizionato) con uno dei condizionati dati: la materia o il soggetto. Una simile filosofia è dogmatica. Ma è anche possibile, dice Hegel riprendendo un tema che ha già trattato nel paragrafo sulla "Visione storica di sistemi filosofici", che una filosofia appaia soltanto dogmatica, che sia giunta all'intuizione dell'identità, ma nell'esporsi sistematicamente le dia la forma di un condizionato; in questo caso ciò che è manchevole non è la speculazione, ma è da un lato la forma di sistema che la speculazione si è data, dall'altro la superficialità e l'incapacità di penetrare fino al nocciolo della filosofia di chi tratta i sistemi storicisticamente, come un susseguirsi di opinioni, e non vede in essi invece l'unico e vero razionale che nel tempo si espone in figure diverse.

opposizione assoluta del soggettivo e dell'oggettivo. Ma con ciò la manifestazione dell'assoluto è un'opposizione, l'assoluto non è nella sua manifestazione, manifestazione e assoluto sono essi stessi opposti. La manifestazione non è identità. Questa opposizione non può essere tolta trascendentalmente, cioè in modo tale che non si dia alcuna opposizione in sé; con ciò la manifestazione è solo annientata, e la manifestazione deve pur essere; si affermerebbe che nella sua manifestazione l'assoluto sia uscito fuori di sé¹. L'assoluto quindi deve porsi nella manifestazione stessa, cioè non annientarla, ma costruirla in identità. Il rapporto causale tra l'assoluto e la sua manifestazione è una falsa identità, perché a fondamento di questo rapporto sta l'opposizione assoluta; in esso sussistono entrambi gli opposti, ma con rango differente: l'unificazione è violenta, l'uno sottopone a sé l'altro, l'uno domina, l'altro diviene sottomesso; l'unità è ottenuta con la forza in una identità solo relativa, l'identità, che deve essere assoluta, è un'identità incompleta. Il sistema è divenuto un dogmatismo - un realismo, che pone assolutamente l'oggettività, - o un idealismo, che pone assolutamente la soggettività, - e questo contro la sua filosofia, se entrambi, il che è più dubbio per il primo che per il secondo, sono risultati da vera speculazione².

¹ La vera speculazione, anche se non giunge ad esprimersi compiutamente in un sistema, muove sempre dal principio dell'identità di soggetto e oggetto, ovvero da un principio trascendentale: la scissione in una polarità soggettiva ed una oggettiva è un prodotto dell'assoluto. Tuttavia in una tale filosofia l'opposizione torna a presentarsi nella forma di opposizione tra l'assoluto e la sua manifestazione: se il sistema non riesce ad esporre anche le manifestazioni come identità, tali manifestazioni si presentano come opposizioni e si pone il problema di istituire un rapporto tra l'assoluto e le sue manifestazioni. Non basta, come Hegel ha già sostenuto sopra, dichiarare che la manifestazione è nulla e che solo l'assoluto è: con ciò la manifestazione è soltanto annientata, e "la manifestazione deve pur essere"; e non si può neppure trattare la manifestazione come un'inspiegabile uscita da sé, "caduta" dell'infinito nel finito (come accade nella filosofia fichtiana ed accadrà da un certo momento in poi nella filosofia di Schelling, che si rifugerà in posizioni teistiche per spiegare il finito come caduta e peccato). Da queste righe sembra di capire che Hegel veda l'insufficienza di una tale filosofia nell'inadeguata forma di sistema che essa si darebbe, ma c'è certamente di più: una filosofia che tratta la manifestazione come estranea all'assoluto manca anche nella propria concezione dell'assoluto; essa infatti nel separare l'assoluto dalla manifestazione fa dell'assoluto stesso un che di limitato ed astratto: l'assoluto è identità (e in questo tale filosofia è autentica speculazione), ma non è anche opposizione, ha l'opposizione fuori di sé. In una simile forma limitata l'assoluto può assumere l'aspetto del soggetto, e allora la materia è manifestazione, o dell'oggetto, e allora manifestazione è il pensiero.

² È necessario che l'assoluto si ponga nella sua manifestazione, che la manifestazione sia essa stessa colta come identità (e, aggiungiamo, che l'assoluto sia colto anche come riflessione, opposizione: solo così è possibile un'identità tra assoluto e manifestazione che non annulla la determinazione e la differenza). Tale esigenza è presente, sostiene Hegel, anche ad una filosofia che nasca da un autentico bisogno speculativo pur non costituendosi in sistema, ma una filosofia di questo tipo, proprio perché è manchevole la sua concezione della manifestazione e dell'assoluto, entrambi visti in modo unilaterale, non può che cercare l'unificazione di manifestazione ed assoluto in un rapporto inadeguato come quello causale. Il rapporto causa-effetto pone sì l'identità di diversi, ma in modo inadeguato: la causa, l'assoluto, rimane un *primum*, l'effetto, la manifestazione, è un dominato. Così, dice Hegel, nel realismo il pensiero è spiegato come effetto dell'oggettività, concepita come l'assoluto; nell'idealismo la materia è concepita come un effetto della soggettività, concepita come l'assoluto: l'unificazione è forzata e violenta, ai due principi, che nell'assoluto devono essere identici, non è riconosciuto il medesimo rango e la medesima dignità, e questo, conclude Hegel, a dispetto del loro principio, perché se idealismo e realismo sono nati da un vero bisogno

Il puro dogmatismo, che è un dogmatismo della filosofia, rimane immanente all'opposizione anche secondo la sua tendenza, in esso domina come principio fondamentale il rapporto di causalità, nella sua forma più compiuta di azione reciproca, l'azione dell'intellettuale sul sensibile o del sensibile sull'intellettuale. Nel realismo ed idealismo conseguenti tale rapporto svolge solo un ruolo subordinato, seppure sembri dominare e in quello il soggetto venga posto come prodotto dell'oggetto, in questo l'oggetto come prodotto del soggetto; tuttavia il rapporto di causalità quanto all'essenza è tolto, in quanto il produrre è un produrre assoluto e il prodotto un prodotto assoluto, ovvero in quanto il prodotto non ha alcuna sussistenza se non solo nel produrre, non è posto come un che di autonomo, sussistente prima e indipendentemente dal produrre, come accade nel puro rapporto di causalità, nel principio formale del dogmatismo. In questo principio vi è un posto da A, e insieme anche non posto da A; dunque A assolutamente solo soggetto, e $A = A$, esprime solo l'identità dell'intelletto. Sebbene la filosofia nel suo operare trascendentale si serva del rapporto causale, [33] B, che appare opposto al soggetto, secondo il suo essere-opposto è una mera possibilità, e rimane assolutamente una possibilità, cioè è solo un accidente; e il vero rapporto della speculazione, il rapporto di sostanzialità, è il principio trascendentale sotto l'apparenza del rapporto causale. Formalmente questo si può esprimere anche così: il vero dogmatismo riconosce entrambi i principi, $A = A$ ed $A = B$, ma essi rimangono nella loro antinomia, non sintetizzati, l'uno accanto all'altro; esso non riconosce che qui è presente un'antinomia, e quindi nemmeno la necessità di togliere il sussistere degli opposti; il passaggio dall'uno all'altro mediante il rapporto di causalità è per lui l'unica, incompleta sintesi possibile. Ora nonostante la filosofia trascendentale abbia questa netta differenza dal

della speculazione il loro principio è l'identità assoluta. Si noti che, per quanto Hegel scriva con una formula cautelativa che è più probabile che sia l'idealismo ad essere frutto di vera speculazione, egli tratta idealismo e realismo come due unilateralità simmetriche: il merito della filosofia di Schelling e dello stesso Hegel sarebbe aver concepito l'assoluto come soggetto-oggetto, aver proposto un idealismo oggettivo che vede in entrambe le sfere dell'ideale e del reale manifestazioni dell'unico assoluto. Più tardi Hegel avrà modo di sostenere che lo stesso Schelling non si era reso conto della novità della propria filosofia e l'aveva ritenuta non diversa da quella di Fichte fino a quando questo scritto hegeliano non l'ha costretto a prendere coscienza della differenza tra la propria filosofia e quella fichtiana.

¹ Hegel insiste sulla distinzione tra un "vero dogmatismo", che è il frutto di un bisogno della filosofia incompletamente maturato, ed una filosofia che invece del dogmatismo ha solo l'aspetto. Il "vero dogmatismo", dice Hegel, è una filosofia dualistica, che lascia sussistere assolutamente sia il soggetto sia l'oggetto, ed istituisce tra di loro il rapporto di causalità e di azione reciproca. Il realismo e l'idealismo conseguenti invece rispondono ad un reale bisogno di unificazione: è vero che anche in essi apparentemente il rapporto tra soggetto e oggetto è un rapporto tra causa ed effetto, ma la manifestazione (per l'idealismo l'oggetto, per il realismo il soggetto) non ha alcuna sussistenza autonoma ed indipendente dal principio: la materia è per l'idealista solo prodotta dal soggetto, e non ha alcuna esistenza fuori da questo produrre, e lo stesso si può dire del pensiero per il realista. Dunque, nonostante l'apparenza di un rapporto causale, queste filosofie istituiscono tra assoluto e manifestazione un rapporto di sostanza ed accidente: il vero rapporto della speculazione. In altri termini, conclude Hegel, per il "vero dogmatismo" i principi dell'identità e dell'opposizione sussistono l'uno accanto all'altro: la causa e l'effetto sono

dogmatismo, le è possibile trapassare in esso in quanto si costruisce come sistema, e cioè se essa non lascia valere alcun rapporto causale reale, in quanto nulla è se non l'identità assoluta, ed in essa si toglie ogni differenza e il sussistere degli opposti; ma, in quanto deve insieme sussistere la manifestazione, e quindi deve esserci un rapporto dell'assoluto con la manifestazione diverso dal suo annientamento, introduce il rapporto di causalità, fa della manifestazione un sottomesso e dunque pone l'intuizione trascendentale solo soggettivamente, non oggettivamente, ossia non pone l'identità nella manifestazione¹. $A = A$ ed $A = B$ permangono entrambi incondizionati; deve [soll] valere solo $A = A$; ma ciò vuol dire che la loro identità non è esposta nella loro vera sintesi, la quale non è un mero dover essere [Sollen]. Così nel sistema fichtiano $io = io$ è l'assoluto; la totalità della ragione comporta il secondo principio, che pone un non-io; non c'è compiutezza solo in questa antinomia del porre entrambi, ma viene postulata anche la loro sintesi. Ma in essa rimane l'opposizione, non devono essere annientati entrambi, tanto l'io quanto il non-io, ma deve sussistere l'unico principio che è per rango più alto dell'altro; la speculazione del sistema richiede il togliere gli opposti, ma il sistema stesso non li toglie, la sintesi assoluta a cui esso perviene non è $io = io$, ma io deve [soll] essere uguale io; l'assoluto è costruito per il punto di vista trascendentale ma non per quello della manifestazione, entrambi si contraddicono ancora. Poiché l'identità non è stata insieme posta nella manifestazione, o poiché l'identità non è compiutamente passata anche nell'oggettività, la stessa trascendentalità è un opposto, il soggettivo, e si può anche dire che la manifestazione non è stata compiutamente annientata².

identici, in quanto hanno tra loro un rapporto di azione reciproca, ed insieme sono autonomamente sussistenti; il dogmatismo non comprende che tali principi sono antinomici, non vede la contraddizione necessaria e la necessità di una unificazione, lascia sussistere i due principi (di identità e di opposizione) e le due sostanze (pensiero ed essere) l'uno accanto all'altro e li sintetizza col semplice rapporto causale. Ben altrimenti stanno le cose per l'idealismo e il realismo, che, anche se in forme inadeguate, rispondono al vero bisogno della filosofia, il bisogno di una reale unificazione che tolga la scissione.

¹ Mentre il "vero dogmatismo" lascia sussistere l'uno accanto all'altro il principio oggettivo e quello soggettivo, la filosofia trascendentale ha conseguito il punto di vista dell'identità assoluta di soggetto e oggetto, ovvero essa non introduce nel suo principio "alcun rapporto causale reale" in quanto assume come unica sostanza l'assoluto, l'identità. Tuttavia anche la filosofia trascendentale può scadere nel dogmatismo (Hegel pensa qui alla filosofia kantiana e, soprattutto, fichtiana) in quanto si costruisce in sistema: nel principio non sussistono gli opposti, ma nell'esposizione di tale principio si presenta la manifestazione dell'assoluto, e tale manifestazione è intesa come altro dall'assoluto; dunque è necessario a una simile filosofia istituire un rapporto tra l'assoluto e la sua manifestazione, e tale rapporto è un rapporto causale. La manifestazione si presenta con un grado inferiore di realtà, come qualcosa di sottomesso al principio e da esso dominato, ma questo avviene perché l'identità (l'intuizione trascendentale) è stata posta solo soggettivamente (nel principio assoluto) e non anche oggettivamente (nella manifestazione). È quanto accade anche nella filosofia fichtiana, che in quanto sistema lascia sussistere un'opposizione assoluta tra io e non io.

² Hegel anticipa qui per grandi linee le obiezioni che verranno mosse alla filosofia fichtiana nel prossimo capitolo. La filosofia fichtiana è un caso paradigmatico di autentica speculazione che tuttavia nel farsi sistema è scaduta nel dogmatismo. Fichte parte dall'identità assoluta, $A = A$ o meglio, in quanto fondamento dello stesso principio di identità, $Io = Io$; tuttavia in tale principio Fichte vede solo l'identità e non anche l'opposizione (come dovrebbe accadere in quanto il primo io è soggetto, il secondo predicato), dunque deve essere posto un secondo principio,

Nella seguente esposizione del sistema fichtiano si deve cercare di mostrare che la coscienza pura, l'identità del soggetto e dell'oggetto posta nel sistema come assoluta, è un'identità soggettiva del soggetto e dell'oggetto. L'esposizione [34] prenderà la strada di dimostrare l'io, il principio del sistema, come soggettooggetto soggettivo, tanto immediatamente, quanto nel modo della deduzione della natura e particolarmente nelle relazioni di identità nelle scienze particolari della morale e del diritto naturale e nel rapporto dell'intero sistema con l'estetica¹.

È chiaro già da quanto detto sopra che in questa esposizione il discorso verte innanzitutto su questa filosofia in quanto sistema, e non in quanto il sistema è la più fondata e profonda speculazione, un autentico filosofare, né in quanto tale filosofia è tanto più notevole per il tempo in cui si è manifestata, e nel quale nemmeno la filosofia kantiana aveva potuto spingere la ragione al concetto smarrito dell'autentica speculazione².

quello dell'opposizione, $A = B$, l'Io pone il non-*Io*. Tali principi, a differenza da quanto accadrebbe in una filosofia dogmatica, non vengono lasciati indisturbati l'uno accanto all'altro: Fichte vede l'antinomia, la contraddizione necessaria, e "postula" una sintesi (si veda il paragrafo sui "Postulati della ragione"), ma tale sintesi assume la forma inadeguata del progresso all'infinito: l'io empirico tende, si sforza (*strebt*) infinitamente di togliere il non io e di ricostituire l'identità, ma tale identità non può mai essere ricostituita: la speculazione postula l'identità, ma nel sistema essa non viene conseguita in un principio superiore che neghi sia l'io che il non io: l'identità dovrebbe essere l'affermazione del solo principio soggettivo, quello che ha una dignità superiore, ma poiché la completezza della ragione impedisce la totale negazione dell'altro principio, ecco che nel sistema l'identità non assume la forma dell'essere, $Io = Io$, ma la forma di un *dovere*: io deve essere uguale ad io, in uno sforzo infinito (e, si badi, di una cattiva infinità) che il soggetto empirico deve compiere verso l'assoluto. Tutto questo avviene, sostiene Hegel, perché l'identità non è stata posta anche nella manifestazione, e dunque la manifestazione non può costituirsi in identità, ma anche per una seconda, più decisiva, ragione: lo stesso assoluto della speculazione, $Io = Io$, decade in una posizione astratta, opposta, "la stessa trascendentalità è un opposto", e ad un tale manchevole principio assoluto non può non corrispondere la manchevolezza della manifestazione: il sistema ricade in una posizione dell'intelletto.

¹ Nell'esporre il sistema fichtiano Hegel mostrerà dunque come nelle sue diverse parti: l'esposizione del principio del sistema (Hegel farà riferimento soprattutto ai *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*) e le scienze particolari che ne vengono dedotte, in particolare la morale e l'estetica (Hegel si rifarà al *System der Sittenlehre*) e il diritto naturale (oggetto d'esame sarà la *Grundlage des Naturrechts*), il principio si presenti sempre come un principio manchevole, un'identità meramente soggettiva, e di conseguenza la manifestazione di tale principio nella natura e nella società umana si presenti come un oggetto sottoposto alla tirannide del principio senza che mai venga raggiunta come risultato quell'identità da cui il sistema ha preso le mosse: il risultato del sistema fichtiano contraddice il principio. Soltanto una filosofia che, come l'idealismo oggettivo di Schelling e Hegel, pone l'identità come insieme soggettiva ed oggettiva può ritrovare l'identità nella manifestazione e dar vita ad un vero sistema della speculazione.

² Sulla base della distinzione tra "vero dogmatismo" e filosofia che è genuina speculazione, e diviene dogmatismo solo nel darsi forma sistematica, Hegel riconosce in queste righe i meriti di Fichte: Fichte ha fatto compiere alla filosofia un passo avanti decisivo, ha proposto alla filosofia il compito di essere autentica speculazione ed il concetto dell'assoluto andando così risolutamente oltre Kant. Le critiche che seguiranno, sostiene Hegel, riguardano dunque il sistema fichtiano, non il suo nocciolo speculativo.

ESPOSIZIONE DEL SISTEMA FICHTIANO

Il fondamento del sistema fichtiano è l'intuizione intellettuale, il puro pensare se stesso, la pura autocoscienza io = io, io sono¹; l'assoluto è soggetto-oggetto, e l'io è questa identità del soggetto e dell'oggetto.

Nella coscienza comune l'io si presenta in opposizione; la filosofia deve spiegare questa opposizione contro un oggetto e spiegarla significa mostrare la sua condizionatezza mediante un altro e dunque dimostrarla come fenomeno. Se della coscienza empirica si dimostra che è completamente fondata nella coscienza pura, e non meramente condizionata da essa, con questo la loro opposizione è tolta, a condizione che d'altra parte la spiegazione² sia completa, ovvero che non sia indicata meramente un'identità parziale della coscienza pura e empirica. L'identità è solo parziale quando alla coscienza empirica rimane un lato da cui non è determinata da quella pura, ma sarebbe invece incondizionata; e poiché come membri della suprema opposizione compaiono solo la coscienza pura ed empirica, così la stessa coscienza pura sarebbe determinata e condizionata dall'empirica, nella misura in cui quest'ultima fosse incondizionata. Il rapporto sarebbe in questo modo un rapporto reciproco, che comporta il reciproco determinare ed essere determinato, ma presuppone una opposizione assoluta dei membri che stanno in azione reciproca e quindi l'impossibilità di levare la scissione nell'identità assoluta³. [35]

Per il filosofo questa autocoscienza pura sorge in quanto egli astrae nel suo pensare da tutto quanto è estraneo e non è io, e tiene fermo solo il rapporto del soggetto e dell'oggetto; nell'intuizione empirica soggetto e oggetto sono tra loro opposti, il filosofo coglie l'attività dell'intuire, intuisce l'intuire e così lo comprende come un'identità. Questo intuire l'intuire è da un lato riflessione filosofica, ed è opposta in generale alla riflessione comune così come alla coscienza empirica, la quale non si innalza sopra se

¹ Hegel cita liberamente da *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, dove Fichte nell'esporre il "Primo principio assolutamente incondizionato" scriveva: "È posto che nell'io, sia esso in particolare ponente o giudicante o altro - v'è qualcosa che è sempre uguale a sé, sempre uno e identico; l'x assolutamente posto si può anche esprimere così: Io = Io, io sono io" (cit., p. 77).

²Sulla "spiegazione" cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 231-232.

³ Se il primo principio della dottrina della scienza di Fichte è "io = io", l'identità assoluta, il compito che rimane aperto alla filosofia fichtiana, come ad ogni filosofia idealistica, è spiegare come accada che la coscienza non si trovi nell'identità con sé, ma trovi sempre opposto a sé un oggetto che vale per lei come una realtà estranea. Si tratta, spiega qui Hegel (che tuttavia nell'evoluzione del suo pensiero prenderà un'altra via, quella di mostrare l'identità di soggetto e oggetto attraverso quella lunga "odissea della coscienza" che è la *Fenomenologia dello spirito*), di dedurre la coscienza empirica da quella pura; una tale deduzione deve essere completa: se rimane qualche aspetto della coscienza empirica autonomo da quella pura, se cioè la coscienza empirica è condizionata da quella pura ma non interamente fondata in essa, allora l'identità di coscienza empirica e coscienza pura è solo parziale, le due coscienze rimangono opposte, ed all'unilateralità della coscienza empirica corrisponde necessariamente una simmetrica unilaterale della coscienza pura.

stessa e le proprie opposizioni; - d'altra parte questa intuizione trascendentale è insieme l'oggetto della riflessione filosofica, l'assoluto, l'identità originaria; il filosofo si è innalzato nella libertà ed al punto di vista dell'assoluto¹.

Il suo compito ormai è quello di togliere l'apparente opposizione della coscienza trascendentale e di quella empirica, e questo in generale accade per il fatto che la seconda viene dedotta dalla prima. Necessariamente questa deduzione non può essere un passaggio in qualcosa di estraneo; la filosofia trascendentale mira solamente a costruire la coscienza empirica non a partire da un principio che si trovi fuori dalla coscienza, ma da un principio immanente, come un'emanazione attiva o autoproduzione del principio. Nella coscienza empirica può tanto poco trovarsi qualcosa che non venga costruito a partire dalla pura autocoscienza, quanto poco la coscienza pura è per essenza diversa da quella empirica. La loro forma è diversa proprio in questo: che ciò che nella coscienza empirica appare come oggetto, opposto al soggetto, nell'intuizione di questo intuire empirico è posto come identico, e così la coscienza empirica viene completata mediante ciò che costituisce la sua essenza, ma di cui essa non ha alcuna coscienza².

Il compito può anche essere posto così: per mezzo della filosofia deve essere tolta la coscienza pura come concetto. Nell'opposizione verso la coscienza empirica l'intuizione intellettuale, il pensare se stesso, appare come concetto, e cioè come astrazione da tutto il molteplice, da tutta l'ineguaglianza del soggetto e dell'oggetto. Essa certo è puramente attività, fare, intuire, è presente solo nella libera autoattività che la crea;

¹ La coscienza pura, l'identità assoluta del soggetto con se stesso, viene raggiunta dalla filosofia mediante un atto di astrazione: scriveva Fichte nei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* (cit., p. 75): "Noi dobbiamo ricercare il principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato di tutto l'umano sapere. Dovendo essere principio assolutamente primo, esso non si può dimostrare né determinare. Esso deve esprimere quell'*atto* che non si presenta né può presentarsi, tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma sta piuttosto alla base di ogni coscienza, e solo la rende possibile. [...] Questo rende necessaria una *riflessione* su ciò che forse potrebbe essere ritenuto, sin dal principio, per quello cui bisogna pensare ed un'*astrazione* da tutto ciò che non vi appartiene realmente". Se in ogni atto del pensare o dell'intuire si astrae dal contenuto determinato, si trova che i contenuti particolari, gli oggetti diversi, e la stessa opposizione di soggetto e oggetto sono posti nell'io e per l'io. Questo io puro, condizione originaria di ogni atto di pensiero e di conoscenza, dice Hegel, si presenta sotto un duplice aspetto: da un lato, poiché è risultato di un atto di astrazione, è "riflessione filosofica", una riflessione diversa dalla riflessione comune della coscienza empirica; dall'altro lato è anche l'oggetto della riflessione filosofica: è l'assoluto, l'incondizionato, l'identità originaria che la filosofia in quanto riflessione fa oggetto di conoscenza concludendo all'antinomia.

² Colto il principio dell'assoluta identità del soggetto con se stesso, il compito della filosofia è dedurre la coscienza empirica, con il suo molteplice contenuto e la sua opposizione ad un oggetto, dalla coscienza pura, cioè dimostrare che la coscienza empirica è manifestazione della coscienza pura. In quest'opera di deduzione non è possibile ricorrere a qualcosa che sia diverso dalla coscienza pura: ciò vorrebbe dire ammettere un altro principio, ma il carattere della coscienza pura, o trascendentale, è proprio comprendere come identico ciò che alla coscienza empirica si presenta come opposto; così, dice Hegel, la coscienza empirica, la coscienza dell'opposizione, viene completata mediante l'identità che per lei è inconsapevole, ma costituisce la sua essenza.

questo atto, che si strappa da tutto l'empirico, il molteplice, l'opposto, e si innalza all'unità del pensare, io = io, identità del soggetto e dell'oggetto, ha una opposizione in altri atti; per questo può essere determinato come un concetto, ed ha una sfera superiore comune con quelli a lui opposti, quella del pensare in generale. Oltre al pensare se stesso c'è ancora altro pensare, oltre all'autocoscienza ancora molteplice coscienza empirica, [36] oltre all'io come oggetto, ancora molteplici oggetti della coscienza. L'atto dell'autocoscienza si differenzia certamente dall'altra coscienza in quanto il suo oggetto è uguale al soggetto; io = io è opposto per questo a un infinito mondo oggettivo¹.

In questo modo mediante l'intuizione trascendentale non è sorto alcun sapere filosofico, anzi, al contrario, se la riflessione si impossessa di lei, la oppone ad altro intuire e tiene ferma questa opposizione, non è possibile alcun sapere filosofico. Questo atto assoluto della libera autoattività è la condizione del sapere filosofico, ma non è ancora la filosofia stessa: mediante la filosofia la totalità oggettiva del sapere empirico viene posta come uguale alla pura autocoscienza, quest'ultima viene così completamente tolta come concetto od opposto, e con lei anche quella totalità empirica. Viene affermato che in generale c'è solo autocoscienza pura, io = io è l'assoluto; ogni coscienza empirica sarebbe solo un puro prodotto dell'io = io, e la coscienza empirica sarebbe assolutamente negata in quanto in lei o mediante lei dovrebbe esservi una duplicità assoluta, dovrebbe presentarsi in lei un essere-posto, che non sarebbe un essere-posto dell'io per l'io e mediante l'io. Con l'autoporre dell'io sarebbe posto tutto, e fuori di esso nulla; l'identità della coscienza pura ed empirica non è un'astrazione dal loro originario essere-opposti, ma al contrario la loro opposizione è un'astrazione dalla loro identità originaria².

¹ Il compito di dedurre la coscienza empirica dalla coscienza pura può anche essere esposto in un altro modo, che getta su di esso una luce un po' diversa. La riflessione filosofica, in quanto raggiunge il puro pensiero, la coscienza pura, mediante un atto di astrazione, trova un io puro astratto, il semplice concetto dell'io puro. Il puro pensare è certamente il primo principio, ma astrattamente; accanto al concetto del pensare puro persiste il concetto del pensare empirico, accanto all'autocoscienza persistono i diversi atti di coscienza empirici, ma questo significa che né il pensare puro né il pensare empirico esauriscono la totalità del pensare: essi rimandano ad una "sfera superiore", ad un concetto più universale, che potremmo chiamare la sfera del pensare in generale, di cui pensiero puro ed empirico sono due sezioni. È questa forma, dell'io puro come concetto, e dunque come astratto e opposto, che deve essere tolta dalla filosofia.

² Se l'intuizione trascendentale è intuizione di un puro pensare astratto, con essa si è conseguito un presupposto necessario della filosofia, ma non la filosofia stessa. Anzi, un tale atto di intuizione trascendentale può essere fatto proprio dall'attività riflettente e separante dell'intelletto, che contrappone l'intuizione trascendentale all'intuizione empirica, e ne fa un finito, un opposto, una parte del pensiero in generale. Il compito della filosofia è invece porre il pensare puro come identico al pensare empirico, è comprendere la pura autocoscienza come quella sfera superiore, comune e concreta da cui tanto il pensiero puro quanto il pensiero empirico sono astrazioni. Non si danno, dice Hegel, prima una coscienza pura ed una coscienza empirica e poi, come astrazione da esse, un concetto del pensiero in generale; al contrario si dà prima l'identità originaria di soggetto e oggetto, essa è l'unico e vero concreto, ed il puro soggetto e il puro oggetto sono un'astrazione da quella sostanza originaria.

L'intuizione intellettuale è con ciò posta uguale a tutto, è la totalità; questo essere-identica di ogni coscienza empirica con la pura è sapere; e la filosofia, che sa questo essere-identico, è scienza del sapere¹. Essa deve mostrare la molteplicità della coscienza empirica come identica con la pura mediante l'azione, mediante lo sviluppo reale dell'oggettivo a partire dall'io, e deve descrivere la totalità della coscienza empirica come la totalità oggettiva dell'autocoscienza; in io = io le è data l'intera molteplicità del sapere. Alla mera riflessione questa deduzione appare come l'iniziare contraddittorio del dedurre la molteplicità dall'unità, la duplicità dalla pura identità; ma l'identità dell'io = io non è un'identità pura, cioè non è un'identità sorta mediante l'astrarre della riflessione; se la riflessione comprende io = io come unità, deve nel contempo comprenderlo anche come dualità; io = io è identità e duplicità insieme, c'è un'opposizione in io = io; io è una volta soggetto, l'altra oggetto, ma ciò che viene opposto all'io è altrettanto io; gli opposti sono identici. La coscienza empirica perciò non può essere considerata come un uscire fuori dalla coscienza pura: secondo questo modo di considerare, una scienza del sapere che muove a partire dalla coscienza pura sarebbe certamente qualcosa di assurdo. A fondamento del modo di considerare secondo il quale nella coscienza empirica si uscirebbe dalla pura sta la suddetta astrazione, [37] in cui la riflessione isola il suo opporre. La riflessione come intelletto è incapace in sé e per sé di accogliere l'intuizione trascendentale; e anche quando la ragione è giunta all'autoricoscimento, la riflessione, ove le sia dato spazio, trasforma nuovamente il razionale in un opposto².

Fin qui abbiamo descritto l'aspetto puramente trascendentale del sistema, in cui la riflessione non ha alcuna potenza, ma in cui il compito della filosofia è stato determinato e descritto mediante la ragione. A causa di questo aspetto autenticamente tra-

¹ Se l'intuizione trascendentale non è posta astrattamente, ma come uguale al tutto, allora il sapere è l'identità della coscienza pura e della coscienza empirica, e identità del soggetto e dell'oggetto; e se il sapere è identità di soggetto e oggetto, la filosofia è il sapere di questo sapere, o filosofia trascendentale, che verte non sull'oggetto ma sulla conoscenza a priori dell'oggetto (ovvero sull'identità di soggetto e oggetto), dunque, in termini fichtiani, è "dottrina della scienza" o "scienza di una scienza in generale".

² Compito di una filosofia trascendentale, o di una dottrina della scienza, è dunque dedurre gli atti di conoscenza particolari dall'identità del soggetto con se stesso, mostrare come ogni conoscenza di oggetti particolari sia posta nell'io e dall'io. Questo compito, di dedurre il molteplice del conoscere dall'identità del soggetto con se stesso, appare alla riflessione un compito impossibile, in quanto si tratterebbe di dedurre il molteplice dall'unità, l'opposizione dall'identità; ma questo accade perché la riflessione ha separato l'identità dall'opposizione: per la filosofia io = io è insieme identità e diversità, non un'identità pura. Io = io (si veda anche la trattazione del principio di identità nel paragrafo "Principio della filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta", a pp. [23] sgg. (pp. 96 sgg.)) non comprende solo l'identità, ma anche l'opposizione: il primo io è soggetto, il secondo è oggetto, ed inoltre gli opposti sono identici. Dunque la coscienza empirica, la coscienza del molteplice e dell'opposizione, non richiede un principio diverso dall'io = io: il credere che un simile secondo principio sia necessario dipende dal fatto che la riflessione ha astratto l'io puro come semplice identità, e ne ha fatto un unilaterale e un opposto.

scendentale è tanto più difficile sia cogliere secondo il suo punto di inizio, sia tener fermo l'altro aspetto, in cui domina la riflessione, perché all'intellettuale, in cui la riflessione ha trasformato il razionale, resta sempre aperta la ritirata nell'aspetto trascendentale. Bisogna quindi mostrare che i due punti di vista, quello della speculazione e quello della riflessione, appartengono a questo sistema essenzialmente ed in modo tale che il secondo non ha un posto subordinato, ma sono assolutamente necessari e non unificati nel punto centrale del sistema. - Ovvero, io = io è principio assoluto della speculazione, ma questa identità non viene mostrata dal sistema; l'io oggettivo non diviene uguale all'io soggettivo; entrambi restano assolutamente opposti tra loro; l'io non si trova nella sua manifestazione o nel suo porre, per trovarsi come io deve distruggere la sua manifestazione; l'essenza dell'io e il suo porre non coincidono, l'io non diviene oggettivo a se stesso¹.

Nella Dottrina della scienza² Fichte ha scelto per l'esposizione del principio del suo sistema la forma dei principi, della cui inadeguatezza si è discusso sopra; il primo principio è assoluto porre se stesso dell'io, l'io come porre infinito; il secondo è assoluto opporre, o porre un infinito non-io; il terzo è l'assoluta unificazione dei primi due, mediante l'assoluto separare l'io e il non-io ed un suddividere la sfera infinita in un io divisibile e un non-io divisibile. Questi tre principi assoluti rappresentano tre atti assoluti dell'io. Da questa molteplicità degli atti assoluti segue immediatamente che questi atti ed i principi sono solo relativi o, nella misura in cui entrano nella costruzione della totalità della coscienza, sono solo fattori ideali. In questa posizione, in cui viene opposto ad altri atti assoluti, io = io ha solo il significato della pura autocoscienza, in quanto è opposta a quella empirica; come tale essa è condizionata mediante l'astrazione da quella empirica, e come il secondo e il terzo principio sono condizionati, altrettanto lo è il primo: già la molteplicità degli atti assoluti indica immediatamente ciò, anche se il loro contenuto è del tutto ignoto³. Non è affatto necessario che io = io, l'assoluto [38] porre

¹ Hegel ritorna sulla distinzione tra filosofia come principio e come sistema; nel suo principio la speculazione fichtiana è autentica filosofia e ragione; ma nell'esporre tale principio in forma di sistema, nel dedurre la coscienza empirica dalla coscienza pura, la riflessione interviene con un ruolo essenziale. L'io empirico non diviene uguale all'io puro; l'io non si trova nella sua manifestazione, il non io è un semplice opposto che, perché l'identità sia ricostituita, deve essere distrutto; ma questo avviene perché l'oggetto non è compreso come manifestazione del principio, l'identità è solo soggettiva e non anche oggettiva. L'io, scrive Hegel, non diviene oggettivo a se stesso, il principio è solo soggetto e non soggetto-oggetto: è questo il limite maggiore della filosofia di Fichte, che è stato superato dalla concezione schellinghiana dell'assoluto come identità-indifferenza di soggetto e oggetto, dunque non soggetto né oggetto ma autenticamente assoluto.

² Hegel si riferisce a Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit..

³ Hegel sviluppa questa sua esposizione-confronto con la fichtiana dottrina della scienza soprattutto sulla base di un'opera del 1794, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (tradotta in italiano con il titolo *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, ma più corretto sarebbe stato tradurre *Fondamento*). In tale opera Fichte tentava un'esposizione della propria dottrina nella "forma dei principi", prendendo come modello l'*Ethica* spinoziana e cercando di sviluppare l'intera dottrina della scienza partendo da principi per sé evidenti. I principi che Fichte

se stesso, venga compreso come un condizionato, al contrario sopra l'abbiamo visto nel suo significato trascendentale come identità assoluta (non meramente intellettuale); ma in questa forma, come io = io, viene disposto come uno tra molti principi, così non ha altro significato che quello della pura autocoscienza, che viene opposta all'empirica, della riflessione filosofica, che viene contrapposta alla comune¹.

Tuttavia questi fattori ideali del puro porre e del puro opporre potrebbero essere posti solo a vantaggio della riflessione filosofica, la quale, se muove certo dall'identità originaria, proprio per descrivere la vera essenza di questa identità comincia con l'opposizione di assolutamente opposti e li congiunge in antinomia, - l'unico modo per la riflessione di esporre l'assoluto, per sottrarre subito l'identità assoluta dalla sfera dei concetti e per costruirla come un'identità che non astraie da soggetto e oggetto, ma come un'identità del soggetto e dell'oggetto. Questa identità non può essere intesa in modo tale che il puro porre se stesso ed il puro opporre siano entrambi attività di uno e del medesimo io; una tale identità sarebbe senz'altro non trascendentale ma trascendente; l'assoluta contraddizione degli opposti dovrebbe sussistere, la loro unificazione si ridurrebbe all'unificazione nel concetto generale dell'attività. Si esige un'unificazione trascendentale, in cui vien tolta la contraddizione delle due attività stesse e dai fattori ideali viene costruita una vera sintesi, insieme ideale e reale. La dà il terzo principio, l'io oppone nell'io all'io divisibile un non-io divisibile²; l'infinita sfera oggettiva, l'opposto, non è né io assoluto, né non-io assoluto, ma ciò che racchiude gli opposti, che è riempito di opposti fattori, i quali si trovano nella relazione per cui quanto l'uno è posto, altrettanto non lo è l'altro, nella misura in cui l'uno aumenta, l'altro diminuisce³.

individuava nella "Prima parte. Proposizioni fondamentali dell'intera dottrina della scienza" erano i celebri tre principi: 1) L'io pone se stesso; 2) L'io oppone a se stesso un non-io; 3) Io oppongo nell'io all'io divisibile un non io divisibile. Hegel sostiene che il fatto stesso che i principi siano tre, e corrispondano a tre atti assoluti dell'io, dimostra che non possono essere principi assoluti ma sono relativi, e che d'altra parte sono solo fattori ideali, cioè frutto di un'astrazione, perché l'unico principio assoluto dell'intuizione trascendentale è Io = Io, contenente tanto l'identità quanto l'opposizione. Porre, come Fichte, Io = Io come un principio tra gli altri ne fa un principio non più assoluto ma condizionato, lo trasforma nel principio della pura autocoscienza come è posto dalla riflessione. Dunque, conclude Hegel, tutti i tre principi sono condizionati, ed in questa affermazione è implicita una polemica con il testo fichtiano; Fichte infatti definiva il primo principio "assolutamente incondizionato", il secondo "condizionato secondo il contenuto", ed il terzo "condizionato secondo la forma", individuando così gradi diversi di condizionatezza dei principi e considerando il primo assolutamente incondizionato, mentre secondo Hegel se esiste una pluralità di principi ognuno è condizionato mediante gli altri.

¹ Il principio Io = Io non è necessariamente condizionato, può avere, ed anche nel principio della filosofia fichtiana ha, un significato autenticamente trascendentale; ma nella forma che assume nel sistema fichtiano il principio dell'identità si presenta come un opposto, come il principio della pura autocoscienza contrapposta alla coscienza empirica.

² Cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 91.

³ Poiché la filosofia inizia necessariamente come riflessione filosofica, l'opposizione assoluta di io e non io potrebbe avere un significato utile e necessario per la filosofia; la filosofia come riflessione infatti non può cominciare con l'assoluta identità di io e non io, di soggetto e oggetto; per la riflessione l'identità di tali opposti potrebbe essere solo

Ma in questa sintesi l'io oggettivo non è uguale al soggettivo; il soggettivo è io, l'oggettivo è io + non-io. In essi non si espone l'identità originaria; la coscienza pura io = io e quella empirica io = io + non-io, con tutte le forme in cui si costruisce, rimangono opposte l'una all'altra. L'incompiutezza di questa sintesi, che il terzo principio esprime, è necessaria se gli atti del primo e del secondo principio sono attività assolutamente opposte, ovvero fondamentalmente non è affatto possibile alcuna sintesi, la sintesi è possibile solo se le attività del porre se stesso [39] e dell'opporre sono posti come fattori ideali. Sembra certamente contraddittorio che attività, le quali non devono assolutamente essere concetti, debbano essere trattate solo come fattori ideali; che io e non-io, soggettivo e oggettivo, gli unificabili, siano espressi come attività, - porre e opporre -, o come prodotti, - io oggettivo e non-io -, non fa alcuna differenza in sé, e nemmeno per un sistema il cui principio è l'identità¹. Il loro carattere, di essere assolutamente opposti, li rende semplicemente qualcosa di meramente ideale, e Fichte riconosce questa loro pura idealità; per lui gli opposti prima della sintesi sono qualcosa di completamente diverso che dopo la sintesi; prima della sintesi essi sono semplicemente opposti, e nient'altro; l'uno è ciò che l'altro non è, e l'altro ciò che l'uno non è; un semplice pensiero senza ogni realtà e per giunta pensiero della semplice realtà; come uno si presenta, l'altro è annientato, ma poiché quest'uno può presentarsi solo con il

un concetto più universale che li comprende entrambi, il concetto di attività in generale, ma che astrae dalla loro opposizione. L'identità di io e non io deve invece essere un'identità sintetica, reale, e questo per la riflessione può avvenire solo nella forma dell'antinomia, della contraddizione colta come necessaria, dove la riflessione si annulla e l'assoluto le si presenta come identità degli opposti e non come identità vuota e astratta. Le cose tuttavia starebbero così solo se i due primi principi, l'io puro e il non io, il porre assoluto e l'opporre assoluto, fossero intesi come "fattori ideali", ovvero come fattori che la riflessione pone nella sua attività separante, ma che sono in sé uniti in un'identità sintetica originaria, e che la riflessione riunifica nell'antinomia, ovvero comprendendo la necessaria compresenza degli opposti. La filosofia fichtiana pare mettersi su questa strada quando pone il terzo principio: è in questo principio che si trova la sintesi di io e non io, ovvero mentre nei primi due principi le due attività sono assolutamente opposte, nel mondo oggettivo infinito si trovano racchiusi in unità sia l'io sia il non io. Qui andrebbero cercati il vero assoluto e la vera identità, mentre i due primi principi andrebbero considerati come fattori ideali ed astratti posti dalla riflessione. Tuttavia, sostiene Hegel, la filosofia fichtiana non giunge a questo risultato: il mondo oggettivo viene inteso come un'infinita serie di opposti che non troveranno mai una sintesi, e questo avviene perché il fondamento, il primo principio, è nella filosofia fichtiana un'identità meramente soggettiva, e dunque la sintesi di io e non io non può essere uguale al fondamento stesso.

¹ Se il terzo principio è il principio della sintesi, tuttavia nel sistema fichtiano tale sintesi è incompiuta: la coscienza pura, io = io, rimane pura identità, mentre la coscienza empirica, l'io oggettivo, è io + non io, è sintesi ma non identità. Una simile sintesi separata dall'identità ed opposta ad essa è inevitabile, spiega Hegel, se i primi due principi, il porre e l'opporre, vengono concepiti come fattori reali assoluti e non come fattori ideali: in tal caso una sintesi tra fattori opposti assolutamente, ed aventi, in sé, una sussistenza più originaria della sintesi stessa è assolutamente impossibile. Per quanto possa sembrare assurdo trattare due attività, il porre e l'opporre, come concetti, o fattori ideali, questa è l'unica via percorribile se il sistema deve avere per principio l'identità: è cioè necessario concepire la sintesi, l'unità degli opposti, come originaria, come l'unica sostanza o fondamento, e le due attività opposte, o i loro prodotti, l'io oggettivo posto dall'io ed il non io ad esso opposto, come un'astrazione operata dalla riflessione per rendere possibile la comprensione filosofica.

predicato di opposto dell'altro, e quindi con il suo concetto si presenta insieme il concetto dell'altro e lo annienta, questo stesso uno non può presentarsi. Perciò non è presente assolutamente nulla, e vi era solo una benefica illusione dell'immaginazione, che inosservata spingeva un sostrato sotto quei semplicemente opposti, e rendeva possibile il pensarli¹. - Dall'idealità degli opposti fattori risulta che essi non sono nulla se non nell'attività sintetica, che solo mediante questa sono posti il loro essere-opposti ed essi stessi, e che la loro opposizione è stata utilizzata solo a vantaggio della costruzione filosofica, per rendere comprensibile la facoltà sintetica. L'immaginazione produttiva sarebbe l'assoluta identità stessa, rappresentata come attività, che pone il limite solo ponendo il prodotto, - e insieme gli opposti come limitanti. Che l'immaginazione produttiva appaia come facoltà sintetica che è condizionata mediante opposti, questo varrebbe soltanto per il punto di vista della riflessione, la quale muove da opposti e comprende l'intuizione solo come loro unificazione; al contempo tuttavia la riflessione filosofica dovrebbe, per qualificare questo modo di vedere come soggettivo, appartenente alla riflessione, stabilire il punto di vista trascendentale riconoscendo quelle assolute attività opposte come null'altro che fattori ideali, che identità del tutto relative rispetto all'identità assoluta, nella quale sono tolte la coscienza empirica non meno del suo opposto, la coscienza pura, che in quanto astrazione da quella ha in lei un opposto. Solo in questo senso l'io è il centro trascendentale di entrambe le attività opposte, ed indifferente verso entrambe; la loro opposizione assoluta ha un significato solo per la loro idealità². [40]

¹ Cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 183. Hegel cita liberamente ed in un passaggio deforma il testo di Fichte, che suona: "Prima della sintesi [gli opposti] sono semplicemente opposti e nient'altro; l'uno è ciò che l'altro non è; e l'altro è ciò che l'uno non è; essi designano una pura relazione e null'altro. [...] Essi sono un puro pensiero senza alcuna realtà; e per di più il *pensiero di una pura relazione* [e non "*pensiero della semplice realtà*", come riporta Hegel]. - Appena uno si presenta, l'altro è annientato; ma poiché quest'uno non può presentarsi se non sotto il predicato di contrario dell'altro e quindi col suo concetto si presenta anche il concetto dell'altro e lo annienta [*vernichtet*], quell'uno non può neppure presentarsi. Quindi null'affatto esiste e nulla può esistere; la nostra coscienza non è riempita e in essa non esiste assolutamente nulla. (Certamente noi non avremmo affatto potuto intraprendere tutte le ricerche sin qui eseguite senza una benefica illusione dell'immaginazione che senza accorgersene sottoponeva un sostrato a quei termini puramente opposti)". Al di là delle libertà che si prende nella citazione, Hegel osserva giustamente che Fichte in questo passo è consapevole che i primi due principi prima della sintesi non hanno alcuna sussistenza, sono pure idealità, risultati di un'astrazione che, in sé vuoti e privi di consistenza ontologica, vengono resi reali da un'illusione dell'immaginazione che li trasforma in sostanze.

² Se la sintesi, l'identità degli opposti, è l'originario e l'assoluto, allora l'identità sarebbe l'immaginazione produttiva, quell'attività inconscia mediante cui l'io, unità originaria, pone sia il soggetto (l'io puro) sia l'oggetto; e la filosofia come riflessione separa gli opposti per poter giungere a comprendere consapevolmente quella loro identità che nell'immaginazione produttiva è inconsapevole. Ma perché le cose stiano così si dovrebbe, e questo nella filosofia fichtiana non avviene, riconoscere le attività opposte del porre e dell'opporre come idealità, risultato di un'astrazione, e stabilire il punto di vista trascendentale, ovvero il punto di vista dell'identità di soggetto e oggetto, la quale è la sola identità assoluta, mentre le identità del soggetto con se stesso e dell'oggetto con se stesso sono solo identità relative ed astratte. In questo senso l'io è fondamento, principio, ma è un io trascendentale, non l'io puro fichtiano, ed è un io che è indifferenza, o identità, di soggetto e oggetto, che è tanto oggettivo quanto soggettivo.

Ma già l'incompiutezza della sintesi che è espressa nel terzo principio, e in cui l'io oggettivo è un io + non-io, risveglia in sé il sospetto che le attività opposte non dovessero valere semplicemente come identità relative, come fattori ideali, come le si potrebbe ritenere se si guarda semplicemente al loro rapporto con la sintesi e si astrae dal titolo dell'assolutezza che entrambe le attività, come la terza, portano¹.

Il porre se stesso e l'opporre non devono tuttavia entrare in questa relazione tra loro e verso le attività sintetiche. Io = io è attività assoluta, che non deve essere considerata sotto nessun riguardo come identità relativa e fattore ideale; per questo io = io un non-io è un assolutamente opposto; ma la loro unificazione è necessaria, ed è l'unico interesse della speculazione. Ma quale unificazione è possibile con il presupposto di opposti assolutamente? Evidentemente nessuna in senso proprio; oppure solo una identità parziale, perché si deve abbandonare almeno in parte l'assolutezza della loro opposizione, e deve necessariamente subentrare il terzo principio, ma l'opposizione sta a fondamento. L'identità assoluta è certamente principio della speculazione, ma esso rimane, come la sua espressione: io = io, solo la regola, il cui infinito adempimento è postulato, ma non costruito nel sistema².

Il punto principale deve essere quello di dimostrare che porre se stesso ed opporre sono nel sistema attività assolutamente opposte. Le parole di Fichte certo esprimono ciò immediatamente; ma questa opposizione assoluta deve essere proprio la condizione sotto la quale soltanto è possibile l'immaginazione produttiva. L'immaginazione produttiva tuttavia è io solo come facoltà teoretica, che non può elevarsi sopra l'opposizione; per la facoltà pratica l'opposizione cade, ed è solo la facoltà pratica che la toglie; è quindi da dimostrare che anche per essa l'opposizione è assoluta, e che nella stessa facoltà pratica l'io non si pone come io, ma l'io oggettivo è altrettanto un io + non-io, e la facoltà pratica non giunge all'io = io. Inversamente l'assolutezza dell'opposizione risulta dall'incompiutezza della più alta sintesi del sistema, in cui essa è ancora presente³.

L'idealismo dogmatico ottiene l'unità del principio con il negare l'oggetto in gene-

¹ Tuttavia, sostiene Hegel, il fatto che la sintesi si presenti nella filosofia fichtiana nella forma del terzo principio, ovvero che l'identità di soggetto e oggetto non venga trovata nell'io trascendentale concepito come l'originario, ma venga cercata nell'unirsi all'io del non io, di un principio ad esso estraneo, e venga concepita come un risultato, e non come l'originario, è un indice del fatto che in Fichte i due primi principi non vengono intesi come idealità, ma vengono invece posti come assoluti e sussistenti prima della sintesi: è così inevitabile che la sintesi sia relativa, parziale, incompiuta.

² Nella filosofia di Fichte dunque, conclude Hegel, l'identità è un'identità pura, astratta, che non comprende in sé l'opposizione, e l'opposizione è altrettanto un'opposizione assoluta: esse non sono concepite come idealità, ma come fattori reali e originari la cui sintesi deve essere il risultato del sistema. Ma tra assolutamente opposti non può darsi alcuna sintesi, e, se una sintesi si dà, è una sintesi parziale, in cui si abbandona l'assolutezza dell'opposizione e gli opposti vengono a posteriori sintetizzati: la sintesi viene dopo, il fondamento è l'opposizione, ed una sintesi simile non può trovare compiuta realizzazione. Nella filosofia fichtiana, che parte dall'identità come principio, l'identità come risultato si presenta come un compito, come un dover essere, che non può mai essere interamente adempiuto.

rale, e con il porre uno degli opposti, il soggetto nella sua determinatezza, come l'assoluto; così come il dogmatismo, che nella sua purezza è materialismo, nega il soggettivo. Se a fondamento del filosofare sta il bisogno di un'identità tale, che debba riuscire mediante il venir negato uno degli opposti e il venir fatta assolutamente astrazione da esso, [41] allora è indifferente quale dei due, il soggettivo o l'oggettivo, viene negato. La loro opposizione è nella coscienza e in essa la realtà dell'uno è tanto ben fondata quanto la realtà dell'altro; nella coscienza empirica la coscienza pura può essere dimostrata non più e non meno della cosa in sé del dogmatico; da solo né il soggettivo né l'oggettivo esaurisce la coscienza; il puro soggettivo è astrazione tanto quanto il puro oggettivo; l'idealismo dogmatico pone il soggettivo come fondamento reale dell'oggettivo, il realismo dogmatico l'oggettivo come fondamento reale del soggettivo¹. Il realismo coerente nega in generale la coscienza come attività autonoma del porre sé; ma anche se il suo oggetto, che esso pone come fondamento reale della coscienza, viene espresso come non-io = non-io, quando il realismo mostra nella coscienza la realtà del suo oggetto, e così gli vien fatta valere l'identità della coscienza, come un assoluto, contro il suo oggettivo allineare l'uno accanto all'altro il finito col finito, allora deve certamente rinunciare alla forma del suo principio, di una pura oggettività. Come esso concede un pensare, così deve essere esposto io = io a partire dall'analisi del pensare; è espresso il pensare come principio², perché pensare è spontaneo mettere in relazione gli opposti, e il mettere in relazione è porre gli opposti come uguali. Eppure come l'idealismo fa valere l'unità della coscienza, così il realismo può far valere la sua dualità. L'unità della

³ Se queste sono le critiche che Hegel rivolge al sistema di Fichte, si tratterà nelle pagine seguenti di dimostrare che le attività del porre e dell'opporre non sono fattori ideali ma assoluti in tutto il sistema fichtiano. Fichte, come avremo modo di spiegare meglio più avanti, aveva sostenuto che nell'attività teoretica l'io si trova opposto il non io come un dato di cui non può affatto comprendere la ragione: è possibile dedurre, posti i tre primi principi, la struttura a priori dell'oggettività, ma non è affatto possibile spiegare perché l'io trovi un oggetto a lui contrapposto, dunque per l'io come soggetto conoscente l'opposizione è assoluta. Tuttavia Fichte sosteneva anche che la ragione di tale opposizione diviene comprensibile nella parte pratica della dottrina della scienza, a partire dall'io come soggetto morale: in quanto facoltà pratica l'io deve opporre a se stesso il non io, appunto per poter essere soggetto morale, libertà, attività: dunque dal punto di vista pratico dovrebbe essere ristabilita l'identità degli opposti. Si tratta dunque, conclude Hegel, di mostrare che anche per la facoltà pratica l'opposizione è assoluta, e non un semplice fattore ideale.

¹ Ritorna un tema caro ad Hegel in questo scritto: il bisogno della filosofia è bisogno di uscire dalla scissione, è bisogno di unificazione e di identità, ma di un'identità concreta, di un'identità di opposti. Se si cerca di soddisfare il bisogno di identità semplicemente negando ed annientando uno degli opposti, e cioè annientando l'oggettività e riconducendola al soggetto, come fa l'"idealismo dogmatico", oppure annientando la soggettività e riducendola all'oggetto, come fa il dogmatismo o il materialismo, il bisogno di identità non è soddisfatto. Materialismo e idealismo sono due unilateralità opposte, e non è negando l'opposizione che si raggiunge l'identità assoluta. Per la coscienza empirica l'idealismo ed il materialismo sono altrettanto fondati ed altrettanto assurdi, in quanto nella coscienza empirica è presente l'opposizione, ma anche l'identità (in quanto tale opposizione è in una coscienza) del soggetto e dell'oggetto.

² *Satz*, Bodei traduce con "proposizione".

coscienza presuppone una dualità, il mettere in relazione un essere-opposto; all'io = io sta di contro un altro principio altrettanto assoluto: il soggetto non è uguale all'oggetto; entrambi i principi¹ sono dello stesso rango². Quanto alcune forme in cui Fichte ha esposto il suo sistema potrebbero indurre a prenderlo come un sistema dell'idealismo dogmatico, che nega il principio ad esso opposto, - e infatti a Reinhold sfugge il significato trascendentale del principio fichtiano, secondo il quale si esige di porre in io = io nel contempo la differenza del soggetto e dell'oggetto, e ravvisa nel sistema fichtiano un sistema della soggettività assoluta, cioè un idealismo dogmatico³, - altrettanto l'idealismo fichtiano si differenzia proprio per questo, che l'identità, che esso stabilisce, non nega l'oggettivo, ma anzi pone il soggettivo e l'oggettivo nello stesso rango della realtà e certezza, - e la coscienza pura ed empirica è uno. A causa dell'identità del soggetto e dell'oggetto io pongo cose fuori di me tanto certamente, quanto io pongo me; quanto certamente io sono, altrettanto certamente sono le cose. Ma se l'io pone solo uno dei due, le cose o se stesso, o anche entrambi nel contempo, ma separati, allora l'io nel sistema non diviene a sé lo stesso soggetto = oggetto; il soggettivo è certo soggetto = oggetto⁴, ma non l'oggettivo, e quindi il soggetto non è

¹ *Sätze*, Bodei traduce con "proposizioni".

² Se l'idealismo ed il materialismo dogmatici sono ugualmente insufficienti ed unilaterali, tuttavia qui Hegel ammette una certa superiorità euristica dell'idealismo: il materialismo ripone tutta la realtà nella materia, non concede alcuna consistenza ontologica autonoma al pensiero, che viene trattato come una specie di secrezione della materia, o come risultato di un meccanismo molto complesso, e dunque anch'esso meccanismo e materia (Hegel pensa al materialismo di certo illuminismo settecentesco, come quello di d'Holbach o di Lamettrie); tuttavia il materialismo deve pensare questa riduzione del tutto alla materia, porla nel pensiero: dunque il pensare, l'identità e l'unità, si presentano immediatamente, in quanto la filosofia materialistica è pur sempre filosofia, e non possono essere spiegati. L'idealismo invece può tentare di spiegare la materia, la pluralità, l'esteriorità e l'opposizione; ma finché l'idealismo individua il suo principio nell'identità pura, dunque astratta ed assolutamente opposta all'opposizione, ecco che dimostra anch'esso la propria insufficienza: il pensiero è vuoto, unità valida per un molteplice che deve essergli dato come qualcosa di estraneo, e il materialismo può tornare ad avanzare le sue pretese.

³ Riferimento a Reinhold, *Beyträge*, cit., Heft 1, in particolare alle pp. 82 sgg., 124, 77.

⁴ Nella versione di Bodei "soggetto-oggetto". In tutte le edizioni tedesche è *Subjekt = Objekt*.

uguale all'oggetto¹. [42]

L'io come facoltà teoretica non è in grado di porsi in modo compiutamente oggettivo e di uscire dall'opposizione. L'io pone se stesso come determinato dal non-io²: è questa la parte del terzo principio mediante la quale l'io si costituisce come intelligente. Anche se il mondo oggettivo ora si mostra come un accidente dell'intelligenza, ed il non-io, mediante il quale essa pone se stessa determinata, è un indeterminato, e ogni sua determinazione un prodotto dell'intelligenza, resta tuttavia un lato della facoltà teoretica dal quale essa è condizionata: infatti il mondo oggettivo, nella sua infinita determinatezza mediante l'intelligenza, nel contempo rimane per lei sempre un qualcosa che è per lei insieme indeterminato; il non-io non ha certamente alcun carattere positivo, ma ha quello negativo di essere un altro, cioè un opposto in generale; - o, come si esprime Fichte, l'intelligenza è condizionata da un urto³, che tuttavia è in sé del tutto indeterminato. Poiché il non-io esprime solo il negativo, un indeterminato, questo carattere stesso gli spetta solo mediante un porre dell'io; l'io si pone come non posto; l'opporre in generale, il porre un assolutamente indeterminato mediante l'io, è esso stesso un porre dell'io. In questa svolta è affermata l'immanenza dell'io, anche come intelligenza rispetto al suo essere determinata mediante un altro = X; ma la contraddizione ha solo ottenuto un'altra forma, mediante la quale essa stessa è diventata immanente; ovvero l'opporre dell'io e il porre se stesso dell'io si contraddicono, e la facoltà teoretica non è in grado di uscire da questa opposizione, perciò per lei essa rimane assoluta. L'immaginazione produttiva è un oscillare tra assolutamente opposti, che essa

¹ L'idealismo fichtiano è secondo Hegel diverso dall'idealismo dogmatico. L'idealismo dogmatico nega il principio dell'oggettività, e certe espressioni di Fichte possono accostare il suo idealismo ad una simile filosofia, tanto che Reinhold nei *Beyträge* non ha visto alcuna differenza tra l'idealismo trascendentale di Fichte e l'idealismo dogmatico. Tuttavia la filosofia fichtiana non nega l'oggettività, nella dottrina della scienza l'oggetto ha altrettanta realtà quanta ne ha il soggetto, non si dà né soggetto senza oggetto né oggetto senza soggetto, e tutto questo entro l'io. Come scrive Fichte "Questo fatto, che lo spirito infinito deve necessariamente porre al di fuori di sé qualcosa di assoluto (una cosa in sé) e d'altro canto riconosca tuttavia che questo qualcosa esiste solo *per esso* (è un noumeno necessario) è quel circolo che lo spirito può infinitamente ingrandire, ma dal quale non può mai uscire. Un sistema che non bada punto a questo circolo è un idealismo dogmatico, perché propriamente solo il circolo indicato ci limita e ci rende esseri finiti; un sistema che immagini di esserne uscito è un dogmatismo trascendente realistico. La dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi ed è un idealismo critico che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo" (*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 231). Dunque la filosofia fichtiana si propone di essere una filosofia trascendentale, che non varca i limiti del soggetto, e riconosce che per il soggetto l'oggetto ha una consistenza ed una realtà ineliminabili. Hegel riconosce a Fichte il merito di aver posto entrambi i principi, e di averli posti insieme, tuttavia essi sono solo l'uno accanto all'altro. Il soggetto è soggetto e oggetto insieme, ma l'oggetto non è oggetto e soggetto insieme, è pura opposizione, e dunque è impossibile raggiungere una sintesi compiuta tra i due principi.

² Cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 106.

³ "Anstoß", traduco con "urto", come anche nella traduzione italiana riveduta da Costa (v. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., pp. 172 sgg., 205 sgg.) e non "impulso" come nella prima traduzione di Tilgher e come ripreso nella traduzione della *Differenza* curata da Bodei, che in nota spiega questa scelta.

può sintetizzare solo al limite, ma le cui estremità opposte non può unificare¹.

Mediante la facoltà teoretica l'io non diviene a sé oggettivo, invece di penetrare fino all'io = io, gli sorge l'oggetto come io + non-io; ovvero la coscienza pura si dimostra non uguale all'empirica².

Risulta da ciò il carattere della deduzione trascendentale di un mondo oggettivo. Io = io, come principio della speculazione o della riflessione filosofica soggettiva, che è opposta alla coscienza empirica, deve dimostrarsi oggettivamente come principio della filosofia per il fatto che toglie l'opposizione contro la coscienza empirica. Questo deve accadere quando la coscienza pura produce a partire da se stessa una molteplicità di attività che è uguale alla molteplicità della coscienza empirica: in questo modo io = io si dimostrerebbe come il fondamento reale immanente della totalità dell'esteriorità reciproca dell'oggettività. Ma nella coscienza empirica c'è un opposto, un X, che la coscienza pura, poiché è un porre se stessa, non [43] può produrre a partire da sé, né superare, ma al contrario deve presupporlo. La domanda è: l'identità assoluta non può, in quanto si manifesta come facoltà teoretica, anche astrarre completamente dalla soggettività e dall'opposizione verso la coscienza empirica, e divenire dentro questa sfera a se stessa oggettiva, A = A? Ma questa facoltà teoretica, come io, che si pone come io determinato mediante il non-io, non è affatto una sfera pura immanente, anche dentro essa ogni prodotto dell'io è insieme un non determinato mediante l'io; la coscienza pura, nella misura in cui produce la molteplicità della coscienza empirica a partire da sé, appare perciò con il carattere della manchevolezza; questa sua manchevolezza originaria costituisce dunque la possibilità di una deduzione del mondo oggettivo in generale, e il soggettivo della coscienza pura si manifesta in questa deduzione nel modo più chiaro. L'io pone un mondo oggettivo perché esso si riconosce, nella misura in cui pone

¹ "aber deren entgegengesetzten Enden sie nicht vereinigen kann"; nella traduzione di Bodei "ma senza poter unificare sino alla fine la loro opposizione". Nella parte seconda dei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, "Fondamenti del sapere teoretico", Fichte spiegava che come facoltà teoretica "L'io si pone come determinato dal non io". Da questa affermazione di Fichte muove Hegel per mostrare come la sintesi tra io e non io, nella facoltà teoretica, è incompiuta: il non io, il mondo oggettivo, si presenta come qualcosa la cui essenza è di essere indeterminato, e che viene determinato dall'io mediante l'attività conoscitiva; tuttavia, nonostante il non io non abbia alcun carattere positivo, e sia per essenza un *negativum*, l'opposizione del non io all'io è indispensabile perché l'io possa essere attività teoretica. È vero, ammette Hegel, che anche nella dottrina della scienza emerge il punto di vista trascendentale, secondo il quale il non io è posto dall'io, ovvero il non io non è altro che l'io in quanto esso non pone se stesso, in quanto si nega, dunque l'opposizione pare risolta in quanto per il punto di vista della filosofia l'opposizione è interna all'io, ma "la contraddizione ha solo ottenuto un'altra forma": al posto dell'opposizione tra io e non io è subentrata, come fondamento dell'attività conoscitiva, l'opposizione tra due contraddittorie attività dell'io, il porre e l'opporre, e ancora una volta è impossibile una vera unificazione.

² La facoltà teoretica, conclude Hegel, non può giungere ad alcuna vera unificazione degli opposti, ovvero a comprendere l'opposizione come opposizione di identici, e questo perché nella facoltà teoretica "l'io non diviene a sé oggettivo": soltanto se anche nell'oggetto fosse posta la struttura della soggettività, se anche l'oggetto fosse soggetto-oggetto, sarebbe possibile un'unificazione reale, ma l'oggetto nel sistema fichtiano si presenta come io + non-io, cioè come residuo ineliminabile e non riconducibile al principio assoluto.

se stesso, manchevole; e con questo cade l'assolutezza della coscienza pura. Il mondo oggettivo consegue verso l'autocoscienza la relazione secondo cui esso diviene una sua condizione; coscienza pura ed empirica si condizionano reciprocamente, l'una è tanto necessaria quanto l'altra; si progredisce, secondo l'espressione di Fichte¹, fino alla coscienza empirica perché la coscienza pura non è una coscienza completa. - In questa relazione reciproca rimane la loro opposizione assoluta; l'identità che può aver luogo è sommamente incompleta, e superficiale; è necessaria un'altra identità, che comprende in sé la coscienza pura ed empirica, ma le toglie entrambe per quello che sono².

Della forma che ottiene l'oggettivo (o la natura) mediante questo modo della deduzione si parlerà sotto. Ma la soggettività della coscienza pura, che risulta dalla forma sopra discussa della deduzione, ci spiega un'altra sua forma, in cui la produzione dell'oggettivo è un atto puro della libera attività. Se l'autocoscienza è condizionata dalla coscienza empirica, allora la coscienza empirica non può essere prodotto della libertà assoluta, e la libera attività dell'io diverrebbe solo un fattore nella costruzione dell'intuizione di un mondo oggettivo. Che il mondo è un prodotto dell'attività dell'intelligenza è il principio esplicitamente espresso dell'idealismo, e se l'idealismo di Fichte non ha costruito questo principio in un sistema, il motivo di ciò si troverà nel carattere con cui la libertà compare in questo sistema.

La riflessione filosofica è un atto della libertà assoluta, essa si innalza con assoluto arbitrio fuori dalla sfera dell'essere-dato e produce coscientemente ciò che nella coscienza empirica l'intelligenza produce incoscientemente e ciò che quindi appare come dato. La produzione non cosciente di un mondo oggettivo non viene affermata come un atto della libertà, nello stesso senso in cui alla riflessione filosofica la [44] molteplicità delle rappresentazioni necessarie sorge come un sistema prodotto mediante la libertà, infatti sotto questo riguardo la coscienza empirica e filosofica sono opposte, ma in quanto entrambe sono l'identità del porre se stesso; il porre se stesso, identità del soggetto e dell'oggetto, è libera attività. Nella precedente esposizione della produzione

¹ Riferimento non letterale a *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 140.

² Il compito della filosofia, ricorda Hegel, era nel sistema fichtiano dimostrare che l'opposizione, in cui la coscienza empirica si trova costantemente, si fonda interamente nell'identità della coscienza pura. Tale compito non può essere assolto dalla parte teoretica della dottrina della scienza: in tale dottrina il primo principio è la pura identità dell'io = io, ma da tale identità assoluta non può affatto essere dedotta l'opposizione dell'oggetto in cui la coscienza empirica si trova: il fondamento, il principio, si trova come manchevole, il concetto stesso della conoscenza implica il rimando ad un oggetto opposto, ad un molteplice, ma tale molteplice può essere concepito come prodotto dall'io puro solo se si concepisce l'io puro come manchevole e bisognoso di un altro; è vero che il non io è posto dall'io, ma ciò accade perché l'io puro è insufficiente a se stesso, deve presupporre un altro da sé, un mondo oggettivo che addirittura, nella facoltà conoscitiva, determina il soggetto, ne è una condizione. Dunque Fichte non arriva affatto, almeno in quanto tratta l'io come facoltà teoretica, a ricondurre il soggetto empirico al soggetto puro, bensì li pone in un rapporto di determinazione reciproca, che implica la sussistenza di entrambi. È necessario, conclude Hegel, una identità superiore, che non sia astrazione dai contenuti empirici, ma colga invece l'identità del soggetto e dell'oggetto, dell'uno e del molteplice, di coscienza pura e coscienza empirica.

del mondo obiettivo a partire dalla coscienza pura o dal porre se stesso compariva necessariamente un opporre assoluto; questo viene alla luce, nella misura in cui il mondo oggettivo deve essere dedotto come un atto della libertà, come un autolimitare dell'io mediante se stesso; e l'immaginazione produttiva viene costruita a partire dai fattori dell'attività indeterminata, che va all'infinito, e di quella che limita dirigendosi alla finitizzazione. Se l'attività riflettente viene posta altrettanto come infinita, come deve essere posta, poiché qui essa è un fattore ideale, un assolutamente opposto, allora essa stessa può essere posta come un atto della libertà, e l'io si limita con libertà; in questo modo libertà e limite non si opporrebbero l'una all'altro, ma si porrebbero come infiniti - e come finiti; lo stesso che si presentò sopra come opposizione del primo e del secondo principio. La limitazione è così veramente un immanente, perché è l'io che limita se stesso, gli oggetti vengono posti solo per spiegare questa limitazione, e il limitare se stessa dell'intelligenza è l'unico reale; in questo modo è tolta l'opposizione assoluta che la coscienza empirica pone tra soggetto e oggetto, ma essa è portata, in altra forma, nell'intelligenza stessa; e l'intelligenza si trova infine rinchiusa in limiti incomprensibili¹, è sua legge assolutamente incomprensibile limitare se stessa. Ma proprio l'incomprensibilità dell'opposizione della coscienza comune per lei stessa è ciò che spinge alla speculazione, eppure l'incomprensibilità rimane nel sistema per mezzo dei limiti posti nell'intelligenza stessa, rompere il cui cerchio è l'unico interesse del bisogno filosofico². - Se la libertà viene opposta all'attività limitante, come porre se

¹ "in unbegreifliche Schranken eingeschlossen", nella traduzione di Bodei: "in un limitare incomprensibile".

² Con la dottrina della scienza Fichte si era proposto di dare un "sistema della libertà"; Hegel sostiene, portando un attacco al nocciolo più essenziale del sistema fichtiano, che la sua incompiutezza e la sua incapacità di costituirsi in una vera identità dipendono da una concezione inadeguata proprio della libertà, che in Fichte si presenta come libertà astratta e negativa, come libertà dell'intelletto, e non come capacità di determinarsi secondo contenuti liberamente voluti, ovvero come libertà della ragione. Se, spiega Hegel, la riflessione filosofica è un atto della libertà, tale libertà si realizza nell'astrarre assoluto da ogni contenuto dato e nel dedurre consapevolmente dall'io puro ciò che nell'io empirico si presenta invece come opposto e dato in quanto è prodotto inconsapevolmente dall'io: in una tale concezione la libertà si presenta come la libertà pura del soggetto, assolutamente indeterminata, e ad essa è contrapposto l'oggetto, concepito come assoluta necessità. Eppure, sostiene Hegel, esiste una possibilità di uscire da questa difficoltà: come in quella sorta di "prologo in cielo" che sono i principi della dottrina della scienza si dava l'opposizione dei primi due principi, il porre se stesso e l'opporre, eppure entrambi i principi erano posti dentro l'io puro, che si limitava liberamente, senza dover presupporre altro da sé, così anche nella sfera empirica l'opposizione tra soggetto e oggetto può essere concepita come opposizione tra il porre libero ed inconsapevole dell'immaginazione produttiva (che pone la totalità della rappresentazione di cui soggetto e oggetto sono polarità unite e compresenti, e non ancora separate e distinte), e l'attività separante dell'intelletto, che riflettendosi separa il soggetto dall'oggetto e rende entrambi finiti. Se così concepito, lo scenario dell'egoità empirica potrebbe essere trattato come uno scenario della libertà: il produrre inconsapevolmente un mondo ed il separare consapevolmente un io sono entrambi atti dello stesso soggetto, ed atti necessariamente uniti: vengono separati dalla riflessione filosofica che li rende fattori ideali per poterli comprendere e sintetizzare consapevolmente, eppure sono uno e il medesimo. L'io si pone con libertà e si limita con libertà, libertà e limite non si determinano reciprocamente, ma si pongono entrambi liberamente come insieme finiti e infiniti. Tuttavia anche in questo scenario in cui la contraddizione si fa immanente, l'opposizione permane e diviene immanente all'io: è pur vero che i limiti non

stesso opposto all'opporre, allora la libertà è condizionata, e questo non deve essere; se anche l'attività limitante viene posta come un'attività della libertà, - come sopra porre se stesso e opporre furono entrambi posti nell'io, - allora la libertà è identità assoluta, ma essa contraddice alla sua manifestazione, che è sempre un non-identico, finito e non libero; alla libertà non riesce di produrre se stessa nel sistema, il prodotto non corrisponde al produttore, il sistema, che muove dal porre se stesso, sospinge l'intelligenza verso la sua condizione condizionata in un infinito di finitezze, senza ricostituirla in esse e a partire da esse¹.

Poiché la speculazione non può dimostrare compiutamente il suo principio, io = io, nel produrre inconsapevole, ma al contrario l'oggetto della facoltà teoretica [45] contiene in sé necessariamente un non determinato dall'io, si rimanda alla facoltà pratica. Mediante il produrre inconsapevole non può riuscire all'io di porsi come io = io, o di intuirsi come soggetto = oggetto; è dunque ancora presente l'esigenza che l'io si produca come identità, come soggetto = oggetto, cioè praticamente; che l'io compia la metamorfosi di se stesso nell'oggetto. Questa suprema esigenza nel sistema fichtiano rimane un'esigenza; non solo non viene risolta in un'autentica sintesi, ma viene al contrario fissata come esigenza, e con ciò l'ideale è assolutamente opposto al reale, e la suprema autointuizione dell'io come di un soggetto = oggetto resa impossibile.

Io = io viene postulato praticamente, e viene rappresentato in modo tale che l'io

vengono dall'esterno ma son posti dallo stesso io, e tuttavia l'io come intelligenza, come attività teoretica, si trova rinchiuso entro limiti per lui incomprensibili, e dunque non può trovarsi come libertà. Il compito della filosofia è proprio rendere comprensibile l'empiricità e finitezza dell'io, eppure il sistema fichtiano conclude che il soggetto deve rimanere entro limiti che lui stesso pone e tuttavia non può superare né comprendere.

¹ Il difetto del sistema fichtiano è dunque secondo Hegel innanzitutto un difetto nella concezione della libertà: se la libertà è concepita come libertà astratta, puramente negativa, allora il sistema manca dell'altro fattore, quello della limitazione e della determinazione, deve porre questo fattore in un secondo principio opposto a quello della soggettività come pura libertà, e dunque la libertà si presenta come limitata da un principio opposto. Se invece la libertà viene concepita come libertà concreta, non semplice indeterminazione, ma capacità di costituire autonomamente forme e rapporti determinati, e dunque di limitarsi liberamente, allora la libertà è libertà vera ed identità assoluta; ma questa libertà non si trova nella sua manifestazione, nello scenario del mondo e della soggettività empirica, dove viene reintrodotta implicitamente il concetto di libertà come assoluta indeterminazione, dove l'io torna ad essere concepito esclusivamente come consapevolezza, ovvero come intelletto, e l'io empirico trova nelle sue determinazioni concrete solo un'opposizione, un limite contro cui si scontra, e non la forma determinata della sua libertà. Emerge in questa pagina un tema caro al giovane Hegel e centrale nella cultura tedesca di fine secolo: quello di un uomo totale, in cui si conciliano ragione e sensibilità, libertà e necessità in una bella armonia. Tale concezione non trova espressione nella concezione dell'uomo, e della libertà, di Kant e Fichte: questi pensatori mantengono, secondo Hegel, la ragione e la sensibilità in una opposizione assoluta; l'uomo kantiano (e fichtiano) è sempre un tiranno (in quanto ragione) e uno schiavo (in quanto sensibilità che deve piegarsi all'imperativo razionale), e non è mai un'unità armonica dei due fattori. Da questa concezione della libertà, su cui avremo modo di tornare, discendono secondo Hegel tutte le manchevolezze della filosofia fichtiana, dalla dottrina dei principi alle scienze particolari. Come si vede anche nella conversione di Hegel da "interessi più subordinati" alla filosofia nella forma del sistema rimane come istanza fondante quella etico-politica della libertà.

² Nella versione di Bodei "soggetto-oggetto". In tutte le edizioni tedesche è *Subjekt = Objekt*.

diventi come io oggetto a se stesso in quanto entra in relazione di causalità con il non-io, cosicché il non-io scomparirebbe e l'oggetto sarebbe un assolutamente determinato dall'io, e dunque = io. Qui la relazione di causalità diviene dominante, e così la ragione, o il soggetto = oggetto, è fissata come uno degli opposti e la vera sintesi è resa impossibile.

Questa impossibilità che l'io si ricostruisca a partire dall'opposizione della soggettività e della X, che sorge per lui nel produrre inconsapevole, e diventi uno con la sua manifestazione, si esprime così: che la sintesi suprema che il sistema indica è un dover essere¹; io uguale io si trasforma in: io deve essere uguale io; il risultato del sistema non ritorna al suo cominciamento².

L'io deve [soll] annientare il mondo oggettivo, l'io deve [soll] avere sul non-io una causalità assoluta³; ciò vien trovato contraddittorio, perché così il non-io sarebbe tolto, e l'opporre, o il porre un non-io, è assoluto; la relazione dell'attività pura ad un oggetto può dunque essere posta solo come sforzo⁴. L'io oggettivo uguale al soggettivo ha, poiché rappresenta l'io = io, contro di sé un opporre, dunque un non-io; quello, l'ideale, e questo, il reale, devono essere uguali. Questo postulato pratico del dovere assoluto non esprime nient'altro che un'unificazione pensata dell'opposizione, che non si unifica

¹ *ein Sollen*

² Dunque nel sistema fichtiano l'io come facoltà teoretica non è in grado di produrre l'identità assoluta: l'io è concepito come intelletto, chiarezza concettuale, libertà nel senso fichtiano, e dunque questo io non può trovare se stesso nel produrre inconsapevole che pone il non io: rimane un'opposizione non conciliabile. È dunque necessario che, se l'io come intelligenza non può intuire se stesso nel non io, l'io tolga l'opposizione del non io in quanto facoltà pratica, e produca praticamente quell'identità che in sé non è data. Ecco dunque che il sistema fichtiano rimanda, perché tutto venga alla chiarezza ed ogni opposizione sia tolta, alla parte pratica della dottrina della scienza. Scrive Fichte: "La parte teoretica della nostra dottrina, pur sviluppata soltanto dai due ultimi principi, poiché qui il primo non ha che un valore regolativo, è realmente, come si vedrà a suo tempo, lo spinozismo sistematico; soltanto che l'io di ciascuno è esso stesso l'unica sostanza suprema; ma il nostro sistema aggiunge una parte pratica che fonda e determina la prima, compie perciò tutta la scienza, esaurisce tutto ciò che si trova nello spirito umano e così riconcilia pienamente la filosofia con il senso comune, che, offeso da tutta la filosofia prekantiana, dal nostro sistema teorico è poi messo in disaccordo con la filosofia, senza alcuna speranza di riconciliazione, a quanto pare" (*Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 101). Tuttavia anche la parte pratica della dottrina della scienza non giunge all'identità: l'identità è un'esigenza, è oggetto di uno sforzo, di un tendere, ma non potrà mai essere conseguita, e questo è inevitabile se l'identità è concepita come identità vuota, puramente soggettiva, e dunque è assolutamente contrapposta alla realtà: la realtà non potrà mai essere completamente tolta, pena il cadere nell'insussistenza anche del primo principio. L'identità si presenta nella parte pratica del sistema come un'identità da produrre, dunque l'io deve determinare e togliere il non io in quanto opposto, ma proprio in questo entra in rapporto di causalità con il non io, anche l'io = io resta fissato come un opposto e non può giungere alla vera sintesi, all'identità degli opposti. L'identità dell'io con se stesso si presenta come un compito inesauribile, io non è = io, bensì deve essere = io, e in questo dover essere l'identità è proiettata in una distanza infinita. Il risultato del sistema: io deve essere uguale ad io, non ritorna al suo cominciamento: l'io pone se stesso.

³ Cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 209.

⁴ Cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 215.

in un'intuizione, esprime solo l'antitesi del primo e del secondo principio¹.

Così l'io = io è stato abbandonato dalla speculazione ed è toccato alla riflessione; la coscienza pura non compare più come identità assoluta, bensì essa nella sua più alta dignità è opposta alla coscienza empirica. - Da ciò diviene chiaro quale carattere abbia la libertà in questo sistema, cioè essa non è il togliere [*aufheben*] gli opposti, ma l'opposizione contro essi; e in questa opposizione viene fissata come libertà negativa. La ragione si costruisce mediante la riflessione come unità, a cui sta di contro assolutamente una molteplicità; il dover essere esprime questa sussistente [46] opposizione, il non-essere dell'assoluta identità. Il puro porre, la libera attività, è posto come un'astrazione, nella forma assoluta di un soggettivo. L'intuizione trascendentale, da cui muove il sistema, nella forma della riflessione filosofica, che si innalza al puro pensare se stesso mediante un'astrazione assoluta, era un soggettivo. Per avere l'intuizione trascendentale nella sua vera mancanza di forma era necessario che si facesse astrazione da questo carattere di un soggettivo; la speculazione doveva allontanare questa forma dal suo principio soggettivo, per innalzarlo alla vera identità del soggetto e dell'oggetto; così invece l'intuizione trascendentale, in quanto appartiene alla riflessione filosofica, e l'intuizione trascendentale, in quanto non è né un soggettivo né un oggettivo, sono rimaste uno e il medesimo, il soggetto = oggetto non esce² più dalla differenza e dalla riflessione, rimane un soggetto = oggetto soggettivo, per il quale il fenomeno è assolutamente un estraneo, e che non giunge a intuire se stesso nel fenomeno³.

Quanto poco la facoltà teoretica dell'io poteva giungere all'autointuizione assoluta,

¹ L'identità dunque si presenta come un dover essere (*ein Sollen*), sempre rinviata, e si presenta come annientamento dell'oggetto. Tale sintesi non può affatto essere compiuta: il non io è un principio altrettanto originario quanto l'io, e dunque il togliere il non io è una tendenza, uno sforzo (*Streben*) verso una meta che non può essere raggiunta, pena il cessare dello sforzo stesso. L'io deve essere uguale al non io, l'ideale deve essere uguale al reale: ma l'identità si presenta come un postulato della ragion pratica, come un dover essere, ovvero è un'identità solo pensata, voluta, non è un'identità reale, non è trovata in un'intuizione.

² *herauskommen*: può significare uscire, tirarsi fuori da, o uscire, venir fuori da. Bodei traduce "non si origina più".

³ Il risultato del procedere di Fichte è dunque, sostiene Hegel, che l'identità non è identità degli opposti, un'identità della speculazione, ma è identità vuota opposta all'opposizione e alla molteplicità: cioè è un'identità intellettuale, si presenta contemporaneamente come principio supremo del sistema e come un opposto, a cui la coscienza empirica rimane contrapposta. Questa insufficienza del risultato della dottrina della scienza, insiste Hegel, ci mostra l'insufficienza della concezione della libertà presente in questo sistema: la libertà è puramente negativa, non è "togliere [*aufheben*, cioè sollevare e conservare in altra forma, cfr. nota 1 a p. 109] gli opposti", ma è opposta agli opposti, dunque un opposto a sua volta, e un concetto astratto che prescinde dalla differenza. Il fatto che l'identità assoluta si presenti come dover essere testimonia che tale identità non è, che è una semplice astrazione. L'intuizione trascendentale rimane nella forma della riflessione filosofica, rimane qualcosa di soggettivo. Per giungere all'intuizione trascendentale della speculazione era necessario che la stessa riflessione filosofica negasse se stessa, che dopo aver fatto astrazione da ogni contenuto determinato astraesce anche dalla propria forma soggettiva: solo così la riflessione diviene identica all'intuizione, come Hegel ha spiegato nella prima parte di questo scritto. Ma ciò non accade nel sistema di Fichte, dove l'intuizione trascendentale, l'identità di soggetto e oggetto, rimane un'intuizione e un'identità soggettiva e dunque il soggetto non può trovarsi nell'oggetto.

altrettanto poco può farlo quella pratica; questa come quella è condizionata da un urto, che come fatto non si lascia dedurre dall'io e la cui deduzione significa che esso è indicato come condizione della facoltà teoretica e pratica. L'antinomia rimane come antinomia, e viene espressa nello sforzo, che è il dover essere come attività. Questa antinomia non è la forma in cui l'assoluto appare alla riflessione in quanto per la riflessione non è possibile alcun altro modo di cogliere l'assoluto che mediante l'antinomia; al contrario questa opposizione dell'antinomia è il fissato, l'assoluto, essa deve essere, come attività - ovvero come uno sforzo -, la suprema sintesi, e l'idea dell'infinitezza deve rimanere un'idea nel senso kantiano, in cui è assolutamente opposta all'intuizione¹. Questa opposizione assoluta dell'idea e dell'intuizione, e la loro sintesi, che non è altro che un'esigenza che distrugge se stessa, cioè un'esigenza dell'unificazione, la quale tuttavia non deve avvenire, si esprime nel progresso all'infinito. L'opposizione assoluta viene così spinta nella forma di un punto di vista inferiore, la quale è a lungo valsa come un vero togliere l'opposizione e la suprema risoluzione dell'antinomia mediante la ragione. L'esistenza prolungata nell'eternità include in sé entrambe, infinitezza dell'idea ed intuizione, ma entrambe in forme tali da rendere impossibile la loro sintesi. L'infinitezza dell'idea esclude ogni molteplicità. Il tempo al contrario include in sé immediatamente l'opposizione, una reciproca exteriorità; e l'esistenza nel tempo è un essere a sé opposto, un molteplice; e l'infinitezza è fuori di lui. - Lo spazio è altrettanto un esser-posto-fuori-di-sè, ma nel [47] suo carattere di opposizione esso può esser detto una sintesi infinitamente più ricca del tempo. Il vantaggio che il tempo ottiene, che in lui deve avvenire il progresso, può consistere solo nel fatto che lo sforzo è opposto assolutamente a un mondo sensibile esterno ed è posto come un interno, col che l'io viene ipostatizzato come soggetto assoluto, come unità del punto, e, più popolarmente, come anima. - Se il tempo deve essere totalità, come tempo infinito, allora il tempo stesso è tolto, e non era necessario cercare rifugio nel suo nome e in un progresso dell'esistenza prolungata. Il vero togliere il tempo è presente atemporale, cioè eternità, e in questa scompaiono lo sforzo e il sussistere dell'opposizione assoluta; quell'esistenza

¹ Dunque non si giunge all'autointuizione assoluta, e l'io non giunge ad intuire se stesso nell'oggetto, né nella facoltà teoretica né in quella pratica: entrambe le facoltà permangono in uno stato di opposizione contro un oggetto, la facoltà teoretica in quanto abbisogna di un oggetto da unificare, la facoltà pratica in quanto abbisogna di un ostacolo da togliere e superare. Porre ed opporre, libertà e necessità, finito e infinito, nella filosofia di Fichte rimangono opposti che rimandano necessariamente l'uno all'altro, ovvero rimangono in un'antinomia. Tuttavia questa antinomia non è la forma che l'assoluto assume per la riflessione filosofica, la quale nell'imbattersi nella contraddizione necessaria si nega, annulla se stessa e la propria attività separante e si fa intuizione trascendentale; l'antinomia assume nel sistema di Fichte la forma dello sforzo, dello *streben*, per cui gli opposti rimangono in un'opposizione irrisolta, e l'antinomia non viene tolta nell'identità degli opposti, ma viene tolta in quanto uno degli opposti deve essere annientato; e poiché esso non può essere effettivamente annientato, l'annientamento viene proiettato in una distanza infinita: l'identità non è, deve essere. Così, conclude Hegel, l'infinito rimane opposto al finito, rimane un'idea nel senso kantiano: una produzione del soggetto a cui non corrisponde un'intuizione adeguata, che non può assumere la forma dell'essere, che ha solo un uso regolativo, rappresenta un dover essere opposto all'essere.

prolungata attenua l'opposizione solo nella sintesi del tempo, la cui miseria non viene colmata, ma al contrario diviene più evidente, tramite il legame, che dovrebbe attenuare l'opposizione, con un'infinità ad essa assolutamente opposta¹.

Tutti gli ulteriori sviluppi di ciò che è contenuto nello sforzo, e le sintesi delle opposizioni risultanti dallo sviluppo, hanno in sé il principio della non-identità. Tutta la successiva realizzazione del sistema appartiene ad una riflessione conseguente, la speculazione non ha in essa alcuna parte. L'identità assoluta è presente solo nella forma di un opposto, ovvero come idea; l'incompiuta relazione causale sta a fondamento di ognuna delle sue unificazioni con l'opposto. L'io che si pone nell'opposizione, o che limita se stesso, e quello che procede all'infinito entrano, quello sotto il nome del soggetto, questo sotto il nome dell'oggettivo, in questa connessione: che il determinare se stesso dell'io soggettivo è un determinare secondo l'idea dell'io oggettivo, dell'assoluta attività spontanea, dell'infinitezza; e l'io oggettivo, l'attività spontanea assoluta, viene determinato mediante l'io soggettivo secondo questa idea. Il loro determinare è un determinare reciproco; l'io soggettivo, ideale, ottiene dall'oggettivo, per dir così, la materia della sua idea, cioè l'assoluta attività spontanea, l'indeterminatezza; l'oggettivo

¹ Poiché il sistema fichtiano resta imprigionato in un'opposizione assoluta, l'unificazione si presenta come un'esigenza da soddisfare in uno sforzo infinito; ecco dunque che la sintesi di finito ed infinito si presenta nella forma del progresso all'infinito. L'opposizione assoluta viene costretta in una forma subordinata, quella del progresso all'infinito, che viene scambiata per una sintesi degli opposti: nel tempo infinito gli opposti giungono ad identità, il finito si fa infinito; ma tale sintesi è impossibile, l'opposizione permane in una forma attenuata e mistificante. Perché il soggetto possa togliere la sensibilità, le inclinazioni e la parte irrazionale che è immanente in lui, la filosofia fichtiana, come quella kantiana, postula l'immortalità dell'anima e la possibilità di un processo infinito di perfezionamento. In questo modo in un tempo infinito tutti gli opposti dovrebbero trovare una sintesi, ma a questa pretesa Hegel oppone una duplice obiezione. In primo luogo nel tempo non si può compiere alcuna sintesi: il tempo implica un *Aussereinander*, una reciproca exteriorità, che i molteplici enti determinati siano uno dopo l'altro, in una serie di successivi, e non in unità l'uno con l'altro; in questo la sintesi del tempo è la più povera, perfino la sintesi nello spazio, dove almeno i molteplici sono compresenti, è più ricca e più reale. Nel tempo si può ritenere che intervenga una sintesi solo se si introduce una unità interiore in cui il passato e il futuro vengono uniti nel presente, cioè l'io, l'anima: ecco dunque il postulato dell'immortalità dell'anima. Ma se l'anima viene presentata come assoluta unità, come sostanza semplice, non si comprende come possa stare nel tempo, che è essenzialmente molteplicità. Come è stato notato (Guido Morpurgo-Tagliabue, "Introduzione" a Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, Milano, 1982) c'è una curiosa contraddizione tra il postulare un'esistenza dell'anima oltre questa vita terrena ed il ritenere che l'anima continui oltre questa vita lo sforzo di perfezionarsi: se il tempo è una delle forme dell'intuizione sensibile ciò significa postulare un'esistenza sensibile dell'anima oltre la morte. Ed eccoci alla seconda obiezione di Hegel: l'unità del tempo come totalità è l'eternità, ma l'eternità non è un tempo infinito, eterno è diverso da perenne nel tempo: l'eternità è assenza di tempo, assenza di divenire, è l'istante in cui i molteplici, che nel tempo si susseguono uno dopo l'altro, sono compresi e raccolti in unità. La vera sintesi di finito ed infinito, di uno e molteplice, sarebbe l'eternità; in essa l'infinito diverrebbe vero infinito, identità di finito e infinito, di istante e tempo. Invece la persistenza dell'anima oltre la morte, il progresso nel togliere l'opposizione, si limita ad attenuare l'opposizione con la pretesa che il tempo costituisca una sintesi del molteplice, e l'insufficienza di questa sintesi del progresso temporale è resa ancora più evidente dal fatto che il tempo viene legato con l'infinito nel progresso all'infinito e che dunque due entità assolutamente opposte, il tempo e l'infinito, vengano spacciate per identiche.

che procede all'infinito, io reale, viene limitato dal soggettivo; ma il soggettivo, perché determinato secondo l'idea dell'infinitezza, toglie nuovamente la limitazione, certamente rende l'io oggettivo finito nella sua infinitezza, ma insieme infinito nella sua finitezza. In questa relazione reciproca permane l'opposizione della finitezza e dell'infinitezza, della determinatezza reale e dell'indeterminatezza ideale; idealità e realtà non sono unificate; ovvero l'io, come attività insieme reale ed ideale, che si differenziano solo come direzioni diverse, ha unificato le sue diverse direzioni in singole sintesi incompiute, come si mostrerà sotto, nell'impulso, nel sentimento, [48] ma in esse non è giunto ad una compiuta esposizione di se stesso; nel progresso infinito dell'esistenza prolungata esso produce infinitamente parti di sé, ma non se stesso nell'eternità dell'intuire se stesso come soggetto-oggetto¹.

Il tener fermo alla soggettività dell'intuizione trascendentale, per cui l'io rimane un soggetto-oggetto soggettivo, si manifesta nel modo più evidente nella relazione dell'io con la natura, in parte nella deduzione della natura, in parte nelle scienze che si fondano su di essa.

Poiché l'io è soggettooggetto soggettivo, gli rimane un lato da cui gli è assolutamente opposto un oggetto, da cui è condizionato mediante esso: il dogmatico porre un oggetto assoluto si trasforma in questo idealismo, come abbiamo visto, in un limitare se stesso - assolutamente opposto alla libera attività -; questo essere-posto della natura mediante l'io è la deduzione della natura ed il punto di vista trascendentale; si mostrerà fin dove

¹ Se nel fondamento del sistema fichtiano è presente un'opposizione assoluta ed irriducibile all'unità (o nella forma dell'opposizione tra i primi due principi, o nella forma dell'opposizione nell'io empirico tra l'idea dell'identità e la realtà della limitazione), e dunque nello stesso fondamento è introdotta l'attività separante e riflettente dell'intelletto, è inevitabile che la realizzazione del sistema, come un tutto di proposizioni e di discipline che vengono dedotte da quel fondamento, si presenti come un sistema della riflessione, come un sistema di scissioni non ricomponibili. L'identità è presente nel sistema come identità assoluta e dunque astratta, come idea opposta alla realtà; tale idea dell'identità deve unificarsi con il suo opposto, con la molteplicità e l'opposizione, ma tale sintesi assume l'aspetto della relazione causale con cui l'identità, l'io, toglie con una pluralità di atti l'opposizione senza mai poter esaurire il suo compito. L'opposizione fondamentale viene qui indicata da Hegel come quella tra l'io soggettivo (empirico, limitato, accidentale) e l'io oggettivo (universale, necessario, pura attività infinita e spontanea); queste due forme dell'egoità si determinano e limitano a vicenda: l'io soggettivo (empirico) si determina come sforzo infinito, ovvero secondo l'io oggettivo come idea, come soggettività pura e astratta; e inversamente l'io oggettivo, l'io puro, diviene io astratto, pura identità assoluta, in quanto è determinato mediante l'opposizione all'io empirico. Si stabilisce dunque un rapporto di determinazione reciproca: l'io puro è limitato e reso astratto dall'io empirico, ad esso opposto; tuttavia l'io empirico ha come norma l'infinitezza dell'io puro, e toglie la limitatezza. Così, dice Hegel, l'io puro "viene reso finito nella sua infinitezza", ovvero viene tolta, in un processo infinito, la limitazione, e l'infinitezza dell'io oggettivo diviene unilateralità di un'identità vuota, "ma insieme infinto nella sua finitezza", ovvero l'io oggettivo diviene cattiva infinità, infinito contrapposto al finito, e questa cattiva infinità viene resa assoluta, infinita. L'opposizione di finito ed infinito rimane intatta nella reciproca determinazione di finito ed infinito come fattori reciprocamente esteriori; il sistema potrà esporre una molteplicità di sintesi parziali, ma come momento fondante permane, ineliminabile, l'opposizione, e l'intuizione dell'identità degli opposti è preclusa.

esso giunga e quale sia il suo significato¹.

Come condizione dell'intelligenza viene postulata una determinatezza originaria, e questo è apparso sopra come necessità, poiché la coscienza pura non è una coscienza compiuta, di procedere fino alla coscienza empirica. L'io deve limitare assolutamente se stesso, deve opporsi a sé; esso è soggetto, ed il limite è nell'io e mediante l'io. Questa autolimitazione diviene una limitazione tanto dell'attività soggettiva, dell'intelligenza, quanto dell'attività oggettiva. L'attività oggettiva limitata è l'impulso²; l'attività soggettiva limitata è il concetto di scopo. La sintesi di questa doppia determinatezza è sentimento, in esso conoscenza e impulso sono unificati³. Ma nel contempo il senti-

¹ Hegel inizia qui la discussione della concezione fichtiana della natura, che viene svolta soprattutto nel confronto con *Il sistema della dottrina morale* di Fichte. È bene, prima di addentrarsi in tale discussione, ricordare due cose. In primo luogo è necessario ricordare che la filosofia della natura è il tema su cui emergono più chiari i motivi di dissenso tra Fichte e Schelling: per Fichte la natura è semplice opposizione, inerzia, negazione dell'io; per Schelling la natura è invece manifestazione dell'assoluto ed è necessario trovare in essa anche la struttura della soggettività, Schelling concepisce dunque la natura come forza, attività, vita, organismo. In questo scritto, in cui si propone di far emergere le differenze tra il sistema fichtiano e schellinghiano, Hegel aderisce interamente alla concezione schellinghiana della natura, e probabilmente è questa la parte della *Differenza* in cui Hegel è più vicino a Schelling. Da questa concezione della natura Hegel andrà poi progressivamente allontanandosi fino a giungere nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, l'unica opera in cui Hegel esporrà compiutamente una propria filosofia della natura, a parlare di "impotenza della natura" e ad attribuire alla natura, anche nei suoi aspetti più belli e più grandi, un valore estremamente inferiore anche alla più piccola manifestazione dello spirito, ad esprimersi cioè sulla natura in termini che per certi versi sono più vicini a Fichte che a Schelling (su questo vedi anche la nota 2 a p. 163). In secondo luogo è il caso di ricordare che nella dottrina della scienza Fichte si propone di restare del tutto immanente al soggetto: se esiste una cosa fuori di me (una natura in sé), non lo so né posso saperlo, non è oggetto del discorso filosofico; oggetto della dottrina della scienza è e può essere solo la natura in quanto è presente nel soggetto, in quanto io me la rappresento. In Fichte dunque la natura si presenta come la materia della rappresentazione, come quell'insieme di rappresentazioni che sono in me senza essere accompagnate dalla rappresentazione della libertà, dalla coscienza che sono prodotte da me, ma che si presentano invece con il carattere della necessità. È questa la concezione della natura con cui Hegel deve confrontarsi, ecco dunque che la natura è essenzialmente mia natura, cioè la natura in quanto è in me ed è da me rappresentata, il limite oggettivo in quanto è presente nel soggetto: non si tratta più del vecchio dogmatismo, che postula l'opposizione di due sostanze indipendenti, ma di una filosofia idealistica che trova l'opposizione immanente all'io.

² Cfr. Fichte, *System der Sittenlehre*, in *Werke*, Bd. IV, p. 105-106 (trad. it. *Il sistema della dottrina morale*, FI, 1957, p. 121).

³ Cfr. *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 238, dove Fichte scriveva: "La manifestazione del non-potere nell'io chiamasi *sentimento*. Nel sentimento sono intimamente riunite *attività* - io sento, sono il senziente; e questa attività è quella della riflessione - e *limitazione* - io *sento*, sono passivo e non attivo, esiste una coazione. Questa limitazione presuppone necessariamente un impulso ad andare oltre. Ciò che nulla più vuole, di nulla più ha bisogno, nulla più comprende, questo - *per se stesso*, s'intende - *non* è limitato. Il sentimento è esclusivamente *soggettivo*. Invero per *spiegarlo* - il che però è un atto teoretico - noi abbiamo bisogno di un elemento *limitante*; ma non per dedurlo in quanto deve presentarsi nell'io, non per dedurre *la rappresentazione, la posizione* di tale sentimento nell'io". L'io dunque deve limitarsi, e questo è il terzo principio, e nel limitarsi si fa io empirico contrapposto al non io empirico, riflessione consapevole contrapposta al produrre inconscio, attività soggettiva limitata, (conoscenza e intelligenza) contrapposta a un'attività oggettiva limitata e immanente all'io (impulso, necessità, inconscio). La sintesi della conoscenza e spontaneità soggettiva e della necessità oggettiva è sentimento: il sentimento è tanto attività (sono io che sento) quanto passività (io nel sentire sono passivo e non produco la materia

mento è puramente soggettivo, e nell'opposizione contro io = io, contro l'indeterminato, esso appare indubbiamente un determinato in generale, e precisamente come un soggettivo contro l'io come oggettivo; esso appare un finito in generale tanto a fronte dell'attività reale infinita, quanto a fronte dell'infinitezza ideale, e in relazione all'ultima appare un oggettivo. Ma per sé il sentire è stato caratterizzato come sintesi del soggettivo e dell'oggettivo, della conoscenza e dell'impulso, e poiché esso è sintesi cade la sua opposizione contro un indeterminato, sia che questo indeterminato sia ora una attività infinita oggettiva o soggettiva. Per la riflessione, che produce quella opposizione dell'infinitezza, esso è in generale solo finito; in sé è uguale alla materia, insieme soggettivo e oggettivo, identità, nella misura in cui questa non si è ricostruita in totalità¹.

Tanto il sentimento quanto l'impulso appaiono come limitati e la manifestazione in noi del limitato e della limitazione è impulso e sentimento; l'originario sistema determinato di impulsi e sentimenti è la natura. Poiché la coscienza di essa ci si impone, e nello stesso tempo la sostanza in cui si trova questo sistema di limitazioni [49] deve essere quella che pensa e vuole liberamente, e che noi poniamo come noi stessi, quel sistema è la nostra natura, e l'io e la mia natura costituiscono il soggettooggetto soggettivo, la mia natura è essa stessa nell'io².

Devono tuttavia essere distinti due modi della mediazione dell'opposizione tra la natura e la libertà, tra l'originariamente limitato e l'originariamente illimitato, ed è essenziale provare che la mediazione avviene in modo diverso; questo ci mostrerà in una nuova forma la diversità del punto di vista trascendentale e del punto di vista della riflessione, l'ultimo dei quali sostituisce il primo, - la differenza del punto d'inizio e del risultato di questo sistema.

della mie impressioni).

¹ Il sentimento, per quanto sia sintesi di soggetto e oggetto, è soggettivo: è nell'io ed è la passività dell'io, non è necessario, per dedurlo, ipotizzare qualcosa che limiti l'io dall'esterno. In quanto soggettivo il sentimento è limitato rispetto all'io puro-oggettivo; è un determinato e finito sia in confronto all'immaginazione produttiva, che è attività reale infinita del porre il non io nell'io come contrapposto all'io, sia in confronto alla pura identità dell'io = io, ed in confronto al puro (astratto) porre se stesso dell'io come identico con se stesso il sentimento è oggettivo (non ci si stupisca dell'ambiguità della terminologia: il sentimento è soggettivo in quanto empirico, non universale né necessario; è oggettivo in quanto non è la pura identità della soggettività astratta, io = io). Ma il sentimento è finito solo per la riflessione, che ha posto l'infinito come un astratto ed un opposto; in sé, e per la speculazione, esso è tanto soggettivo quanto oggettivo, è un'identità, ma un'identità parziale, identità entro il soggetto, e non l'assoluta identità.

² Hegel cita quasi letteralmente Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 124-125. Dunque il limite si presenta in noi nella forma dell'impulso (attività oggettiva limitata) e del sentimento (rappresentazione soggettiva di tale attività oggettiva): impulso e sentimento sono le rappresentazioni presenti in noi con il carattere della necessità, non possiamo volere o produrre coscientemente un impulso o un sentimento, essi sono la natura come è presente nel soggetto, sono l'insieme della necessità dentro quello stesso soggetto che pensa e vuole, che è libero. Dunque il soggetto si presenta come insieme libero e necessitato, e la natura si presenta come la mia natura, come l'insieme delle rappresentazioni, inclinazioni, sensazioni necessarie entro il soggetto.

Una volta c'è io = io, libertà e impulso sono uno e il medesimo - questo è il punto di vista trascendentale -, anche se una parte di ciò che mi spetta deve essere possibile solo mediante la libertà, ed un'altra parte di ciò deve essere indipendente dalla libertà, e la libertà indipendente da essa, tuttavia la sostanza a cui entrambe appartengono è solo una e medesima, e vien posta come una e medesima. Io che sento ed io che penso, io che sono spinto dall'impulso ed io che mi decido con libera volontà, io sono lo stesso¹. Il mio impulso come essere naturale, la mia tendenza come puro spirito, sono dal punto di vista trascendentale uno e il medesimo impulso originario che costituisce il mio essere, solo che tale impulso viene guardato da due lati diversi², la loro differenza è solo nel fenomeno³.

L'altra volta essi sono diversi, l'uno la condizione dell'altro, l'uno dominante sull'altro. La natura come impulso deve certo essere pensata come determinante se stessa mediante se stessa⁴, - ma è caratterizzata mediante l'opposizione alla libertà; la natura determina se stessa significa perciò: essa è determinata a determinarsi; per la sua essenza, *formaliter*, non può mai essere indeterminata, come può ben essere un essere libero; essa è anche determinata così *materialiter*, e non ha, come l'essere libero, la scelta tra una certa determinazione e la sua opposta⁵. La sintesi della natura e della libertà dà ora la seguente ricostruzione dell'identità nella totalità a partire dalla scissione. Io come intelligenza, l'indeterminato - ed io che sono spinto dall'impulso, la natura, il determinato, - divento il medesimo per il fatto che l'impulso viene alla coscienza; pertanto esso ora sta in mio potere, non agisce affatto in questa regione, al contrario io agisco o non agisco conformemente ad esso⁶. Il riflettente è superiore al riflesso; l'impulso del riflettente, del soggetto della coscienza, si chiama l'impulso superiore⁷; ciò che è inferiore, la natura, deve essere posto sotto il dominio di ciò che è superiore,

¹ Hegel cita da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 124.

² Hegel cita quasi letteralmente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 149.

³ L'opposizione entro l'io di soggetto e oggetto, di libertà e necessità, deve trovare una mediazione; tuttavia, sostiene Hegel, nel sistema fichtiano la mediazione avviene in due modi diversi, una volta dal punto di vista trascendentale, l'altra dal punto di vista della riflessione. Il primo tipo di mediazione si trova nel principio del sistema, il secondo nel risultato, e ancora una volta, in forma diversa, il risultato non corrisponde al principio. Dal punto di vista trascendentale la mediazione tra determinatezza e indeterminatezza, tra limitatezza e illimitatezza avviene nella forma della relazione di sostanzialità: è un unico e medesimo io che pone se stesso ed oppone a se stesso il non io, o che, nella forma che tale mediazione assume nel terzo principio, si pone come attività e come passività, come libertà e necessità: nel soggetto empirico la libertà si determina in forme limitate, viene sintetizzata con la necessità, e l'intelligenza e il sentimento non sono che il medesimo io considerato da due lati diversi. Ben diversa è la mediazione che si istituisce nel risultato del sistema, dove predomina il punto di vista della riflessione.

⁴ Hegel cita liberamente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 128.

⁵ Hegel cita quasi letteralmente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., pp. 129-130.

⁶ Hegel cita liberamente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 144.

⁷ Hegel cita liberamente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 151.

della riflessione. Questo rapporto di dominio di una manifestazione dell'io rispetto all'altra deve essere la sintesi suprema¹.

Ma quest'ultima identità e l'identità del punto di vista trascendentale sono del tutto opposte tra loro; nel punto di vista trascendentale è posto io = io, l'io è posto in [50] relazione di sostanzialità, o almeno in relazione di azione reciproca; invece in questa ricostruzione dell'identità l'uno è il dominante, l'altro il dominato, il soggettivo non è uguale all'oggettivo, ma anzi stanno in relazione di causalità, uno viene sottomesso. Delle due sfere della libertà e della necessità questa è subordinata a quella. Così la conclusione del sistema diviene infedele al suo cominciamento, il risultato al suo principio. Il principio era io = io, il risultato è io non = io. La prima è un'identità ideal-reale, forma e materia sono uno; la seconda un'identità meramente ideale, forma e materia sono separate, è una sintesi meramente formale.

Questa sintesi del dominare risulta nel modo seguente: all'impulso puro, che tende ad un assoluto autodeterminarsi all'attività per l'attività, sta di contro un impulso oggettivo, un sistema di limitazioni; mentre la libertà e la natura si unificano, quella rinuncia alla sua purezza, questa alla sua impurezza. L'attività sintetica, perché sia veramente pura e infinita, deve essere pensata come un'attività oggettiva il cui scopo finale sia l'assoluta libertà, l'assoluta indipendenza da ogni natura, uno scopo finale mai raggiungibile; una serie infinita, mediante la cui prosecuzione l'io diverrebbe assolutamente = io, cioè l'io si toglie come oggetto stesso, e quindi anche come soggetto. Ma l'io non deve³ togliersi, così per l'io c'è solo un tempo indeterminabilmente prolungato riempito di limitazioni, di quantità, ed il noto progresso deve venire in aiuto. Dove si at-

¹ Nel risultato del sistema fichtiano la natura non è concepita come manifestazione dell'identità originaria, dell'io = io in quanto insieme soggettivo e oggettivo, ma viene invece concepita come assoluta opposizione all'io, come inerzia, morte, inattività. È vero, ammette Hegel, che la natura deve essere concepita anche da Fichte come autonoma, come determinata non dall'io ma mediante se stessa; ma proprio perché l'io è concepito come libertà astratta e negativa, il non io, ad esso opposto, deve essere concepito come assoluta mancanza di libertà, come pura necessità. L'autonomia della natura consiste nel determinarsi necessariamente: non può non determinarsi, e deve determinarsi in forme prestabilite e senza possibilità di scelta. A questo si riduce la sua autonomia e opposizione all'io: la sua libertà consiste nel non essere autonoma e non essere libera. Così il punto di vista trascendentale è andato completamente perduto; nel soggetto si presenta una opposizione assoluta tra io come libertà astratta: l'indeterminato, l'intelligenza, ed io come necessità assoluta: l'impulso e il sentimento; e tra questi due momenti dell'io non è possibile alcuna sintesi che non sia la distruzione di uno dei due. Si ripresenta la visione dell'uomo come soggetto scisso tra sensibilità e ragione, disarmonico e sgraziato, tiranno e servo insieme. Tra sfera soggettiva ed oggettiva il rapporto non è più di sostanzialità, come era dal punto di vista trascendentale, bensì si istituisce un rapporto di causalità, e di causalità a senso unico, di dominio: l'impulso deve venire alla coscienza, e nella sfera della coscienza può essere dominato dall'intelligenza. In quanto soggetto intelligente e libero posso negare l'impulso mediante l'attività teoretica, trasformandolo in concetto, e mediante l'attività pratica, rifiutando le inclinazioni ed agendo come soggetto razionale: e la sintesi suprema dovrebbe essere, nel risultato del sistema, non l'intuizione dell'assoluta identità egli opposti ma il dominare unilaterale.

² Hegel cita liberamente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 171.

³ soll

tende la sintesi suprema rimane sempre la stessa antitesi del presente limitato e di una infinitezza che giace fuori di lui. Io = io è l'assoluto, la totalità, fuori dall'io nulla è; ma l'io nel sistema non giunge a tanto, e se il tempo deve intervenire non vi giungerà mai; esso è assolutamente affetto da un non-io, e riesce sempre a porsi solo come un *quantum* di io¹.

La natura così è tanto sotto il rispetto teoretico quanto sotto quello pratico qualcosa di essenzialmente determinato e morto. Sotto il primo rispetto essa è l'autolimitazione intuita, cioè il lato oggettivo dell'autolimitarsi; essendo dedotta come condizione dell'autocoscienza, ed essendo posta per spiegare l'autocoscienza, essa è semplicemente un posto a vantaggio della spiegazione mediante la riflessione, un prodotto ideale; se, già per il fatto che l'autocoscienza viene dimostrata come condizionata mediante la natura, questa ottiene una pari dignità di autonomia con quella, tuttavia la sua autonomia è distrutta proprio per questo stesso fatto, poiché è posta solo mediante la riflessione e il suo carattere fondamentale è quello dell'essere-opposto.

Ugualmente sotto il rispetto pratico, nella sintesi del determinare se stesso inconsapevole e dell'autodeterminarsi mediante un concetto, dell'impulso naturale e dell'impulso della libertà per la libertà², la natura [51] viene prodotta come un reale mediante la causalità della libertà; il risultato è che il concetto deve avere causalità sulla natura, e che la natura deve essere posta come un assolutamente determinato³.

Se la riflessione pone completamente in un'antinomia la sua analisi dell'assoluto, se

¹ È evidente che, conclude Hegel, questa sintesi è opposta a quella del punto di vista trascendentale: il punto di vista trascendentale pone l'io = io, l'identità del soggetto e del predicato, e trova soggetto e oggetto come manifestazioni dell'unica sostanza; nel risultato invece soggettivo e oggettivo sono opposti e il secondo è subordinato al primo. La prima identità è reale-ideale, la seconda meramente ideale, ovvero è il risultato dell'astrazione da uno dei due principi opposti e della sua negazione. Tale sintesi del dominare contiene un ulteriore elemento che la rende impossibile: visto che il suo principio è l'io astratto, l'io della riflessione come assoluta e vuota libertà, perché l'identità si ricostituiscia è necessaria una sintesi in cui il principio oggettivo sia assolutamente negato e si istituisca la libertà assoluta, l'assoluta identità. In una simile sintesi l'io si toglierebbe come oggettivo e rimarrebbe puramente soggettivo; ma, nota Hegel, senza oggetto non vi è soggetto, un io non più oggettivo non è più nemmeno un io soggettivo, e questo non *deve* accadere: dunque la sintesi della riflessione, per quanto in sé manchevole e misera, deve essere posta come irrealizzabile, come fine ultimo di un tendere e di uno sforzo che non possono mai essere compiuti pena la negazione del principio stesso del sistema, e dunque si ricade nel "noto progresso", nel progresso all'infinito.

² Cfr. Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 159.

³ La natura si pone dunque nel sistema fichtiano come qualcosa di subordinato, determinato e morto sia sotto il rispetto teoretico sia sotto quello pratico. Dal punto di vista teoretico è certo vero che il non io determina l'io, e da questo lato sembra si riconosca alla natura una autonomia ed una pari dignità, tuttavia tale capacità di limitare la coscienza viene assegnata alla natura solo per rendere possibile la coscienza come attività conoscitiva, ed il carattere fondamentale della natura è l'essere opposizione e limitazione poste dall'io. Dal punto di vista pratico poi la natura è posta solo per rendere possibili la libertà e l'attività dell'io, e se questa è la ragion d'essere della natura (un essere per un altro) il risultato è che la natura è posta come un assolutamente determinato dall'io, come sottomessa ad una causalità assoluta del soggetto.

riconosce un membro come io, indeterminatezza, o determinare se stesso, l'altro membro come oggetto, essere-determinato, e li riconosce entrambi come originari, allora essa afferma la relativa incondizionatezza, e con ciò anche la relativa condizionatezza, di entrambi. La riflessione non può uscire al di sopra di questa azione reciproca del mutuo condizionare; essa si dimostra come ragione in quanto stabilisce l'antinomia dell'incondizionato condizionato, e, indicando mediante tale antinomia una sintesi assoluta della libertà e dell'impulso naturale, non ha affermato l'opposizione, e il sussistere di entrambi, o di uno di essi, e se stessa come l'assoluto ed eterno, ma al contrario li ha annientati e gettati nell'abisso del loro compimento. Ma se la riflessione afferma sé ed uno dei suoi opposti come l'assoluto, e si tien ferma al rapporto di causalità, allora il punto di vista trascendentale e la ragione sono sottoposti al punto di vista della semplice riflessione e dell'intelletto, a cui è riuscito di fissare il razionale nella forma di un'idea, come un assolutamente-opposto. Per la ragione non rimane che l'impotenza dell'esigenza che toglie se stessa, e l'apparenza di una mediazione della natura e della libertà - ma intellettuale, formale - nella semplice idea del togliere le opposizioni, nell'idea dell'indipendenza dell'io e dell'assoluto essere-determinato della natura, che è posta come qualcosa che deve essere negato, come assolutamente dipendente. Ma l'opposizione non è scomparsa, al contrario, poiché sussistendo un suo membro anche l'altro sussiste, è resa infinita¹.

Da questo supremo punto di vista la natura ha il carattere dell'assoluta oggettività e della morte; solo da un punto di vista inferiore essa compare con l'apparenza di una vita, come soggetto = oggetto. Come dal punto di vista supremo l'io non perde la forma della sua manifestazione come soggetto, così il carattere della natura, di essere soggetto

¹ Hegel ritorna sulla distinzione tra riflessione filosofica e riflessione intellettuale; anche la filosofia in quanto riflessione inizia con un'"analisi dell'assoluto", ovvero separa i membri che nell'assoluto sono assolutamente uniti: soggetto e oggetto, libertà e necessità, ecc.. Tuttavia la riflessione filosofica riconosce entrambi i membri come originari, incondizionati, e dunque (in quanto più di uno) anche condizionati, e conclude alla contraddizione necessaria, all'opposizione e identità dei due membri. Dunque la riflessione filosofica unisce i due membri in un'antinomia (l'unico modo, ha detto più volte Hegel, in cui la riflessione può cogliere l'assoluto), e con questo annienta entrambi i membri, annienta se stessa come attività separante e soggettiva, e getta i due membri e se stessa nell'abisso del proprio compimento: nell'intuizione intellettuale dell'identità del soggetto-oggetto, dell'Assoluto come né soggettivo né oggettivo. Altrimenti procede la riflessione intellettuale, che nel sistema di Fichte (non nel suo principio) è dominante: essa non trova l'assoluto come risultato in cui annienta se stessa, ma pone invece se stessa ed uno solo degli opposti come l'assoluto. È questa l'unilateralità della concezione dell'assoluto di Fichte, da cui dipende l'impossibilità di una sintesi reale: la ragione non è più l'unità degli opposti, ma l'identità vuota fissata come un'idea (nel senso kantiano) di contro all'opposizione; per tale identità vuota non resta che l'esigenza della distruzione del membro a lei opposto, un'esigenza che non può essere compiuta perché senza un membro non si dà nemmeno l'altro: rimane la sola idea (con valore regolativo e normativo) di togliere le opposizioni, l'idea (il dover essere) dell'io come assoluta libertà indeterminata (negandone gli aspetti concreti e sensibili) e l'idea della natura come assoluta determinatezza (negandone gli aspetti autonomi di vitalità e finalità, tanto nel principio, quanto distruggendoli mediante l'agire e riducendo la natura ad uno sconfinato campo aperto allo sfruttamento ed al dominio dell'uomo).

= oggetto, diviene al contrario una mera parvenza, e l'assoluta oggettività diviene la sua essenza.

La natura è infatti l'inconsapevole produrre dell'io, e il produrre dell'io è un determinare se stesso; la natura è dunque essa stessa io, soggetto = oggetto, e così come è posta la mia natura, c'è ancora altra natura fuori dalla mia, che non è l'intera natura; la natura fuori di me viene posta per spiegare la mia natura. Poiché la mia natura è determinata come un impulso, un determinare se stesso mediante se stesso, allora anche la natura fuori di me deve essere determinata così, questa determinazione fuori di me è fondamento della spiegazione della mia natura¹.

I prodotti della riflessione, causa ed effetto, tutto e parte, ecc., devono ora essere predicati nella loro antinomia di² questo determinante se stesso mediante se stesso, [52] la natura così deve essere posta come causa ed effetto di se stessa, come insieme tutto e parte, ecc., col che essa ottiene l'apparenza di essere un vivente ed un organico³.

Solo che questo punto di vista, secondo il quale l'oggettivo viene caratterizzato dalla facoltà del giudizio riflettente come un vivente, diviene un punto di vista inferiore. L'io infatti si trova solo come natura, in quanto intuisce solo la sua originaria limitatezza e pone oggettivamente il limite assoluto dell'impulso originario, dunque se stesso. Ma secondo il punto di vista trascendentale il soggetto = oggetto viene riconosciuto solo nella coscienza pura, nell'illimitato porre se stesso. Tuttavia questo porre se stesso ha di contro a sé un assoluto opporre, che così è determinato come limite assoluto dell'impulso originario. In quanto l'io, come impulso, non si determina secondo l'idea dell'infinitezza, e dunque si pone come finito, questo finito è la natura; esso in quanto io è insieme infinito, ed è soggettooggetto. Il punto di vista trascendentale, poiché

¹ Hegel cita liberamente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 130.

² "von diesem sich selbst bestimmenden ... müssen ... prädicirt ... werden" nella traduzione di Bodei "da questo ...".

³ Cfr. Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 132. Dal punto di vista superiore dunque la natura si presenta come pura opposizione, con il carattere della morta oggettività. Esiste nel sistema fichtiano un punto di vista secondo il quale la natura assume l'apparenza dell'autonomia e della vita, ma tale punto di vista è subordinato, non è presente né nel principio del sistema, né nella sua conclusione. In una parte del sistema fichtiano la natura deve pur presentarsi come una produzione dell'io, visto che essa è il limite che l'io pone a se stesso, ma il produrre dell'io è un produrre se stesso e dunque la natura dovrà presentarsi come un produrre se stessa, con il carattere dell'autonomia. Abbiamo visto che nella dottrina della scienza la natura si presenta solo in quanto è natura per me, tuttavia se la natura è autoproduzione, in quanto è un produrre dell'io, è necessario che la natura limitata presente nella mia coscienza sia concepita non come prodotta dalla coscienza, ma come prodotta da sé, e, poiché è limitata e dunque non può essere causa di sé, come prodotta da altra natura che è fuori di me: c'è altra natura fuori di me, ed essa è, come la mia natura, impulso, autodeterminarsi. Da questo punto di vista, che è quello delle scienze naturali particolari, e cioè di quell'atteggiamento teorico che non deduce, come fa la filosofia trascendentale, l'oggetto dal soggetto, bensì studia l'oggetto in quanto oggetto, la natura si presenta come totalità, e ad essa vanno attribuite le categorie antinomiche della riflessione: cioè la natura in quanto tutto oggettivo deve essere insieme causa e effetto, parte e tutto, e riceve così l'apparenza della vita e di essere un organismo. Questo è tuttavia, si badi bene, un punto di vista subordinato, che non vale né per la filosofia trascendentale (l'inizio del sistema) né per la filosofia pratica (la sua conclusione).

pone solo l'infinito come io, compie con ciò una separazione del finito e dell'infinito; trae fuori la soggett- = oggett-ività da ciò che si manifesta come natura, e questa non rimane altro che il morto guscio dell'oggettività; ad essa, che fin qui era il finitinfinito¹, viene sottratta l'infinitezza, ed essa rimane semplice finitezza opposta all'io = io; ciò che in lei era io viene ritirato nel soggetto. Se ora il punto di vista trascendentale procede dall'identità, io = io, in cui non c'è né soggettivo né oggettivo, alla loro differenza, che come opporre è rimasta contro il porre se stesso, contro io = io, e se determina sempre nuovamente gli opposti, allora esso giunge anche a un punto di vista secondo il quale la natura è posta per sé, come soggetto = oggetto; ma non si deve dimenticare che questo modo di considerare la natura è solo un prodotto della riflessione dal punto di vista inferiore; nella deduzione trascendentale il limite dell'impulso originario (posto oggettivamente, - natura) rimane una pura oggettività opposta assolutamente all'impulso originario, alla vera essenza, che è io = io, soggetto = oggetto. Questa opposizione è la condizione mediante la quale l'io diventa pratico, cioè deve togliere l'opposizione; questo togliere viene pensato in modo tale che un elemento viene posto come dipendente dall'altro; sotto il rispetto pratico la natura viene posta come un assolutamente determinato mediante il concetto; nella misura in cui non è determinata dall'io, l'io non ha causalità, ovvero non è pratico; e il punto di vista che poneva la natura vivente scompare nuovamente, perché l'essenza della natura, il suo in sé, non doveva essere altro che un limite, una negazione. Secondo questo punto di vista pratico la ragione non rimane altro che la regola morta e uccidente dell'unità formale data in mano alla riflessione, che pone soggetto e oggetto nella [53] relazione della dipendenza dell'uno dall'altro o della causalità, e così elimina completamente il principio della speculazione, l'identità².

¹ *dem Endlichunendliche*

² Come abbiamo detto, il punto di vista secondo il quale l'oggetto si presenta come un vivente, come identità di soggetto e oggetto, è il punto di vista della conoscenza delle leggi particolari della natura. In Fichte, come in Kant, è impossibile dedurre le leggi particolari della natura dal soggetto: la filosofia trascendentale si ferma alle leggi universali che il soggetto prescrive alla natura. Ecco dunque che Kant distingueva nella *Critica del Giudizio* un giudizio determinante, in cui è dato sia il particolare che l'universale, ed il particolare è determinato come oggetto mediante un concetto universale, ed un giudizio riflettente, in cui è dato solo il particolare e l'universale è da cercarsi. È in questa situazione, di un soggetto che si trova di fronte a uno spazio immenso di oggettività e da essa deve risalire a leggi, che si trova lo scienziato nella ricerca di leggi particolari della natura, e perché ciò sia possibile è necessario che la natura non sia intuita solo come materia molteplice, ma che in qualche modo traspaia in essa il suo fondamento unitario e noumenico, ovvero che si colmi l'abisso tra soggetto e oggetto, tra libertà e necessità. Il soggetto in quanto facoltà giudicante, e dunque anche oggettivo-sensibile, si deve dunque rapportare ad un oggetto in cui pare svelarsi un'unità e finalità interna, e dunque abbia in sé la struttura della soggettività. Tale punto di vista del giudizio riflettente è però estremamente subordinato. Innanzitutto l'ipotesi della finalità della natura è soltanto un principio soggettivo del giudizio, che non può essere fatto valere come una struttura necessaria dell'oggettività. In secondo luogo questa identità di soggetto e oggetto nella natura è solo casuale: l'io si trova soltanto, sottolinea Hegel, come natura, ma non si produce come tale; incontra se stesso come natura in quanto si imbatte nel proprio limite. Il punto di vista trascendentale, ovvero il punto di vista superiore, quello della filosofia, riconosce l'identità

Nell'esposizione e deduzione della natura, com'è data nel Sistema di diritto naturale, si mostra in tutta la sua durezza l'assoluta opposizione della natura e della ragione e il dominio della riflessione.

L'essere razionale deve infatti costruire una sfera per la propria libertà; egli si assegna questa sfera da sé, ma egli è questa sfera stessa solo nell'opposizione, solo in quanto si pone in essa escludendo che alcun'altra persona abbia scelta in essa; assegnandosela, egli insieme se la contrappone essenzialmente. Il soggetto, - come l'assoluto, attivo in se stesso, e determinante se stesso al pensare un oggetto -, pone la sfera, a lui appartenente, della sua libertà fuori di sé, e pone sé separato da essa¹; il suo rapporto con essa è solo un avere. Il carattere fondamentale della natura è di essere un mondo dell'organico, un assolutamente opposto; l'essenza della natura è un che di morto atomistico, una materia più fluida o più dura e inalterabile² che è in molteplici maniere reciprocamente causa ed effetto; il concetto dell'azione reciproca attenua di poco la piena opposizione di ciò che è semplicemente causa e semplicemente effetto, la materia diviene così reciprocamente modificabile in molti modi, ma la forza stessa per questo povero nesso giace fuori di lei. L'indipendenza delle parti, grazie alla quale esse devono essere in se stesse un tutto organico, come anche la dipendenza delle parti dal tutto, è la dipendenza teleologica dal concetto, poiché l'articolazione³ è posta a vantaggio di un altro, dell'essere razionale, che ne è essenzialmente separato. Aria, luce ecc. diventano materia atomistica plasmabile; e qui precisamente materia in generale nel senso comune, come assolutamente opposta a ciò che pone se stesso⁴.

solo come identità pura e astratta. È pur vero che il soggetto puro ha di fronte un assoluto opporre, ma la filosofia trascendentale non riconosce l'antinomia del porre e dell'opporre, li mantiene scissi. Ed è anche vero che se la natura, l'impulso, è posta dall'io come proprio limite, anche tale limite deve essere io, dunque anche infinito oltre che finito, ma il punto di vista trascendentale non può comprendere tale identità: esso ha posto come infinito solo l'io, ha separato mediante la riflessione l'infinito dal finito, e dunque per esso la natura vale solo come finitezza, e la parte infinita le viene sottratta e viene ritirata nel soggetto. Ecco dunque che il punto di vista trascendentale può ben procedere nel determinare gli opposti, trovare negli opposti l'identità ad essi soggiacente, e dunque riconoscere la natura come soggetto-oggetto, come organismo e finalità, ma tale identità della natura è solo un punto di vista inferiore: la deduzione trascendentale continua a trovare l'oggetto come del tutto opposto al soggetto, ed il compito dell'io rimane togliere l'opposizione e negare la natura sottomettendola ai concetti. Dunque il punto di vista secondo cui la natura è anche soggetto, organismo vivente, scompare; la natura torna ad essere nel risultato del sistema, come era nel suo cominciamento, morta oggettività, negazione che deve essere tolta. La ragione, che la riflessione ha posto come un opposto, si presenta come identità astratta, unità formale che può imporsi solo distruggendo ogni molteplicità, regola morta e che uccide ogni vivente le si ponga innanzi.

¹ Hegel cita liberamente da Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Werke, Bd. III, (Trad. it. Fichte, *Diritto naturale*, Bari, 1994, traduzione di Luca Fonnesu; in queste righe si riferisce alle pp. 51-52)

² Cfr. Fichte, *Diritto naturale*, cit, p. 61.

³ Cfr. Fichte, *Diritto naturale*, cit, p. 55.

⁴ Dopo aver esaminato la concezione della natura come emerge da *Il sistema della dottrina morale*, Hegel passa ad esaminarla in un altro scritto fichtiano, il *Fondamento del diritto naturale*, dove l'opposizione assoluta di ragione e natura si mostra in forma ancora più dura. Hegel si riferisce qui alla "Sezione seconda" di tale opera, dedicata alla

In questo modo Fichte giunge più vicino di Kant a venire a capo del contrasto della natura e della libertà e a dimostrare la natura come qualcosa di assolutamente prodotto e morto; in Kant la natura è altrettanto posta come un assolutamente determinato. Ma poiché essa non può essere pensata come determinata mediante quello che in Kant si chiama intelletto, ma le sue molteplici manifestazioni particolari vengono lasciate indeterminate dal nostro intelletto umano discorsivo, allora esse devono essere pensate come determinate mediante un altro intelletto, ma in modo tale che esso vale solo come massima della nostra facoltà del giudizio riflettente, e nulla viene stabilito circa la realtà di un altro intelletto. Fichte non ha bisogno di questa deviazione per far divenire la natura un determinato solo attraverso l'idea di un altro intelletto distinto da quello umano; essa lo è immediatamente mediante [54] e per l'intelligenza; questa limita se stessa assolutamente, e tale limitare se stessa non deve essere derivato dall'io = io, deve essere solo dedotto da esso, cioè la sua necessità deve essere dimostrata a

"Deduzione dell'applicabilità del concetto di diritto", dove, nel "Quarto teorema", Fichte sosteneva che "L'essere razionale non si può porre come individuo operante senza attribuirsi un corpo materiale, e in questo modo determinarlo". Come è abituale nelle opere di Fichte, la trattazione della natura è finalizzata ad un altro discorso: si tratta qui di esporre e dedurre il corpo proprio del soggetto razionale e i corpi fuori di lui, ovvero la natura, come condizione dell'applicabilità del concetto del diritto. La concezione della natura che emerge da tale scritto è in realtà molto vicina alla ricostruzione che ne fa Hegel; Fichte scrive: "L'essere razionale si pone come individuo razionale in quanto si attribuisce in modo esclusivo una sfera per la propria libertà" (p. 51), e tale sfera esclusiva è l'oggetto in cui si svolge l'azione del soggetto come essere libero e razionale; essa è innanzitutto il corpo proprio dell'individuo, la sua struttura fisica, ed è in secondo luogo la natura, i corpi estesi fuori dal corpo del soggetto, in quanto sono sua proprietà; la relazione del soggetto alla natura è dunque ancora una volta una relazione di possesso e di dominio. Ma c'è molto di più: nello spiegare il rapporto dell'individuo razionale con i corpi estesi, e prima di tutto ancora una volta con il proprio corpo, Fichte sostiene che "devo porre fuori di me una materia dura, inalterabile, capace di resistere al libero movimento del mio corpo; e così, attraverso l'ulteriore determinazione del mio corpo viene determinato ulteriormente anche il mondo sensibile" (p. 61). La natura è dunque essenzialmente estensione morta, caratterizzata da una maggiore o minore durezza e fluidità; tale materia si divide in corpi che entrano in reciproca relazione di causa ed effetto, ma Fichte sostiene che la forza che muove la materia, e mette così le sue parti in connessione, sta al di fuori della materia, ed è appunto la forza dell'essere razionale. In questo modo la natura si presenta in quest'opera fichtiana come un'indeterminata estensione che non ha in sé alcuna vita ed unità: i corpi naturali possono presentarsi come organizzati solo in quanto unificati dalla volontà e dal pensiero dell'essere razionale, dunque quel poco di unità che è ravvisabile nel mondo sensibile è inserita in esso dall'esterno. Dove vediamo un organismo, una "articolazione", come scrive Fichte, tale organizzazione della materia è allo scopo e a vantaggio di un'unità che non risiede nella materia ma cade fuori di essa. Scrive Fichte: "Il corpo dovrebbe esser disposto in modo tale che ogni volta dipendesse dalla libertà pensare la parte come più piccola o più grande, più composta o più semplice; e, per contro, pensare ogni quantità di parti come un intero e quindi anche come una parte in relazione all'intero più grande, e dividere di nuovo ogni intero, pensato, per questo rispetto, come singolo. [...] Ciò che ogni volta deve essere considerato come un elemento deve dipendere dal concetto di causalità. [...] Questa costituzione di un corpo si chiama *articolazione*. Il corpo dedotto è necessariamente articolato e deve essere posto come tale. Un corpo come quello descritto, alla cui permanenza e identità noi colleghiamo la permanenza e l'identità della nostra personalità, che noi poniamo come un intero chiuso articolato, ed in cui ci poniamo come causa direttamente mediante la nostra volontà, è ciò che chiamiamo *nostro corpo*" (p. 55). Dunque l'unità dei corpi dipende dall'intelletto, che determina la materia come intero o come parte, e l'unità del nostro corpo dipenda dalla volontà: non c'è alcuna unità o forma interna alla materia, ma le vengono conferite dal nostro intelletto.

partire dalla manchevolezza della coscienza pura, e l'intuizione di questa sua assoluta limitatezza, della negazione, è la natura oggettiva¹.

Più evidente, per le conseguenze che ne risultano, diviene questa relazione di dipendenza della natura dal concetto, l'opposizione della ragione, nei due sistemi della comunità umana.

Questa comunità è rappresentata come una comunità di esseri razionali che deve percorrere la deviazione attraverso il dominio del concetto. Ogni essere razionale è per l'altro un essere duplice: a) un essere libero, razionale; b) una materia modificabile, un che di passibile di essere trattato come una mera cosa. Questa separazione è assoluta, e, una volta posta a fondamento nella sua innaturalità, non è più possibile alcuna pura relazione reciproca in cui si presenti e si riconosca l'identità originaria. Al contrario

¹ Come già si è ricordato, Kant riteneva che fosse possibile conoscere a priori solo le leggi universali della natura, ma non le leggi ed i fenomeni particolari. Per questa ragione nella *Critica del Giudizio* introduceva il giudizio riflettente, il cui principio soggettivo è l'ipotesi della finalità della natura: tale ipotesi non poteva pretendere una validità oggettiva, e tuttavia perché noi potessimo conoscerla era necessario partire da tale massima e veder trasparire nella natura un fondamento noumenico. Evidentemente tale soluzione non poteva soddisfare completamente Kant: negli ultimi anni egli tentò, con i *Primi principi metafisici della scienza della natura* e poi con gli appunti più tardi pubblicati come *Opus postumum*, di giungere sempre più vicino ad una conoscenza a priori anche dei fenomeni particolari, mediante uno sforzo di complicare sempre più, e quindi di rendere più vicine al *concretum* empirico, le nostre conoscenze a priori. D'altra parte già nella *Critica del Giudizio* Kant spiegava che il giudizio teleologico, ovvero il giudizio in cui, giudicando gli organismi naturali, l'ipotesi della finalità della natura viene assunta in modo più esplicito, dipende dalla natura finita del nostro intelletto, che procede per universali analitici (i concetti) ma deve ricevere il particolare dall'intuizione sensibile, sicché per il nostro intelletto il particolare non è determinato dall'universale, e l'accordo del particolare con l'universale è contingente e ci rimanda ad una finalità interna alla natura, ovvero ad un altro genere di causa, quella finale, differente dalla causazione efficiente istituita dalla categoria di causa. Ma, sosteneva Kant, noi possiamo pensare un altro intelletto, un intelletto intuitivo capace di andare "dall'universale sintetico (dall'intuizione di un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti" (*Critica del Giudizio*, cit., p. 280). Ora per tale "intelletto archetipo" la possibilità delle parti dipende dal tutto, e mentre per il nostro intelletto tale dipendenza assume la forma della dipendenza dalla rappresentazione di un tutto, e dunque la forma della finalità, questo non deve valere per l'intelletto archetipo, il quale potrebbe "trovare il principio della possibilità di tali prodotti anche nel meccanismo della natura" (ivi, p. 279). Tale intelletto, capace di intuizione intellettuale, conoscerebbe cioè l'unità del tutto e delle parti secondo concetti, intuirebbe l'universale concreto (non procedendo, come noi, per universali analitici), e conoscendo la cosa in sé nella sua unità non dovrebbe ricorrere, per comprendere l'unità delle parti con il tutto, all'ipotesi della finalità, della rappresentazione dello scopo (cioè di un genere di causalità diversa da quella meccanica ed efficiente). Tale ipotesi kantiana di un intelletto intuitivo, che noi possiamo concepire ma della cui realtà non sappiamo nulla, e che intuendo la natura la produce come unità sintetica, viene qui interpretata da Hegel come una negazione della finalità interna alla natura e come un tentativo di Kant di ricondurre la natura sotto il dominio di un intelletto, anche se non del nostro. Tale tentativo, dice Hegel, è riuscito ancor meglio a Fichte, che giunge a negare ogni finalità della natura ed a porla sotto il dominio non di un intelletto possibile, infinito e intuitivo, ma proprio del nostro intelletto finito, individuale, riflettente. È il caso di segnalare, per completezza, che di questo tema kantiano di un intelletto intuitivo è possibile una lettura molto diversa, che vede in esso il vero assoluto, unità di pensiero e intuizione, di universale e particolare: questa lettura verrà data dallo stesso Hegel più avanti in questo scritto (vedi oltre p. [69] e nota 2 a p. 157). Su questo argomento si veda anche nell'introduzione all'opera il paragrafo "La *Critica del Giudizio*", sopra pp. 31-36.

ogni relazione è un dominare ed essere-dominati secondo leggi di un intelletto coerente. L'intero edificio della comunità degli esseri viventi è edificato dalla riflessione¹.

La comunità degli esseri razionali si manifesta come condizionata dalla necessaria limitazione della libertà, che dà a se stessa la legge di limitarsi; e il concetto del limitare costituisce un regno della libertà in cui ogni relazione reciproca della vita veramente libera, per se stessa infinita e illimitata, cioè bella, viene annientata dal fatto che il vivente è lacerato in concetto e materia, e la natura è sottomessa ad un dominio. - La libertà è il carattere della razionalità, è ciò che in sé toglie ogni limitazione, e il punto supremo del sistema fichtiano; tuttavia nella comunità con gli altri è necessario rinunciare ad essa perché sia possibile la libertà di tutti gli esseri razionali che stanno in comunità, e la comunità è nuovamente una condizione della libertà; la libertà deve togliere se stessa, per essere libertà. Da ciò si fa ancora una volta chiaro che qui la libertà è un semplice negativo, cioè assoluta indeterminatezza, o, come è stato mostrato sopra del porre se stesso, un fattore puramente ideale, la libertà considerata dal punto di vista della riflessione. Questa libertà si trova non come ragione, ma come essere razionale, cioè sintetizzata col suo opposto, con un finito; e già questa sintesi della personalità implica in sé la limitazione di uno dei fattori ideali, come qui è la libertà. La ragione e la libertà come essere razionale non sono più la ragione e la libertà, ma sono invece un singolo; e la comunità della persona con gli altri deve perciò essere valutata essenzialmente non come una limitazione della vera libertà dell'individuo ma come un suo ampliamento; la comunità suprema è la libertà suprema, tanto per la sua potenza quanto per il suo esercizio, - in tale suprema [55] comunità tuttavia è soppressa completamente la libertà come fattore ideale, e la ragione come opposta alla natura².

¹ Dopo aver dimostrato come l'opposizione e la riflessione dominino la filosofia fichtiana nel suo principio e nella filosofia della natura, Hegel passa ad esaminare come l'opposizione assoluta si presenti nella concezione fichtiana dello spirito e dell'eticità, cioè nei due sistemi della comunità umana: il sistema del diritto naturale e il sistema dell'eticità. La comunità umana è una comunità di esseri razionali, ma tale comunità non è razionale, dice Hegel, è sotto il dominio del concetto; d'altra parte tale conclusione discende inevitabilmente dalla concezione kantiano-fichtiana dell'uomo, che si presenta come scisso e lacerato in due componenti assolutamente inconciliabili: l'uomo è da una parte ragione, dall'altra sensibilità, ed ogni uomo si presenta all'altro uomo da una lato come essere razionale, come libertà, dall'altro come corpo, come materia modificabile. Questa lacerazione originaria dell'uomo si manifesta poi in tutte le relazioni che saranno istituite tra gli uomini, rendendo tali relazioni contraddittorie e disarmoniche, relazioni di reciproco dominio e reciproca soggezione

² La concezione della comunità umana è secondo Hegel il risultato più grave del dominio della riflessione nella filosofia di Fichte. La dottrina della scienza si proponeva di essere un sistema della libertà, e produce invece una concezione della vita associata degli uomini in cui domina una universale tirannia, e questo proprio in conseguenza della concezione fichtiana della libertà: una concezione intellettuale e astratta, che considera la libertà solo come libertà negativa, come indeterminatezza priva di ogni contenuto. La comunità degli esseri umani dovrebbe essere una comunità di esseri liberi, razionali, tuttavia il solo fatto che tali esseri siano molti implica che (data la concezione universale- astratta della libertà) ognuno limiti la propria libertà per non invadere la sfera di libertà degli altri. Questo tuttavia vuol dire che la relazione tra gli esseri razionali non è vista come un arricchimento reciproco della libertà, ma come rinuncia e limitazione, e ciò proprio in conseguenza della lacerazione dell'uomo in

Se la comunità degli esseri razionali fosse essenzialmente un limitare la vera libertà, allora sarebbe in sé e per sé la suprema tirannia, ma poiché al presente è solo la libertà come indeterminato e come fattore ideale che viene limitata, allora mediante quella rappresentazione per sé non sorge ancora immediatamente nella comunità la tirannia. Ma essa sorge nel modo più completo dal modo in cui la libertà deve essere limitata perché sia possibile la libertà degli altri esseri razionali; infatti mediante la comunità la libertà non deve perdere la forma di essere un ideale, un opposto, ma deve come tale venire fissata e divenire dominante. Mediante una comunità autenticamente libera di rapporti viventi l'individuo ha rinunciato alla sua indeterminatezza, il che dovrebbe significare alla libertà. Nel rapporto vivente c'è libertà solo nella misura in cui esso implica la possibilità di togliere se stesso e di contrarre altri rapporti¹, cioè la libertà è soppressa come fattore ideale, come indeterminatezza. In una relazione vivente, in quanto è libera, l'indeterminatezza è solo il possibile, non un reale reso dominante, non un concetto imperativo. Ma nel sistema del diritto naturale l'indeterminatezza tolta non è intesa come la libera limitazione della libertà di tale relazione; al contrario, essendo la limitazione innalzata a legge mediante la volontà comune e fissata come concetto, è distrutta la vera libertà, la possibilità di togliere un rapporto determinato. Il rapporto vivente, quello di essere indeterminato, non è più possibile e quindi non è più razionale, ma assolutamente determinato e fissato mediante l'intelletto; la vita si è sottomessa, e la riflessione ha ottenuto il dominio su essa e la vittoria sulla ragione². Questa condizione di necessità viene affermata come diritto

razionalità e sensibilità, della contrapposizione assoluta tra libertà e determinazione, come se essere libero non volesse dire potersi liberamente determinare, ma significasse invece rimanere in uno stato di assoluta indeterminatezza e inattività, perché qualunque azione, qualunque determinazione, è inevitabilmente una limitazione della libertà. D'altra parte, sostiene Hegel, nell'uomo la libertà non è la ragione in sé, ma si manifesta come essere razionale finito, come individuo, singolo; in una concezione corretta della comunità umana il fatto che l'uomo non sia la ragione in sé ma un essere razionale dovrebbe significare che la comunità con gli altri non è una limitazione della libertà ma un suo ampliamento: la vera libertà è comunità, spirito, e non il singolo; ed in tale comunità di esseri liberi, in cui la libertà dell'uno è completata dalla libertà degli altri in una libera totalità, la libertà non si presenta più come fattore ideale, come libertà astratta, ma come libertà concreta, e la ragione, l'universale, non è più opposto alla natura, al particolare, ma entra con esso in comunanza in una bella e armonica totalità. Troviamo qui uno dei punti fondamentali e dei caratteri più originali dell'idealismo hegeliano: per Hegel il soggetto è sempre, fin dagli anni giovanili quando idealizzava la bella totalità della polis greca, non soggetto individuale e separato (di un tale soggetto è ben difficile, ed è una pretesa assurda, sostenere che è l'assoluto, il fondamento, il tutto), ma soggetto collettivo, spirito, comunità; solo un tale soggetto collettivo è il tutto, è universale concreto, ed esso solo è veramente libero: nella e mediante la sua libertà si realizza anche la libertà dei soggetti finiti e particolari.

¹ *"In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen in sich schließt"*. Bodei traduce: "Nel rapporto vivente vi è libertà solo in quanto libertà implica la possibilità di togliere se stessa e di entrare in altri rapporti".

² Nell'entrare in comunità gli enti razionali devono limitare reciprocamente la loro libertà e dunque limitarsi; ora, sostiene Hegel, se in tale relazione fosse limitata la vera libertà, la libertà concreta, la comunità sarebbe inevitabilmente tirannia, ma nella filosofia fichtiana si parla di libertà astratta, del solo significato negativo della

naturale, e precisamente non nel senso che la meta suprema sarebbe toglierla, e costruire mediante la ragione, al posto di questa comunità intellettuale e irrazionale, un'organizzazione della vita libera da ogni servitù sotto il concetto, ma al contrario la condizione di necessità e la sua estensione infinita su tutti i moti della vita vale come necessità assoluta. Tale comunità sotto il dominio dell'intelletto non è rappresentata in modo tale che essa debba dare a se stessa la legge suprema di togliere [*aufzuheben*] questa necessità della vita, in cui la vita è posta mediante l'intelletto, e questa infinitezza del determinare e del dominare, - nella vera infinitezza di una bella comunità, e di rendere superflue le leggi mediante i costumi, gli eccessi della vita insoddisfatta mediante il piacere santificato, e i delitti della forza oppressa mediante l'attività possibile [56] per grandi obiettivi; - ma al contrario il dominio del concetto, e la servitù della natura, è reso assoluto ed esteso all'infinito¹.

Il determinare senza fine, in cui l'intelletto deve cadere, mostra nel modo più immediato la manchevolezza del suo principio, del dominare mediante il concetto. - Anche questo stato di necessità conosce lo scopo di impedire le violazioni dei suoi cittadini, più che di vendicarle quando sono già avvenute. Quindi esso deve non solo proibire violazioni effettive sotto minaccia di punizioni, ma anche prevenire la possibilità di una violazione, vietare in vista dello scopo finale comportamenti che in sé e per

libertà, e la limitazione di questa libertà non implica inevitabilmente la tirannia. Ma la filosofia politica di Fichte si trasforma in una teoria della tirannia per il modo in cui avviene la limitazione della libertà: nella vera libertà l'individuo si determina liberamente in rapporti e relazioni responsabilmente scelti come propri; il restare indeterminato è solo una possibilità, è solo l'aspetto negativo della libertà, un aspetto necessario ma parziale. La vera libertà, potremmo dire, non è libertà da qualcosa, ma libertà per qualcosa, libertà di scegliere autonomamente una determinazione, ove l'individuo trova una sintesi tra l'infinità delle proprie possibilità e la finitezza della propria situazione determinata, una determinazione che, scelta liberamente, può sempre essere revocata altrettanto liberamente e mutata in un'altra. Ma nella filosofia politica fichtiana è proprio questa vera libertà ad essere assolutamente negata: se la libertà è concepita come assolutamente opposta alla limitazione, ecco che il limitarsi, l'atto supremo della libertà che assume come propria una limitazione, si presenta come un obbligo che deve essere imposto dall'esterno: ad una libertà astratta posta nella volontà comune corrisponde per gli individui l'obbligo e la tirannia, la necessità di limitarsi senza alcuna possibilità di scegliere. In questo modo la vita, unità di individuo e universale, necessità e spontaneità insieme, è posta sotto il dominio dell'intelletto e dei suoi concetti morti e vuoti.

¹ Il sistema fichtiano, quello che doveva essere un sistema della libertà, conclude dunque alla teorizzazione di una condizione di necessità (*Stand der Noth*, dunque stato, situazione, condizione di necessità; ma più avanti Hegel parla di *Nothstaat*, cioè di stato, istituzione statale, della necessità) ed alla assolutizzazione di tale stato. La comunità umana, posta sotto il dominio dell'intelletto, si presenta come assolutizzazione della scissione, della necessità, del bisogno, e non si propone di togliere tale condizione. A questa concezione Hegel contrappone una propria visione, ancora fortemente influenzata dall'"ideale degli anni giovanili": la visione di una comunità in cui l'individuo si fonda armonicamente con la totalità, l'universale non sia concetto astratto ma tutto che vive entro e per mezzo dei singoli, ragione e sensibilità si incontrino e si fondano nella bellezza. Ecco dunque la "bella" comunità dotata di vera infinitezza; ecco al posto delle leggi imposte come obblighi esteriori i buoni costumi, presenza della legge entro l'individuo in cui la legge è armonizzata con la componente sensibile-individuale; ecco il piacere santificato, ove la vita non è oppressa sotto la tirannide del concetto e non deve cercare sfogo nel brutto eccesso, ma la natura ha i propri diritti ed il piacere è santo; ecco l'attività per grandi obiettivi, ove la forza della vita non deve manifestarsi nel delitto e nel crimine ma trova la strada per indirizzarsi verso scopi eroici e superiori.

sé non danneggiano nessuno e sembrano del tutto indifferenti, ma che rendono più facile la lesione degli altri, e più difficile la loro protezione o la scoperta dei colpevoli¹. Ora anche se da un lato l'uomo si sottomette ad uno stato per nessun altro impulso che per usare e godere quanto più liberamente è possibile dei suoi mezzi, non c'è d'altro lato assolutamente alcun atto dal quale il coerente intelletto di questo stato non possa calcolare un possibile danno per altri, e con questa possibilità senza fine ha a che fare l'intelletto preventivo e la sua forza, il dovere di polizia, e in questo ideale di stato non c'è né fare né muovere che non dovrebbe necessariamente essere sottoposto a una legge, preso sotto immediata sorveglianza e controllato dalla polizia e dalle altre autorità, così che (p. 155, II parte) in uno stato dalla costituzione stabilita secondo questo principio la polizia sa pressappoco dove sia e cosa faccia ogni cittadino ad ogni ora del giorno².

¹ Citazione quasi letterale da Fichte, *Diritto naturale*, cit, p. 256.

² Citazione quasi letterale da Fichte, *Diritto naturale*, cit, p. 262.

* [NOTA DI HEGEL] Come il determinare senza fine in se stesso perda sé e il suo scopo, si chiarirà nel modo migliore con alcuni esempi; mediante il perfezionamento della polizia si previene l'intera quantità di delitti che sono possibili negli stati imperfetti. Per esempio la falsificazione di cambiali e denaro: vediamo in che modo (p. 148 sgg.) [citazione in parte libera da Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, cit, p. 297, trad. it. p. 258-259]. *Chiunque emetta una cambiale deve provare, mediante un passaporto, che è questa determinata persona, dove è reperibile ecc.. Il ricevente aggiunge allora semplicemente al nome dell'emittente sul retro della cambiale: con passaporto di questa e quest'altra autorità. - È necessario scrivere due parole, e uno o due minuti in più, per esaminare la persona e il passaporto; e per il resto la cosa è semplice come prima* (o addirittura più semplice, perché un uomo prudente verosimilmente si guarderà bene dall'accettare da una persona che non conosce affatto una cambiale, anche se sembra essere del tutto regolare, ed esaminare un passaporto e una persona è infinitamente più semplice che ottenere in qualsiasi altro modo qualche notizia su di lei.) - *Nel caso tuttavia la cambiale sia falsa, la persona è subito trovata, quando l'inchiesta è risalita a lei: non è permesso a nessuno lasciare un luogo, egli può essere fermato alla porta* (- che non hanno i nostri villaggi e molte città, e ancor meno le abitazioni isolate; questa realtà non è un'obiezione, anzi è così dedotta la necessità delle porte) - *egli deve dichiarare il luogo dove è diretto, e ciò è annotato sul registro del luogo e sul passaporto* (in ciò si trova il postulato per i doganieri di saper riconoscere un viaggiatore da chiunque altro passi per la porta). - *Egli non viene ammesso in nessun luogo se non in quello annotato sul passaporto. Nel passaporto si trova la vera descrizione della persona* (p. 146) [Citazione in parte libera da Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, cit, 295; trad. it. p. 257] *o al suo posto, poiché essa non può che restare sempre dubbia, per le persone importanti, che quindi possono pagarlo*, nel nostro caso quelle che sarebbero in grado di falsificare la cambiale, *un ritratto ben riuscito. - Il passaporto è scritto su carta preparata esclusivamente per questo, che è nelle mani e sotto il controllo dell'autorità suprema e di quelle subordinate, che devono rendere CONTO della carta utilizzata. Questa carta non verrà imitata, perché per una cambiale falsa è necessario solo un passaporto, per il quale dovrebbero essere compiuti tanti preparativi e unificate tante arti* (così è postulato che in uno stato ben ordinato possa entrare il bisogno solo di un unico passaporto falso, così le fabbriche di passaporti falsi, come talvolta vengono scoperte negli stati ordinari, non troverebbero alcun acquirente.) Alla prevenzione dell'imitazione della carta privilegiata contribuirebbe tuttavia anche un'altra istituzione statale, che secondo p. 152 [Citazione in parte libera da Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, cit, p. 299; trad. it. p. 260] si incontra *per la prevenzione delle monete false; poiché cioè lo stato ha il monopolio dei metalli ecc., non deve distribuirli ai piccoli commercianti, senza indicare a chi e per quale uso è stato distribuito ciò che hanno appena ricevuto.* - Ogni cittadino non avrà, come uno straniero nell'esercito prussiano, solo una persona di fiducia per il suo controllo, bensì occuperà almeno una mezza dozzina di persone nel controllo, nei calcoli ecc., e così ognuno di questi controllori, e così via all'infinito; sicché ognuno dei più semplici affari avvia una quantità di affari all'infinito.

[57]

In questa infinitezza verso cui devono procedere, il determinare e l'essere determinato hanno tolto se stessi; la limitazione della libertà deve essere essa stessa infinita; in questa antinomia della limitatezza illimitata il limitare la libertà, e lo stato, sono scomparsi; la teoria del determinare ha annientato il determinare, il suo principio, in quanto l'ha esteso all'infinito¹.

Gli stati abituali² sono incoerenti in questo, che il loro diritto di polizia superiore si estende solo a poche possibilità di violazioni, e per il resto affida i cittadini a se stessi, nella speranza che ognuno non debba essere limitato solo mediante [58] un concetto e in forza di una legge nel non modificare la materia modificabile degli altri, come ognuno propriamente può fare, poiché come essere razionale deve porsi secondo la sua libertà, come determinante il non-io, e deve attribuirsi la facoltà di modificare la materia in generale. Gli stati imperfetti sono imperfetti perché devono fissare ogni opposizione; sono inconseguenti perché non portano a compimento la loro opposizione attraverso tutte le relazioni; ma rendere infinita l'opposizione, che scinde assolutamente l'uomo in un essere razionale e in una materia modificabile, e rendere senza fine il determinare, questa conseguenza toglie se stessa, e quell'inconseguenza è quanto vi è di più perfetto negli stati imperfetti³.

Mediante l'opposizione assoluta dell'impulso puro e di quello naturale, il diritto naturale diviene un'esposizione del completo dominio dell'intelletto e della servitù del vi-

¹ Lo stato fichtiano nel limitare la libertà dei cittadini non si preoccupa soltanto di vietare quelle azioni che recano danno o invadono lo spazio di libertà dell'altro, ma svolge un'azione preventiva vietando quelle azioni da cui potrebbe venire un danno o una violazione della persona altrui. In questo modo tuttavia lo stato si presenta nella filosofia di Fichte come uno stato totalitario che determina ogni azione dei cittadini, che non lascia alcuno spazio di libera scelta e determinazione, che occhiutamente invade ogni sfera della vita del singolo. Questa è secondo Hegel la conseguenza della concezione negativo-astratta della libertà, che nelle sue ultime conseguenze finisce con il togliere la stessa limitazione: non c'è più alcuna libertà, e dunque nulla da limitare, tutto si risolve in una serie infinita di limitazioni. La libertà universale si realizza come necessità assoluta di tutto quanto è individuale.

² Cfr. Fichte, *Diritto naturale*, cit, p. 262.

³ Di fronte alla tirannia del fichtiano stato della necessità e dell'intelletto, Hegel sottolinea la (relativa) perfezione degli "stati abituali", degli stati formatisi storicamente. Questi stati non realizzano la libertà assoluta, in quanto anche in essi la legge si impone al cittadino dall'esterno, anche in essi è presente la limitazione della libertà privata ed un potere coercitivo; ma per lo meno gli stati reali non conducono tale attività limitante fino alle estreme conseguenze, si limitano a determinare leggi generali e poi lasciano alla libera azione dei cittadini o dei sudditi le scelte più particolari e private. Se anche gli stati reali hanno come principio la coercizione e la limitazione, e questa è la loro imperfezione, nell'applicazione di tale principio sono inconseguenti, e questa inconseguenza è la loro perfezione. È il caso di ricordare che questa difesa dello stato nelle forme che storicamente assume diventerà un tema sempre più centrale nella riflessione politica di Hegel: lo stato, lo spirito oggettivo, è realizzazione appunto dello spirito, dunque è razionale ed il compito della filosofia non è criticare le forme assunte dall'organizzazione politica degli uomini ma comprenderne ed esporne l'intima razionalità. Solo la presunzione e la vanagloria dell'intelletto può assumere una posizione critica nei confronti degli stati storicamente dati, ritenerli accidentali ed irrazionali e proporre una forma ideale di stato, ed è proprio nella "Prefazione" ai *Lineamenti di filosofia del diritto* che Hegel inserirà il celebre e tanto discusso aforisma "ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale".

vente, un edificio in cui la ragione non ha alcuna parte, e che quindi essa rigetta, poiché essa deve trovarsi massimamente espressa nella più perfetta organizzazione che si può dare, nell'autoformazione in un popolo. Ma quello stato-dell'intelletto non è un'organizzazione, ma una macchina; il popolo non è il corpo organico di una vita comune e ricca, ma un'atomistica moltitudine povera di vita, i cui elementi sono sostanze assolutamente opposte, in parte una quantità di punti, gli esseri razionali, in parte materie variamente modificabili mediante la ragione - cioè, in questa forma, mediante l'intelletto, - elementi la cui unità è un concetto, il cui nesso è un dominare senza fine. Questa assoluta sostanzialità dei punti fonda un sistema dell'atomistica della filosofia pratica, in cui, come nell'atomistica della natura, un intelletto estraneo agli atomi diviene legge, che nella pratica si chiama diritto. Un concetto della totalità che deve opporsi ad ogni azione - poiché ognuna è determinata -, deve determinarla, e così uccidere il vivente in lei, la vera identità. *Fiat justitia, pereat mundus* è la legge, e questa volta non nel senso in cui Kant l'ha spiegata: si realizzi il diritto, a costo di far perire tutti i furfanti del mondo¹; bensì nel senso: il diritto deve realizzarsi, anche se per questo fiducia, gioia e amore, tutte le potenze di un'identità autenticamente etica, fossero, come si dice, radicalmente estirpate².

Passiamo al sistema della comunità etica degli uomini. La dottrina dei costumi ha in comune con il diritto naturale che l'idea domina assolutamente l'impulso, la libertà la natura; ma essi si differenziano nel fatto che nel diritto naturale la soggezione degli esseri liberi al concetto è un fine in sé assoluto in generale, in modo che l'astratto fissato della volontà comune sussista anche fuori dell'individuo e abbia potere coercitivo su di lui; nella dottrina dei costumi il concetto e la natura debbono essere

¹ Cfr. Kant, *Zum ewigen Frieden*, In *Gesammelte Schrifte*, Bd. VIII, p. 378. (Trad. it. *Per la pace perpetua*, in Saint-Pierre, Rousseau, Kant, *Progetti per la pace perpetua*, Roma, 1946, p. 152)

² Il diritto naturale fichtiano si presenta dunque come un sistema del dominio dell'intelletto sulla natura, dove la ragione non ha alcuna parte. La ragione è unità di individuo ed universale, è la sintesi per cui l'universale vive negli individui e gli individui costituiscono l'universalità della vita dello spirito; essa nella storia si presenta come autoformazione, come spirito di un popolo, e cioè come unità di un organismo, di un tutto vivente che è appunto un popolo, ove il tutto abita le parti, ove lo spirito dell'intera comunità è presente entro ogni cittadino. La filosofia fichtiana invece, filosofia dell'intelletto coerente, ha separato l'universale dal particolare: in essa l'universale è presente nella forma del concetto vuoto ed astratto, si presenta come vuota universalità, "un concetto" dice Hegel "della totalità". In questa forma l'universale, la legge, non è la totalità degli individui, ma è l'opposto degli individui: l'universalità, l'unità, deve imporsi dall'esterno e dall'alto ai singoli membri della comunità, come nella natura concepita meccanicisticamente e atomisticamente l'unità deve essere introdotta da un intelletto estraneo. Nella sua applicazione più coerente la legge, come universale assoluto ed astratto, deve per la sua stessa natura opporsi ad ogni azione e volontà particolare proprio e solo perché è particolare: è questa la spiegazione che qualche anno più tardi, nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel darà del terrore nella rivoluzione francese: la volontà generale, nella forma che ad essa dà l'intelletto illuministico, è una volontà vuota il cui unico contenuto è la negazione di ogni volontà particolare per il solo fatto che è particolare, e non generale; ed ecco che la volontà generale si fa terrore, ecco che la ghigliottina taglia le teste degli uomini individuali perché non sono, né potrebbero in alcun modo essere, teste universali.

posti unificati in una e nella medesima persona; nello stato deve dominare solo il diritto, nel regno dell'eticità deve avere potere solo [59] il dovere, in quanto è riconosciuto come legge dalla ragione dell'individuo¹.

L'essere il proprio signore e servo sembra certo avere un vantaggio rispetto alla condizione in cui l'uomo è il servo di un estraneo. Se non che la relazione della libertà e della natura, se nell'eticità deve divenire una servitù e una signoria soggettiva, una propria oppressione della natura, diventa molto più innaturale della relazione nel diritto naturale, in cui il sovrano, e detentore del potere, si manifesta come un altro, reperibile fuori dall'individuo vivente. In questa relazione il vivente ha pur sempre un'autonomia rinchiusa in lui stesso²; ciò che in lui non è concorde, egli lo esclude da sé; ciò che contrasta è una potenza estranea; e, anche se è soppressa la fede nell'unità dell'interiore con l'esteriore, può tuttavia sussistere la fede nella sua armonia interiore, una identità come carattere; la natura interiore è fedele a se stessa. Ma quando nella dottrina dei costumi il sovrano è trasferito nell'uomo stesso, e dentro di lui è opposto assolutamente un sovrano ed un suddito, allora l'armonia interiore è distrutta, la discordia e la scissione assoluta costituiscono interamente l'essenza dell'uomo. Egli deve cercare una unità, ma nell'assoluta non-identità che sta a fondamento gli rimane solo un'unità formale³.

¹ Dopo aver esaminato la dottrina del diritto naturale Hegel passa ad esaminare la dottrina morale di Fichte. La differenza tra diritto e moralità consiste essenzialmente nel fatto che nel diritto la legge, l'universale, cade al di fuori dell'individuo e gli si impone dall'esterno come un potere coercitivo: in questo senso il diritto è "la più semplice e astratta determinazione della libertà" (lettera a Niethammer del 2 ottobre 1812, riportata in Hegel, *Propedeutica filosofica*, Firenze, 1977, p. 250) in quanto non richiede l'adesione dell'individuo alla legge universale, ma presuppone invece la scissione delle due sfere e l'assunzione da parte dell'universale di una forza oggettiva. Nella morale invece "concetto e natura devono essere unificati nella stessa persona", cioè l'individuo deve trovare in sé, e non in altro, la legge, sottometterlesi volontariamente, farla oggetto della propria volontà e obbedirle in forza di un sentimento che piega alla legge le sue inclinazioni sensibili. Come Hegel scrive nella *Propedeutica filosofica* "Il diritto lascia libero in genere il sentimento, la moralità invece si riferisce essenzialmente al sentimento e richiede che l'azione accada per rispetto del dovere" (cit., p. 54). Dunque nella morale la legge, l'universale, e chi le deve obbedire, l'individuo, sono unificati nello stesso soggetto, ed addirittura il sentimento del rispetto dovrebbe costituire una mediazione tra i due livelli. Tuttavia, sostiene Hegel, nella morale fichtiana la natura è posta sotto l'assoluto dominio del concetto esattamente come accadeva nel diritto, anche se in forma diversa ed addirittura peggiore.

² "Das Lebendige hat ... eine in sich selbst geschlossene Selbstständigkeit", Bodei traduce "in se stessa", riferendo "in sich selbst" a "Selbstständigkeit".

³ Nella morale dunque la legge è immanente al soggetto: il soggetto morale è autonomo, prescrive a se stesso la legge, trova l'universale dentro di sé e nell'obbedire alla legge del dovere obbedisce solo a se stesso. Questo, dice Hegel, sembra costituire un notevole guadagno rispetto alla condizione del suddito sottoposto al diritto statale, ma in realtà la condizione del soggetto morale è addirittura peggiore. È pur vero che il soggetto morale obbedisce a se stesso e non ha un padrone fuori di sé, ma in questo modo la lacerazione è portata all'interno del soggetto umano, e non è più possibile alcuna sintesi e alcuna armonia. Nell'avere la legge fuori di sé il vivente conservava una certa propria autonomia ed unità: certo si poneva una contraddizione tra interno e esterno, ma veniva preservata l'unità dell'interno quanto meno come carattere, sintesi della componente sensibile ed intellettuale individuali. L'uomo

L'unità formale del concetto, il quale deve dominare, e la molteplicità della natura si contraddicono, e la ressa tra le due mostra subito un significativo inconveniente; il concetto formale deve dominare, ma è un che di vuoto, e deve essere riempito mediante il rapporto con l'impulso, e così sorge una quantità infinita di possibilità di agire. Ma se la scienza lo mantiene nella sua unità, mediante un tale principio vuoto e formale non ha compiuto nulla. - L'io deve determinare se stesso, secondo l'idea dell'attività spontanea assoluta, a togliere il mondo oggettivo, deve avere causalità sull'io oggettivo, entra dunque in rapporto con esso. L'impulso etico diviene un impulso misto¹, e con ciò qualcosa di tanto molteplice quanto lo è lo stesso impulso oggettivo, dal che procede quindi una grande molteplicità di doveri. Essa può essere molto diminuita se, come Fichte, si rimane nella universalità del concetto, ma allora si hanno nuovamente solo principi formali. L'opposizione dei molteplici doveri si presenta sotto il nome di collisioni, e porta con sé una significativa contraddizione; se i doveri dedotti sono assoluti, essi non possono collidere; ma essi collidono necessariamente, perché sono opposti; a causa della loro uguale absolutezza la scelta è possibile, e a causa della collisione è necessaria; non c'è nulla che decida se non l'arbitrio. Se non dovesse aver luogo alcun arbitrio, i doveri non dovrebbero trovarsi nello stesso ordine di absolutezza, uno dovrebbe, come è necessario parlare a questo punto, essere più assoluto dell'altro, il che contraddice il concetto, [60] perché ogni dovere in quanto dovere è assoluto. Ma poiché in questa collisione si deve pur sempre agire, e dunque rinunciare all'absolutezza ed anteporre un dovere all'altro, così adesso, perché possa avvenire un'autodeterminazione, tutto dipende da questo: accertare mediante il giudizio la precedenza di un concetto di dovere sull'altro, e scegliere tra i doveri condizionati secondo il miglior intendimento; se nell'autodeterminazione della libertà è escluso mediante il concetto supremo l'arbitrio ed il casuale delle inclinazioni, l'autodeterminazione trapassa ormai nella casualità dell'intendimento, e così nella non coscienza di ciò mediante cui viene deciso un intendimento casuale. Si vede bene, se Kant nella sua dottrina dei costumi aggiunge ad ogni dovere stabilito come assoluto questioni di casistica, e non si vuol credere che egli con ciò abbia proprio voluto farsi beffe dell'absolutezza dei doveri stabiliti, che si deve ammettere che egli abbia piuttosto indicato la necessità per la dottrina dei costumi di una casistica, e così la necessità di non affidarsi al proprio intendimento, che è

morale è invece inesorabilmente scisso in ragione e sensibilità, è sempre tiranno (in quanto legislatore assoluto) o schiavo (in quanto ente sensibile che deve obbedire alla legge): è un uomo disarmonico e lacerato. Hegel, in questo concorde con la cultura romantica tedesca, contrappone all'uomo scisso in ragione e sensibilità di Kant e Fichte (ma potremmo anche dire della tradizione filosofica occidentale da Cartesio in poi, se non, salvo rari casi soprattutto nella filosofia rinascimentale, da Platone in poi), ove la ragione domina e la componente naturale-sensibile deve essere dominata e repressa, la prospettiva di un "uomo totale", in cui le due componenti si fondono in una bella e armonica totalità; è la prospettiva che anche Schiller indicava nelle sue "Lettere sull'educazione estetica dell'umanità".

¹ Cfr. Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 173.

qualcosa di completamente casuale. È solo la casualità ciò che deve essere tolto mediante una dottrina dei costumi; trasformare la casualità delle inclinazioni nella casualità dell'intendimento non può soddisfare l'impulso etico, che è rivolto alla necessità¹.

In tali sistemi della dottrina dei costumi e del diritto naturale non si può pensare, nella fissa, assoluta polarità di libertà e necessità, ad alcuna sintesi né ad alcun punto di indifferenza; la trascendentalità va completamente persa nel fenomeno e nella sua facoltà, l'intelletto; nel fenomeno l'assoluta identità non si trova, e non si produce; l'opposizione resta assolutamente fissata anche sotto l'imbellezzatura del progresso infinito, essa non può risolversi veramente, né per l'individuo nel punto-di-indifferenza della bellezza del sentimento e dell'opera, né per la compiuta comunità vivente degli individui in una comunione.

Certamente Fichte parla anche, dove viene a discorrere, tra i doveri dei diversi stati, anche dei doveri dell'artista estetico come di uno degli ultimi corollari della morale, del senso estetico come di un legame di unificazione tra intelletto e cuore; e poiché l'artista non si rivolge né solo all'intelletto, come il dotto, né solo al cuore, come il maestro popolare, ma a tutto l'animo nell'unificazione delle sue facoltà, egli assegna all'artista

¹ La concezione fichtiana della morale non solo produce una concezione dell'uomo come essere sgraziato e lacerato, ma porta con sé un secondo inconveniente: quello che dovrebbe essere un dovere assoluto si trasforma o nell'arbitrio dell'intendimento o in una casistica in cui le azioni sono minuziosamente regolate. La legge morale si presenta infatti nella forma di un concetto vuoto: quello del dovere per il dovere, dell'imperativo di volere l'universale; tuttavia le volizioni sono sempre particolari, il vuoto concetto della legge deve essere riempito di contenuto e tale contenuto gli può venire solo dal rapporto con la materia e con il molteplice dell'impulso. Ecco dunque che l'unico assoluto dovere, in quanto entra in rapporto con la molteplicità degli impulsi, si trasforma in una molteplicità di doveri: è il tema, su cui Hegel tornerà anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (§ 508), della collisione dei doveri. I doveri sono assoluti, in quanto sono dedotti dalla legge universale, dunque hanno pari dignità ed è possibile scegliere tra di essi; i doveri collidono, entrano tra loro in contraddizione, dunque è necessario sceglierne uno sopra l'altro, tuttavia manca un criterio assoluto di scelta. Il soggetto morale si trova dunque a dover compiere una scelta tra doveri che per la loro stessa natura dovrebbero avere lo stesso carattere di assolutezza: si procede a quella che Hegel chiamerà nella *Fenomenologia dello spirito* (cit., vol. II, p. 175) la "ponderazione e comparazione dei doveri", una comparazione per sua natura impossibile, e la scelta sarà inevitabilmente arbitraria: dipenderà dall'intendimento (*Einsicht*) soggettivo - nella *Fenomenologia dello spirito* dalla "persuasione" (*Überzeugung*; cit., II, p.171), nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* dal "proposito" (*Vorsatz*, cit., § 504, p. 486) e dall'"intenzione" (*Absicht*, ivi, § 504, p. 486) -. Ma l'intendimento, in quanto soggettivo, è altrettanto casuale quanto lo era l'impulso: il dovere si è trasformato in qualcosa di arbitrario e di accidentale. A testimonianza dell'inevitabilità di questa conclusione Hegel richiama la *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant, dove per mostrare come l'imperativo categorico potesse trovare realizzazione veniva addotta una serie di esempi di casi particolari, ovvero, dice Hegel, una "casistica": se Kant non ha voluto scherzare con l'assolutezza del dovere, e certamente non ha voluto, si vede bene che egli ha dovuto introdurre una simile minuziosa casistica per evitare che nell'assolutezza del dovere si mescolasse l'arbitrio dell'intendimento e del proposito individuale. D'altra parte la concezione morale è in generale per Hegel un "nido di contraddizioni" e fonte di distorsione proprio perché frutto dell'intelletto e perché si pone in una assoluta contraddizione tra universale e particolare: noi vogliamo l'universale, ma compiamo sempre azioni particolari, e dunque si apre lo spazio per l'arbitrio e per l'ipocrisia delle buone intenzioni e delle spiegazioni che giustificano azioni egoistiche e particolari.

estetico ed alla cultura estetica un rapporto estremamente efficace con la promozione dello scopo della ragione¹.

A parte il fatto che non si comprende come nella scienza che, come questo sistema della dottrina dei costumi, poggia sull'assoluta opposizione si possa parlare di un [61] legame di unificazione tra l'intelletto e il cuore, della totalità dell'animo, - poiché l'assoluta determinazione della natura mediante un concetto è l'assoluto dominio dell'intelletto sul cuore, dominio che è condizionato dall'unificazione tolta -, già la posizione totalmente subalterna in cui la formazione estetica compare mostra quanto poco in generale si faccia conto su di lei per il compimento del sistema. L'arte viene rimandata ad avere un rapporto estremamente efficace con la promozione dello scopo della ragione, in quanto prepara il terreno alla moralità, sicché, quando compare la moralità, trova già fatto metà del lavoro, cioè la liberazione dai vincoli della sensibilità.

È notevole come Fichte si esprima sulla bellezza in modo eccellente, ma incoerente rispetto al suo sistema, non ne faccia affatto alcuna applicazione al sistema, e ne faccia immediatamente un'applicazione falsa alla rappresentazione della legge morale².

L'arte, si esprime Fichte, trasforma il punto di vista trascendentale in quello comune, in quanto secondo quello il mondo è fatto, secondo questo dato, secondo il punto di vista estetico esso è dato, come è fatto³. - Mediante la facoltà estetica è riconosciuta una vera unificazione del produrre dell'intelligenza e del prodotto che le si manifesta come dato, - dell'io che si pone come illimitato e insieme come limitatezza, o piuttosto un'unificazione dell'intelligenza e della natura, la quale proprio a causa di questa possibile unificazione ha un altro lato oltre a quello di essere prodotto dell'intelligenza, - il riconoscimento dell'unificazione estetica del produrre e del prodotto è qualcosa di completamente diverso dal porre l'assoluto dovere e lo sforzo e dal progresso infinito, concetti che, non appena viene riconosciuta quella suprema unificazione, si annunciano come antitesi, o solo come sintesi di sfere subalterne, e

¹ Hegel cita liberamente da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 414-416.

² Abbiamo visto come la vera sintesi di universale ed individuale sia per Hegel il razionale, l'universale concreto, e come il razionale si realizzi essenzialmente nella bellezza, armonica sintesi di sensibilità ed idealità, ove l'individuo assume in quanto individuo un valore ed un significato universali; contro questa sintesi della bellezza, il sistema di Fichte si è presentato come un sistema della lacerazione, della disarmonia, della bruttezza. Nel concludere l'esame della dottrina di Fichte Hegel esamina la concezione dell'arte come emerge da *Il sistema della dottrina morale*. Certamente, ammette Hegel, anche Fichte parla del senso estetico e della bellezza come di una sintesi di intelletto e cuore, di universale e particolare: l'artista non parla solo al sentimento né solo all'intelletto, ma ad entrambi insieme, e la cultura estetica può dare un grande contributo ad una visione morale del mondo. Tuttavia queste affermazioni hanno in Fichte un valore estremamente subordinato: in primo luogo sono in stridente contrasto con l'intero sistema, che è un sistema della scissione e non della conciliazione; in secondo luogo l'arte non si presenta con un valore proprio, ma solo come introduzione e preparazione alla morale.

³ Hegel cita quasi letteralmente Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 414.

quindi come bisognose di una sintesi superiore¹.

La prospettiva estetica viene inoltre descritta così. Il mondo dato, la natura, ha due lati, è prodotto della nostra limitazione, ed è prodotto del nostro libero agire ideale; ogni figura nello spazio deve essere considerata come manifestazione dell'interiore pienezza e della forza del corpo stesso che la ha. Chi segue la prima prospettiva vede solo forme distorte, compresse, paurose, vede la bruttezza; chi segue la seconda vede la vigorosa pienezza della natura, vita e tendere verso l'alto - vede la bellezza.² - L'agire dell'intelligenza nel diritto naturale aveva prodotto la natura solo come una materia modificabile; non era dunque un libero agire ideale, un agire della ragione, ma dell'intelletto. La prospettiva estetica della natura viene ora applicata anche alla legge morale, e certamente la natura non potrebbe avere rispetto alla legge morale il privilegio della capacità di una prospettiva bella. La legge morale comanda assolutamente, e reprime ogni inclinazione naturale; chi la considera così le si rapporta come schiavo. Eppure la legge morale [62] è nello stesso tempo l'io stesso, proviene dalla profondità interiore della nostro stesso essere; e quando le obbediamo, noi obbediamo tuttavia solo a noi stessi; chi la considera così, la considera esteticamente.³ - Noi obbediamo a noi stessi significa: la nostra inclinazione naturale obbedisce alla nostra legge morale; ma nell'intuizione estetica della natura come manifestazione dell'interiore pienezza e forza dei corpi non si presenta un tale essere-separato dell'obbedire, come, secondo questo sistema nell'eticità, nell'obbedire a se stessi noi osserviamo l'inclinazione naturale come limitata dall'adiacente ragione, l'impulso sottomesso al concetto. Questa necessaria prospettiva di tale eticità, invece di essere estetica, deve essere proprio quella che mostra la forma distorta, paurosa, compressa, la bruttezza⁴.

¹ Fichte, sostiene Hegel, "si esprime in modo eccellente sulla bellezza", ne comprende il carattere fondamentale, di essere una vera unificazione di natura e intelletto, di necessità e libertà. Tale corretta concezione della bellezza trova però nella sua filosofia solo applicazioni molto parziali, o distorte. La concezione corretta della bellezza si applica anzitutto al bello artistico: qui persino in Fichte si trova una vera sintesi di libertà e necessità, di finito e infinito; l'arte unisce il punto di vista trascendentale con quello comune, nell'opera d'arte l'oggetto "è dato come è fatto", ovvero è qualcosa di esistente, una datità, ed è un prodotto del soggetto, è una vera unificazione di soggetto e oggetto; ed in questa unificazione la natura, l'oggettività, si manifesta non come semplice opposizione, come semplice oggetto di manipolazione, ma anche come attività inconscia, avente in sé altrettanto la struttura della soggettività. Questa unificazione estetica mostra tutta l'insufficienza delle altre sintesi, dominanti nel sistema fichtiano, quella del dovere assoluto e dello sforzo, e quella del progresso all'infinito.

² Hegel cita quasi letteralmente, passim, da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 414-415.

³ Citazione letterale da Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, cit., p. 415.

⁴ La prospettiva della bellezza trova in Fichte oltre che al bello artistico un'applicazione, anche se in una posizione estremamente subordinata, al bello naturale. La natura, sostiene Fichte, ha due lati, quello di essere prodotta dall'io in quanto si limita, si determina negativamente, e quello di essere prodotta dall'io mediante una libera attività: in questa seconda prospettiva perfino la figura nello spazio, la morta estensione, può essere vista come manifestazione della forza interna al corpo che si manifesta in tale figura, e la natura si manifesta come bellezza, come

Se la legge morale pretende solo autonomia come un determinare secondo e mediante concetti, e se la natura può giungere al suo diritto solo mediante una limitazione della libertà secondo il concetto della libertà di molti esseri razionali, e se questi due modi compressi sono i supremi con cui l'uomo si costituisce come uomo, allora non si può trovare spazio nella legalità civile e nella moralità per il senso estetico, - che deve esser preso nella sua più ampia estensione, come la compiuta autoconfigurazione della totalità nell'unificazione della libertà e della necessità, della coscienza e del non-coscienze, - né in quanto il senso estetico si rappresenta puramente nel suo illimitato godimento di sé, né nelle sue manifestazioni limitate; perché nel senso estetico proprio ogni determinare secondo concetti è tolto al punto tale che per lui questa essenza intellettuale del dominare e determinare, quando giunge a lui, è brutta, ed odiosa¹.

estrinsecazione nel fenomeno della forza e della pienezza dell'agire del principio, oggetto e soggetto insieme, e non come opposizione contro cui il soggetto urta. È questo, si badi bene, un punto di vista subordinato, ma pur sempre presente in Fichte. Le cose non vanno così bene quando la prospettiva estetica viene applicata alla moralità: la legge morale, per dignità superiore alla natura, dovrebbe essere passibile di una trattazione dal punto di vista della bellezza, dovrebbe poter essere vista come bella anch'essa: Fichte tenta una tale trattazione sostenendo che nell'obbedire alla legge morale noi obbediamo solo a noi stessi, la legge universale e l'azione particolare coincidono nella stessa persona, e così la moralità può presentarsi come bellezza e armonia. Ma, obietta Hegel, in questo modo non si vede nella particolarità dell'azione, nella sua componente sensibile, la manifestazione della pienezza dell'assoluto che dovrebbe trovarsi anche nell'impulso, nell'inclinazione, nella sensibilità. Mentre gli enti e le forme particolari della natura si manifestano al punto di vista estetico come estrinsecazioni del tutto nella sua forza e pienezza, l'impulso finito dell'uomo continua ad essere visto in un rapporto di sottomissione e di obbedienza alla legge, concepita come l'assoluto; e così l'azione morale continua ad essere scissa tra due poli dei quali uno domina e l'altro è dominato, e dunque è distorta, sgraziata, brutta.

¹ Se la legge morale, sostiene Hegel concludendo l'esame del sistema di Fichte, si presenta come concetto vuoto, e se la natura (l'elemento individuale) deve essere limitata secondo il concetto della libertà, e non secondo la libertà nella sua concretezza, che liberamente si limita, allora nella società umana non c'è posto per la bellezza: la bellezza è ragione, universale che vive ed abita il particolare, e per il punto di vista della bellezza le determinazioni dell'intelletto, il dominio e l'imperio del concetto sull'individuo, sono la bruttezza.

CONFRONTO DEL PRINCIPIO SCHELLINGHIANO DELLA FILOSOFIA CON QUELLO FICHTIANO

Come carattere fondamentale del principio fichtiano è stato indicato che il soggetto = oggetto esce da questa identità, e non è in grado di ristabilirsi in essa, perché il differente è stato trasposto nella relazione di causalità; il principio di identità non diviene principio del sistema; non appena il sistema comincia a formarsi, si rinuncia all'identità, il sistema stesso è una coerente massa intellettuale di finitezze, che l'identità originaria [63] non è in grado di far convergere nel fuoco della totalità, in una autointuizione assoluta. Il soggetto = oggetto si trasforma così in un soggettivo, e non gli riesce di togliere questa soggettività e di porsi oggettivamente.

Il principio dell'identità è principio assoluto dell'intero sistema schellinghiano; filosofia e sistema coincidono, l'identità non si perde nelle parti, e tanto meno nel risultato.

Perché l'identità assoluta sia il principio di un intero sistema è necessario che il soggetto e l'oggetto siano posti entrambi come soggettooggetto; nel sistema fichtiano l'identità si è costituita solo in un soggettooggetto soggettivo; questo necessita per il suo completamento di un soggettooggetto oggettivo, sicché l'assoluto si espone in ciascuno dei due, si trova compiutamente solo in entrambi insieme, come sintesi suprema nel loro annientamento in quanto sono opposti, come loro punto di indifferenza assoluto li racchiude entrambi in sé, li genera entrambi, e si genera da entrambi¹.

Se il togliere la scissione viene posto come compito formale della filosofia, la ragione può tentare di assolvere il compito annientando uno degli opposti, ed accrescendo l'altro in un infinito; questo è in realtà accaduto nel sistema fichtiano; solo che in questo modo l'opposizione rimane, perché ciò che vien posto come assoluto è condizionato dall'altro, e come esso sussiste, sussiste anche l'altro. Per togliere l'opposizione, devono essere tolti entrambi gli opposti, soggetto e oggetto; essi vengono tolti come soggetto e oggetto in quanto sono posti come identici. Nell'identità assoluta soggetto e oggetto sono riferiti l'uno all'altro, e con ciò annientati; sotto tale riguardo per la riflessione e il sapere non c'è nulla. A questo punto giunge in generale quel filosofare che non è capace di giungere ad un sistema; esso è soddisfatto del lato negativo, che sprofonda ogni finito nell'infinito; esso potrebbe anche uscire nuovamente nel sapere, ed è una casualità

¹Hegel inizia qui l'esposizione della filosofia di Schelling, esaminata in continuo contrappunto con la filosofia di Fichte. La filosofia fichtiana si è dimostrata un sistema della scissione dell'intelletto, nonostante suo principio sia l'identità assoluta. La filosofia di Schelling è invece un compiuto sistema dell'identità: se il principio della filosofia fichtiana era un'identità di soggetto e oggetto soltanto soggettiva, a cui l'oggettivo si presentava come un assolutamente opposto, e dunque il soggetto non poteva trovare se stesso nell'oggetto, la filosofia schellinghiana invece pone l'assoluto come assoluta identità di soggetto e oggetto, dunque come né soggetto né oggetto, e sia la sfera della soggettività sia quella dell'oggettività sono un'"esposizione", una manifestazione dell'assoluto, dunque hanno entrambe in sé anche il principio opposto.

soggettiva se con ciò sia o no legato il bisogno di un sistema. Ma se questo lato negativo stesso è principio, allora non si deve uscire nel sapere, perché ogni sapere unilaterale entra nella sfera della finitezza. A questo intuire la luce senza colori si tien ferma la fantasticheria esaltata¹; in essa è possibile una molteplicità solo in quanto combatte il molteplice. Alla fantasticheria esaltata manca la coscienza di se stessa, del fatto che la sua contrazione è condizionata da un'espansione; essa è unilaterale, perché essa stessa si tiene ferma ad un opposto, e trasforma l'identità assoluta in un opposto. Nell'identità assoluta soggetto e oggetto sono tolti, ma, poiché sono nell'identità assoluta, essi nel contempo sussistono; e questo loro sussistere è ciò che rende possibile un sapere, perché nel sapere è posta in parte la loro separazione; l'attività separante è il riflettere; essa, nella misura in cui viene considerata per se stessa, toglie l'identità e [64] l'assoluto; ed ogni conoscenza sarebbe semplicemente un errore, perché vi è presente un separare. Questo lato, da cui il conoscere è un separare, e il suo prodotto un finito, rende ogni sapere un limitato, e quindi una falsità; ma nella misura in cui ogni sapere è insieme un'identità, in tal misura non c'è alcun errore assoluto. - Quanto l'identità vien fatta valere, altrettanto deve essere fatta valere la separazione; nella misura in cui l'identità e la separazione vengono opposte l'una all'altra, entrambe sono assolute; e se l'identità deve essere tenuta ferma distruggendo la scissione, esse restano opposte l'una all'altra. La filosofia deve restituire al separare in soggetto e oggetto il suo diritto, ma ponendo tale separare come assoluto ugualmente all'identità, opposta alla separazione, l'ha posto solo come condizionato, come anche una simile identità, - che è condizionata dall'annientare gli opposti -, è solo relativa. Ma l'assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità; in lui sono insieme opporre ed essere-uno².

¹ *Schwärmerei*

² Il bisogno della filosofia è il bisogno di togliere le scissioni, ed è questo il compito della filosofia. Tale compito non è riuscito a Fichte, perché nel suo sistema il tentativo di togliere la scissione si è realizzato nella semplice negazione ed annientamento di uno degli opposti, l'oggetto, e nel rendere assoluto l'altro opposto, il soggetto; ma in questo modo l'opposizione non è tolta: quello che viene posto come assoluto è un condizionato, e se sussiste il soggetto in quanto soggetto, sia pure sotto il nome di assoluto, è inevitabile che sussista anche l'oggetto nella sua assoluta opposizione. L'unica via per adempiere il compito della filosofia è porre gli opposti come identici, è comprendere l'assoluto come identità assoluta: ma solo con questo il compito della filosofia non è ancora adempiuto, così è nato solo il concetto dell'assoluto, ma non l'assoluto stesso. La filosofia deve anche procedere fino all'esposizione ed alla scienza dell'assoluto, ed in realtà secondo Hegel l'assoluto non è il principio, ma il risultato e la totalità di tale scienza. Non è sufficiente, in altri termini, fermarsi al "lato negativo" della conoscenza dell'assoluto, e cioè porlo come semplice e vuota identità: in primo luogo perché così non c'è più alcuno spazio per il sapere, che è necessariamente riflessione, separazione del soggetto dall'oggetto, e separazione di determinati nella sfera soggettiva ed oggettiva; in secondo luogo perché in questo modo si cade nuovamente nella sfera della riflessione intellettuale: se l'assoluto è semplice identità, esso diventa nuovamente un opposto, tutta la sfera della finitezza e della differenza cade fuori di esso (si veda a questo proposito la distinzione tra vero e cattivo infinito, nota 1, p. 76). Questo modo esclusivamente negativo di concepire l'assoluto è ciò che Hegel rimprovera alla *Schwärmerei*, cioè alla fantasia esaltata, all'entusiasmo romantico che sprofonda ogni determinato e finito nell'infinito, nella "vuotaggine dell'assoluto", come si esprimerà Hegel nella *Fenomenologia*. Contro questa

La filosofia, nel separare, non può porre i separati senza porli nell'assoluto, perché altrimenti ci sono semplicemente opposti, che non hanno alcun altro carattere, se non che uno non è nella misura in cui l'altro è. Questo rapporto all'assoluto non è nuovamente un toglierli entrambi, perché così non avverrebbe la separazione, bensì essi devono restare come separati, e non perdere questo carattere, in quanto essi son posti nell'assoluto o l'assoluto è posto in loro. E certamente devono entrambi essere posti nell'assoluto; quale diritto avrebbe uno più dell'altro? In entrambi si verifica non solo uguale diritto, ma uguale necessità, perché se solo Uno fosse posto in relazione all'assoluto, e l'altro no, la loro essenza sarebbe posta come non uguale e la loro unificazione, e dunque il compito della filosofia, di togliere la scissione, sarebbe impossibile. Fichte ha posto solo Uno degli opposti nell'assoluto, o come assoluto; per lui il diritto e la necessità stanno nell'autocoscienza, poiché solo questa è un porre se stesso, un soggetto = oggetto; e questa autocoscienza non solo viene riferita all'assoluto come qualcosa di superiore¹, ma è essa stessa l'assoluto, l'assoluta identità; il suo più alto diritto ad essere posta come l'assoluto consiste proprio nel fatto che essa pone se stessa; al contrario l'oggetto, che è posto solo mediante la coscienza, no. Ma che questa collocazione [*Stellung*] dell'oggetto sia solo casuale si chiarisce dalla casualità del sog-

fantasticheria esaltata che fa dell'assoluto una luce senza colori (e si pensi alla "notte in cui tutte le vacche sono nere" della *Fenomenologia*), e gli si rapporta non mediante il sapere e la scienza ma nella forma dell'intuizione, del sentimento, dell'estasi, Hegel sostiene la necessità che la filosofia si formi in un sistema, che l'assoluto venga compreso nella forma della scienza e del concetto; questa esigenza implica tuttavia una concezione dell'assoluto diversa da quella della fantasia esaltata: l'assoluto è sì identità, ma identità di diversi, identità del soggetto e dell'oggetto; ed in quanto soggetto e oggetto sono nell'assoluto entrambi sono in sé identità ed hanno una propria sussistenza. Ecco dunque che Hegel trova una nuova legittimità per il sapere: esso è riflessione, è separare, togliere l'identità assoluta, dunque ogni conoscenza parziale è un errore, tuttavia ogni conoscenza è anche un'identità, dunque non è un errore, ed il sistema del sapere supera la separazione e si costituisce in una totalità oggettiva del sapere, ed infine "non c'è alcun errore assoluto". Come scrive Hegel nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, "Alcunché viene saputo falsamente significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale ineguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale. Da tale distinzione deriva l'eguaglianza della distinzione stessa, e tale eguaglianza, divenuta, è la verità. [...] Il falso, non più come falso, è un momento della verità" (cit., p. 31-32). La filosofia deve dunque rivendicare la necessità della separazione: la filosofia non è contraria al separare in generale, che è momento essenziale dell'assoluto, ma alle separazioni fisse e morte prodotte dall'intelletto. L'assoluto, conclude Hegel con un'espressione destinata a divenire celebre, è "l'identità dell'identità e della non-identità". Si noti infine che queste critiche alla fantasticheria esaltata coincidono in buona parte con quelle che più tardi Hegel rivolgerà (a partire dalla "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*) a Schelling: e lo si noti in duplice senso: da un lato sono già pronte in Hegel nel 1801 molte delle ragioni che lo porteranno più tardi al dissenso da Schelling, ma da un altro lato il fatto che Hegel esponga queste critiche nel 1801, quando è in piena sintonia con Schelling, vuole anche dire che c'è per il momento un comune programma di ricerca dei due pensatori; come abbiamo notato anche Schelling parla di "portar la luce nella notte dell'assoluto", ed il dissenso tra i due amici-collaboratori emergerà in seguito a uno sviluppo non solo di Hegel, ma anche di Schelling il quale via via abbandonerà questa prospettiva e si avvicinerà a posizioni teistiche. Su questi temi si confronti sopra il capitolo "Il bisogno della filosofia" (pp. 74-83) e, nell'introduzione all'opera, il capitolo "Hegel e Schelling" (pp. 42 sgg.).

¹"*Dieß Selbstbewusstsein wird nicht erst auf das Absolute, als ein Höheres bezogen*"; Bodei traduce "come a qualcosa di superiore".

gettoggetto in quanto è posto come autocoscienza, perché questo soggettogetto è esso stesso un condizionato; perciò il suo punto di vista non è il supremo, esso è la ragione posta in una forma limitata; e solo a partire dal punto di vista di questa forma limitata l'oggetto appare come qualcosa che non determina [65] se stesso, come un assolutamente determinato. Devono dunque entrambi essere posti nell'assoluto, o l'assoluto in entrambe le forme, e nel contempo sussistere entrambi come separati. Il soggetto è così soggettogetto soggettivo, - l'oggetto soggettogetto oggettivo; e poiché, in quanto è posta una dualità, ognuno degli opposti è altrettanto un opposto a se stesso, e la divisione procede all'infinito, ognuna delle parti del soggetto, e ognuna delle parti dell'oggetto, è essa stessa nell'assoluto un'identità del soggetto e dell'oggetto; ogni conoscere è una verità, come ogni granello di polvere è un'organizzazione¹.

Io = io è l'assoluto solo in quanto l'oggetto stesso è un soggettogetto; solo allora, se l'oggettivo è lo stesso io, soggetto = oggetto, io = io non si trasforma in: io deve essere uguale io².

¹ Dunque la filosofia deve porre entrambi gli opposti, il soggetto e l'oggetto, nell'assoluto, e in quanto l'assoluto è negli opposti essi devono restare separati e non affondare nella notte dell'assoluto. Fichte ha invece posto soltanto uno degli opposti, il soggetto, in rapporto all'assoluto, anzi l'ha addirittura posto come l'assoluto: tale scelta, di collocare il soggetto al posto dell'assoluto, dovrebbe essere giustificata dal fatto che il soggetto pone se stesso, mentre l'oggetto è semplicemente un opposto, ed è posto dal soggetto; ma basta rendersi conto che l'assoluto è identità, ovvero né soggetto né oggetto, più che soggetto e più che oggetto, per vedere che tale considerazione della sfera dell'oggettività come di una sfera posta da un altro dipende dall'aver assunto un punto di vista limitato, quello della soggettività, che non è l'assoluto ma solo una delle manifestazioni dell'assoluto. Dunque, conclude Hegel, è necessario che sia il soggetto sia l'oggetto siano posti nell'assoluto, e l'assoluto, l'identità, sia posto in entrambi, e che nello stesso tempo entrambi siano posti come separati e condizionati: come identità relative. Il soggetto, sostiene Hegel usando una terminologia schellinghiana, è soggetto-oggetto nella forma (Schelling dirà nella "potenza") della soggettività, e l'oggetto è soggetto-oggetto nella forma dell'oggettività, ed entrambi sono tanto condizionati quanto incondizionati. Tale prodursi dell'identità in forme infinitamente diverse, per cui ogni determinato è insieme l'assoluto, è necessario perché "in quanto è posta una dualità, ognuno degli opposti è altrettanto opposto a se stesso, e la divisione procede all'infinito". Con questa espressione Hegel anticipa uno dei temi più originali della sua concezione della dialettica: il soggetto, come l'oggetto, è un opposto, ma questo non va inteso nel senso banale che la limitazione gli venga dall'esterno; ognuna delle due sfere, la soggettiva e l'oggettiva, è limitata dall'altra solo in quanto ha in sé la limitazione e la finitezza, in quanto la negazione è ad essa immanente; ma in quanto ha in sé la limitazione è necessario che essa si neghi e passi in altro, ed ecco dunque il dirompersi delle due sfere in un'infinità di pensieri e di enti, i quali, in quanto in rapporto con l'assoluto (e nulla è se non in quanto è in rapporto con l'assoluto) sono tutti (relative) identità. Ogni pensiero è una verità, unità di pensiero ed essere, ed ogni ente (perfino ogni granello di polvere) è un'"organizzazione" (si intenda un organismo, vita), dunque unità di essere e pensiero. Come scriverà Hegel nel § 81 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* "nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andare oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica è per contrario questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo" (cit., p. 96).

² Dunque solo se anche l'oggetto è considerato come esposizione dell'assoluto, come soggetto-oggetto, il rapporto tra soggetto e oggetto non si presenta come opposizione assoluta, e la sintesi non diviene un dover essere proiettato

In quanto altrettanto il soggetto che l'oggetto sono un soggetto-oggetto, l'opposizione del soggetto e dell'oggetto è un'opposizione reale, perché entrambi sono posti nell'assoluto ed hanno così realtà. La realtà degli opposti, e l'opposizione reale, ha luogo solo mediante la loro identità¹. Se l'oggetto è un oggetto¹ assoluto, allora è un meramente ideale, così come l'opposizione è meramente ideale; per il fatto che l'oggetto è solo un ideale, e non è nell'assoluto, anche il soggetto diviene un meramente ideale; e simili fattori ideali sono l'io, come porre se stesso, e il non-io, come opporre a sé. Non serve a nulla che l'io sia tutto vita e agilità, il fare e l'agire stesso, il massimamente reale ed il più immediato nella coscienza di ognuno, non appena esso viene opposto assolutamente all'oggetto esso non è un reale, ma qualcosa soltanto pensato, un puro prodotto della riflessione, una mera forma del conoscere. E l'identità non può costruirsi come totalità a partire da meri prodotti della riflessione, perché essi sorgono mediante astrazione dall'identità assoluta, che può comportarsi immediatamente verso di loro solo annientando, non costruendo. Proprio simili prodotti della riflessione sono infinitezza e finitezza, indeterminatezza e determinatezza, ecc., dall'infinito non c'è nessun passaggio al finito, dall'indeterminato nessun passaggio al determinato; il passaggio, come sintesi, diviene un'antinomia; ma la riflessione, l'assoluto separare, non può permettere che abbia luogo una sintesi del finito e dell'infinito, del determinato [66] e dell'indeterminato, ed è essa a prescrivere qui la legge. Essa ha diritto di far valere solo un'unità formale, perché la scissione in infinito e finito, che è la sua opera, fu concessa ed accolta; tuttavia la ragione li sintetizza nell'antinomia e così li annienta. Se un'opposizione ideale è opera della riflessione, che astrae completamente dall'identità assoluta, al contrario un'opposizione reale è opera della ragione, che pone gli opposti, non solo nella forma del conoscere ma anche nella forma dell'essere, l'identità e la non-identità come identici; e solo una tale opposizione reale è quella in cui soggetto e oggetto sono posti entrambi come soggettooggetto, entrambi sussistenti nell'assoluto, l'assoluto in entrambi, e così in entrambi realtà. Perciò anche il principio di identità è un principio reale solo nell'opposizione reale; se l'opposizione è ideale e assoluta, l'identità rimane un principio meramente formale, è posta solo in una delle forme opposte, e non può farsi valere come soggettooggetto. La filosofia il cui principio è un principio formale diviene esse stessa una filosofia formale, come anche Fichte dice da qualche parte², che

all'infinito, ma l'identità si fa reale.

* [NOTA DI HEGEL] Platone esprime così l'opposizione reale mediante l'identità assoluta: il legame veramente bello è quello che rende uno se stesso e ciò che è legato. Perché quando di tre qualsiasi numeri, o masse, o forze, il medio sta all'ultimo come il primo al medio, e d'altra parte ancora il medio sta al primo come l'ultimo al medio, - allora il medio divenendo il primo e l'ultimo, e il primo e l'ultimo divenendo a lor volta medi ambedue, così di necessità accadrà che tutti siano gli stessi, e divenuti gli stessi tra loro saranno tutti una cosa sola. (*Timeo*, 31 c - 32 a).

¹ Nella traduzione di Bodei: "soggetto"; in tutte le edizioni tedesche si legge *Objekt*.

² Cfr. Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, cit., p. 209.

per l'autocoscienza di Dio, - una coscienza nella quale mediante l'essere posto dell'io fosse posto tutto, - il suo sistema avrebbe solo un'esattezza formale. Se invece la materia, l'oggetto, è essa stessa un soggettooggetto, allora può cadere la separazione della forma e della materia, e il sistema, come il suo principio, non è più un sistema meramente formale, ma insieme formale e materiale; esso è posto tutto mediante la ragione assoluta. Solo nell'opposizione reale l'assoluto può porsi nella forma del soggetto o dell'oggetto; il soggetto può secondo l'essenza passare nell'oggetto, o l'oggetto nel soggetto, - il soggetto divenire oggettivo a se stesso, poiché è originariamente oggettivo, o perché l'oggetto stesso è soggettooggetto; oppure l'oggetto divenire soggettivo, perché solo originariamente è soggettooggetto. Solo in ciò, che entrambi sono un soggettooggetto, consiste la vera identità, e insieme la vera opposizione, di cui sono capaci. Se non sono entrambi soggettooggetto, allora l'opposizione è ideale, ed il principio di identità formale. In un'identità formale ed un'opposizione ideale non è possibile altra sintesi che una sintesi incompiuta, cioè l'identità, nella misura in cui sintetizza gli opposti, è essa stessa solo un *quantum*, e la differenza è qualitativa; al modo delle categorie, nelle quali la prima, ad es. quella di realtà, come la seconda, è posta solo quantitativamente nella terza. Ma se al contrario l'opposizione è reale, essa è solo quantitativa, il principio è ideale e reale insieme, esso è l'unica qualità, e l'assoluto, che

si ricostruisce dalla differenza quantitativa, non è un *quantum*, ma totalità¹. [67]

Per porre la vera identità del soggetto e dell'oggetto, vengono posti entrambi come soggettooggetto; e ognuno per sé è ormai capace di essere oggetto di una scienza particolare. Ognuna di queste scienze esige l'astrazione dal principio dell'altra; nel sistema dell'intelligenza gli oggetti non sono nulla in sé, la natura ha una sussistenza solo nella coscienza; si astrae dal fatto che l'oggetto è una natura, e che l'intelligenza, in quanto coscienza, ne è condizionata; - nel sistema della natura si dimentica che la natura è un saputo, le determinazioni ideali che la natura ottiene nella scienza le sono nel contempo immanenti. Ma l'astrazione reciproca non è una unilateralità delle scienze, non è un'astrazione soggettiva dal principio reale dell'altra, che sarebbe fatta a vantaggio del sapere, e che da un punto di vista superiore scomparirebbe in quanto, in

¹ L'opposizione ideale di soggetto e oggetto è assoluta: è il risultato dell'opera separante della riflessione che astrae gli elementi opposti dalla totalità, li pone nella forma del conoscere, e così ne assolutizza l'opposizione. Solo se gli opposti sono assunti non come fattori ideali ma come fattori reali una vera sintesi è possibile: l'opposizione reale è opera della ragione, che non solo oppone gli elementi differenti nella forma del conoscere (della riflessione), ma li pone anche nella forma dell'essere (come identici, non scissi, in quanto la scissione interviene solo ad opera del pensiero soggettivo-riflettente), e così pone l'identità e la non identità come identiche. Tra fattori ideali, insiste Hegel, che si oppongono in modo assoluto, non è possibile alcuna vera sintesi, l'unica identità possibile è un'identità formale, ovvero un'identità quantitativa. Così ad esempio nelle categorie kantiane la terza categoria di ogni classe è la sintesi delle prime due, ma solo una sintesi quantitativa, mentre l'opposizione costituisce la qualità e la sostanza delle categorie: ad esempio nelle categorie di qualità la terza categoria, di limitazione, è un'unione delle prime due, quella di realtà e quella di negazione, ma questa unione è esteriore, solo quantitativa, e realtà e negazione restano assolutamente opposte. Scriveva Kant: "Intorno a questa tavola delle categorie si possono fare diverse considerazioni. [...] Seconda osservazione: che è sempre uguale in ogni classe il numero delle categorie, cioè tre; la qual cosa invita proprio a riflettere, giacché altrimenti ogni divisione a priori per concetti deve essere una dicotomia. Si noti inoltre, che la terza categoria deriva sempre dall'unione della seconda con la prima della sua classe. Così la totalità non è altro che la molteplicità considerata come unità; la limitazione, la realtà unita con la negazione; la reciprocità è la causalità di una sostanza in vicendevole determinazione con un'altra; e, finalmente, la necessità, l'esistenza che è data dalla possibilità stessa. Non si pensi però che la terza categoria si riduca a un semplice concetto derivato, e non sia un concetto primitivo dell'intelletto puro. Perché l'unione della prima con la seconda categoria, per poter produrre il terzo concetto, richiede uno speciale atto dell'intelletto, che non fa tutt'uno con quello che si è esercitato nel primo e nel secondo" (*Critica della ragion pura*, cit., pp. 117-118). Dunque le categorie kantiane trovano un'unificazione nella terza categoria di ogni classe, ma tale unificazione è esteriore, prodotto di un atto speciale dell'intelletto, ed è solo quantitativa. Se invece gli opposti sono fattori reali, allora l'identità è reale e qualitativa, mentre è l'opposizione ad essere solo quantitativa, ovvero parziale e relativa. Hegel si serve qui di espressioni molto simili a quelle utilizzate da Schelling nella contemporanea *Esposizione del mio sistema filosofico*, dove scriveva: "Tra soggetto e oggetto non è possibile in generale alcuna opposizione oltre la quantitativa. Infatti 1) non è possibile alcuna loro differenza qualitativa. - Dimostrazione. L'assoluta identità è, indipendentemente da A come soggetto e oggetto, ed è ugualmente incondizionata in entrambi. Poiché è solo la stessa identità ugualmente assoluta, che è posta come soggetto e oggetto, non è una differenza qualitativa. Dunque 2), poiché non è possibile alcuna loro differenza in considerazione dell'essere stesso (infatti esso è ugualmente incondizionato come soggetto e oggetto, e dunque uguale secondo l'essenza), rimane solo una differenza quantitativa, cioè una differenza tale, che trova luogo in considerazione della grandezza, e precisamente in modo tale che venga posto proprio l'uno e lo stesso identico, ma con una preponderanza della soggettività o oggettività" (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Sämmtliche Werke*, cit., I Abtheilung, Bd. 4, p. 123).

sé considerati, gli oggetti della coscienza, che nell'idealismo non sono nient'altro che prodotti della coscienza, sarebbero pure assolutamente qualcosa d'altro, ed avrebbero un assoluto sussistere fuori dall'essenza della coscienza; - e inversamente la natura, che nella sua scienza viene posta come determinante se stessa ed in se stessa ideale, sarebbe, in sé considerata, solo oggetto, e tutte le identità che la ragione riconosce in lei sarebbero solo una forma prestatale dal sapere. Non si fa astrazione dal principio interno, ma solo dalla forma propria dell'altra scienza, per ottenere ognuna pura, cioè per ottenere l'identità interiore di entrambe; e l'astrazione da ciò che è proprio dell'altra è un'astrazione dall'unilateralità. Natura ed autocoscienza sono in sé così come sono poste dalla speculazione nella scienza propria di ognuna di esse; esse sono così in se stesse, perché è la ragione che le pone, e la ragione le pone come soggettooggetto, dunque come l'assoluto, e l'unico In sé è l'assoluto; la ragione le pone come soggettooggetto, perché lo è essa stessa¹, che si produce come natura, e come intelligenza, e si riconosce in esse².

A causa della vera identità in cui soggetto e oggetto sono posti, cioè in quanto sono entrambi soggettooggetto, e poiché la loro opposizione perciò è un'opposizione reale, e dunque l'uno è capace di passare nell'altro, il diverso punto di vista delle due scienze non è contraddittorio. Se soggetto e oggetto fossero assolutamente opposti, e solo uno fosse il soggettooggetto, allora le due scienze non potrebbero sussistere una accanto all'altra con la stessa dignità, solo uno dei punti di vista sarebbe il razionale. Entrambe le scienze sono possibili esclusivamente in quanto in esse viene costruito l'uno e il medesimo nelle forme necessarie della sua esistenza. Le due scienze sembrano contraddirsi perché in ognuna l'assoluto è posto in una forma opposta; ma la loro

¹ "*weil sie es selbst ist, die ...*". Nella traduzione di Bodei: "perché è essa stessa che ...".

² Se l'assoluto si espone come identità di soggetto e oggetto tanto nella sfera della soggettività quanto in quella dell'oggettività, divengono possibili due scienze delle manifestazioni dell'assoluto: una scienza del soggetto (la filosofia trascendentale) ed una scienza dell'oggetto (la filosofia della natura). Tali scienze sono concepite da Hegel come del tutto autonome, non solo non sottoposte gerarchicamente l'una all'altra, ma come scienze in cui viene esposto tutto l'assoluto in una delle sue forme. La filosofia trascendentale farà dunque del tutto astrazione dal fatto che gli oggetti abbiano una sussistenza in sé, e tratterà la natura solo in quanto è presente nell'intelligenza; e la filosofia della natura farà del tutto astrazione dal fatto che la natura è qualcosa di conosciuto, e tratterà le determinazioni di pensiero presenti nella natura come ad essa immanenti. Tale astrazione dall'altra scienza tuttavia, spiega Hegel, non significa che le due scienze siano unilaterali, al contrario significa astrarre dall'unilateralità dell'altra scienza e trattare ogni scienza come un tutto in cui l'assoluto è pienamente presente, tanto che sia nella natura sia nell'intelligenza si tornerà ad incontrare, nella forma specifica della potenza in cui vengono esaminate, una preponderanza del soggetto, una preponderanza dell'oggetto ed un punto di indifferenza. È evidente che Hegel sostiene qui un sistema del tutto simile a quello schellinghiano, che si suddivide in filosofia della natura, che studia l'identità nella "potenza" in cui è preponderante l'oggettività, e in questa potenza trova la luce come preponderanza (relativa) del soggetto, la materia come preponderanza (relativa) dell'oggetto e l'organismo come identità (relativa) di soggetto e oggetto, ed in una filosofia trascendentale, scienza dell'identità nella potenza in cui ha la preponderanza la soggettività, a sua volta divisa in filosofia teoretica (preponderanza del soggetto), filosofia pratica (preponderanza dell'oggetto) e filosofia dell'arte (identità relativa di soggetto e oggetto).

contraddizione non si toglie per il fatto che solo Una di esse venga affermata come l'unica scienza, [68] e che a partire dal suo punto di vista l'altra venga annientata; il punto di vista superiore, che toglie nella verità l'unilateralità di entrambe le scienze, è quello che riconosce in entrambe il medesimo assoluto. La scienza del soggettooggetto soggettivo si è sinora chiamata filosofia trascendentale; quella del soggettooggetto oggettivo filosofia della natura. In quanto esse sono opposte l'una all'altra, in quella il primo è il soggettivo, in questa l'oggettivo. In entrambe il soggettivo e l'oggettivo sono posti in relazione di sostanzialità; nella filosofia trascendentale il soggetto, come intelligenza, è la sostanza assoluta, e la natura è oggetto, un accidente; - nella filosofia della natura la natura è la sostanza assoluta, e il soggetto, l'intelligenza, solo un accidente. Ora il punto di vista superiore non è né tale che in esso l'una o l'altra scienza sia tolta, e sia affermato come assoluto o solo il soggetto o solo l'oggetto, né tale che in esso le due scienze vengano confuse insieme¹.

Per quanto riguarda il confondere, quanto appartiene alla scienza della natura, mischiato nel sistema dell'intelligenza, dà le ipotesi trascendenti, che possono abbagliare con una falsa apparenza di unificazione della coscienza e dell'inconscio; esse si spacciano per naturali ed effettivamente non sorvolano neppure il palpabile, come la teoria della fibre della coscienza²; - inversamente l'intelligente come tale, mischiato nella dottrina della natura, dà le spiegazioni iperfisiche, in particolare teleologiche. Entrambi i passi falsi del confondere derivano dalla tendenza dello spiegare, a vantaggio della quale intelligenza e natura sono posti in relazione di causalità, l'una come fondamento, l'altra come fondato, con il che tuttavia viene fissata come assoluta solo l'opposizione, e mediante la parvenza di una tale identità formale, come è l'identità causale, viene completamente sbarrata la strada verso l'unificazione assoluta.

L'altro punto di vista, mediante il quale dovrebbe essere tolto quanto delle due scienze è contraddittorio, sarebbe quello che non fa valere l'una o l'altra delle due scienze come una scienza dell'assoluto. Il dualismo può benissimo seguire alla scienza dell'intelligenza, e far valere tuttavia le cose come essenze proprie; esso può prendere a questo scopo la scienza della natura come un tale sistema dell'essenza propria delle cose; ogni scienza varrebbe per lui quanto essa vuole, esse hanno posto pacificamente l'una accanto all'altra; ma così si perderebbe di vista l'essenza di entrambe le scienze, quella di essere scienze dell'assoluto, perché l'assoluto non è uno stare-l'uno-accanto-

¹ Se dunque la filosofia si espone in due scienze, la filosofia della natura e la filosofia trascendentale, il punto di vista superiore, quello propriamente filosofico, è l'intuizione trascendentale: l'intuizione dell'identità di soggetto e oggetto, dell'assoluto, e la comprensione di come l'assoluto si manifesti nelle due potenze diverse in quanto assoluto. Questo punto di vista superiore è la vera unificazione delle due scienze; Hegel passa dunque ad esaminare altri tentativi di unificazione, che si sono realizzati nel confondere le due scienze, o nel porre una sola come scienza dell'assoluto distruggendo e negando l'altra.

² Allusione alla psicologia delle fibre di Ch. Bonnet, *Essay de psychologie*, Londra 1755 (trad. tedesca 1773).

all'altro.

Oppure c'è ancora un punto di vista dal quale l'una o l'altra scienza non varrebbe come scienza dell'assoluto, cioè quello secondo [69] il quale sarebbe tolto il principio di una di esse come posto nell'assoluto, o l'assoluto come posto nella manifestazione di questo principio. Sotto questo rispetto il punto di vista più notevole è il punto di vista di quello che abitualmente è chiamato idealismo trascendentale; è stato affermato che questa scienza del soggettooggetto soggettivo è essa stessa una delle scienze integranti la filosofia, ma anche che è solo una di esse. È stata mostrata l'unilateralità di questa scienza, se afferma se stessa come la scienza $\kappa\alpha\tau'\epsilon\chi\omicron\chi\eta\nu$, e la figura che la natura ha a partire da essa. Qui resta ancora da considerare la forma che la scienza della natura ottiene se viene costruita a partire da questo punto di vista¹.

Kant riconosce una natura, in quanto pone l'oggetto come un indeterminato (mediante l'intelletto); ed espone la natura come un soggettooggetto, in quanto considera il prodotto della natura come scopo della natura, conforme al fine senza concetto di scopo, necessario senza meccanismo, concetto ed essere identici. Ma nello stesso tempo questa visione della natura deve valere solo teleologicamente, cioè come massima del nostro intelletto limitato, umano, che pensa discorsivamente, nei cui concetti universali non sono contenuti i fenomeni particolari della natura. Mediante questo modo di considerare umano nulla deve essere affermato sulla realtà della natura; il modo di considerare rimane così qualcosa di totalmente soggettivo, e la natura un puramente oggettivo, un semplicemente pensato. La sintesi in un intelletto sensibile della natura determinata mediante l'intelletto ed insieme indeterminata deve invero restare una semplice idea, per noi uomini deve invero essere impossibile che la spiegazione sulla via del meccanismo si incontri con la conformità allo scopo; queste visioni criti-

¹ Hegel distingue tra diversi modi in cui si cerca in forma inadeguata di togliere l'opposizione delle due scienze. Il primo modo è quello che mescola le due scienze, e le due sfere, confondendole: ecco allora i tentativi di trovare la natura nell'intelligenza, o l'intelligenza nella natura, ma tale identità è l'identità causale, per cui la natura sarebbe causa dell'intelligenza o viceversa; in realtà tali tentativi cadono nel dogmatismo, in quanto l'unificazione causale lascia intatta l'opposizione o la toglie assolutizzando uno dei due fattori. Il secondo modo è rappresentato dalle filosofie dualistiche: invece di comprendere che entrambe le scienze sono scienze dell'assoluto, si conclude che non lo è nessuna delle due: le due scienze permangono indisturbate l'una accanto all'altra e si completano in un semplice rapporto di contiguità. Il terzo modo, quello che più interessa ad Hegel, è quello praticato dal dogmatismo: viene riconosciuta come assoluta soltanto una delle due scienze, mentre si nega che l'altra sia assoluta, o l'assoluto sia presente nel suo principio: ecco allora l'idealismo dogmatico, che nega ogni realtà alla natura e pretende di ricondurla al soggetto, ed il materialismo dogmatico, che nega ogni realtà allo spirito e pretende di ricondurlo alla materia: abbiamo già visto che per Hegel tali due dogmatismi sono in definitiva equivalenti ed espongono due simmetriche unilateralità. L'esempio di tale posizione che più interessa qui esaminare ad Hegel è l'idealismo dogmatico, cioè quello che "abitualmente è chiamato idealismo trascendentale", ed è rappresentato dal pensiero di Fichte e, soprattutto, di Kant, il quale è in queste pagine l'interlocutore privilegiato della polemica hegeliana. Che la natura in tale filosofia abbia una posizione subordinata e sia sottomessa alla tirannia e ai maltrattamenti dell'intelletto è già stato mostrato nell'esame della filosofia di Fichte; qui Hegel si propone di mostrare quale forma inadeguata assuma in essa la scienza della natura.

che estremamente subordinate e non razionali si innalzano, anche se oppongono semplicemente l'una all'altra la ragione umana e quella assoluta, proprio all'idea di un intelletto sensibile, cioè della ragione; in sé, e ciò significherebbe per la ragione, non deve essere impossibile che il meccanismo della natura e la conformità allo scopo della natura si incontrino¹. Tuttavia Kant non ha lasciato cadere la differenza tra un in sé possibile ed un reale, né ha elevato a realtà l'idea suprema necessaria di un intelletto sensibile, e perciò nella sua scienza della natura in parte la comprensione della possibilità delle forze fondamentali è per lui in generale qualcosa di impossibile, in parte una

¹ Hegel si riferisce qui, con qualche imprecisione, alla *Critica del Giudizio* di Kant, dove gli oggetti particolari sono posti come non determinati mediante l'intelletto (ed i giudizi sono riflettenti, l'universale è da cercare), e Kant "espone la natura come un soggettooggetto", in quanto sostiene che "vi deve essere un fondamento dell'unità tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto di libertà contiene praticamente" ("Introduzione" alla *Critica del Giudizio*, cit., p. 15). In realtà in quell'opera Kant individuava due modi di presentarsi della finalità negli oggetti particolari: il giudizio di bello nel suo terzo momento, secondo la relazione con lo scopo, definiva la bellezza "la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di uno scopo" (ivi, p. 81): dunque nelle belle produzioni della natura il giudizio scopre la forma della finalità, sente in modo oscuro la presenza di un fine, ma non sa rappresentarsi uno scopo determinato. Nel giudizio teleologico invece "attribuiamo al concetto di un oggetto una finalità rispetto all'oggetto stesso, come se il concetto si trovasse nella natura (non in noi)" (ivi, p. 227): dunque negli esseri viventi ci rappresentiamo uno scopo determinato, ed una causalità secondo fini del tutto diversa da quella meccanicistica delle spiegazioni della fisica. Al di là dell'imprecisione, per cui Hegel definisce il prodotto della natura "conforme al fine senza il concetto di scopo", attribuendo al giudizio teleologico una definizione che spetta al giudizio di gusto, Hegel coglie bene la sostanza del ragionamento kantiano: nel giudicare le belle creazioni della natura, nel giudicare gli esseri viventi, ed in definitiva nel conoscere tutte le cose particolari della natura il nostro giudizio è guidato dall'ipotesi della finalità della natura, ovvero di un'unità, di un concetto, presente negli oggetti naturali e che consente a noi, soggetti conoscenti, di riunificare il molteplice sensibile nell'unità del nostro concetto. Tuttavia tale ipotesi è secondo Kant un semplice principio del giudizio riflettente, una massima soggettiva, che non ha alcuna validità costitutiva e non ci dice nulla sulla realtà della natura. Dunque in Kant la spiegazione finalistica rimane opposta a quella secondo cause meccaniche: la seconda è la vera spiegazione scientifica dei fenomeni naturali, la prima è un principio soggettivo che ci guida nel giudicare ma non può costituire alcun sapere oggettivo; tra natura e soggetto, e tra spiegazione meccanicistica e finalistica, rimane uno iato incolmabile. Kant tuttavia tentava di togliere tale contraddizione tra finalismo e meccanicismo ipotizzando un altro intelletto, un *intellectus archetypus*, capace di intuizione e che conosce per universali sintetici, per il quale la spiegazione secondo fini e la spiegazione secondo necessità non si contraddicono. Hegel ha già preso in esame l'ipotesi kantiana di questo intelletto a pagg. [53-54] (si veda quel passaggio a p. 138 e le relative note), ma in un contesto molto diverso, ovvero per dimostrare come in Kant la tirannia dell'intelletto sia assoluta ed emerga perfino nella *Critica del Giudizio*: il materiale sensibile, gli oggetti particolari, non sono determinati dal nostro intelletto, che li riceve dall'esterno e deve ipotizzare un'unità in essi immanente, e tuttavia possiamo pensare che siano determinati da un altro intelletto. In questa pagina la valutazione di Hegel dell'ipotesi kantiana di un intelletto intuitivo è notevolmente diversa: l'intelletto archetipo, capace di intuizioni intellettuali (qui Hegel dice "intelletto sensibile") è visto come sintesi di sensibilità ed intelletto, di particolare ed universale. È ben vero che un simile intelletto determina la natura, come Hegel sosteneva a pagg. [53-54] (p. 138), ma è un determinare ben diverso da quello del nostro intelletto finito: è una necessità che è anche libertà, un universale che è anche particolare, un meccanismo che è anche finalismo: la natura, scrive qui Hegel, sarebbe "determinata mediante tale intelletto ed insieme indeterminata". L'ipotesi kantiana dell'*intellectus archetypus* viene qui dunque valutata da Hegel nei suoi aspetti più innovativi e positivi, la conoscenza della natura di un simile intelletto è intuizione intellettuale, è conoscenza dell'assoluto, è ragione; tuttavia tale intelletto è una

simile scienza della natura, per la quale la natura è una materia, cioè un assolutamente opposto, non determinante se stesso, può costruire solo una meccanica¹; essa con la miseria delle forze di attrazione e repulsione ha fatto la materia già troppo ricca, perché la forza è un interno che produce un esterno, un porre se stessa, = io, e dal punto di vista puramente idealistico un simile carattere non può addirsi alla materia²; Kant comprende la materia semplicemente come [70] l'oggettivo, l'opposto all'io; quelle forze per lui sono non solo superflue, ma o puramente ideali, e quindi non sono forze, o trascendenti. Per lui non rimane una costruzione dinamica, ma solo matematica dei feno-

semplice ipotesi: per noi uomini finalismo e meccanicismo, libertà e necessità, rimangono opposti, e la loro identità è per noi semplicemente ipotizzabile, non dimostrabile e tanto meno conoscibile. La spiegazione meccanicistica e finalistica insieme, che tratta la natura come soggetto-oggetto, è per noi solo possibile per un altro intelletto (a sua volta solo possibile); la spiegazione della natura che noi possiamo realmente dare è quella meccanicistica, ed Hegel nella pagina seguente esamina come tale spiegazione si presenta in Kant. Su questi argomenti si veda anche nell'introduzione all'opera il paragrafo dedicato alla *Critica del Giudizio*, pp. 31-36.

¹ Hegel esamina la scienza kantiana della natura riferendosi soprattutto ai *Primi principi metafisici della scienza della natura*, un'opera pubblicata a Riga nel 1786 ed oggi poco frequentata in cui Kant si propone, sulla base dei risultati acquisiti nella *Critica della ragion pura*, di esporre le conoscenze a priori che noi possiamo effettivamente avere intorno alla natura. Lo sforzo kantiano è quello di passare dalla *Critica* ad una vera e propria metafisica della natura, passando così da un sapere che verte sulla struttura pura dell'oggettività, cioè su conoscenze riguardanti un oggetto possibile, ad un sistema di conoscenze che valga per oggetti esistenti. In questo sforzo, come dice Kant, non si giunge ancora ad una scienza della natura, in quanto "la scienza naturale propriamente detta presuppone la metafisica della natura. Ora è bensì vero che questa deve sempre contenere soltanto concetti che non siano empirici (poiché proprio a ragione di ciò porta il nome di metafisica), può tuttavia trattare le leggi che rendono possibile in generale il concetto di una natura, anche senza relazione a qualche oggetto determinato di esperienza, e quindi indeterminatamente in vista di questo o quell'oggetto del mondo dei sensi - si ha così la parte trascendentale della metafisica della natura - oppure si occupa della natura particolare di questa o quella specie di cose, delle quali è dato un concetto empirico, in modo tale però che, oltre a ciò che sta in questo concetto, non venga usato nessun altro principio empirico per la conoscenza di esso (mette per es. come fondamento il concetto empirico di una materia o di un essere pensante, e cerca l'estensione della conoscenza di cui la ragione è capace a priori intorno a questi concetti). Anche allora una tale scienza deve pur sempre chiamarsi una metafisica della natura, corporea o pensante" (*Primi principi metafisici della scienza della natura*, Bologna, 1959, pp. 10-11). Come si vede Kant si trova di fronte ad un problema estremamente arduo: si tratta cioè di andare al di là del sapere trascendentale, di accostare sempre più il sapere agli oggetti particolari, eppure di mantenerne l'universalità e necessità, dunque l'apriorità: su questa via Kant si muove da un lato tentando di complicare via via sempre più le conoscenze a priori, rendendole così sempre più concrete (è questa la via imboccata già dalla filosofia leibniziana, che tuttavia Kant non può seguire sino in fondo, restando per lui fermo che il nostro intelletto è finito, capace solo di intuizioni sensibili, e che sensibilità ed intelletto sono diversi per natura, per cui è del tutto impraticabile il tentativo di ridurre l'oggetto sensibile ad una concrezione di concetti intellettuali), dall'altro (con un'operazione altrettanto difficile a pensarsi) assumendo il concetto di qualcosa di dato empiricamente, e sviluppando le conoscenze che possiamo averne a priori. Si badi che per quanto questo sforzo sia improbabile e difficilmente pensabile, esso è tuttavia la direzione in cui si muove la riflessione kantiana negli ultimi anni, fino alle ultime pagine che Kant faticosamente e tormentatamente scrive sotto il titolo "Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica" e che saranno pubblicate come *Opus postumum* (Traduzione italiana di Vittorio Mathieu, Bari, 1984). Nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* dopo aver definito la natura (in senso formale) "il primo principio interno di tutto ciò che appartiene all'esistenza di una cosa" (cit., p. 7), Kant parte dal concetto di materia, la definisce metafisicamente "oggetto del senso esterno", e svolge le conoscenze che ne possiamo avere a priori sulla base del

meni¹. Il compimento dei fenomeni, che devono essere dati, mediante le categorie, può ben dare diversi concetti esatti, ma nessuna necessità per i fenomeni, e la catena della necessità è il formale dello scientifico della costruzione; i concetti per la natura, come la natura per i concetti, rimangono un contingente; sintesi correttamente costruite mediante categorie non avrebbero dunque necessariamente un riscontro nella natura stessa; la natura può solo offrire molteplici giochi, che potrebbero valere come schemi contingenti per leggi dell'intelletto, esempi in cui quanto hanno di proprio e vivente cadrebbe immediatamente via nella misura in cui in essi vengono riconosciute solo le

solo concetto, esaminandone le leggi necessarie del movimento. A tale proposito Kant fa notare che "non potendo la *mobilità* di un oggetto essere conosciuta a priori e senza l'insegnamento dell'esperienza, essa non potè, appunto per questo, venire da me annoverata, nella *Critica della ragion pura*, tra i concetti puri dell'intelletto e che perciò, come concetto empirico, può trovar posto solo in una scienza della natura, quale metafisica applicata, scienza che si occupa di un concetto dato per mezzo dell'esperienza, per quanto in base a principi a priori" (ivi, pp. 27-28). Il filo conduttore per esporre le conoscenze a priori della materia mobile nello spazio è offerto a Kant dai "Principi sintetici dell'intelletto puro", e più precisamente agli "assiomi dell'intuizione" corrispondono i "Primi principi metafisici della foronomia" (ivi, pp. 23-48); alle "anticipazioni della percezione" corrispondono i "Primi principi metafisici della dinamica" (ivi, pp. 49-110), alle "analogie dell'esperienza" corrispondono i "Primi principi metafisici della meccanica" (ivi, pp. 111-138), ed infine ai "postulati del pensiero empirico in generale" corrispondono i "Primi principi metafisici della fenomenologia" (ivi, pp. 139-157). Dunque il movimento del pensiero di Kant può essere per grandi linee così riassunto: come alle quattro classi di categorie corrispondono quattro classi di principi, ovvero di "giudizi che l'intelletto emette realmente a priori" (*Critica della ragion pura*, cit., p. 170) e dunque sono validi per qualunque oggetto sia oggetto per noi, così alle quattro classi di principi corrispondono quattro scienze a priori ricavabili dall'applicazione di principi a priori al concetto empirico di materia mobile nello spazio. Nello sviluppare questo sapere Kant si muove con mille precauzioni, consapevole di essere uscito da una scienza puramente trascendentale, ed il risultato complessivo è una scienza che dà i principi metafisici della scienza della natura in quanto è scienza del movimento, ed il cui settore principale è la meccanica, e tuttavia tale scienza deve essere completata dalla matematica (che *costruisce* i suoi concetti nello spazio); scrive Kant: "Io affermo però che in ogni dottrina particolare della natura si può trovare solo tanta scienza *propriamente detta*, quanta è la *matematica*" (*Primi principi metafisici della scienza della natura*, cit, p. 11), infatti "per conoscere la possibilità di determinati oggetti della natura e perciò per conoscerli a priori si richiede ancora che venga data a priori *l'intuizione* corrispondente al concetto, cioè che venga costruito il concetto" (ivi, p. 11). Dunque la metafisica della natura può divenire scienza solo in quanto costruisce matematicamente i propri oggetti, e la separazione tra metafisica e matematica ha solo lo scopo di portare a chiarezza le conoscenze pure che rendono possibile il concetto di natura: "Perciò - scrive Kant - io ho ritenuto necessario, in riferimento alla parte pura della scienza della natura (*physica generalis*), dove le costruzioni metafisiche e quelle matematiche sono solite interferire tra loro, presentare in un sistema le prime, e contemporaneamente con esse i principi della costruzione di questi concetti, e quindi della possibilità stessa di una scienza matematica della natura" (ivi, p. 15). È con questa concezione della scienza della natura, che da un lato ritiene tale scienza imperfetta perché non è puramente trascendentale, e dall'altro ne propone una trattazione meccanicistica e matematica, che Hegel polemizza nelle righe seguenti.

² Hegel si riferisce qui soprattutto alla seconda parte dei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, la "Dinamica", dove Kant trattando la materia come "Ciò che si muove in quanto esso riempie uno spazio" (cit., p. 51) le attribuisce le due forze motrici fondamentali della repulsione e dell'attrazione. È questa forse la parte più originale di tale scritto, dove Kant riprendendo tesi leibniziane non tratta la materia come mera estensione e durezza, ma la risolve nelle forze di attrazione e repulsione, mediante le quali essa occupa lo spazio. Tuttavia Kant si muove su questa strada con grandissima cautela; scrive infatti: "Voler rendere intelligibile la possibilità delle forze fondamentali, è un'esigenza assolutamente non soddisfacibile; esse si chiamano infatti forze fondamentali

determinazioni della riflessione; ed inversamente le categorie sono solo poveri schemi della natura.

Se la natura è solo materia, non soggetto-oggetto, non è possibile alcuna sua costruzione scientifica per la quale conoscente e conosciuto debbano essere uno; una ragione che si è fatta riflessione mediante l'opposizione assoluta all'oggetto può dichiarare a priori della natura, solo mediante la deduzione, più del suo carattere universale di materia¹; questo resta a fondamento, le molteplici determinazioni ulteriori sono poste per e mediante la riflessione; una simile deduzione ha l'apparenza di un'apriorità in quanto pone il prodotto della riflessione, il concetto, come un oggettivo; poiché essa

precisamente perché non possono venir derivate da nessun'altra, cioè non possono venir concepite" (ivi, pp. 75-76); ed ancora: "Ma chi può scorgere la possibilità delle forze fondamentali stesse? Esse si possono ammettere solo se appartengono necessariamente ad un concetto, di cui si può dimostrare che è un concetto fondamentale, e che non può derivare da nessun altro (per es. il concetto del riempire uno spazio); e questo è il caso, in generale, delle forze di repulsione e delle forze d'attrazione che reagiscono contro di esse. Quanto alle loro combinazioni e alle loro conseguenze, è ancora senza dubbio possibile giudicare a priori, quali rapporti si possano concepire tra tali forze, senza contraddirsi; ma non si può avere la pretesa di ammettere nessuna di esse come reale, perché il diritto di stabilire un'ipotesi esige, senza eccezioni, che la *possibilità* di ciò che si ammette sia interamente *certa*, mentre non ci si può mai rendere conto della possibilità delle forze fondamentali. L'applicazione matematica e meccanica ha qui sull'applicazione metafisica e dinamica un vantaggio che non le si può contestare, e cioè che partendo da un elemento interamente omogeneo essa arriva, per la figura diversa delle parti e per mezzo degli intervalli vuoti di cui esse sono disseminate, a costruire una grande varietà specifica di materie, in ciò che concerne sia la loro densità, sia il loro modo di azione" (ivi, p. 94). Da simili passaggi sono giustificate queste critiche hegeliane secondo cui la natura "può costruire solo una meccanica", "la comprensione della possibilità delle forze fondamentali è per lui in genere qualcosa di impossibile" e la scienza della natura "con la miseria delle forze di attrazione e repulsione ha fatto la materia già troppo ricca".

¹ Dunque secondo i *Primi principi metafisici della scienza della natura* le forze fondamentali, per quanto debbano essere presupposte, non possono essere rese intelligibili, e quindi la spiegazione "matematica e meccanica" ha un vantaggio su quella dinamica. Hegel passa perciò ad esaminare la parte terza, dedicata alla "Meccanica", individuando in essa l'autentica scienza kantiana della natura. In tale parte Kant, dopo aver definito la materia "Ciò che si muove in quanto esso ha, come tale, una forza motrice" (cit., p.113), esponeva una concezione quantitativa della natura e proponeva tre leggi della meccanica: quella della conservazione della quantità di materia (ivi, p. 121), quella secondo cui "ogni cambiamento della materia ha una causa esterna" (ivi, p. 123), e quella dell'eguaglianza di azione e reazione (ivi, p. 126). In particolare dall'esposizione della seconda legge della meccanica emergeva una concezione della materia come pura estensione, priva di ogni forza e vitalità; scriveva Kant: "Questa causa però non può essere interna, perché la materia non ha né delle determinazioni né dei motivi di determinazione puramente interni" (ivi, p. 124); e proseguiva: "Solo questa legge meccanica deve essere chiamata legge d'inerzia (*lex inertiae*). [...] L'inerzia della materia è e non significa altro che la sua *manca di vita*, come materia in se stessa" (ivi, p. 124). Sulla base di tale concezione Kant arrivava fino a polemizzare con la definizione dell'inerzia come forza: "La denominazione di forza d'inerzia (*vis inertiae*) deve dunque essere completamente cancellata dalla scienza della natura, malgrado il celebre nome del suo autore, non solo perché essa porta con sé nella sua stessa espressione qualcosa di contraddittorio, o anche perché la legge d'inerzia (manca di vita) potrebbe in tal modo venir facilmente confusa con la legge della reazione in ogni comunicazione di movimento, ma soprattutto perché con l'anzidetta denominazione viene mantenuta e rafforzata l'erronea rappresentazione di quanti, non conoscendo bene le leggi meccaniche, si figurano che la reazione dei corpi, di cui si parla sotto il nome di forza d'inerzia, consista nel consumare, diminuire o distruggere il movimento nel mondo, in luogo di effettuarne la semplice comunicazione" (ivi, p. 134). Ecco dunque la critica di Hegel secondo cui Kant "comprende la materia semplicemente come l'oggettivo, l'opposto all'io".

non pone nient'altro, rimane indubbiamente immanente. Una tale deduzione è secondo la sua essenza lo stesso di quella visione che riconosce nella natura solo una finalità esteriore; la differenza è solo che quella procede più sistematicamente da un punto determinato, ad esempio il corpo dell'essere razionale; in entrambe la natura è un assolutamente determinato dal concetto, da un esteriore. La visione teleologica, che riconosce la natura determinata solo secondo scopi esteriori, ha un vantaggio riguardo alla completezza, perché assume la molteplicità della natura come è empiricamente data; invece la deduzione della natura, che muove da un punto determinato, e, a causa dell'incompletezza di questo, postula ancora altro - e in questo consiste questo dedurre - è immediatamente soddisfatta di quel che ha postulato, il quale deve immediatamente compiere tutto quanto è preteso dal concetto; se solo un oggetto reale della natura può compiere quanto è preteso, ciò non la riguarda, ed essa può trovarlo mediante la sola esperienza¹; se l'oggetto immediatamente postulato non si trova adeguatamente nella natura, ne viene dedotto un altro, e così via finché lo scopo non si trova realizzato. L'ordine di questi oggetti dedotti dipende dagli scopi determinati da cui si muove; e solo nella misura in cui essi hanno una relazione con [71] questo scopo hanno una connessione tra di loro. Ma propriamente essi non sono capaci di alcuna connessione interiore; infatti se l'oggetto che è stato dedotto immediatamente viene trovato nell'esperienza come inadeguato al concetto che deve essere riempito di contenuto, allora mediante un tale unico oggetto, poiché è esteriormente infinitamente determinabile, si apre la dispersione all'infinito, una dispersione che sarebbe in qualche modo impedita solo se la deduzione curvasse i suoi molteplici punti in un circolo, nel cui centro essa non è tuttavia capace di porsi poiché è fin dall'inizio all'esterno; l'oggetto per il concetto, ed il concetto per l'oggetto, è un esterno².

¹ Nella traduzione di Bodei "non può dichiarare".

¹ Nella traduzione di Bodei: "Se un oggetto reale della natura soddisfa o no da solo questa esigenza, non riguarda affatto la natura, ed essa può unicamente trovarlo mediante l'esperienza".

² Da tale concezione della scienza della natura consegue, secondo Hegel, che permane uno iato incolmabile tra l'intelletto, e la scienza a priori, ed il fenomeno: l'intelletto non potrà mai giungere a conoscere i fenomeni particolari della natura (d'altra parte abbiamo visto che questa è una delle motivazioni principali che spingono Kant a scrivere la *Critica del Giudizio*), i concetti sono contingenti per la natura, e la natura contingente per i concetti, la natura viene ridotta ad uno schema per l'intelletto, ed è così spogliata della sua interna forza e vitalità, ed inversamente le categorie sono poveri schemi della natura, in cui l'intelletto nel tentativo di dare conoscenze a priori della natura si spoglia della sua ricchezza e della sua libertà. Se l'intelletto è assolutamente opposto alla natura, il tentativo di unificare concetto e natura in una conoscenza è destinato al fallimento. Se si segue la via della deduzione da concetti si può certo dedurre qualcosa più del semplice carattere universale di materia, ma tali caratteri ulteriori debbono essere semplicemente postulati, e poi devono essere trovati nell'esperienza, oppure devono essere assunti surrettiziamente nella teoria, che perde così il suo carattere puramente concettuale. Se si tenta invece la via della conoscenza della natura mediante il principio teleologico, si parte dalla natura come è data, e dunque si ha il vantaggio della completezza, e tuttavia, proprio in quanto tale principio presuppone uno scopo esteriore, rimane un dualismo che impedisce di giungere all'unità del sapere con il concetto.

Nessuna delle due scienze può quindi costituirsi come l'unica; nessuna delle due può togliere l'altra; l'assoluto così verrebbe posto solo in una forma della sua esistenza; e come esso si pone nella forma dell'esistenza, deve porsi in una dualità della forma, perché manifestarsi e scindersi è una sola cosa¹.

A causa dell'identità interiore delle due scienze, poiché entrambe espongono l'assoluto come si genera, a partire dalla potenze inferiori di Una forma del fenomeno, alla totalità in questa forma, ogni scienza è uguale all'altra per connessione e per gerarchia, l'una è una giustificazione dell'altra; come un filosofo del passato ne ha all'incirca parlato: l'ordine e la connessione delle idee (del soggettivo) è uguale alla connessione e all'ordine delle cose (dell'oggettivo); tutto è solo in una totalità: la totalità oggettiva e la totalità soggettiva, il sistema della natura ed il sistema dell'intelligenza è uno e il medesimo; ad una determinazione soggettiva corrisponde la medesima determinazione oggettiva².

Come scienze esse sono totalità oggettive, e procedono dal limitato al limitato; ma ogni limitato è esso stesso nell'assoluto, e dunque interiormente un illimitato; esso perde la sua limitazione esteriore per il fatto che è posto in connessione sistematica nella totalità oggettiva: in questa esso ha verità anche come un limitato, e determinazione della sua posizione è il sapere su di esso. - All'espressione di Jacobi, che i sistemi sarebbero un'ignoranza organizzata³, deve essere aggiunto solo che l'ignoranza, - il sapere le cose singole - in quanto è organizzata diviene un sapere.

Oltre all'uguaglianza esteriore, nella misura in cui queste scienze restano separate nel contempo i loro principi si compenetrano necessariamente immediatamente. Se il principio dell'una è il soggettooggetto soggettivo, l'altro è il soggettooggetto oggettivo, così certamente nel sistema della soggettività c'è nel contempo l'oggettivo, nel sistema dell'oggettività nel contempo il soggettivo; la natura è altrettanto un'idealità immanente, quanto l'intelligenza una realtà immanente; entrambi i poli del conoscere e dell'essere [72] sono in ciascun sistema, entrambi così hanno in sé anche il punto-di-indifferenza; solo che in un sistema è preponderante il polo dell'ideale, nell'altro il polo del reale;

¹ Dunque, conclude Hegel, nessuna delle due scienze, la filosofia trascendentale o la filosofia della natura, può essere posta come l'unica, ed è del tutto vano il tentativo di dedurre una dall'altra. D'altra parte questo risultato è inevitabile: se oggetto di tali scienze è la manifestazione dell'assoluto, è necessario ammettere che l'assoluto nel manifestarsi si scinde, e dunque assume un duplice forma.

² Poiché entrambe le scienze sono scienze di manifestazioni dell'unico assoluto, ed espongono l'assoluto in una delle sue forme, le due scienze hanno la stessa "connessione e gerarchia", hanno cioè la stessa struttura ed espongono lo stesso contenuto in forma diversa: il sistema dell'intelligenza e quello della natura si corrispondono interamente e formano insieme il sistema della totalità, e nella totalità sono identici. Questo, spiega Hegel, aveva compreso Spinoza formulando la teoria dell'assoluto parallelismo e dell'assoluta corrispondenza tra cose e pensieri quando nella proposizione 7 della parte seconda dell'*Ethica* scriveva: "*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*".

³ Cfr. Jacobi an Fichte, In Jacobi, *Werke*, Bd. 3, p. 29 (in Jacobi, *Idealismo e realismo*, To, 1958, p. 183).

quello non giunge nella natura fino al punto dell'astrazione assoluta, che pone sé in se stessa come punto contro l'espansione infinita, come l'ideale si costruisce nella ragione; questo non giunge nell'intelligenza fino all'involupamento dell'infinito, che in questa contrazione si pone infinitamente fuori di sé, come il reale si costruisce nella materia¹.

Ogni sistema è un sistema della libertà e della necessità insieme. Libertà e necessità sono fattori ideali, quindi non in opposizione reale; perciò l'assoluto non può porsi come assoluto in nessuna delle due forme; e le scienze della filosofia non possono essere l'una un sistema della libertà, l'altra un sistema della necessità. Una simile libertà separata sarebbe una libertà formale, come una necessità separata una necessità formale. La libertà è carattere dell'assoluto, quando esso è posto come un interno che, nella misura in cui si pone in una forma limitata, in punti determinati della totalità oggettiva, rimane ciò che è, un non limitato, dunque quando esso viene considerato in opposizione al suo essere, cioè come interno, e quindi con la possibilità di lasciare tale essere e di passare in un'altra manifestazione. La necessità è carattere dell'assoluto nella misura in cui esso è considerato come un esterno, come una totalità oggettiva, dunque come una reciproca exteriorità, alle cui parti però non spetta alcun essere, se non nell'intero dell'oggettività. Poiché tanto l'intelligenza quanto la natura, per il fatto che sono poste nell'assoluto, hanno un'opposizione reale, i fattori ideali della libertà e della necessità spettano a ciascuna di loro. Ma l'arbitrio, l'apparenza della libertà, cioè una libertà in cui si farebbe completa astrazione dalla necessità, o dalla libertà come una totalità, - il che può accadere solo in quanto la libertà è già posta all'interno di una singola sfera; - così come il caso, che corrisponde all'arbitrio nell'ambito della necessità, con il quale singole parti sono poste come se fossero non nella totalità oggettiva, e solo mediante lei, ma per sé; - arbitrio e caso, che hanno posto solo da punti di vista subordinati, sono banditi dal concetto delle scienze dell'assoluto². Invece

¹ Stabilito che devono necessariamente esistere due scienze costituenti la filosofia: la filosofia trascendentale e la filosofia della natura, Hegel passa ad esaminarne sommariamente alcuni aspetti, dedicando particolare attenzione alla filosofia della natura. È questa una delle parti più difficilmente comprensibili di questo scritto, ricca di riferimenti alle concezioni di Schelling che spesso fanno più di omaggio formale che di intima adesione. Si noti, per quanto riguarda in particolare questo passo, che Hegel insiste su un tema caro a Schelling, che cioè in quanto entrambe le scienze sono scienze dell'assoluto in entrambe è presente il soggetto-oggetto, e dunque sono presenti in tutte e due le scienze entrambi i poli, quello della soggettività e quello dell'oggettività, con una differenza solo quantitativa. Nella natura ha la preponderanza il polo reale, nell'intelligenza il polo ideale, e tuttavia nelle forme caratteristiche di ognuna delle due sfere si ritrova in entrambe una preponderanza della soggettività (nella natura la luce, nell'intelligenza il conoscere), una preponderanza dell'oggettività (nella natura la materia, nell'intelligenza l'agire) ed un punto di indifferenza in cui si produce l'equilibrio tra i due poli (nella natura l'organismo, nell'intelligenza l'arte). Dunque ognuna delle due scienze della filosofia si divide in tre parti che fanno proprio oggetto la relativa preponderanza e la relativa indifferenza dei due poli.

² Da quanto detto sopra discende che entrambe le scienze sono contemporaneamente scienze della libertà e della necessità: è un errore, e vuol dire aver assolutizzato i due fattori, trattare la filosofia trascendentale come il sistema della libertà e la filosofia della natura come il sistema della necessità. Si noti il significato che Hegel attribuisce qui a

la necessità appartiene all'intelligenza come alla natura; poiché infatti l'intelligenza è posta nell'assoluto, le spetta altrettanto la forma dell'essere; essa deve scindersi e manifestarsi; essa è un'organizzazione completa di conoscere ed intuire; ognuna delle sue figure è condizionata da opposti, e se l'identità astratta delle figure viene isolata dalle figure stesse come libertà, allora essa è solo Un polo ideale del punto-di-indifferenza dell'intelligenza, il quale ha una totalità oggettiva come [73] l'altro polo immanente. La natura al contrario ha libertà perché non è un essere immobile, ma insieme un divenire; un essere che non viene scisso e sintetizzato dall'esterno, ma che si divide e si unifica in se stesso, e non si pone in nessuna delle sue figure come un semplice limitato, ma liberamente come il tutto; il suo sviluppo inconscio è una riflessione della forza vivente, che si scinde incessantemente, ma in ogni figura limitata pone se stessa ed è identica; e per questo nessuna figura della natura è limitata, ma libera¹. - Se dunque la scienza della natura è in generale la parte teoretica, la scienza

questi due termini: la libertà è carattere dell'assoluto in quanto, nel differenziarsi negli enti e pensieri particolari, rimane in identità con se stesso, come interno capace di passare in altre manifestazioni. La necessità è carattere dell'assoluto in quanto è considerato come una totalità oggettiva, le cui parti si trovano in connessione necessaria; in altri termini la necessità è la "libertà come una totalità", la necessità dell'ente particolare è la libertà della totalità, ed in quanto il particolare è in identità con se stesso, e dunque ha in sé la struttura dell'assoluto e della totalità, esso è libero anche come particolare. Dunque il pensiero è certamente libertà, ma in quanto si costruisce in un sistema di sapere è anche necessità: la libertà è autodeterminarsi necessariamente, è essere determinato da se stesso e non da un altro. E la natura è certamente necessità in quanto è totalità oggettiva, ma in quanto il tutto si plasma nelle singole forme naturali è anche libera. Ciò che non ha spazio in entrambi i sistemi è la cattiva libertà, la libertà astratta e negativa: nel sistema dell'intelligenza la libertà come arbitrio, che ritiene il singolo scisso e assolutamente separato dal tutto. La libertà è libertà del tutto, che in quanto universale concreto vive attraverso i singoli, ma il singolo pensiero, come il singolo individuo umano, non può pretendere alcuna assoluta autodeterminazione; ove si creda libero in questo senso, si creda capace di arbitrio assoluto, è semplicemente ignorante, inconsapevole della vita dell'assoluto entro gli individui. Nel sistema della natura, a sua volta, non ha spazio la libertà come caso, che pretende che le parti della natura si determinino indipendentemente dal tutto, arbitrariamente.

¹ L'intelligenza dunque ha in sé il polo della necessità, essa si costruisce in una totalità oggettiva di conoscenze ed intuizioni che si determinano reciprocamente, e dunque è insieme libera e necessaria. Altrettanto si deve dire della natura che comprende in sé la necessità e la libertà: essa è forza, attività, divenire, è intelligenza inconscia, ed in ogni ente naturale si plasma e si dà forma il tutto della natura. È il caso di sottolineare qui che la concezione della natura è uno dei temi su cui maturerà il più deciso dissenso da Schelling, anche per questo abbiamo detto in una nota precedente che questa parte della *Differenza* è ostica e probabilmente non del tutto convinta. Quando Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* esporrà la propria filosofia della natura (ed è questa l'unica opera in cui affronterà tematicamente tale argomento), parlerà della natura mostrando di attribuirle uno scarsissimo valore; in definitiva nel sistema hegeliano la natura è poco più che un passaggio necessario per connettere la logica con la filosofia dello spirito. La natura sarà lì definita "l'idea nella forma dell'essere altro", ovvero l'idea che dirompe la propria unità molteplice ponendo le proprie determinazioni semplicemente l'una accanto all'altra nello spazio e l'una dopo l'altra nel tempo; Hegel parlerà di "impotenza della natura" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., p. 224) ed arriverà a sostenere che a chi, come il Vanini, vede nella natura l'impronta di Dio e la prova della sua esistenza, "bisogna rispondere che ogni rappresentazione dello spirito, la più bassa delle sue immaginazioni, il gioco del suo accidentale capriccio, ogni qualsiasi parola, è fondamento più eccellente a conoscere l'essere di Dio di qualsiasi oggetto naturale" (ivi, p. 222). Nel sistema di Hegel dunque non si troverà più alcuna traccia della pari dignità tra natura e intelligenza che Schelling sostiene e che in questo scritto Hegel condivide; con il che non si può tuttavia

dell'intelligenza la parte pratica della filosofia, allora ognuna ha nel contempo per sé una propria parte teoretica e pratica. Come nel sistema della natura l'identità, nella potenza della luce, è, non in sé ma come potenza, qualcosa di estraneo alla materia grave, che la scinde e l'unifica in vista della coesione, e produce un sistema della natura inorganica; così, per l'intelligenza che si produce nelle intuizioni oggettive, l'identità nella potenza del porre se stesso è qualcosa di non presente, l'identità non riconosce se stessa nell'intuizione; entrambe sono un produrre l'identità che non riflette sul suo agire, dunque oggetto di una parte teoretica. Nello stesso modo, inversamente, come l'intelligenza si riconosce nella volontà, e si introduce come se stessa dentro l'oggettività, annienta le sue intuizioni prodotte inconsciamente, così la natura nella natura organica diviene pratica, in quanto la luce entra nel suo prodotto, e diviene un interno. Se nella natura inorganica la luce, nella cristallizzazione, pone il punto di contrazione all'esterno come un'idealità esteriore, nella natura organica essa si configura come interno in vista della contrazione del cervello, già nella pianta come fiore, nel quale il principio luminoso interiore si disperde in colori, ed in essi presto avvizzisce; ma nella pianta, come più saldamente nell'animale, essa si pone insieme soggettivamente e oggettivamente mediante la polarità dei sessi; l'individuo cerca e trova se stesso in un altro. La luce resta nell'interno più intensamente nell'animale, nel quale essa pone come voce più o meno mutevole la sua individualità come un soggettivo nella comunicazione universale, che si conosce e può essere riconosciuta. Poiché la scienza della natura espone l'identità ricostruendo i momenti della natura inorganica a partire dall'interno, essa ha in sé una parte pratica; il ricostruito, pratico magnetismo è il togliere la forza di gravità che nei poli si espande verso l'esterno, la sua ricontrazione nel punto di indifferenza del cervello, e il suo spostare i due poli all'interno, come due punti di indifferenza, come la natura li stabilisce anche nelle orbite ellittiche dei pianeti; l'elettricità ricostruita dall'interno pone la differenza dei sessi delle organizzazioni, ognuna delle quali produce mediante se [74] stessa la differenza, a causa della sua manchevolezza si pone idealmente, e si trova oggettivamente in un'altra, e si deve dare l'identità mediante il congiungersi con essa; - la natura, nella misura in cui diviene pratica mediante il processo chimico, ha riposto il terzo, ciò che media i diversi, in loro stessi¹ come un interno, il quale come tono, un suono interno che produce se stesso, come il terzo corpo del processo inorganico, è qualcosa senza potenza, e svanisce, estingue la sostanzialità assoluta dei differenti esseri, e li conduce all'indifferenza del reciproco riconoscersi, di un porre ideale che, come il rapporto dei

sostenere che Hegel sia ricaduto in posizioni di tipo fichtiano: anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* la natura porta in sé la traccia della soggettività, si struttura secondo le categorie speculative, e, soprattutto, dalla natura emerge lo spirito, la più alta realizzazione dell'assoluto.

¹ "in sie selbst"; nella traduzione di Bodei: "in se stesso".

sessi, non torna a spegnersi in un'identità reale.

Abbiamo sinora opposto le due scienze nella loro interna identità; nell'una l'assoluto è un soggettivo, nella forma del conoscere, nell'altra è un oggettivo nella forma dell'essere. Essere e conoscere diventano fattori ideali, o forme, per il fatto che sono opposti l'uno all'altro; entrambi sono in entrambe le scienze, ma nell'una il conoscere è la materia, l'essere la forma; nell'altra l'essere è la materia, il conoscere la forma. Poiché l'assoluto è in entrambe il medesimo, e le scienze non espongono gli opposti semplicemente come forme ma nella misura in cui il soggettooggetto si pone in essi, allora le scienze stesse sono in opposizione non ideale ma reale, e quindi devono essere considerate nel contempo in Una continuità, come Una scienza coerente. Nella misura in cui esse sono opposte l'una all'altra, sono certamente internamente in sé conchiuse, e totalità; ma nel contempo sono solo relative, e come tali si sforzano verso [*streben nach*] il punto-di-indifferenza; esso come identità e totalità relativa si trova dovunque in esse stesse; come totalità assoluta si trova fuori di esse. Tuttavia nella misura in cui entrambe sono scienze dell'assoluto, e la loro opposizione è reale, esse sono connesse come poli dell'indifferenza nell'indifferenza stessa¹, sono esse stesse le linee che annodano il polo con il centro². Ma questo centro è esso stesso un duplice, una volta identità, l'altra totalità, e quanto a ciò le due scienze appaiono come il processo dello sviluppo o come autocostruzione dell'identità in totalità. Il punto di indifferenza verso il quale si sforzano entrambe le scienze, nella misura in cui, considerate dal lato dei loro fattori ideali, sono opposte, è il tutto, rappresentato come un'autocostruzione dell'assoluto, l'ultimo ed il supremo di tale autocostruzione. Il medio, il punto di passaggio dall'identità che si

¹ Nella traduzione di Bodei: "nella stessa opposizione"

² Dunque, come in un complesso gioco di specchi, l'assoluto si espone in entrambe le scienze della filosofia; in ognuna predomina, ha un sovrappiù quantitativo di peso, uno dei poli. eppure in ognuna si ritrova, entro la potenza che ne è oggetto, sia una preponderanza del soggetto sia una preponderanza dell'oggetto, ognuna cioè ha una parte pratica ed una parte teoretica, ed in ognuna si trova anche l'indifferenza dei due poli. Solo così è possibile concepire l'assoluto come identità e diversità insieme, ed è possibile una reale sintesi dei diversi nelle sue manifestazioni. Ma, conclude Hegel, è allora necessario considerare le due scienze non come opposte, ma come complementari, come costituenti un'unica scienza, quella del manifestarsi dell'assoluto. Le due scienze sono totalità, e sono in sé compiute ed autonome, eppure sono totalità relative, e rimandano ad un proprio completamento. In quanto identità relative le due scienze, e le due sfere in cui l'assoluto si dirompe, si sforzano di produrre l'identità ognuna nella propria forma specifica, ed in entrambe è presente il punto di indifferenza; tuttavia, sottolinea Hegel, tale punto di indifferenza non è la totalità e l'identità assoluta: come totalità assoluta l'identità "cade fuori di esse". Ecco dunque che Hegel passa nelle pagine seguenti ad esaminare come nella filosofia sia conoscibile l'assoluto in quanto tale; ancora una volta Hegel utilizza termini e concetti schellinghiani, tuttavia emergono qui sfumature teoriche notevolmente diverse, soprattutto il tema secondo cui l'assoluto non è semplice identità, ma anche opposizione, e deve scindersi e manifestarsi. Per il momento si noti come nella conclusione di questo passo Hegel indichi una sorta di completamento reciproco delle due scienze: esse nel loro tendere, aspirare, sforzarsi (*streben*) verso l'indifferenza si uniscono nel punto di indifferenza e costituiscono la polarità dell'assoluta identità. Nel loro culmine le due scienze giungono a connettersi reciprocamente ed a conoscere l'identità, si uniscono per la testa, e sono il legame che connette i poli con l'identità, che però a questo punto diviene oggetto di un discorso specifico.

costruisce come natura alla sua costruzione come intelligenza, è il farsi interiore della luce alla natura, il fulmine che cade dall'ideale nel reale, come dice Schelling, e il suo costituire se stessa come punto¹. Questo [75] punto, come ragione il punto di svolta di entrambe le scienze, è il vertice supremo della piramide della natura, il suo ultimo prodotto, a cui essa giunge compiendosi; ma come punto esso deve altrettanto espandersi in una natura. Se la scienza si è posta in esso² come nel centro, e da esso si è separata in due parti, e ad un lato assegna il produrre inconscio, all'altro quello conscio, essa sa altrettanto che l'intelligenza, come fattore reale, insieme assume con sé l'intera autocostruzione della natura nell'altro lato, ed ha in sé quanto la precede, o le sta a fianco, come sa che nella natura come fattore reale è immanente ciò che le sta di contro nella scienza: e con ciò è tolta ogni idealità dei fattori e la loro forma unilaterale. Questo è l'unico punto di vista superiore, dal quale le due scienze sono perdute l'una nell'altra, essendo la loro separazione riconosciuta come una separazione solo scientifica, e l'idealità dei fattori come qualcosa di posto solo a questo scopo. Questa visione è immediatamente solo negativa, è solo il togliere la separazione delle due scienze e delle forme in cui l'assoluto si è posto, non una sintesi reale, non il punto-di-indifferenza assoluto, in cui queste forme sono annientate in quanto sussistono entrambe unificate³. L'identità originaria, che dispiegava la sua contrazione inconscia, - soggettivamente, del sentire, oggettivamente, della materia,- nell'essere-uno-accanto e uno-dopo-l'altro organizzato senza fine dello spazio e del tempo, nella totalità oggettiva, e che a questa espansione opponeva la contrazione, che si costituisce mediante il suo annientamento, nel punto autoconoscentesi della ragione (soggettiva), - la totalità soggettiva -, deve unificarle entrambe nell'intuizione dell'assoluto che diviene se stesso oggettivamente nella totalità compiuta, - nell'intuizione dell'eterna incarnazione di Dio, del generare del

¹ Allusione a Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, cit., p. 205.

² "in ihm"; nella traduzione di Bodei: "in essa".

³ Se le due scienze si uniscono in un'unica scienza coerente, ciò non vuol dire che debba essere dimenticata la loro diversità. L'unione delle due scienze avviene in quanto giungono a conoscere il punto d'indifferenza, e raggiungono così un centro del sapere che è identico per entrambe le scienze; tuttavia, dice Hegel, questo centro è duplice: è un'identità ed è una totalità, e dunque deve dispiegarsi nel molteplice perché l'identità divenga totalità. Esiste un punto in cui il costituirsi dell'Assoluto come totalità del pensiero e come totalità della natura si incontrano, esso è l'emergere del pensiero dalla natura: la luce che, dopo essersi calata in varie forme nella materia come vita vegetale ed animale, si fa interiore alla natura nella sua identità e diviene intelligenza e spirito. Questo punto è ragione, identità degli opposti, ma, insiste Hegel, in quanto è un punto deve espandersi in una totalità, farsi universo della natura ed universo del pensiero, e dunque le due scienze tornano a separarsi. L'unificazione delle due scienze è fin qui solo negativa: è la consapevolezza che in entrambe le scienze, nella loro opposizione, sono presenti entrambi gli opposti, che la natura comprende in sé le categorie del pensiero, e che il pensiero comprende in sé la struttura dell'oggettività: da questo punto di vista superiore, quello della filosofia, si comprende che le due scienze sono opposte solo perché sia possibile un sapere, ma che in sé non si dà opposizione; ma, ripetiamo, questo punto di vista è solo negativo, nega la opposizione delle due scienze, ma non conosce positivamente l'identità dell'assoluto.

Verbo in principio¹.

Questa intuizione dell'assoluto che configura se stesso, o che si trova oggettivamente, può altrettanto essere nuovamente considerata in una polarità, in quanto i fattori di questo equilibrio, da un lato la coscienza, dall'altro l'inconscio, sono posti in modo preponderante. Nell'arte quell'intuizione si manifesta più concentrata in un punto e deprimente la coscienza - o in quella che è propriamente detta arte, come opera che, in quanto obiettiva, in parte è duratura, in parte può essere presa dall'intelletto come un morto esterno, un prodotto dell'individuo, del genio, ma appartenente all'umanità, - o nella religione, come movimento vivente che in quanto soggettivo, in quanto occupa solo momenti, può essere posto dall'intelletto come un mero interno; il prodotto di una moltitudine, di una genialità universale, ma anche appartenente ad ogni individuo. Nella speculazione quell'intuizione si manifesta più come coscienza, e dispiegata nella coscienza, come un fare della ragione soggettiva, che toglie l'oggettività e l'inconscio. Se all'arte nella sua vera estensione l'assoluto si manifesta più nella forma [76] dell'essere assoluto, esso si manifesta alla speculazione più come qualcosa che genera se stesso nella propria intuizione infinita; ma in quanto la speculazione certo lo comprende come un divenire, essa pone altrettanto l'identità del divenire e dell'essere, e ciò che le si manifesta come generante sé viene posto altrettanto come l'essere originario assoluto, che può divenire solo in quanto è; in questo modo la speculazione sa prendersi essa stessa la preponderanza che la coscienza ha in lei; una preponderanza che è comunque un inessenziale; entrambe, arte e speculazione, sono nella loro essenza culto divino; entrambe sono un intuire vivente la vita assoluta, e quindi un essere-uno con essa².

¹ Accanto alla consapevolezza critico-negativa che le due scienze non sono opposte assolutamente, è necessario che si dia una via di accesso positiva all'assoluto, ovvero che alla coscienza si dia la possibilità di conoscere l'identità: è l'intuizione trascendentale, nella quale soggetto e oggetto si fanno uno, tutte le divisioni dell'intelletto cadono, ed il sapere è insieme consapevole e inconsapevole, il conoscente è in identità con il conosciuto. Ancora una volta siamo di fronte ad un'impostazione di ispirazione schellinghiana, ma si noti che emergono in questa pagina elementi di forte originalità. Innanzitutto dalle poche righe che stiamo commentando si delinea quella che più tardi sarà la struttura del sistema hegeliano: si parte dall'"identità originaria", da un'identità inconscia, che non si sa, e che per sapersi deve dispiegarsi nella pluralità, alienarsi; ecco dunque la "contrazione inconscia" che si "dispiega" nella sensazioni (per il soggetto) e nella materia (per la natura), che oppone a questo dispiegarsi la contrazione, l'identità dell'intelletto (della ragione soggettiva), ma deve poi unificare le opposizioni in una totalità-identità non più inconscia, ma che sa se stessa: "l'assoluto diviene se stesso oggettivamente nella totalità compiuta". Tale sapersi dell'assoluto è per il momento intuizione, ma, si badi, non è intuizione di un'identità vuota, è "intuizione dell'eterna incarnazione di Dio, del generare del verbo in principio", ove Hegel con linguaggio religioso indica l'esigenza che l'assoluto sia intuito come divenire, come identità di diversi, come Dio che genera e si fa uomo.

² Continua il gioco di specchi, e il rifrangersi dell'assoluto in forme diverse, il ritrovare in ogni sfera l'identità e la differenza. Se le scienze della manifestazione dell'assoluto sono identiche nella loro differenza, altrettanto il sapere dell'identità assoluta ha in sé la differenza e l'opposizione, perché l'assoluto è identità concreta, è divenire, vita, idea. Ecco dunque che la stessa intuizione dell'assoluto ha in sé la polarità, e potrà prevalere la consapevolezza o l'inconsapevolezza dell'identità: le forme in cui si dà l'intuizione dell'assoluto sono l'arte, la religione (che qui, come

Così la speculazione, ed il suo sapere, è nel punto-di-indifferenza; ma non è in sé e per sé nel vero punto di indifferenza; se essa si trovi in esso dipende da ciò: se si riconosce solo come Una parte di esso; la filosofia trascendentale è Una scienza dell'assoluto, poiché il soggetto è esso stesso soggettooggetto, e in quanto tale ragione; se essa si pone, in quanto è una tale ragione soggettiva, come l'assoluto, essa è una ragione pura, cioè formale, i cui prodotti, idee, sono assolutamente opposti ad una sensibilità o natura, e possono servire ai fenomeni solo come la regola di un'unità ad essi estranea. In quanto l'assoluto è posto nella forma di un soggetto, questa scienza ha un limite immanente; essa si innalza alla scienza dell'assoluto, e nel punto-di-indifferenza assoluto, solo in quanto conosce i suoi limiti, e sa togliere essi e se stessa, e proprio scientificamente - perché si è ben parlato in passato dei pali di confine della ragione umana, ed

ancora nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel considera forme diverse del medesimo modo di sapere) e la speculazione: quelli che nel sistema saranno i momenti dello spirito assoluto. D'altra parte che l'arte sia intuizione intellettuale in forma sensibile e organo della filosofia era un tema centrale della riflessione filosofica di Schelling, che nella sua *Filosofia dell'arte* (1802-1803) definiva così il rapporto tra filosofia e arte: l'arte si trova "come esposizione dell'infinito alla stessa altezza della filosofia: come questa espone l'assoluto nell'archetipo (*im Urbild*), così quella rappresenta l'assoluto nell'immagine (*im Gegenbild*). [...] La filosofia non rappresenta le cose reali, ma i loro archetipi, ma altrettanto l'arte, e gli stessi archetipi, dei quali secondo la dimostrazione della filosofia queste (le cose reali) sono solo copie imperfette, sono ciò che diviene oggettivo nell'arte - come archetipi, e quindi nella loro perfezione - ed espongono il mondo intelligibile nello stesso mondo riflesso" (Schelling, *Philosophie der Kunst*, in *Sämmtliche Werke*, cit., I Abtheilung, Bd. 5, p. 369). Ed ancora (ivi, p. 381): "Se determiniamo provvisoriamente il rapporto tra la filosofia e l'arte, è questo: la filosofia è l'immediata espressione del divino, come l'arte è immediatamente solo espressione dell'indifferenza come tale (questo, che è solo indifferenza, ne fa un'immagine. Assoluta identità = archetipo)". Come si vede c'è una notevole sintonia tra i passi citati e le affermazioni di Hegel; la maggiore differenza è probabilmente da ravvisare nell'elemento che differenzia secondo Hegel l'arte dalla speculazione, e nel ruolo attribuito alla religione. L'intuizione dell'identità è essa stessa, sostiene Hegel, insieme inconscia e conscia: essa potrà quindi assumere forme in cui prevale la consapevolezza dell'identità, e altre in cui prevale l'inconsapevolezza. L'arte è appunto la forma di intuizione in cui l'identità si presenta più oggettivamente che come conosciuta: nell'arte l'identità è intuita soprattutto come oggetto, come opera d'arte, come un esterno: l'opera d'arte è sì unione di soggetto e oggetto, di universale e particolare, prodotto del genio, dell'individuo, ma patrimonio dell'intera umanità, eppure può essere trattata come una cosa, come un "morto esterno". Se dunque nell'arte si intuisce l'identità, il grado di consapevolezza di tale intuizione è basso. Altrettanto può dirsi della religione: qui l'assoluto si presenta soprattutto come soggetto assoluto, la religione è insieme spirito di un popolo e patrimonio dell'individuo, e tuttavia in essa l'assoluto si presenta soprattutto come interiorità. Al di là del fatto che da questo punto di vista arte e religione si presentano come opposte, ad Hegel interessa qui sottolineare che in quanto esse sono modi di intuizione dell'identità assoluta, modi in cui l'assoluto giunge a conoscersi come identico, entrambe sono intuizioni, identità di conscio e inconscio, che intuiscono l'identità in modo più inconscio che conscio, e nelle quali l'intuito è sì identità di soggetto e oggetto, ed è intuito come identità, ma con la prevalenza di uno dei poli. Nella speculazione l'intuizione si manifesta invece soprattutto come coscienza: se l'arte conosce l'assoluto come essere assoluto (assoluto oggetto nell'arte, assoluto soggetto nella religione, e dunque non più semplice oggetto o semplice soggetto ma identità), la speculazione invece conosce l'assoluto soprattutto come divenire, come autoporsi, ma la speculazione, in quanto è intuire l'identità, sa anche l'identità di essere e divenire, e l'assoluto divenire si fa per lei identico all'assoluto essere, e la speculazione sa astrarre dall'intuizione il preponderare della soggettività e riconoscerlo come proprio carattere. Comunque, conclude Hegel, le differenze sono inessenziali; arte, religione, speculazione sono culto divino, intuizione della vita assoluta, fusione con tale vita che si realizza negli individui e insieme tutti li trascende.

anche l'idealismo trascendentale¹ riconosce limiti inafferrabili dell'autocoscienza in cui siamo richiusi una volta per sempre; ma in quanto i limiti sono spacciati là per pali di confine, qui per inafferrabili, la scienza riconosce la sua incapacità a togliersi mediante se stessa, cioè non mediante un *salto mortale*, ovvero ad astrarre nuovamente dal soggettivo, in cui essa ha posto la ragione².

Poiché la filosofia trascendentale pone il suo soggetto come un soggettooggetto, e così è un lato del punto-di-indifferenza assoluto, la totalità è indubbiamente in essa, la stessa intera filosofia della natura cade, come un sapere, all'interno della sua sfera; e alla scienza del sapere, - che costituirebbe solo una parte della filosofia trascendentale -, non può essere impedito, come nemmeno alla logica, di avanzare pretese sulla forma che dà al sapere e sull'identità che è nel sapere, o meglio di isolare la forma come coscienza e di costruire per sé il fenomeno. Ma questa identità, separata da tutto il molteplice del sapere, come pura autocoscienza, si mostra in ciò come un'identità relativa: nel fatto che non esce in nessuna delle sue forme dal suo esser-condizionata mediante un opposto.

Il principio assoluto, l'unico fondamento reale e punto di vista fermo della filosofia, è, tanto nella filosofia di Fichte quanto in quella di Schelling, l'intuizione intellettuale; - [77] espresso per la riflessione, l'identità del soggetto e dell'oggetto [*Objekt*]. Essa nella scienza diviene oggetto [*Gegenstand*] della riflessione, e perciò la stessa riflessione filosofica è intuizione trascendentale, essa si fa oggetto [*Objekt*] a se stessa, ed è una con esso, in tal modo essa è speculazione; perciò la filosofia di Fichte è autentico prodotto della speculazione. La riflessione filosofica è condizionata, ovvero l'intuizione trascendentale giunge alla coscienza, mediante libera astrazione da tutta la molteplicità della coscienza empirica, e pertanto è un soggettivo; se la riflessione filosofica si fa oggetto [*Gegenstand*] a se stessa in tal modo, essa così fa di un condizionato il principio della sua filosofia; per cogliere puramente l'intuizione trascendentale la riflessione filosofica deve ancora astrarre da questo soggettivo, affinché essa come fondamento

¹ Cfr. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, in *Werke*, cit., Bd. V, p. 184.

² La filosofia trascendentale, conclude Hegel, è dunque nel punto di indifferenza, ma non è il punto d'indifferenza assoluto: per giungervi essa deve togliere la propria soggettività mediante se stessa, deve riconoscere la propria unilateralità. Se la ragione soggettiva, l'intelletto, pretende di essere da sola l'assoluto, essa si trova di contro una natura estranea, ed i prodotti della ragione soggettiva, le idee, possono servire solo come norme per un'infinita approssimazione all'identità, ma non possono valere come l'identità stessa. L'assoluto nella forma della speculazione, o del soggetto, ha un limite immanente, tutto sta, perché tale sapere divenga intuizione, nel cogliere tale limite come immanente, e dunque nel superarlo, ed in questa negazione della negazione la speculazione finita diventa vero infinito; ma, sottolinea Hegel, è necessario che, essendo la speculazione scienza, essa riconosca i propri limiti in quanto scienza, e non per altra via (l'intuizione, il sentimento, il "salto mortale" jacobiano nell'assoluto). Che la ragione sia limitata è stato già riconosciuto da Kant, da Fichte e da altre filosofie precedenti; ma se tali limiti della ragione vengono trattati come limiti esterni ("pali di confine") e non immanenti, come limiti incomprensibili, allora la soggettività e la sua scienza non giungono a togliersi mediante sé stesse, e non negandosi il soggetto in se stesso esso non può andare oltre sé e farsi intuizione trascendentale.

della filosofia non sia per lei né soggettiva né oggettiva, né autocoscienza opposta alla materia, né materia opposta all'autocoscienza, bensì identità assoluta, né soggettiva né oggettiva, pura intuizione trascendentale. Come oggetto [*Gegenstand*] della riflessione essa diviene soggetto e oggetto [*Objekt*]; la riflessione filosofica pone questi prodotti della pura riflessione, nella loro permanente opposizione, nell'assoluto; l'opposizione della riflessione speculativa non è più un oggetto [*Objekt*] e un soggetto, ma un'intuizione trascendentale soggettiva ed un'intuizione trascendentale oggettiva; quella io, questa natura, entrambe le supreme manifestazioni della ragione assoluta che intuisce se stessa. Che entrambi questi opposti, - si chiamino ora io e natura, autocoscienza pura ed empirica, conoscere ed essere, porre se stesso ed opporre, finitezza ed infinitezza -, vengano posti insieme nell'assoluto, in questa antinomia la riflessione comune non scorge altro che la contraddizione; solo la ragione scorge in questa contraddizione assoluta la verità mediante la quale entrambi sono posti ed entrambi annientati, entrambi non sono, ed insieme entrambi sono¹.

¹ Passo piuttosto intricato, ma dal significato complessivo chiaro, che conclude il confronto tra la filosofia di Schelling e quella di Fichte. Per cogliere la complessità del testo, e lo sforzo hegeliano di dire qualcosa che a rigore è impossibile dire, essendo l'intuizione trascendentale identità di soggetto e oggetto, ed essendo sempre condizione del dire un riflettersi e trasformare l'oggetto nella forma del pensiero, abbiamo indicato il termine tedesco con cui di volta in volta Hegel indica quello che inevitabilmente abbiamo sempre dovuto tradurre con la parola italiana "oggetto". Si tenga presente che la lingua tedesca possiede per il nostro termine oggetto due vocaboli quasi perfettamente sinonimi, uno è il termine *Objekt*, l'altro il termine *Gegenstand*. Ripetiamo che i due termini sono generalmente usati con significato del tutto uguale, e d'altra parte il termine tedesco *Gegenstand* (ciò che sta di contro) è semplicemente costruito sull'origine latina di *Objekt* (*obiectum*, da *obicere*, gettare innanzi, opporre, situare di contro), tuttavia proprio la maggiore trasparenza del significato originario nel termine *Gegenstand* fa in modo che nei due termini sia insita anche una certa distinzione dei significati a volte ambivalenti che la parola "oggetto" ha anche in italiano nel linguaggio filosofico. Un primo significato del termine "oggetto", quello prevalente in filosofia fino al Seicento, è relativo a "soggetto": soggetto indica il sostrato, la sub-stanzia, oggetto indica ciò che è per il soggetto, è l'oggetto del soggetto, sua rappresentazione, immagine, concetto, stato; applicato al soggetto pensante questo termine indica un contenuto di pensiero immanente al soggetto, ma non coincidente con la sua sostanza, che il soggetto oppone a sé e fa proprio oggetto. In questo senso Cartesio poteva scrivere, discutendo il problema se la presenza di idee in me rimandi alla loro esistenza fuori di me: "Ora, affinché un'idea contenga una certa realtà oggettiva piuttosto che un'altra, dovrà senza dubbio riceverla da qualche causa, nella quale si trovi per lo meno tanta realtà formale, quanta realtà oggettiva contiene quest'idea. Poiché, se supponiamo che nell'idea si trovi qualcosa che non si trova nella sua causa, bisogna che essa tragga ciò dal nulla; ma per imperfetta che sia questa maniera d'essere, per la quale una cosa è oggettivamente o per rappresentazione [il corsivo è mio] nell'intelletto per mezzo della sua idea, certo non si può dire che questo modo o maniera non sia nulla" (Cartesio, *Meditazioni filosofiche*, Bari, 1978, pp. 93-94). Dunque in questo senso oggetto è ciò che è presente ad un soggetto, ciò che gli si contrappone, in quanto non è il soggetto, entro il soggetto stesso; il soggetto è invece l'in sé, la sostanza. Proprio con Cartesio però inizia l'uso del termine oggetto in un significato più ristretto: facendo del soggetto pensante il punto di evidenza e la realtà più certa, le cose, gli enti esterni, perdono la loro soggettività-sostanzialità, la loro esistenza deve essere garantita dal soggetto, e curiosamente il termine "oggetto" prende ad indicare qualcosa di più e di meno rispetto alla filosofia medievale: oggetto, ob-iectum, diviene ciò che è gettato innanzi e fa da ostacolo, la cosa che ha una realtà indipendente, e tuttavia la cui realtà è garantita proprio da un tale stare-di-fronte, opponendosi, ad un soggetto: è questo significato che richiama più direttamente il termine tedesco *Gegenstand*, in realtà, come dicevamo, traduzione quasi letterale di *obiectum*, ma che nella lingua tedesca richiama

Rimane ancora da dire qualcosa in parte della visione di Reinhold della filosofia di Fichte e di Schelling, in parte della sua propria filosofia¹.

Per quanto riguarda quella visione, in primo luogo Reinhold non ha visto la differenza delle due filosofie come sistemi, e in secondo luogo non le ha prese come filosofie.

Reinhold sembra non aver presagito che da molto tempo sta davanti al pubblico una filosofia diversa dal puro idealismo trascendentale; egli, in modo straordinario, non scorge nella filosofia, come Schelling l'ha enunciata, nient'altro che un principio, [quello] del comprensibile della soggettività, l'egoità². Reinhold riesce a dire, connet-

più direttamente lo star-di-fronte, l'opporsi, l'essere esterno ed indipendente dell'oggetto. Il significato del termine si fa ancora più ambiguo quando Kant, nel quadro della "rivoluzione copernicana", indica col termine oggettivo (usando poi per indicare l'oggetto indifferentemente i due termini tedeschi) "ciò che è universale e necessario", ovvero ciò che è costituito dalla soggettività pura e non dipende dalla soggettività empirica; in questo senso sono le forme a priori della soggettività a determinare il fenomeno come oggetto. Scrive Heidegger: "Nel Medioevo *objectum* significava ciò che è posto e mantenuto di fronte alla percezione, all'immaginazione, al giudizio, al desiderio e all'intuizione. *Subiectum*, invece, significava l'*ὑποκειμενον*, ciò che sta davanti di per sé (e quindi non è posto davanti da una rappresentazione), ciò che è presente, per esempio le cose. Il significato delle parole *subiectum* e *objectum* è esattamente l'opposto di quello che è oggi: *subiectum* è l'esistente per sé (oggettivo), *objectum* è il solamente rappresentato (soggettivo). A causa della trasformazione del concetto di *subiectum* compiuta da Cartesio, anche il concetto di oggetto assume un diverso significato. Per Kant oggetto (*Objekt*) è ciò che esiste e sta di fronte (*Gegenstand*) nell'esperienza delle scienze naturali" (Heidegger, *Sein und Zeit*, Milano, 1987, pp. 28-29). Pur senza voler attribuire troppa importanza alla cosa, è significativo che Hegel usi alternativamente in questa pagina i due termini con una certa accortezza: fondamento della filosofia è l'identità di soggetto e oggetto (*Objekt*, oggetto unito al soggetto nella rappresentazione); tale identità diviene per la riflessione oggetto (*Gegenstand*, la riflessione se ne separa e la pone di fronte a sé come un oggetto), ma in questo oggetto la riflessione ritrova se stessa e si fa una con esso, si fa oggetto (*Objekt*) a se stessa: in questo modo la filosofia è speculazione, ed anche la filosofia di Fichte lo è in quanto ha ad oggetto l'identità. Tuttavia la riflessione filosofica è pur sempre riflessione, separarsi: se trova l'identità del soggetto e dell'oggetto solo nel soggetto, astraendo da ogni contenuto empirico (come in Fichte), e pone se stessa, come identità soggettiva, a proprio oggetto (*Gegenstand*), si dà così un principio condizionato; è necessario che la riflessione astragga anche dalla soggettività, colga l'intuizione trascendentale come né soggettiva né oggettiva, solo allora l'intuizione trascendentale "come oggetto (*Gegenstand*) della riflessione diventa soggetto e oggetto (*Objekt*)"; l'opposizione non è più tra soggetto e oggetto, ma tra l'intuire l'identità nella sfera della soggettività o nella sfera dell'oggettività, entrambe le sfere supreme manifestazioni dell'assoluto, entrambe soggetto-oggetto: è questo quanto manca nella filosofia di Fichte ed è invece presente in quella di Schelling.

¹ Hegel inizia qui un confronto con il pensiero di Reinhold, riferendosi soprattutto allo scritto *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfang des 19. Jahrhunderts* [Contributi alla più agevole visione complessiva dello stato della filosofia all'inizio del 19° secolo], Heft 1, citato. Per quanto, come dice Hegel a pag. [5] (p. 62), questo scritto di Reinhold sia l'occasione della *Differenza*, la parte dell'opera che inizia qui è per noi la meno interessante ed attuale. Pertanto nel commento ci limiteremo a citare, traducendoli, i passi di Reinhold a cui Hegel, a volte citando liberamente, a volte riassumendo liberamente, si riferisce, ed a brevissimi commenti di chiarimento.

² Scriveva Reinhold nei *Beyträge* (cit., Heft 1, p. 86) sulla filosofia dell'identità di Schelling: "Ma così è solo del tutto compiuto il dogmatismo nel filosofare, che assume come assoluto un comprensibile, e, come tale, sempre solo

tendo le due affermazioni, che Schelling ha fatto la scoperta che l'assoluto, nella misura in cui non è mera soggettività, non è e non può essere nient'altro [78] che la mera oggettività, o la mera natura in quanto tale; e che la strada per giungervi è porre l'assoluto nell'assoluta identità dell'intelligenza e della natura¹; - dunque riesce a rappresentare in Un solo tratto il principio di Schelling così: a) l'assoluto in quanto non è mera soggettività è mera oggettività, dunque non la loro identità, e b) l'assoluto è la loro identità. Al contrario il principio dell'identità del soggetto e dell'oggetto doveva divenire la strada per riconoscere che l'assoluto, come identità, non è né mera soggettività né mera oggettività; dopo ciò Reinhold rappresenta giustamente il rapporto della due scienze in modo che entrambe siano solo diverse visioni dell'una e della medesima - non certamente cosa, dell'assoluta medesimezza, del solo²; e proprio per questo né il principio dell'una né il principio dell'altra è mera soggettività, né mera oggettività, né, ancor meno, ciò in cui entrambe solo si compenetrano, la pura egoità, che come la natura è inghiottito nel punto-di-indifferenza assoluto.

Chi, ritiene Reinhold, è preso dall'amore e dalla fede nella verità, e non dal sistema, si convincerà facilmente che l'errore di questa soluzione descritta sta nel modo e maniera dell'assunzione del compito³ - ma dove stia l'errore della descrizione reinholdiana

un primo relativo - e così il vero originario (*Urwahre*), e con esso ogni vero, è scacciato dalla filosofia, ed è raggiunto il non plus ultra di tutti gli errori sin qui dati, anzi di tutti gli errori possibili, nella speculazione". Come vedremo oltre Reinhold ritiene che prima di ogni verità, anche del "primo vero", si debba porre un "vero originario", in sé non comprensibile, ma fondante ogni vero: di qui il rimprovero a Schelling di aver assunto come principio l'egoità (*Ichheit*), ovvero un comprensibile.

¹ Hegel cita liberamente da p. 85 dei *Beyträge*, Heft 1, dove Reinhold scriveva: "Egli ha fatto la scoperta che l'Assoluto, nella misura in cui non è mera soggettività, non è né può essere nient'altro che la mera oggettività, o la mera natura come tale. Ed ha preso la via più breve verso questo risultato facendo consistere fin dall'enunciazione del primo compito della sua filosofia la conoscenza reale, o, come egli la chiama, il sapere, nell'identità dell'oggettivo e del soggettivo, e così pone il vero originario, o l'assoluto reale, nell'unicità o eguaglianza dell'io (dell'intelligenza) e della natura, nell'assoluta identità di entrambi, che nel sapere deve venire tolta solo a vantaggio della sua spiegazione prima della spiegazione, ma nella e mediante la spiegazione dovrà proprio perciò essere di nuovo prodotta".

² Hegel cita liberamente dai *Beyträge*, Heft 1, pp. 86 sg., dove Reinhold scriveva: "La filosofia trascendentale, o la pura dottrina del sapere (la scienza della soggettività assoluta), e la filosofia della natura, o la pura dottrina della natura (la scienza dell'oggettività assoluta) sono solo due diverse visioni di una e medesima cosa, dell'assoluta medesimezza, del solo [*von dem Alleins*]. La dottrina del sapere, come puro idealismo, e la dottrina della natura, come puro materialismo, si compenetrano nell'uno e medesimo soggettooggetto, e sono le scienze fondamentali di una medesima filosofia. L'idealismo compiuto conduce al materialismo, e questo riconduce a quello. Entrambe assumono poi in sé lo scetticismo, nella misura in cui esso è dogmatico, cioè nella misura in cui esso nega la realtà della differenza tra oggettivo e soggettivo nella conoscenza. Così ogni sforzo traviato della speculazione fin qui datusi trova ciò che finora ha coscientemente o incoscientemente cercato nella mera, pura egoità"

³Scrive Reinhold (ivi, p. 87): "Chi non è già preso da una delle filosofie descritte, ma animato da fede e amore per la verità, si convincerà facilmente che l'errore comune a tutte le soluzioni descritte del puro compito della filosofia sta già nel modo e maniera in cui in esse è concepito il compito; e consiste propriamente in ciò: che nell'assumere questo compito, o, ciò che è lo stesso, nell'enunciare il concetto provvisorio della conoscenza, il pensiero è

di ciò che secondo Schelling è filosofia, e come sia stato possibile questo modo e maniera di coglierla, su ciò non è così facile trovare chiarimenti.

Non serve a nulla rimandare all'Introduzione all'Idealismo trascendentale¹ stesso, nella quale è esposto il suo rapporto con il tutto della filosofia e il concetto di questo tutto della filosofia, perché nei suoi giudizi sull'idealismo trascendentale Reinhold si limita ad essa, e vi vede il contrario di ciò che vi è contenuto; altrettanto poco si può richiamare l'attenzione su singoli passi di essa, in cui il vero punto di vista è espresso nel modo più preciso; perché Reinhold cita i passi più determinati nel suo primo giudizio di questo sistema, - i quali contengono che solo in una scienza fondamentale necessaria della filosofia, nell'idealismo trascendentale, il soggettivo è il primo²; non, come la cosa in Reinhold si pone immediatamente rovesciata, il primo dell'intera filosofia, e nemmeno è principio dell'idealismo trascendentale solo come puro soggettivo, bensì come soggetto-oggetto soggettivo.

Per coloro che sono capaci di non capire da espressioni determinate il loro contrario forse non è superfluo, oltre all'introduzione del Sistema dell'idealismo trascendentale e ugualmente ai recenti numeri della Rivista per la fisica speculativa, richiamare l'attenzione sul secondo fascicolo del primo volume [79] dove Schelling si esprime così: la filosofia della natura è un spiegazione fisica dell'idealismo; - la natura ha già da lontano posto il progetto per l'altezza che essa raggiunge nella ragione. - Al filosofo questo sfugge solo perché fin dal primo atto egli assume il suo oggetto già nella potenza più alta - come io, come coscienza, e solo il fisico scopre questa illusione. L'idealista ha ragione quando fa della ragione l'autocreatrice di tutto; ha dalla sua parte l'intenzione propria della natura a proposito dell'uomo, ma proprio perché ciò è l'intenzione della natura - quello stesso idealismo diviene qualcosa di spiegabile, - e con ciò coincide la realtà teoretica dell'idealismo. - Solo quando gli uomini impareranno a pensare in modo puramente teoretico, SEMPLICEMENTE OGGETTIVO SENZA ALCUNA MESCOLANZA DEL SOGGETTIVO, essi impareranno a comprenderlo³.

Se Reinhold pone il difetto principale della filosofia datasi finora nel fatto che sinora il pensare è stato rappresentato con il carattere di una mera attività soggettiva, ed

profanato dalla fantasia".

¹ Hegel si riferisce allo scritto di Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, in *Werke*, cit., I Abth., Bd. 3, pp. 339 sgg. (trad. it. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bari, 1945).

² Cfr. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., pp. 9-10.

³ Citazione libera e fortemente abbreviata da Schelling, *Allgemeine Deduktion des Dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik*, in "Zeitschrift für spekulative Physik", Bd. I, Heft 2, 1801, p. 84-85. Cfr. *Werke*, cit., I Abth., Bd. 4, pp. 75-77.

esige che si faccia il tentativo di astrarre dalla sua soggettività¹, allora, come si trova non solo nel passo citato ma anche nel principio di tutto il sistema schellinghiano, l'astrazione dal soggettivo dell'intuizione trascendentale è il formale carattere fondamentale di questa filosofia, che è giunto ad espressione in modo ancora più preciso (Rivista di fisica speculativa, II vol., I fascicolo) in occasione delle Obiezioni alla filosofia della natura di Eschenmayer, che sono prese dai fondamenti dell'idealismo trascendentale², nel quale la totalità è posta solo come un'idea, un pensiero, cioè un soggettivo.

Per quanto concerne la visione reinholdiana del lato comune dei due sistemi, il loro essere filosofie speculative, essi appaiono necessariamente al punto di vista peculiare di Reinhold come peculiarità, e quindi non come filosofie. Se secondo Reinhold il più essenziale compito, tema e principio della filosofia è fondare la realtà della conoscenza mediante l'analisi³, cioè mediante il separare, allora la speculazione, il cui più alto compito è togliere la separazione nell'identità del soggetto e dell'oggetto, certamente non ha alcun significato, ed il lato più essenziale di un sistema filosofico, l'essere speculazione, non può venire in considerazione; esso non resta nient'altro che una visione peculiare, ed un più debole o più forte smarrimento spirituale. Così ad esempio anche il materialismo appare a Reinhold solo secondo il lato di uno smarrimento spirituale, che non è di casa in Germania⁴, ed in esso non riconosce nulla dell'autentico [80] bisogno filosofico di togliere la scissione nella forma di spirito e materia. Se la località occidentale della cultura, da cui questo sistema è provenuto, lo tiene distante da un paese, la domanda è se questa distanza non abbia origine da un'opposta unilateralità della cultura; e se anche il suo valore scientifico fosse molto scarso, non bisogna tuttavia disconoscere che ad esempio nel *Systeme de la nature*⁵ si esprime uno spirito che si è smarrito per il suo tempo e che si riproduce nella scienza, e come la sofferenza per il generale inganno del suo tempo, per la disgregazione senza fondo della natura, per l'infinita menzogna, che si chiamava verità e diritto, come la sofferenza per tutto ciò, che soffia attraverso il tutto, conserva forza sufficiente per costruirsi l'assoluto,

¹ Scrive Reinhold nei *Beyträge*, cit., Heft 1, p. 96: "L'abitudine così diffusa e profondamente radicata tra i filosofi nel nostro tempo di rappresentarsi il pensare in generale, e di conseguenza anche il pensare, come pensare, nell'applicazione, con il carattere di una mera attività soggettiva, deve indubbiamente rendere impossibile a tutti coloro che non sono liberi da questa abitudine pensare anche solo come tentativo il pensare, come pensare, nell'applicazione, con astrazione dalla soggettività e dall'oggettività".

² Riferimento a Eschenmayer, *Spontanität = Weltseele oder das Höchste Princip der Naturphilosophie*, cit..

³ Cfr. *Beyträge*, Heft 1, p. 90 sgg., e spesso in tutta l'opera.

⁴ Scrive Reinhold sul materialismo in Germania (*Beyträge*, cit., Heft 1, p. 77): "Può bastare qui la semplice menzione di questo smarrimento spirituale, che in Germania è così poco di casa, ed in una storia della filosofia tedesca non meriterebbe quasi una citazione".

⁵ Cfr. Paul H. D. d'Holbach, *Systeme de la nature*, 1770; una traduzione tedesca era apparsa nel 1783.

sfuggito dalla manifestazione della vita, come verità con autentico bisogno filosofico e con vera speculazione in una scienza, la cui forma si manifesta nel principio locale dell'oggettivo, così come inversamente la cultura tedesca si annida, spesso senza speculazione, nella forma del soggettivo, a cui appartengono anche l'amore e la fede. Poiché al lato analitico, in quanto poggia sull'assoluta opposizione, deve sfuggire in una filosofia proprio il suo lato filosofico, che è rivolto verso l'assoluta unificazione, gli si presenta come la cosa più straordinaria che Schelling, come si esprime Reinhold, abbia introdotto nella filosofia il legame del finito e dell'infinito¹ - come se filosofare fosse qualcosa di diverso dal porre il finito nell'infinito; - in altre parole al lato analitico si presenta come la cosa più straordinaria che nella filosofia debba essere introdotto il filosofare.

Allo stesso modo non solo a Reinhold sfugge, nel sistema di Fichte e di Schelling, il lato speculativo, filosofico in generale, ma egli ritiene un'importante scoperta e una rivelazione quando i principi di questa filosofia gli si trasformano nel più particolare, ed il più universale, l'identità di soggetto e oggetto, si trasforma per lui nel più particolare, cioè l'individualità propria, individuale, dei signori Fichte e Schelling². Se Reinhold così cade dalla montagna del suo principio limitato e della sua visione peculiare nell'abisso della visione limitata di questi sistemi, questo è comprensibile e necessario; ma è casuale e maligna la svolta, quando Reinhold preliminarmente nel *Deutscher Mercur*³, ed in futuro nel prossimo quaderno dei Contributi⁴, spiegherà la particolarità di questi sistemi a partire dall'immoralità, e precisamente così: che l'immoralità avrebbe conseguito in questi sistemi la forma di un principio, e della filosofia. Si può chiamare una simile svolta una meschinità, un espediente del rancore, e così via, ed ingiuriarla, perché una cosa simile è bandita. Una filosofia procede certamente dal suo tempo, e, se si vuole comprendere la disunione del tempo [81] come un'immoralità, dall'immoralità, ma per ricostituire a partire da sé l'uomo contro la disgregazione del tempo, e per conseguire la totalità che il tempo ha lacerato.

Per quanto riguarda la filosofia propria di Reinhold, egli ne dà una storia ufficiale: che egli nel corso della sua metempsicosi filosofica prima ha peregrinato in

¹ Cfr. *Beyträge*, cit., Heft 1, p. 85: "era intento di Schelling introdurre nella filosofia l'assoluta finitezza dell'infinito".

² Ivi, p. 153: "Ma il vero segreto, che nel procedimento dei signori Fichte, Schelling ecc. è segreto, e probabilmente lo resterà, e che io, l'autore di questo saggio, credo di aver rivelato, consiste in ciò: che l'individualità propria, individuale - da cui quei signori credono di aver fatto astrazione, e da cui credono che solo noi altri, i non filosofi, non abbiamo testa sufficiente per fare astrazione - quell'io proprio - è solo l'individualità in generale, l'io effettivo, reale, empirico in generale, che essi hanno di fatto tralasciato. Dietro questa tralasciata individualità in generale si è nascosta la non tralasciata, individuale, individualità di Fichte, Schelling ecc., per guardare se stessa non vista da se stessa".

³ Cfr. Reinhold, *Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie*, in "Neuer deutscher Mercur", hrsg. v. C. M. Wieland, Weimar, Jahrgang 1801, Stück 3, p. 167-193. Cfr. *Beyträge*, Heft 2, Hamburg, 1801, pp. 104-140.

* [NOTA DI HEGEL] Ciò che, da quando questo è stato scritto, è accaduto.

quella kantiana, dopo l'abbandono di questa nella fichtiana, da questa in quella di Jacobi, e, da quando ha lasciato anch'essa, si è ritirato nella logica di Bardili¹; dopo di che, secondo pagina 163 dei *Contributi*, «ha limitato la sua occupazione con essa al puro imparare, al semplice accogliere, e riflettere nell'intelletto più proprio, per vincere l'immaginazione viziata e scacciare infine dalla testa i vecchi tipi trascendentali mediante i nuovi tipi razionalistici»² - così ormai nei *Contributi alla più agevole visione complessiva della filosofia all'inizio del 19° secolo* comincia la loro elaborazione. Questi *Contributi* prendono l'epoca, così importante per il progresso della cultura dello spirito umano, dell'inizio di un nuovo secolo, «per augurargli fortuna, perchè il motivo di tutte le rivoluzioni filosofiche - è stato scoperto, e con ciò tolto nella cosa stessa, non prima e non dopo il penultimo anno del 18° secolo.»³ Come in Francia è stato troppo spesso decretato: *la revolution est finie*, così anche Reinhold ha già annunciato parecchie fini della rivoluzione filosofica; ora egli riconosce l'ultima fine delle fini, sebbene le gravi conseguenze della trascendentale «rivoluzione continueranno a durare ancora per un lungo tempo;»⁴ egli aggiunge anche la domanda «se egli non torni ad ingannarsi anche ora? - se nonostante tutto anche questa vera e propria fine - non potrebbe essere nuovamente all'incirca solo l'inizio di una nuova brusca svolta?»⁵. Dovrebbe piuttosto essere posta la domanda, se questa fine, quanto poco è capace di essere una fine, sia capace di essere l'inizio di una cosa qualsiasi.

La tendenza a fondare⁶ ed approfondire, il filosofare prima della filosofia, è cioè infine riuscita ad esprimersi compiutamente, essa ha esattamente trovato cosa si tratta di fare; si tratta di trasformare la filosofia nel formale del conoscere, nella logica.

Se la filosofia come tutto fonda in se stessa, secondo la forma e il contenuto, sé e la realtà delle conoscenze, al contrario il fondare ed approfondire, nella sua ressa di dimostrare ed analizzare, e di perché e nella misura in cui, e di poichè ed in questa misura, non esce fuori da sé, né entra nella [82] filosofia. Per l'ansietà priva di contegno, che sempre solo si accresce nel suo affaccendarsi, tutte le ricerche giungono troppo presto, ed ogni inizio è un precipitare, come ogni filosofia solo un esercizio preliminare. La scienza afferma di fondarsi in sé per il fatto che pone assolutamente ognuna della sue parti, e perciò costituisce un'identità ed un sapere nell'inizio ed in ogni singolo punto; come totalità oggettiva il sapere nel contempo si fonda tanto più, quanto più esso si

¹ Cfr. *Beyträge*, cit., Heft 1, p. I sgg., 118 sgg..

² Citazione in parte libera da una risposta di Reinhold a una lettera di Bardili datata 3 febbraio 1800. In *Beyträge*, Heft 1, p. 163.

³ Citazione libera da *Beyträge*, Heft 1, p. IV.

⁴ Citazione libera da *Beyträge*, Heft 1, p. III.

⁵ Citazione libera da *Beyträge*, Heft 1, p. V.

⁶ *Begründungs-Tendenz*; Bodei traduce "tendenza a motivare", e poi quasi sempre, ove riferito a Reinhold, traduce *Begründung* e *begründen* con "motivazione" e "motivare".

costruisce, e le sue parti sono fondate solo contemporaneamente a questo tutto delle conoscenze; centro e circonferenza sono in rapporto reciproco in modo tale che il primo inizio della circonferenza è già un rapporto con il centro, e questo non è un centro compiuto se non sono compiuti tutti i suoi rapporti, l'intera circonferenza; un tutto che ha tanto poco bisogno di un particolare appiglio del fondare, quanto poco la terra ha bisogno di un particolare appiglio per essere afferrata dalla forza che la conduce intorno al sole ed insieme la mantiene nell'intera vivente molteplicità delle sue forme¹.

Ma il fondare si dedica² a cercare sempre l'appiglio ed a prendere la rincorsa verso la filosofia vivente; esso fa di questo prendere la rincorsa la vera opera, e mediante il suo principio si rende impossibile giungere al sapere e alla filosofia. La conoscenza logica, se procede effettivamente fino alla ragione, deve essere condotta al risultato che essa nella ragione si annienta, deve riconoscere l'antinomia come sua legge suprema. Nel tema reinholdiano dell'applicazione del pensiero, il pensiero come infinita ripetibilità dell'A come A in A e mediante A³ diviene certo anche antinomico, poiché A nell'applicazione viene posto di fatto come B. Ma questa antinomia è presente in modo del tutto inconsapevole e non riconosciuto, poiché il pensiero, la sua applicazione e la sua materia stanno pacificamente l'uno accanto all'altro. Perciò il pensiero come facoltà dell'astratta unità è, come la conoscenza, meramente formale, e l'intera fondazione deve essere solo problematica ed ipotetica, finché con il tempo, nel progresso del problematico e dell'ipotetico, ci si imbatte nel vero-originario [*Urwahre*] nel vero, e nel vero mediante il vero-originario [*Urwahre*]⁴. Ma questo è impossibile, in parte poiché

¹ Reinhold, dopo un lungo peregrinare tra diverse concezioni filosofiche, sarebbe dunque approdato alle concezioni esposte da Bardili nel *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie* [Compendio di prima logica, purificato dagli errori delle logiche precedenti in generale, della kantiana in particolare, non una critica ma una *medicina mentis*, indicata principalmente per la filosofia critica tedesca]: con tale opera si sarebbe conclusa la rivoluzione filosofica in Germania, sarebbe stato scoperto il motivo di tale rivoluzione, e la filosofia avrebbe preso la retta via della "riduzione alla logica". Nella ricostruzione che Hegel fa di tali concezioni si tratterebbe essenzialmente di fondare (*begründen*) e approfondire (*ergründen*) l'analisi del pensiero in quanto tale e delle sue applicazioni, fino a che non ci si imbatta nel vero originario (*Urwahre*), preliminare ad ogni verità esprimibile nel pensiero. Contro tale tendenza a fondare-approfondire il sapere prima del sapere stesso polemizza qui Hegel: la filosofia non ha alcun bisogno di una giustificazione esterna, essa si fonda in se stessa in quanto totalità in cui ogni parte è fondata mediante le altre e mediante la sua appartenenza al tutto. Sul rifiuto hegeliano di quella "preoccupazione naturale" secondo cui "prima di affrontare la cosa stessa, ossia la reale conoscenza di ciò che è in verità, nella filosofia ci si dovrebbe preliminarmente intendere circa quel conoscere che viene considerato come strumento con cui ci si impadronisca dell'assoluto o come mezzo con cui si possa scorgerlo" si confronti anche l'"Introduzione" alla *Fenomenologia dello spirito*.

² "*gibt sich ab*"; Bodei traduce "rinuncia".

³ Cfr. *Beyträge*, Heft 1, p. 106.

⁴ Scrive Reinhold (ivi, p. 101): "Che il carattere del pensiero come pensiero trovato in questa discussione preliminare, e da mettere a fondamento successivamente dell'analisi dell'applicazione del pensiero come pensiero

da una assoluta formalità non si può giungere ad alcuna materialità, esse sono assolutamente opposte, ed ancor meno ad una assoluta sintesi, che deve essere più che un mero congiungere; - in parte con un ipotetico e problematico non si fonda assolutamente nulla. Oppure la conoscenza viene tuttavia messa in relazione con l'assoluto, diviene un'identità del soggetto e dell'oggetto, del pensare e della materia; allora essa non è più formale, è sorto un sapere increscioso, ed il fondare prima del [83] sapere viene di nuovo mancato¹. Alla paura di cascare dentro il sapere non resta nient'altro che riscaldarsi al suo amore e alla sua fede, ed alla sua tendenza fissa e mirante allo scopo con l'analizzare, il metodizzare e il narrare.

Se il prendere la rincorsa non riesce a saltare oltre il fosso, l'errore non viene attribuito al perenne continuare del prendere la rincorsa, bensì al suo metodo. Ma il metodo vero sarebbe quello con cui il sapere è tirato già da questa parte del fosso, al di qua, nello spazio della rincorsa, e la filosofia è ridotta alla logica.

Non possiamo passare subito alla considerazione di questo metodo, con cui la filosofia deve essere spostata nell'ambito del prendere la rincorsa, bensì dobbiamo prima parlare dei presupposti che Reinhold ritiene necessari alla filosofia, dunque della rincorsa verso la rincorsa.

Come condizione preliminare del filosofare, da cui deve partire lo sforzo di approfondire la conoscenza, Reinhold indica l'amore per la verità e per la certezza; e poiché questo viene riconosciuto subito e abbastanza facilmente², anche Reinhold non ci si sofferma oltre. In effetti l'oggetto della riflessione filosofica non può essere altro che il vero e il certo; se ora la coscienza è colma di questo oggetto, non può avervi alcuno spazio una riflessione sul soggettivo, nella forma di un amore; questa riflessione produce l'amore solo in quanto fissa il soggettivo, e precisamente fa dell'amore che ha un oggetto tanto sublime come la verità, - e non meno dell'individuo che, animato da tale amore, postula la verità, - qualcosa di sommamente sublime.

La seconda condizione essenziale del filosofare, la fede nella verità come verità, Reinhold pensa che non venga riconosciuta così facilmente come l'amore. Fede avrebbe ben espresso adeguatamente ciò che deve essere espresso; in relazione alla filosofia si potrebbe parlare all'incirca della fede nella ragione come dell'autentica salute; la

inizialmente solo in modo ipotetico e problematico, sia l'unico possibile e realmente vero, può e deve risultare solo in quell'analisi, per il fatto ed in tal misura, che nell'analisi si giunge, e nella misura in cui si giunge, al vero originario nel vero ed al vero mediante il vero originario".

¹ Bodei traduce: "è fallito ancora una volta prima di giungere al sapere".

² Scrive Reinhold (*Beyträge*, cit., Heft 1, p. 67): "Il filosofare sarebbe lo sforzo, movente dall'amore per la verità e la certezza, di approfondire la conoscenza, o, il che è lo stesso, di garantire e rendere certa come tale la realtà della conoscenza. L'amore per la verità, come verità, verrà subito e abbastanza facilmente riconosciuto come condizione essenziale del filosofare. Non così la fede nella verità come verità. Ma si cerchi di pensare a quell'amore senza questa fede, e precisamente senza la vivente fede nella verità! Dico pensare, e non presagire, sognare, fantasticare: e si troverà che l'amore per la verità è tanto poco pensabile senza la fede in essa, quanto questa senza quello".

superfluità dell'espressione: fede nella verità come verità, invece di renderla più edificante vi introduce qualcosa di ambiguo. La cosa principale è che Reinhold dichiara con serietà che non gli si deve domandare, cosa sia la fede nella verità? Colui al quale tale fede non è chiara per se stessa, non ha e non conosce il bisogno di trovarla dimostrata nel sapere che solo da questa fede può muovere; egli stesso non si comprende nemmeno nel porre quella domanda, e Reinhold non ha infatti nient'altro da dirgli¹.

Se Reinhold si crede autorizzato a postulare, - nel postulato dell'intuizione trascendentale si trova altrettanto il presupposto di un sublime al di là di ogni prova, e il conseguente diritto e necessità del postulare. Infatti Fichte e Schelling hanno descritto, come dice Reinhold stesso, il [84] fare proprio della ragione pura, l'intuizione trascendentale, come un agire che ritorna in se stesso²; ma Reinhold a chi potrebbe essere preso dal problema di una descrizione della fede reinholdiana non ha proprio nulla da dire; - eppure egli fa più di quanto creda di essere obbligato a fare; egli determina la fede almeno mediante l'opposizione al sapere, come un saldo tenere-per-vero senza alcun sapere; e la determinazione di cosa sia il sapere, come anche la sfera comune del sapere e della fede, si proverà nel corso della fondazione problematica ed ipotetica, e così la descrizione si farà completa³.

Se Reinhold si crede esentato mediante un postulato da ogni ulteriore spiegazione, al contrario sembra presentarglisi come strano che i signori Fichte e Schelling postulino; il loro postulato è per lui un'idiosincrasia nella coscienza di certi straordinari individui, dotati del senso particolare necessario per esso, nei cui scritti la stessa ragion pura pubblica il suo sapere operante ed il suo operare sapiente⁴. Anche Reinhold crede (pag. 143) di essersi trovato in questo cerchio magico, di esserne uscito, e di trovarsi

¹ Ivi, p. 69: "Non si chieda qui cosa sia la fede nella verità. Colui al quale questa fede, come fede, non è chiara mediante se stessa, non ha e non conosce nemmeno il bisogno di trovarla dimostrata in un sapere, che può muovere solo da questa fede. Egli stesso non si comprende nemmeno nel porre quella domanda, e dunque io non ho nient'altro da dirgli".

² Ivi, p. 141: "L'agire proprio della ragione pura è stato descritto dapprima dai signori Fichte e Schelling come l'agire che ritorna assolutamente in se stesso".

³ Ivi, p. 68: "Io affermo, e ciò si dimostrerà a suo tempo, che il filosofare, in quanto è uno sforzo e un tentativo, presuppone la fede nella verità come condizione essenziale, ma che nella misura in cui esso è un tentativo riuscito, e dunque non è più uno sforzo ma vero sapere, rende superflua la fede nella verità come una fede, cioè come un saldo tener-per-vero senza alcun sapere".

⁴ Ivi, p. 140: "Infine anche questa pura ragione, come ragione puramente filosofante o puramente speculativa, doveva fare il suo ingresso, quando e nella misura in cui essa innalzava ed esponeva il suo sapere operante ed operare sapiente, come tali, nella coscienza di certi straordinari individui, dotati di un particolare senso per essi, e li pubblicava nel mondo sensibile mediante gli scritti di tali individui. E la pura ragione ha fatto ciò nella coscienza e negli scritti dei signori Fichte e Schelling".

ora nella condizione di svelare il segreto¹; ciò che poi egli spettegola fuori dalla scuola, è che il più universale, il fare della ragione, per lui si trasforma nel più particolare, in un'idiosincrasia dei signori Fichte e Schelling. - Colui al quale l'amore e la fede reinholdiani non sono chiari per sé, ed al quale Reinhold non ha nulla da dire in proposito, deve non meno scorgere lui nel cerchio magico di un arcano, il cui possessore come rappresentante dell'amore e della fede dà ad intendere di essere appunto dotato di un senso particolare; di un arcano che si presentava ed esponeva nella coscienza di questo individuo straordinario, ed ha voluto rendersi pubblico nel mondo sensibile mediante il Compendio di logica ed i Contributi che lo elaborano, ecc..

Il postulato dell'amore e della fede suona un po' più piacevole e delicato della strana pretesa di un'intuizione trascendentale; un pubblico può essere più edificato da un postulato delicato, ma dal rude postulato dell'intuizione trascendentale può essere respinto; solo che ciò non ha alcuna importanza per la questione principale.

Veniamo ormai al presupposto principale che infine riguarda più immediatamente il filosofare. Ciò che deve essere presupposto preliminarmente alla filosofia, perché sia pensabile anche solo come tentativo, Reinhold lo chiama il vero-originario [*Urwahre*], [85] il vero e certo per se stesso, il fondamento della spiegazione di ogni comprensibile vero; ma ciò con cui comincia la filosofia deve essere il primo comprensibile Vero, e precisamente il vero Primo comprensibile, il quale nel filosofare come sforzo per il momento viene assunto solo problematicamente e ipoteticamente; ma nel filosofare come sapere esso² si dimostra solo, e come Primo unicamente possibile solo allora ed in tal misura, quando ed in quanto risulta con piena certezza che, e per quale ragione, esso stesso e la possibilità e la realtà tanto del conoscibile come della conoscenza siano possibili mediante il vero-originario come fondamento-originario di tutto ciò che si annuncia nel possibile e nel reale, e come e perché tale primo vero sia vero mediante il vero originario, il quale al di fuori della sua relazione col possibile ed il reale, in cui esso si rivela, è il semplicemente incomprensibile, inspiegabile ed indicibile³.

Da questa forma dell'assoluto come un vero-originario si vede che dopo di esso

¹ Ivi, p. 143: "L'autore del presente saggio crede non di meno di essersi trovato già realmente in questo cerchio magico, di esserne realmente uscito, e, grazie a entrambe queste circostanze, di essere in grado di rivelare a coloro che non sono ancora giunti alla coscienza dell'assoluto regresso qualcosa che per coloro che sono ancora schiavi di quella coscienza è un segreto di cui non possono nemmeno sospettare l'esistenza".

* [NOTA DI HEGEL] Reinhold conserva qui il linguaggio di Jacobi, ma non la cosa; come egli dice, ha dovuto abbandonarla. Se Jacobi parla della ragione come della facoltà della presupposizione del vero, oppone il vero, come vera essenza, alla verità formale, ma come scettico nega che esso possa essere umanamente conosciuto; Reinhold al contrario dice di aver imparato a pensarlo mediante un fondare formale, in cui per Jacobi il vero non si trova.

² La traduzione di Bodei riferisce il pronome a "il vero-originario"; a me sembra riferito a "vero primo comprensibile".

³ Hegel riassume, con linguaggio volutamente faticoso ed involuto, *Beyträge*, cit., Heft 1, pp. 70-75.

nella filosofia non si tratta di produrre il sapere e la verità mediante la ragione; che l'assoluto, nella forma della verità, non è un'opera della ragione, bensì è già in sé e per sé un vero e certo, dunque un saputo e conosciuto; la ragione non può darsi alcuna relazione attiva ad esso; al contrario ogni attività della ragione, ogni forma che l'assoluto ottenesse mediante lei, sarebbe da riguardare come una sua alterazione, ed un'alterazione del vero-originario sarebbe la produzione dell'errore. Dunque filosofare significa assumere in sé con ricettività semplicemente passiva il saputo già interamente compiuto; - e non si può negare la comodità di questa maniera. Non c'è bisogno di ricordare che verità e certezza fuori dalla conoscenza, sia essa ora una fede o un sapere, sono un non-senso, e che solo mediante l'autoattività della ragione l'assoluto diviene un vero e un certo. Ma diviene comprensibile come a questa comodità, che presuppone già un compiuto vero-originario, debba presentarsi come strano che si pretenda che il pensare si potenzi in sapere mediante autoattività della ragione, che la natura venga creata per la coscienza mediante la scienza, e che il soggetto-oggetto non sia nulla a cui esso non si crei mediante l'autoattività. In virtù di quella comoda maniera l'unificazione dell'assoluto e della riflessione nel sapere accade interamente secondo l'ideale di un'utopia filosofica in cui l'assoluto si prepara già per sé come un vero e saputo e [86] si dà interamente da godere alla passività del pensiero, il quale deve solo spalancare la bocca; - da questa utopia è bandito il faticoso creare e costruire assertorio e categorico; dall'albero della conoscenza, piantato sulla sabbia del fondare, cadono con uno scossone problematico ed ipotetico i frutti masticati e digeriti da sé. Per l'intero compito della filosofia ridotta [alla logica], che pretende di essere solo un tentativo problematico ed ipotetico ed un preliminare, l'assoluto deve essere posto necessariamente già come originariamente-vero e saputo, altrimenti come dovrebbe dal problematico ed ipotetico risultare verità e sapere?

Ora poiché ed in quanto il presupposto della filosofia è l'in sé inconcepibile¹ e vero-originario, perciò ed in tal misura esso deve potersi annunciare solo in un vero concepibile, ed il filosofare non può muovere da un Vero-originario inconcepibile, bensì da un Vero concepibile². - Non solo questa deduzione non è dimostrata, ma anzi bisogna trarre la conclusione opposta: - se il vero-originario, presupposto della filosofia, è un inconcepibile, allora in un concepibile il vero-originario si annuncerebbe mediante il suo opposto, dunque falsamente. Si dovrebbe piuttosto dire che la filosofia deve certamente cominciare, procedere e finire con concetti, ma con concetti inconcepibili; infatti nella limitazione di un concetto l'inconcepibile anziché essere annunciato è tolto;

¹ Come anche nella traduzione di Bodei, qui *Unbegreifliche* e *Begreifliche* son tradotti con "inconcepibile" e "concepibile" per rendere visibile il rimando a "concetto" svolto nelle righe successive.

² *Beyträge*, cit., Heft 1, p. 73: "Al di fuori della sua relazione con il possibile ed il reale, in cui esso si manifesta, il vero originario è l'assolutamente inconcepibile, inspiegabile ed indicibile".

- e l'unificazione di concetti opposti nell'antinomia (cioè, per la facoltà del comprendere, la contraddizione), non è la manifestazione puramente problematica ed ipotetica dell'inconcepibile, ma, a causa dell'immediata connessione con esso, la sua manifestazione assertoria e categorica, e la vera rivelazione dell'inconcepibile in concetti possibile mediante la riflessione. Se secondo Reinhold l'assoluto è un inconcepibile solo al di fuori della sua relazione al reale ed al possibile, in cui esso si rivela, e dunque si può conoscere nel possibile e nel reale, allora questa sarebbe solo una conoscenza mediante l'intelletto, e non una conoscenza dell'assoluto, poiché la ragione, che intuisce la relazione del reale e possibile all'assoluto, proprio con ciò toglie il possibile e reale come possibile e reale; per lei questa determinazioni scompaiono, come anche la loro opposizione; e così essa non conosce la manifestazione esteriore come rivelazione, bensì l'essenza che si rivela, ed al contrario deve conoscere un concetto per sé, come anche l'astratta unità del pensiero, non come un annunciarci dell'essenza, ma come un suo scomparire dalla coscienza; essa non è certamente scomparsa in sé, ma da una simile speculazione. [87]

Passiamo alla considerazione di quello che è il vero compito della filosofia ridotta alla logica; cioè mediante l'analisi dell'applicazione del pensare in quanto pensare bisogna scoprire e stabilire il vero-originario insieme al vero, ed il vero mediante il vero-originario¹, e vediamo i diversi assoluti che per ciò sono necessari:

- a. Il pensare non diviene un pensare solo nell'applicazione e mediante l'applicazione e come un applicato, bensì qui deve essere compreso il suo carattere interiore, e questo è l'infinita ripetibilità dell'uno e medesimo nell'uno e medesimo, e mediante l'uno e medesimo - la pura identità, l'infinità assoluta escludente da sé ogni reciproca exteriorità, successione e giustapposizione².
- b. Una cosa completamente diversa dal pensare stesso è l'applicazione del pensare; come il pensare stesso non è certamente l'applicazione del pensare, altrettanto certamente nell'applicazione, e mediante essa, al pensare deve

¹Ivi, p. 91: "Dunque l'analisi dell'applicazione del pensiero come pensiero è la vera filosofia: così mediante essa deve essere scoperto ed eretto il vero originario con il vero, ed il vero mediante il vero originario".

² Ivi, p. 100: "Se la vera e propria conoscenza è applicazione del pensare in quanto pensare, il pensare costituisce dunque la conoscenza solo nella sua applicazione; ma esso non diviene un pensare solo nell'applicazione, mediante l'applicazione, e come un applicato. Infatti esso viene applicato, nell'applicazione e mediante l'applicazione, già come un pensare. Il pensare, in quanto pensare, non assume il suo carattere mediante l'applicazione, e non lo perde mediante essa. Questo carattere interiore del pensare in quanto pensare, che esso presuppone e mantiene nella sua applicazione, è ciò che noi intendiamo come pensare in quanto pensare e vogliamo discutere in questa proprietà". Ivi, p. 106: "Nel calcolare e mediante il calcolare il pensare in quanto pensare si dimostra con il carattere dell'infinita ripetibilità dell'uno e medesimo come uno e medesimo nell'uno e medesimo e per mezzo dell'uno e medesimo, o come la pura identità - e proprio in questa assoluta ripetibilità, o pura identità, consiste l'essere e il carattere interiore del pensare in quanto pensare. [...] Ma proprio questa assoluta infinità, escludente da sé ogni reciproca exteriorità, successione, giustapposizione, che si annuncia nell'essere del pensare in quanto pensare ...".

c. aggiungersi ancora un terzo termine = C, la materia dell'applicazione del pensare¹; questa materializzazione in parte annientata dal pensare, in parte aggiungentesi ad esso, viene postulata; e la liceità e la necessità di assumere e presupporre la materia sta nel fatto che sarebbe impossibile che il pensiero potesse essere applicato, se una materia non fosse. Ora poiché la materia non può essere ciò che è il pensare, - infatti, se essa fosse lo stesso, non sarebbe un altro, e non avrebbe luogo alcuna applicazione -; poiché il carattere interiore del pensare è l'unità, - allora il carattere interiore della materia è quello opposto al carattere del pensare, molteplicità². - Ciò che un tempo veniva francamente assunto come dato empiricamente, dai tempi di Kant viene postulato, e questo poi si chiama rimanere immanente; solo nel soggettivo - l'oggettivo deve essere postulato - vengono ancora ammesse leggi, forme o cos'altro si vuole date empiricamente, sotto il nome di dati di fatto della coscienza.

Per ciò che riguarda in primo luogo il pensare, Reinhold pone, come è già stato ricordato sopra, l'errore fondamentale di tutta la filosofia moderna nel pregiudizio fondamentale e nella cattiva abitudine di assumere il pensare come un'attività meramente soggettiva, e domanda, solo come tentativo, provvisoriamente, di astrarre per una volta da ogni soggettività ed oggettività del pensare³. Ma non è difficile vedere che dal momento che il pensare viene posto nell'unità pura, cioè astraente dalla materializzazione, dunque opposta, e poi, come è necessario, segue a questa astrazione il postulato di una materia essenzialmente diversa ed indipendente dal pensare, - quello stesso errore fondamentale e pregiudizio fondamentale si fa innanzi in tutta la sua forza; qui il pensare è essenzialmente non l'identità del soggetto e dell'oggetto, con la quale esso [88] è caratterizzato come l'attività della ragione, e nel contempo viene astratto da ogni soggettività ed oggettività per il fatto che è insieme entrambe; bensì l'oggetto è una materia postulata per il pensare, e per questo il pensare non è altro che un pensare soggettivo. Dunque anche se si volesse fare a questa richiesta il piacere di astrarre dalla soggettività del pensare, e di porlo come al contempo soggettivo e oggettivo, e quindi

¹ Ivi, p. 110: "Ma certamente questo intimo carattere, nella cui discussione abbiamo guardato al di là dell'applicazione in quanto applicazione, e abbiamo osservato il puro pensare in quanto pensare, non è affatto esso stesso l'applicazione del pensare, né può esserlo: altrettanto certamente nell'applicazione del pensare e mediante essa deve aggiungersi a quel carattere, all'A come A in A e mediante A, un altro, che noi indichiamo con C e che, qualunque cosa sia, vogliamo chiamare la materia dell'applicazione del pensare".

² Hegel riassume fortemente passi da Bardili, *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*, Stuttgart, 1800, soprattutto le pp. 35 sgg., 114 sgg.. Cfr. anche Reinhold, *Beyträge*, Heft 1, pp. 111-112, che qui Hegel riassume.

³ *Beyträge*, cit., Heft 1, p. 96: "L'abitudine così diffusa e profondamente radicata tra i filosofi nel nostro tempo di rappresentarsi il pensare in generale, e di conseguenza anche il pensare, come pensare, nell'applicazione, con il carattere di una mera attività soggettiva, deve indubbiamente rendere impossibile a tutti coloro che non sono liberi da questa abitudine pensare anche solo come tentativo il pensare, come pensare, nell'applicazione, con astrazione dalla soggettività e dall'oggettività".

insieme senza nessuno di questi predicati, questo non è concesso, ma il pensare viene determinato come un soggettivo mediante l'opposizione di un oggettivo, e l'opposizione assoluta diviene il tema e principio della filosofia caduta nella riduzione mediante la logica.

Secondo questo principio allora viene a cadere anche la sintesi; essa è espressa con un termine popolare come un'applicazione, ed anche in questa misera figura, per la quale non può ottenere molto da due assolutamente opposti al sintetizzare, essa non concorda con il fatto che il primo tema della filosofia deve essere un comprensibile; infatti anche la scadente sintesi dell'applicare contiene un passaggio dell'unità nel molteplice, un'unificazione del pensare e della materia, dunque include in sé un cosiddetto incomprensibile; per poterli sintetizzare, pensiero e materia non dovrebbero essere posti come assolutamente opposti, ma come originariamente uno, e così ci troveremmo nell'incresciosa identità del soggetto e dell'oggetto, nell'intuizione trascendentale, nel pensare intellettuale.

Eppure Reinhold in questa esposizione preliminare ed introduttiva non ha addotto tutto ciò che nel Compendio di logica può servire per l'attenuazione di quel tipo di difficoltà che si trova nell'opposizione assoluta; infatti il Compendio postula, oltre alla materia¹ postulata e alla sua dedotta molteplicità², anche un'interna capacità e disposizione della materia ad essere pensata; accanto alla materializzazione, che nel pensare deve essere annientata, ancora qualcosa che non si lascia annientare dal pensare, che non mancherebbe nemmeno alle percezioni dei cavalli: una forma indipendente dal pensare, con la quale, poiché secondo la legge della natura la forma non si lascia distruggere dalla forma, la forma del pensare si deve congiungere; - oltre all'impen-sabile materializzazione, alla cosa in sé, un contenuto assoluto e rappresentabile che è indipendente dal rappresentante, ma nella rappresentazione è posto in relazione con la forma³. Reinhold chiama sempre questo porre in relazione la forma con il contenuto applicazione del pensare, ed evita l'espressione: rappresentare, che Bardili usa per esso. È stato infatti affermato che il Compendio di logica non è altro che la filosofia elementare riscaldata⁴. Non sembra che si sia attribuita a Reinhold l'intenzione di aver

¹Da qui in poi traduciamo il termine *Materie* con "materia" ed il termine *Stoff* con "contenuto", indicando con quest'ultimo quella parte dell'intuizione sensibile che sarebbe, secondo Bardili e Reinhold, già predisposta per essere conosciuta e recepita in forma di concetto.

²Bodei traduce con "difficoltà"; in tutte le edizioni tedesche che ho consultato si legge *Mannichfaltigkeit*.

³Hegel riassume liberamente un pensiero ripetutamente esposto in Bardili, *Grundriss*, cit., e ripreso da Reinhold nei *Beyträge*; si ricordi che Reinhold ritiene di essere giunto al termine della propria evoluzione filosofica aderendo alla logica di Bardili. Hegel da qui in poi tratterà insieme il pensiero dei due autori.

⁴Hegel si riferisce ad una recensione di Fichte apparsa insieme ad altre nel "Giornale letterario", Erlangen, 1800, n. 214 e 215 (Contenuta in *Werke*, bd. 2, p. 491) in cui si sosteneva che il *Compendio di logica* di Bardili fosse una rielaborazione della "filosofia elementare" di Reinhold.

voluto reintrodurre la filosofia [89] elementare, non più richiesta dal pubblico filosofico, nel mondo filosofico in questa forma appena modificata, ma piuttosto che lo schietto accogliere ed il puro apprendere la logica sia inconsapevolmente andato a scuola proprio da se stesso; Reinhold nei Contributi oppone a questa visione della cosa i seguenti argomenti: che Egli, in primo luogo, anziché cercare nel Compendio di logica la sua filosofia elementare, «ha visto in esso la parentela con l'idealismo, e, proprio a causa dell'amaro scherno con cui Bardili cita in ogni occasione la Teoria reinholdiana¹, vi ha supposto piuttosto qualsiasi altra filosofia;

- che le parole rappresentazione, rappresentato e semplice rappresentazione ecc. si presentano nel Compendio interamente in un senso che è completamente opposto a quello in cui sono state usate dall'autore della filosofia elementare, ciò che Egli deve ben sapere nel migliore dei modi;

- con l'affermazione che quel Compendio, anche solo in un qualsiasi pensabile senso, sia una rielaborazione della reinholdiana filosofia elementare, colui che afferma ciò dimostra evidentemente che non ha capito ciò che giudica.»²

Sul primo argomento, l'amaro scherno, non è il caso di soffermarsi oltre; gli altri sono affermazioni, la cui validità risulterà da un breve confronto dei momenti fondamentali della Teoria con il Compendio.

Secondo la Teoria appartiene al rappresentare, come condizione interna, parte essenziale della rappresentazione,

- a) un contenuto della rappresentazione, ciò che è dato alla recettività, la cui forma è la molteplicità;
- b) una forma della rappresentazione, ciò che è prodotto mediante la spontaneità, la cui forma è l'unità³.

Nella Logica

¹ Reinhold si riferisce al proprio scritto *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* [Tentativo di una nuova teoria della facoltà rappresentativa umana], Prag und Jena, 1789.

² Nei *Beyträge*, cit., Heft 1, alle pp. 128 sgg. (nella parte titolata "*Sendschreiben an den Herrn Professor Fichte über die zweite Recension von Bardilis Grundriß u.s.w. in der Erlang. Litt. Zeitung N. 214 und 2215*" [Lettera pubblica al signor professor Fichte sulla seconda recensione al Compendio di Bardili ecc. nel Giornale Letterario di Erlangen, N. 214 e 215]): "Prima che io giungessi alla piena comprensione del pensare in quanto pensare, credevo che dal *Compendio* venisse confutato solo il criticismo kantiano e la mia filosofia elementare, ma non la Sua dottrina della scienza; ed è stata la supposta parentela con l'idealismo puro ciò che mi ha conquistato a questo libro, che per l'amaro scherno con cui cita in ogni occasione la mia filosofia mi doveva far supporre piuttosto qualunque altra filosofia che non la mia. Le parole rappresentazione, rappresentato, e semplice rappresentazione ecc. si presentano in esso completamente in un senso che (come devo ben sapere nel migliore dei modi) è del tutto opposto a quello in cui sono usate dall'autore della filosofia elementare. In verità il secondo recensore di Erlangen non avrebbe potuto in alcun altro modo dimostrare più immediatamente ad ogni lettore del *Compendio* di Bardili, che non sia Fichte stesso o un suo imitatore, di non aver capito ciò che giudica, che con l'affermazione che quel *Compendio* sia, anche solo in un qualsiasi possibile senso, una rielaborazione della filosofia elementare di Reinhold".

- a) un pensare, un'attività il cui carattere fondamentale è unità,
- b) una materia, il cui carattere è molteplicità,¹
- c) il porre entrambi in relazione reciproca si chiama, nella Teoria e nella Logica, rappresentare, solo che Reinhold dice sempre applicazione del pensare; forma e contenuto, pensare e materia sono in entrambi gli scritti per se stessi sussistenti. Per ciò che ancora riguarda la materia,
 - a) una parte di essa, nella Teoria e nella Logica, è la cosa in sé; nella Teoria l'oggetto stesso, in quanto non è rappresentabile, ma può essere negato tanto poco quanto gli stessi oggetti rappresentabili; nella Logica la materializzazione che deve essere annientata nel pensare, il non pensabile nella materia². [90]
 - b) L'altra parte dell'oggetto è nella Teoria il celebre contenuto della rappresentazione³; nella Logica la forma indipendente dal pensare e indistruttibile dell'oggetto, con la quale la forma del pensare deve congiungersi, perché la forma non può annientare la forma⁴.

Ed il pensare deve precipitarsi nella vita al di là di questa bipartizione⁵ dell'oggetto, - da un lato in una assoluta materializzazione per il pensare, con la quale il pensare non può congiungersi, anzi non sa far altro che annientarla, cioè astrarne, - dall'altro in una costituzione che giunge di nuovo all'oggetto indipendentemente da ogni pensare, ma in una forma che rende l'oggetto adatto ad essere pensato, con cui il pensare deve congiungersi come meglio può; - nella filosofia il pensare giunge con il collo rotto dal salto in una tale assoluta dualità, una dualità che può cambiare infinitamente le sue forme, ma genera sempre una e la stessa non-filosofia. In questa teoria nuovamente esposta della sua propria dottrina Reinhold, non diversamente da quell'uomo che con la massima soddisfazione veniva ospitato, senza saperlo, dalla propria cantina, trova tutte le speranze ed i desideri giunti ad esaudimento, le rivoluzioni filosofiche finite con il nuovo secolo, così che d'ora in poi può immediatamente cominciare la pace perpetua filosofica nella riduzione universalmente valida della filosofia mediante la logica.

Reinhold comincia il nuovo lavoro in questa vigna filosofica, come sempre il *Politisches Journal* cominciava ognuno dei suoi pezzi, con il racconto che le cose sono andate diversamente ed ancora diversamente da come egli aveva predetto - « diversamente - da come egli aveva annunciato all'inizio della rivoluzione; diversamente,

³ Hegel si riferisce allo scritto di Reinhold *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, cit., p. 230, pp. 255-285.

¹ Hegel si riferisce a Bardili, *Grundriss*, cit., pp. 3 sgg., 67 sgg.

² Cfr. per Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, cit., p. 244; per Bardili. *Grundriss* pp. 31, 35, 39, 67.

³ Cfr. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, cit., p. 304.

⁴ Cfr. Bardili, *Grundriss*, pp. 79-81 e 113-115.

⁵ L'espressione è in Bardili, *Grundriss*, cit., p. 69.

da come a metà di essa aveva cercato di promuoverne lo svolgimento; - diversamente, da come verso la sua fine riteneva raggiunta la sua meta; - egli chiede, se non si illuda per la quarta volta? »¹. Del resto se la quantità delle illusioni può facilitare il calcolo della verosimiglianza e può venire in considerazione riguardo a ciò che di solito si chiama un'autorità, allora nei Contributi prima di questa illusione, che non dovrebbe essere reale, ed in aggiunta a quelle tre note se ne possono enumerare ancora parecchie;

- infatti secondo pag. 126 Reinhold ha dovuto lasciare per sempre il punto di vista intermedio tra le filosofie fichtiana e jacobiana, che credeva di aver trovato² -

- egli credeva, sperava ecc. (pag. 129) che l'essenziale della filosofia bardiliana si lasciasse ricondurre all'essenziale della fichtiana e viceversa; e presso Bardili mirò con tutta serietà a convincerlo che era un idealista, ma non solo non fu possibile convincere Bardili, al contrario Reinhold fu costretto dalle lettere di Bardili (pag. 130) ad abbandonare l'idealismo in generale³; [91]

- poiché il tentativo con Bardili era fallito, raccomandò vivamente ed insistentemente il Compendio a Fichte (pag. 163) al che esclama: «che trionfo per la buona causa se Fichte superando il baluardo del significato letterale proprio e di Lei (di Bardili) penetrasse fino all'unità con Lei!»⁴ - Ciò che è accaduto, è noto.

¹ Cfr. *Beyträge*, cit., Heft 1, pp. III, sgg.: "Anche alla rivoluzione nella filosofia tedesca le cose sono andate diversamente da come speravano i suoi iniziatori ed amici, e temevano i suoi avversari; diversamente da ciò a cui miravano gli opposti partiti in lotta, tanto il critico quanto l'anticritico, come anche i filosofi trascendentali puri ed impuri; diversamente da come avevo annunciato al suo inizio (nelle lettere sulla filosofia kantiana); diversamente da come, a metà di essa, avevo cercato di promuoverne lo svolgimento; e diversamente da come verso la sua fine avevo creduto raggiunta la sua fine mediante la dottrina della scienza". Nello scritto *Grundlegung einer Synonymie für den allgemeinen Sprachgebrauch in den Philosophischen Wissenschaften* (Kiel, 1812), Reinhold scriverà, commentando l'affermazione che il dramma della filosofia sarebbe giunto alla fine: "Io in particolare mi sono reso colpevole non meno di quattro volte di quella affrettata affermazione, avendo gridato l'ευρηκα con gioiosa fiducia inizialmente alla *Critica della ragion pura* kantiana, poi alla mia teoria della facoltà rappresentativa, dopo alla dottrina della scienza di Fichte, e infine al *Compendio di logica prima* di Bardili. Ormai la filosofia deve diventare una vera scienza mediante una critica del linguaggio".

² *Beyträge*, Heft 1, p. 126: "Il punto di vista di Bardili non è affatto quel punto di vista intermedio tra la filosofia di Fichte e di Jacobi; ed io ho dovuto lasciare quest'ultimo per sempre quando ho imparato dal punto di vista di Bardili a pensare quel puro essere che non è né un soggettivo né un oggettivo".

³ Ivi, pgg. 129 sg. (nella "Lettera pubblica a Fichte"): "Certamente all'inizio della mia conoscenza del *Compendio* ho creduto, auspicato e sperato che l'essenziale della filosofia di Bardili si lasciasse ricondurre all'essenziale della Sua, e viceversa. Mentre nelle mie lettere private tentavo di legarla in amicizia con quella filosofia a partire dal Suo stesso punto di vista, miravo con tutta serietà presso Bardili a convincerlo, a partire dalla Sua filosofia, che Egli stesso era in fondo idealista, e che la filosofia speculativa non poteva in generale essere altro che idealismo. Bardili è entrato in relazione più stretta con me, ed il mio scambio epistolare con lui, che abbiamo già deciso in base a considerazioni diverse di porre innanzi al pubblico, mostrerà quanto io l'abbia portato vicino al riconoscimento dell'idealismo mediante il suo stesso *Compendio*. Ma dalle sue risposte si chiarirà anche come io sia stato alla fine costretto ad abbandonare l'idealismo in generale".

⁴ Cfr. la lettera di Reinhold a Bardili, nei *Beyträge*, cit., Heft 1, p. 163: "Anche Fichte starà ora sul *Compendio*, che io gli ho raccomandato vivamente, ma che egli, quando mi ha scritto l'ultima volta, non aveva ancora ricevuto. Che trionfo per la buona causa, se Fichte, superando il baluardo del significato letterale proprio e di Lei, penetrasse fino

Infine anche riguardo alle considerazioni storiche non si può dimenticare che le cose stanno diversamente da come Reinhold pensasse, quando credeva di vedere in una parte del sistema schellinghiano l'intero sistema, e riteneva questa filosofia ciò che abitualmente si chiama idealismo.

Su ciò che infine accadrà della riduzione logica della filosofia, non è facile predire qualcosa; l'invenzione per restare al di fuori dalla filosofia, eppure filosofare, è troppo utile perché non si dovesse desiderarla, solo che essa porta con sé il suo proprio giudizio; cioè poiché essa tra molte possibili forme del punto di vista della riflessione ne deve scegliere una qualunque, sta ad ogni piacimento di procurarsene un'altra; qualcosa del genere significa poi sostituire un vecchio sistema mediante un nuovo sistema, e deve significare ciò, perché la forma della riflessione deve essere presa per l'essenza del sistema; così anche lo stesso Reinhold ha potuto vedere nella logica di Bardili un sistema diverso dalla sua teoria.

La tendenza al fondamento, che cerca di ricondurre la filosofia alla logica, deve, come una manifestazione che si fissa di un lato dell'universale bisogno della filosofia, assumere il suo posto oggettivo necessario e determinato nella molteplicità degli sforzi della cultura, che si pongono in relazione alla filosofia, ma si danno una figura fissa prima di giungere alla filosofia stessa. L'assoluto nella linea del suo sviluppo, che egli produce fino al compimento di se stesso, deve nel contempo fermarsi in ogni punto ed organizzarsi in una figura; ed in questa molteplicità esso si manifesta come formante se stesso¹.

all'unità di spirito con Lei".

¹ Dopo le critiche alla filosofia di Reinhold, Hegel assume qui verso la sua filosofia un atteggiamento più equilibrato e che anticipa la posizione hegeliana nella *Fenomenologia dello spirito*, dove sosterrà che "Alcunché viene saputo falsamente, significa: il sapere è in una inuguaglianza con la sua sostanza. Ma proprio tale inuguaglianza è il distinguere in generale, che è momento essenziale. Da tale inuguaglianza deriva l'uguaglianza della distinzione stessa, e tale uguaglianza, divenuta, è la verità" (cit., p. 31). Dunque non esistono in filosofia errori assoluti, il falso è un momento costitutivo della verità, "il falso, non più come falso, è un momento della verità" (ivi, p. 32), e quindi anche la "tendenza al fondamento", la filosofia di Reinhold, non può essere trattata solo come uno smarrimento dello spirito, se non altro perché lo spirito, l'Assoluto nel suo manifestarsi, non erra, non si smarrisce mai, bensì segue una strada necessaria, progressiva e razionale che solo il nostro punto di vista limitato e presuntuoso può considerare un erramento. Bisognerà dunque, dice Hegel, che la filosofia di Reinhold assuma, tra gli sforzi che la cultura compie verso l'assoluto rispondendo al "bisogno della filosofia", il posto "necessario e determinato" che le è assegnato dalla razionalità immanente alla vita dello spirito. L'assoluto si organizza in figure differenti e deve soffermarsi in ognuna di tali figure fino a quando essa è del tutto compiuta; come Hegel scriverà ancora nella "Prefazione" alla *Fenomenologia dello spirito*, verso le vicende dello spirito non è ammessa alcuna impazienza: "L'insofferenza pretende l'impossibile, vale a dire il raggiungimento della meta senza i mezzi. Da un lato bisogna sopportare la *lunghezza* di quest'itinerario, ché ciascun momento è necessario; dall'altro lato occorre *soffermarsi* presso ciascun momento, giacché ciascuno di per sé è un'intera figura individuale; così ciascun momento viene considerato assoluto, proprio perché la sua determinatezza viene riguardata come un intero e come un concreto, o come l'intero nella peculiarità di questa determinazione. - Poiché non solo la sostanza dell'individuo, ma addirittura lo spirito del mondo ha avuto la pazienza di percorrere queste forme in tutta l'estensione del tempo, e di prendere su di sé l'immane fatica della storia universale per riplasmare quindi in ciascuna forma, per quanto

Se il bisogno della filosofia non raggiunge il centro della filosofia, esso mostra separati i due lati dell'assoluto, che è insieme interno ed esterno, essenza e manifestazione; in particolare l'essenza interna e la manifestazione esterna. La manifestazione esterna¹ per sé diviene la totalità assoluto-oggettiva, la molteplicità dispersa nell'infinito, che nello sforzo verso la quantità infinita rivela la sua inconscia connessione con l'assoluto; e si deve rendere giustizia all'affaticarsi non scientifico, per il fatto che esso percepisce il bisogno di una totalità nella misura in cui si sforza di estendere all'infinito l'empirico, anche se proprio per ciò alla fine il contenuto diviene necessariamente molto rarefatto. Questo affaticarsi con l'infinito contenuto oggettivo [92] fa del polo opposto il polo della densità, che si sforza di rimanere nell'interna essenza, e a causa della contrazione della suo puro contenuto non può uscire nell'espansione scientifica. Quello, il primo polo, mediante un infinito affaccendarsi porta nella morte dell'essenza che esso tratta non certo la vita, ma almeno un movimento; e se le Danaidi non giungono mai alla pienezza a causa dell'eterno defluire dell'acqua, invece quegli sforzi non vi giungono in quanto con il costante aggiungere danno al loro mare un'ampiezza infinita; se non ottengono la soddisfazione di non trovare più nulla che non sia bagnato, proprio in ciò l'affaccendarsi trova eterno nutrimento sulla smisurata superficie; stando fermo al detto comune, che nell'interno della natura non penetra alcuno spirito creato, esso rinuncia a creare lo spirito e un interno e ad animare il morto facendone natura. - La gravità interiore dell'entusiasta sognatore invece disprezza l'acqua, mediante il cui ingresso nella densità essa potrebbe cristallizzarsi in una figura; l'impeto fermentante che nasce dalla necessità della natura di produrre una figura respinge la possibilità di tale figura e risolve la natura in spiriti; la plasma in figure prive di forma, o, se la riflessione è preponderante sulla fantasia, sorge un autentico scetticismo.

Un falso centro tra i due poli è costituito da una filosofia popolare e formulistica, che non ha compreso nessuno dei due, e perciò crede di poterli accontentare in quanto il principio di ognuno dei due rimane nella sua essenza, e mediante una modificazione entrambi si piegano l'uno nell'altro; essa non prende in sé entrambi i poli, bensì l'essenza di entrambi le scompare in una modificazione superficiale ed in un'unificazione per semplice vicinanza, ed essa è estranea ad entrambi come alla filosofia. Essa ha dal polo della dispersione il principio dell'opposizione, ma gli opposti non devono essere mere manifestazioni e concetti procedenti all'infinito, bensì Uno di essi deve essere anche un infinito ed incomprendibile; così dovrebbe venir soddisfatto il bisogno di un soprasensibile del sognatore entusiasta. Ma il principio della dispersione disdegna il soprasensibile, come il principio della fantasia esaltata disdegna l'opposizione del soprasensibile ed un qualche

questa lo comportasse, il totale contenuto di se stesso; e poiché lo spirito del mondo non avrebbe potuto attingere la coscienza di sé con minore fatica, è evidente che, secondo la cosa stessa, l'individuo non potrà arrivare a comprendere la sua sostanza mediante un cammino più breve" (cit., pp. 23-24).

¹ Nella traduzione di Bodei "interiore". Le edizioni tedesche portano "*die äussere Erscheinung*".

sussistere di un limitato accanto ad esso. Allo stesso modo ogni apparenza di un centro, che la filosofia popolare dà al suo principio dell'assoluta non-identità di un finito e di un infinito, vien rigettata dalla filosofia, che mediante l'assoluta identità innalza alla vita la morte degli scissi, e mediante la ragione, che li intreccia entrambi in sé e maternamente li pone come uguali, si sforza di raggiungere¹ la coscienza di questa identità del finito e dell'infinito, cioè il sapere e la verità.

¹*strebt.*

Appendice

Antologia di testi sulle origini dell'idealismo tedesco

Kant, dalla *Critica della ragion pura*: la "Rivoluzione copernicana"

Riportiamo qui il celebre passo della "Prefazione" alla seconda edizione della Critica della ragion pura in cui Kant enuncia il proprio programma di una rivoluzione in metafisica paragonabile a quella compiuta da Copernico in astronomia. In tale passo è il caso di notare, oltre l'esposizione di tale programma, una certa ambiguità nell'uso del termine "oggetto", che a volte indica la cosa in quanto avente una sussistenza in se stessa (ad esempio: "sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti"), a volte indica invece la cosa in quanto diviene oggetto per me e nella mia rappresentazione (ad esempio: "è necessario che io le riferisca [le intuizioni], in quanto rappresentazioni, a qualcosa che ne sia l'oggetto e che io determino mediante quelle") e l'emergere della distinzione tra fenomeno e cosa in sé. Si notino inoltre la distinzione tra una "prima parte della metafisica", che si occupa dei concetti a priori e corrisponde a quella che la filosofia tradizionale ha chiamato "metaphysica generalis" o ontologia, e una "seconda parte" della metafisica, corrispondente alla "metaphysica specialis", in cui la ragione si sforza invano di andare al di là dell'esperienza possibile, e la distinzione, a cui il primo idealismo attribuirà tanta importanza, tra la critica, che sarebbe "un trattato del metodo", ed il "sistema della scienza". A tale proposito il passo riportato mostra anche come il confine tra metodo e sistema della scienza sia estremamente sfumato: Kant dice esplicitamente che la critica delinea "tutto il sistema della metafisica".

L'edizione utilizzata qui e nei passi successivi è Kant, Critica della ragion pura, traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice riveduta da Vittorio Mathieu, Laterza, Bari, 1981, pp. 19-25.

Alla metafisica, conoscenza speculativa razionale affatto isolata, che si eleva assolutamente al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza, e mediante semplici concetti (non, come la matematica, per l'applicazione di questi concetti all'intuizione), nella quale dunque la ragione può essere scolara di se stessa, non è finora toccata la fortuna di potersi avviare per la via sicura della scienza; sebbene essa sia più antica di tutte le altre scienze, e sopravviverebbe anche quando le altre dovessero tutte quante essere inghiottite nel baratro di una barbarie che tutto devastasse. Giacché la ragione si trova in essa continuamente in imbarazzo, anche quando vuole scoprire (come essa presume) a priori quelle leggi, che la più comune esperienza conferma. In essa si deve innumerevoli volte rifare la via, poiché si trova che quella già seguita non conduce alla meta; e, quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta: il quale par proprio un campo destinato ad esercitare le forze antagonistiche, in cui nemmeno un campione ha mai potuto impadronirsi della più piccola parte di terreno e fondar sulla sua vittoria un durevole possesso. Non v'è dunque

alcun dubbio, che il suo procedimento finora sia stato un semplice andar a tentoni e, quel che è peggio, tra semplici concetti.

Da che deriva dunque che essa non abbia ancora potuto trovare il cammino sicuro della scienza? Egli è forse impossibile? Perché dunque la natura ha messo nella nostra ragione questa infaticabile tendenza, che gliene fa cercare la traccia, come se fosse per lei l'interesse più grave tra tutti? Ma v'ha di più: quanto poco motivo abbiamo noi di ripor fede nella nostra ragione, se essa non solo ci abbandona in uno dei più importanti oggetti della nostra curiosità, ma ci attira con lusinghe, e alla fine c'inganna? Oppure, se fino ad oggi abbiamo solo sbagliato strada, di quali indizi possiamo profittare, per sperare di essere più fortunati che gli altri finora non siano stati, rinnovando la ricerca?

Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono ciò che ora sono per effetto di una rivoluzione attuata tutto d'un colpo, fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo, che è stato loro di tanto vantaggio, e per imitarlo qui, almeno come tentativo, per quanto l'analogia delle medesime, come conoscenze razionali, con la metafisica ce lo permette. Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio con la desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri. Ora in metafisica si può veder di fare un tentativo simile per ciò che riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa a priori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuitiva, mi posso benissimo rappresentare questa possibilità. Ma, poiché non posso arrestarmi a intuizioni di questo genere, se esse devono diventare conoscenze; e poiché è necessario che io le riferisca, in quanto rappresentazioni, a qualcosa che ne sia l'oggetto e che io determini mediante quelle; così non mi rimane che ammettere: o che i concetti, coi quali io compio questa determinazione, si regolino anche sull'oggetto, e in questo caso io mi trovo nella stessa difficoltà, circa il modo cioè in cui possa conoscerne qualche cosa a priori; oppure che gli oggetti o, ciò che è lo stesso, l'esperienza, nella quale soltanto essi sono conosciuti (in quanto oggetti dati), si regolino su questi concetti; allora io vedo subito una via d'uscita più facile, perché l'esperienza stessa è un modo di conoscenza che richiede il

concorso dell'intelletto, del quale devo presupporre in me stesso la regola prima che gli oggetti mi sieno dati, e perciò a priori; e questa regola si esprime in concetti a priori, sui quali tutti gli oggetti dell'esperienza devono necessariamente regolarsi, e coi quali devono accordarsi. Per ciò che riguarda gli oggetti in quanto sono semplicemente pensati dalla ragione, ossia necessariamente, ma non possono essere dati punto nell'esperienza (almeno come la ragione li pensa), i tentativi di pensarli (devono pur potersi pensare!) forniranno quindi una eccellente pietra di paragone di quel che noi assumiamo come il mutato metodo nel modo di pensare, e cioè: che noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo.

Questo tentativo riesce conforme al desiderio, e promette alla metafisica, nella sua prima parte, dove ella si occupa dei concetti a priori, di cui possono essere dati nell'esperienza gli oggetti corrispondenti, ad essi adeguati, il cammino sicuro di una scienza. Si può infatti spiegare benissimo, secondo questo mutamento di metodo, la possibilità di una conoscenza a priori, e, ciò che è più, munire delle prove sufficienti le leggi che a priori sono a fondamento della natura, come complesso degli oggetti dell'esperienza; due cose che, col tipo di procedimento fin oggi seguito, erano impossibili. Ma da questa deduzione della nostra facoltà di conoscere a priori, nella prima parte della metafisica, ne viene uno strano risultato, in apparenza assai dannoso allo scopo generale cui essa mira nella seconda parte, cioè: che noi con essa non possiamo oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, che è tuttavia proprio l'assunto più essenziale di questa scienza. Ma proprio in ciò consiste l'esperimento di una controprova della verità del risultato di questo primo apprezzamento della nostra conoscenza a priori della ragione: che essa giunge solo fino ai fenomeni, mentre lascia che la cosa in sé sia bensì per se stessa reale, ma sconosciuta a noi. Giacché quel che ci spinge a uscire necessariamente dai limiti dell'esperienza e di tutti i fenomeni è l'incondizionato, che la ragione necessariamente e a buon diritto esige nella cose in se stesse, per tutto ciò che è condizionato, a fine di chiudere con esso la serie della condizioni. Ora, se ammettendo che la nostra conoscenza sperimentale si regoli sugli oggetti come cose in sé si trova che l'incondizionato non può essere pensato senza contraddizione, mentre al contrario, se si ammette che la nostra rappresentazione delle cose, quali ci son date, non si regoli su di esse, come cose in se stesse, ma piuttosto che quegli oggetti, come fenomeni, si regolino sul nostro modo di rappresentarci [si trova che] la contraddizione scompare, e che perciò l'incondizionato non deve trovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (esse ci sono date), ma nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in sé, ciò che noi abbiamo ammesso prima, soltanto in via di tentativo si vede che è ben fondato. Resta ora a vedere, dopo aver negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del soprasensibile, se non si trovino nella sua conoscenza pratica dati, per determinare quel concetto trascendente dell'incondizionato proprio della ragione, e per oltrepassare in tal modo, secondo i desideri della metafisica, i

limiti di ogni esperienza possibile mediante la nostra conoscenza a priori, possibile, per altro, solo dal punto di vista pratico. Con questo procedimento la ragione speculativa ci ha almeno procurato un campo libero per tale estensione [della ricerca], sebbene essa abbia dovuto lasciarlo vuoto; e noi restiamo così autorizzati, anzi, veniamo da lei stessa invitati ad occuparlo, se ci riesce, con i dati pratici della medesima.

In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna. Giacché la ragion pura speculativa ha in sé questo di peculiare, che essa deve e può misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti per il suo pensiero; e perfino enumerare esaurientemente tutti i differenti modi di porsi i problemi; e così, delineare tutto il disegno per un sistema di metafisica. Infatti, per ciò che concerne il primo punto, nella conoscenza a priori nulla può essere attribuito agli oggetti, all'infuori di ciò che il soggetto pensante trae da se medesimo; e, per ciò che riguarda il secondo punto, essa, rispetto ai principi della conoscenza, è un'unità affatto indipendente e per sé stante, nella quale ciascun membro, come in un corpo organico, esiste per gli altri, e tutti esistono per ciascuno; e nessun principio può essere assunto con certezza in un rapporto, se non sia stato investigato nell'insieme dei suoi rapporti, con tutto l'uso puro della ragione. Ma perciò la metafisica ha anche la rara felicità, della quale nessun'altra scienza razionale, che abbia da fare con oggetti (giacché la logica si occupa solo della forma del pensiero in generale), può partecipare: che, se per mezzo di questa critica, vien messa sulla via sicura della scienza, essa può abbracciare completamente tutto il campo delle conoscenze che le appartengono, e può quindi lasciare la sua opera compiuta, e tramandarla all'uso della posterità come un'opera importante che non sarà mai da accrescere, poiché essa ha che fare semplicemente con principi e con limitazioni del loro uso, determinate da lei stessa. A questa compiutezza quindi essa, in quanto scienza fondamentale, è anche obbligata, e di essa si deve poter dire: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*.

Kant, dall'"Estetica trascendentale" (*Critica della ragion pura*)

A testimonianza della difficoltà con cui nella Critica della ragion pura si definisce il concetto di oggettualità riportiamo la prima pagina dell'"Estetica trascendentale", con cui si apre anche, dopo l'"Introduzione", il testo della prima Critica: l'oggetto "ci è dato" nell'intuizione, e tuttavia diviene oggetto per noi solo in quanto viene pensato e le

intuizioni vengono determinate mediante concetti. Si noti anche, in questo passo, la distinzione tra intuizioni e concetti e la differenza di natura esistente secondo Kant tra la recettività della sensibilità e la spontaneità dell'intelletto.

Riportiamo, dalla traduzione citata, le pp. 65-67.

In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Gli oggetti dunque ci son dati per mezzo della sensibilità, ed essa solo ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i concetti. Ma ogni pensiero deve, direttamente o indirettamente, mediante certe note, riferirsi infine ad intuizioni, e perciò, in noi, alla sensibilità, giacché in altro modo non può esserci dato verun oggetto.

L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa in quanto noi ne siamo affetti, è sensazione. Quella intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione, dicesi empirica. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dica fenomeno.

Nel fenomeno io chiamo materia ciò che corrisponde alla sensazione; ciò invece, per cui il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in determinati rapporti, chiamo forma del fenomeno. Poiché quello in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono essere poste in una forma determinata, non può essere da capo sensazione; così la materia di ogni fenomeno deve bensì essere data solo a posteriori, ma la forma di esso deve trovarsi per tutti bella e pronta a priori nello spirito; e però potersi considerare separata da ogni sensazione.

Tutte le rappresentazioni, nelle quali non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione, le chiamo pure (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in cui tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti si troverà a priori nello spirito. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa intuizione pura. Così, se dalla rappresentazione di un corpo separo ciò che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilità ecc., e a un tempo ciò che appartiene alla sensazione, come impenetrabilità, durezza, colore, ecc., mi resta tuttavia qualche cosa di questa intuizione empirica, cioè l'estensione e la forma. Queste appartengono alla intuizione pura, che ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità.

Chiamo estetica trascendentale una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità. Deve esserci una tale scienza, che costituisca la prima parte di una dottrina trascendentale degli elementi, in opposizione a quella che contiene i principi del pensiero puro, e vien

denominata logica trascendentale.

Nella estetica trascendentale, dunque, noi isoleremo dapprima la sensibilità, separandone tutto ciò che ne pensa coi suoi concetti l'intelletto, affinché non vi resti altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo, separeremo anche da questa ciò che appartiene alla sensazione, affinché non ne rimanga altro che la intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, che è ciò solo che la sensibilità può fornire a priori. In questa ricerca si troverà che vi sono due forme pure di intuizione sensibile, come principi della conoscenza a priori, cioè spazio e tempo del cui esame noi ci occuperemo ora.

Kant, dalla *Critica della ragion pura*, "Analitica trascendentale": la "Deduzione dei concetti puri dell'intelletto"

Riportiamo qui ampi brani dal capitolo II del libro I dell'"Analitica trascendentale". È questo, come abbiamo notato in più occasioni, uno dei passi più importanti e tormentati della Critica della ragion pura, solo in esso infatti, nel dimostrare la legittimità dell'applicazione delle categorie al molteplice della sensibilità, Kant giunge a chiarire il proprio concetto di oggettività e si avvicina molto a conclusioni idealistiche: da questo passaggio infatti risulta che l'oggetto "per noi" non è che la materia della sensibilità (che ci è "data", ma è pur sempre del tutto soggettiva e a posteriori, diversa da soggetto a soggetto) a cui le nostre facoltà conoscitive conferiscono in gradi differenti un'unità necessaria ed oggettiva: tale unificazione dell'oggetto, che solo così si fa oggetto per noi, comincia già nelle forme pure della sensibilità, passa attraverso l'immaginazione e culmina nell'unificazione dell'intelletto mediante l'appercezione trascendentale (Kant parla di una "unità oggettiva dell'appercezione"). Questa vicinanza a conclusioni idealistiche, che comunque Kant sempre rifiuterà, fa sì che Hegel nella Differenza esprima per la "Deduzione trascendentale" grande apprezzamento (si veda sopra, p. 62-63: "Nel principio della deduzione delle categorie questa filosofia è autentico idealismo, ed è questo principio che Fichte ha estratto in forma più pura e rigorosa ed ha chiamato lo spirito della filosofia kantiana"), ma è anche la ragione per cui Kant è indotto a rimaneggiarla completamente. Le sezioni seconda e terza di questo capitolo nella seconda edizione della Critica, del 1787, vengono riunite in un'unica sezione seconda ridimensionando il peso che nella prima edizione veniva attribuito all'immaginazione produttiva e tentando di limitare la portata idealistica della "Deduzione trascendentale". Poiché negli ambienti universitari tedeschi tra fine 700 e inizio 800 circolano sia la prima edizione, del 1781, sia la seconda, del 1787, ed anzi in molti casi viene attribuita maggiore importanza proprio alla prima edizione, riporteremo ampi brani delle sezioni seconda e terza della "Deduzione dei concetti puri dell'intelletto" sia nella forma avuta nella prima edizione, sia in quella assunta nella seconda edizione.

Riportiamo dunque, dall'edizione citata, ampi stralci della sezione prima (pp. 121-130), delle sezioni seconda e terza nella prima edizione del 1781 (pp. 649-671) e della sezione seconda nella seconda edizione del 1787 (pp. 130-159). Per maggior chiarezza poniamo in corsivo i passi che ci sembrano più significativi ai fini di una lettura idealistica della "Deduzione trascendentale".

DEDUZIONE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETTO

SEZIONE PRIMA

(comune alla prima e seconda edizione)

§ 13

Dei principi di una deduzione trascendentale in generale

I giuristi, quando trattano di facoltà e pretese, distinguono in una questione giuridica ciò che è di diritto (*quid iuris*) da ciò che si attiene al fatto (*quid facti*): ed esigendo la dimostrazione dell'uno e dell'altro punto, chiamano la prima, quella che deve dimostrare il diritto, o anche la pretesa, *deduzione*. Noi ci serviamo di una quantità di concetti empirici senza opposizione da parte di nessuno; e ci riteniamo autorizzati, anche senza deduzione, ad attribuire loro un senso e una portata quale noi ce la immaginiamo, perché in ogni tempo noi disponiamo dell'esperienza per provare la loro realtà obbiettiva. [...]

Ma fra i concetti di varie specie, che formano il tessuto così svariato della umana conoscenza, se ne danno che sono determinati anche per l'uso puro a priori (del tutto indipendentemente da ogni esperienza): e di questi, il diritto ha sempre bisogno di essere dedotto; giacché per la legittimità di un tal uso non sono sufficienti le prove ricavate dall'esperienza; ma è necessario sapere altresì come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono punto la loro legittimità dall'esperienza. Chiamo quindi *deduzione trascendentale* la spiegazione del modo in cui concetti a priori si possono riferire ad oggetti, e la distingo dalla deduzione *empirica*, la quale mostra in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa, e quindi riguarda, non la legittimità, ma il fatto onde risulta il possesso. [...]

Più sopra, con piccola fatica, abbiamo potuto rendere intelligibile, pei concetti di spazio e di tempo, come essi, in quanto conoscenze a priori, debbano nondimeno riferirsi necessariamente ad oggetti, e rendere possibile una conoscenza sintetica di essi indipendentemente da ogni esperienza. Giacché, non potendo un oggetto apparirci, cioè essere oggetto dell'intuizione sensibile, se non per mezzo di tali forme pure della sensibilità, lo spazio e il tempo sono intuizioni pure che contengono a priori la condizione della possibilità degli oggetti come fenomeni; e la sintesi in essi ha validità oggettiva.

Le categorie dell'intelletto al contrario non ci rappresentano punto le condizioni a cui gli oggetti ci sono dati nell'intuizione; e perciò possono ben apparirci oggetti senza che si debbano necessariamente riferire a funzioni dell'intelletto, e questo, pertanto, contenga le condizioni di essi a priori. Sorge quindi a questo punto una difficoltà, che non incontrammo nel campo della sensibilità; come, cioè, le *condizioni soggettive* del pensiero abbiano *validità oggettiva*, vale a dire ci diano le condizioni della possibilità d'ogni conoscenza degli oggetti; perché anche senza funzioni dell'intelletto, possono benissimo esserci dati fenomeni nella intuizione. Prendo, per es., il concetto di causa, che significa una particolare maniera di sintesi, in cui a qualche cosa (A), secondo una regola, viene associata qualche altra cosa affatto diversa (B). A priori non è chiaro perché dei fenomeni

debbano contenere qualcosa di tal genere (infatti, esperienze in prova non se ne possono addurre, poiché si deve poter mostrare a priori la validità oggettiva di questo concetto); e a priori, quindi, si può dubitare se un concetto simile non sia alcunché di assolutamente vuoto, e non colga mai tra i fenomeni un oggetto. Che gli oggetti dell'intuizione sensibile debbano infatti essere conformi alle condizioni formali della sensibilità che si trovano a priori nello spirito, è chiaro, perché non potrebbero altrimenti essere dati oggetti per noi; ma non è altrettanto facile intendere che, inoltre, debbano essere conformi alle condizioni, di cui l'intelletto ha bisogno, per l'unità sintetica del pensiero. Perocché potrebbero in ogni caso darsi fenomeni così fatti, che l'intelletto non li trovasse punto conformi alle condizioni della sua unità, e che tutto si trovasse in un tale stato di confusione che, ad es., nella serie dei fenomeni non si presentasse nulla, che potesse darci una regola della sintesi, e corrispondesse perciò al concetto di causa e effetto; talché questo concetto sarebbe affatto vuoto, nullo e senza significato. I fenomeni non cesserebbero di presentare oggetti alla nostra intuizione, perché l'intuizione non ha in nessun modo bisogno delle funzioni del pensiero. [...]

§ 14

Passaggio alla deduzione trascendentale della categorie

Vi sono soltanto due casi possibili, nei quali la rappresentazione sintetica e i suoi oggetti possono incontrarsi e riferirsi l'uno all'altro in maniera necessaria, e quasi convenire: o che l'oggetto renda possibile la rappresentazione, o che questa l'oggetto. Se si ha il primo caso, il rapporto è soltanto empirico, e la rappresentazione non è mai possibile a priori. E questo è il caso dei fenomeni rispetto a ciò che in essi appartiene alla sensazione. Ma se si ha il secondo, dato che la rappresentazione in se stessa (giacché qui non si parla della sua causalità mediante il volere) non produce l'oggetto *suo quanto all'esistenza*, essa rappresentazione è tuttavia determinante a priori rispetto all'oggetto se solamente per mezzo di essa è possibile *conoscere* alcunché come *oggetto*. Ma ci sono due condizioni, in cui soltanto è possibile la conoscenza d'un oggetto: prima l'*intuizione*, per la quale un oggetto è dato, ma solo come fenomeno, e in secondo luogo il *concetto*, ond'è pensato un oggetto corrispondente a questa intuizione. Ed è chiaro da ciò che precede, che la prima condizione, cioè quella per la quale gli oggetti possono essere intuiti, sta nello spirito a priori, a fondamento di essi oggetti. Con questa condizione formale della sensibilità s'accordano dunque necessariamente tutti i fenomeni, poiché solo per essa appaiono, cioè possono essere intuiti empiricamente, e dati. Ora si tratta di sapere, se non precedano anche concetti a priori, come condizioni in cui solamente sia possibile che qualcosa, sebbene non intuito, venga tuttavia pensato come oggetto in generale; giacché allora ogni conoscenza empirica degli oggetti sarebbe conforme necessariamente a questi concetti, non essendo possibile, senza presupporli, cosa alcuna, come *oggetto*

dell'esperienza. Ma, ogni esperienza, oltre l'intuizione dei sensi, per cui qualcosa è dato, racchiude anche il concetto di un oggetto che è dato, o apparisce nell'intuizione; quindi, a base d'ogni conoscenza sperimentale, ci saranno concetti di oggetti in generale, come condizioni a priori; e, per conseguenza, il valore oggettivo delle categorie, come concetti a priori, riposerà sul fatto che solo per esse è possibile l'esperienza (per la forma del pensiero). Perché allora si riferiscono ad oggetti dell'esperienza in modo necessario ed a priori, poiché solo per mezzo di esse in generale un oggetto dell'esperienza può essere pensato.

La deduzione trascendentale di tutti i concetti a priori ha dunque un principio, al quale deve essere indirizzata tutta la ricerca, cioè questo: che essi devono essere riconosciuti come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione, che si trova in essa, o del pensiero). Concetti che diano il fondamento oggettivo alla possibilità dell'esperienza, sono appunto perciò necessari. Ma lo svolgimento dell'esperienza, nella quale essi si incontrano, non è la loro deduzione (ma illustrazione), poiché altrimenti sarebbero di natura contingente. Senza questa originaria relazione coll'esperienza possibile, in cui si hanno tutti gli oggetti della conoscenza, la loro relazione con un qualsiasi oggetto non potrebbe mai essere compresa. [...]

Ma prima voglio ancora soltanto premettere la *definizione delle categorie*. Esse sono concetti di un oggetto in generale, onde l'intuizione di esso è considerata come *determinata* rispetto a una delle *funzioni logiche* del giudicare. Così la funzione del giudizio categorico era quella del rapporto del soggetto col predicato: per es., tutti i corpi sono divisibili. Soltanto, rispetto al puro uso logico dell'intelletto, rimaneva indeterminato a quale dei due concetti sia da attribuirsi la funzione di soggetto e a quale quella di predicato, potendosi dire ugualmente: qualche divisibile è un corpo. Ma con la categoria di sostanza, se io vi sottopongo il concetto di un corpo, resta determinato che la sua intuizione empirica nell'esperienza debba esser considerata sempre come soggetto e non mai come semplice predicato; e così in tutte le altre categorie.

Prima edizione, 1781

SEZIONE SECONDA

DEI FONDAMENTI A PRIORI
DELLA POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA

[...] Se si vuol quindi sapere come siano possibili concetti puri dell'intelletto, si deve indagare quali sono le condizioni a priori da cui dipende la possibilità dell'esperienza, e che sono a fondamento di essa, sebbene si astragga da ogni elemento empirico dei fenomeni. Un concetto che esprima questa condizione formale e oggettiva dell'esperienza universalmente e sufficientemente, dovrebbe dirsi concetto puro dell'intelletto. Se io ho concetti puri dell'intelletto io posso anche ben concepire oggetti, che sono forse impossibili, fors'anche possibili in sé, ma che non possono essere dati in nessuna esperienza, in quanto nella connessione di quei concetti può essere tralasciato qualcosa, che pure fa parte necessariamente della condizione di una esperienza possibile (concetto d'uno spirito), o in quanto, poniamo, i concetti puri dell'intelletto vengono estesi al di là di quel che possa abbracciare l'esperienza (concetto di Dio). Ma gli *elementi* di tutte le conoscenze a priori, fin delle invenzioni arbitrarie ed assurde, non possono invero esser desunti dall'esperienza (ché altrimenti non sarebbero conoscenze a priori), ma debbono sempre contenere le condizioni pure a priori di una possibile esperienza e di un oggetto di essa; ché altrimenti non solo per mezzo di essi non si penserebbe nulla, ma essi stessi, privi di dati, non potrebbero né anche sorgere mai nel pensiero.

Ora questi concetti, che contengono a priori il pensiero puro di ogni esperienza, noi li troviamo nelle categorie, ed è già una sufficiente deduzione di esse e una giustificazione della loro validità oggettiva, se noi possiamo dimostrare che soltanto per loro mezzo un oggetto può essere pensato. Ma poiché in un tal pensiero è impiegato più che la sola facoltà di pensare, ossia l'intelletto, e questo stesso, in quanto facoltà conoscitiva che deve riferirsi ad oggetti, ha bisogno a sua volta di un chiarimento circa la possibilità di tale riferimento, così noi dobbiamo innanzi esaminare le fonti soggettive, che formano i fondamenti a priori della possibilità dell'esperienza, non secondo la loro natura empirica, bensì secondo quella trascendentale.

Se ogni singola rappresentazione fosse affatto estranea e per dir così isolata e separata dalle altre, non darebbe qualcosa com'è la conoscenza, la quale è una totalità di sensazioni comparate e connesse. Se cioè dunque attribuisco al senso, per il fatto che esso contiene nella sua intuizione una molteplicità, una sinossi, a questa corrisponde sempre una sintesi, e la *recettività* può rendere possibili delle conoscenze solo se congiunta con la *spontaneità*. Ma questa è il fondamento di una triplice sintesi, che si ha necessariamente

in ogni conoscenza: cioè dell'*apprensione* delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo nella intuizione, della *riproduzione* di esse nell'immaginazione, e della loro *ricognizione* nel concetto. Ora queste menano a tre fonti soggettive di conoscenza, che rendono possibile lo stesso intelletto e, per mezzo di questo, ogni esperienza come prodotto empirico dell'intelletto.

AVVERTENZA PRELIMINARE

La deduzione della categorie è legata a tante difficoltà, ed obbliga e penetrare così profondamente nei primi fondamenti della possibilità della nostra conoscenza, che io, per evitare la prolissità di una teoria completa, e intanto non trascurar nulla in una ricerca così necessaria, ho trovato opportuno preparare, più che istruire, il lettore coi seguenti quattro numeri, e soltanto nella terza sezione prossima presentare sistematicamente la trattazione di questi elementi dell'intelletto. Perciò il lettore non si lascerà respingere qui dalla oscurità, che in una via che ancora non è stata mai battuta è da principio inevitabile, ma che, come io spero, nella detta sezione deve rischiararsi fino a luce completa.

1. *Della sintesi dell'apprensione nella intuizione.*

Le nostre rappresentazioni, donde che vengano, e sieno effetto dell'influsso delle cose esterne o di cause interne, sien derivate a priori, o empiricamente come fenomeni, appartengono sempre come modificazioni dello spirito al senso interno, e, come tali, tutte le nostre conoscenze infine sono soggette alla condizione formale del senso interno, il tempo, come quello in cui tutte quante devono essere ordinate, unificate e messe in rapporto. Questa è un'osservazione generale, che si deve assolutamente mettere a fondamento di quel che segue.

Ogni intuizione contiene in sé un molteplice, che tuttavia non potrebbe essere rappresentato come tale, se lo spirito non distinguesse il tempo nella serie successiva delle impressioni; giacché *in quanto contenuta in un istante*, ogni rappresentazione non può mai essere altro che assoluta unità. Ora, affinché da questo molteplice sorga l'unità dell'intuizione (come presso a poco nella rappresentazione dello spazio), è necessario primieramente il trascorrere del molteplice e poi il raccoglimento di esso, operazione che io dico *sintesi dell'apprensione*¹, poiché essa è indirizzata direttamente all'intuizione, che offre bensì un molteplice, ma questo come tale, e come contenuto in una rappresentazione, non può essere mai realizzato senza l'intervento di una sintesi.

Ora questa sintesi dell'apprensione deve esercitarsi anche a priori, ossia rispetto alle rappresentazioni, che non sono empiriche. Perché senza di essa non potremmo avere a

¹ *Synthesis der Apprehension*; correggiamo la traduzione citata, che, probabilmente per un refuso, porta "sintesi dell'apercezione" (p. 652).

priori rappresentazioni né dello spazio né del tempo, non potendo queste nascere se non dalla sintesi del molteplice, che offre la sensibilità nella ricettività originaria. Noi dunque abbiamo una sintesi pura dell'apprensione.

2. Della sintesi della riproduzione nell'immaginazione.

È in verità una semplice legge empirica, quella per cui le rappresentazioni, che si sono spesso seguite o accompagnate, alla fine s'associano tra loro, e si mettono pertanto in una connessione secondo la quale, anche senza la presenza dell'oggetto, una di queste rappresentazioni fa passare lo spirito alle altre secondo una regola costante. Ma questa legge delle riproduzioni presuppone che i fenomeni stessi siano effettivamente soggetti a una tale regola, e che nel molteplice delle loro rappresentazioni abbia luogo una concomitanza e successione conforme a certe regole; perché senza di ciò la nostra immaginazione empirica non riceverebbe mai qualcosa da fare in modo conforme al poter suo, onde rimarrebbe nascosto come un potere morto e ignoto a noi stessi nell'interno dello spirito. Se il cinabro fosse ora rosso e ora nero, ora leggero e ora pesante, se un uomo si trasformasse ora in questa, ora in quella forma animale, se, nello stesso giorno, la terra fosse coperta ora di prati, ora di ghiaccio e di nebbia, la mia immaginazione empirica non potrebbe mai avere l'occasione di ricevere nel pensiero, con la rappresentazione del color rosso, il pesante cinabro; o se una data parola fosse attribuita ora a questa cosa, ora a quella, o la stessa cosa fosse chiamata ora in questo modo, ora in un altro, senza che vi dominasse una regola certa cui i fenomeni già per se stessi fossero soggetti, nessuna sintesi empirica della riproduzione potrebbe aver luogo.

Dev'esserci dunque qualcosa che, a sua volta, renda possibile questa riproduzione dei fenomeni, essendo fondamento a priori di un'unità sintetica necessaria. Ma a questo si viene tosto, se si riflette che i fenomeni non sono cose in sé, ma il semplice giuoco delle nostre rappresentazioni, che si riducono infine a determinazioni del senso interno. Ora, se noi possiamo dimostrare che anche le nostre più pure intuizioni a priori non procurano alcuna conoscenza, se non in quanto esse implicano una tale connessione del molteplice, che renda possibile una sintesi generale della riproduzione, allora questa sintesi dell'immaginazione, anche prima d'ogni esperienza, è fondata su principi a priori, e si deve ammettere una sintesi pura trascendentale di essa, che stia ella medesima a fondamento della possibilità di ogni esperienza (come quella che presuppone necessariamente la riproducibilità dei fenomeni). Ora è manifesto che, se io tiro nel pensiero una linea, o voglio rappresentare il tempo da un mezzodì all'altro, o anche solo un dato numero, io devo prima di tutto necessariamente pensare queste molteplici rappresentazioni una dopo l'altra. Che se le precedenti (le prime parti della linea, le parti precedenti del tempo, o le unità successivamente rappresentate) io, intanto che passo alle seguenti, le perdessi sempre dal pensiero e non le riproducessi, giammai si potrebbe formare una rappresenta-

zione intera, né uno di tutti i pensieri predetti, anzi, né anche mai le più pure e prime rappresentazioni dello spazio e del tempo.

La sintesi dell'apprensione è dunque legata inscindibilmente con la sintesi della riproduzione. E poiché quella costituisce il fondamento trascendentale della possibilità di tutte le conoscenze (non solo di quelle empiriche, ma anche di quelle pure a priori), così la sintesi riproduttiva dell'immaginazione appartiene alle operazioni trascendentali dello spirito, e riguardo a queste noi chiameremo anche questa facoltà, la facoltà trascendentale dell'immaginazione.

3. Della sintesi della ricognizione nel concetto.

Senza la coscienza che ciò che noi pensiamo è appunto quel medesimo che noi pensavamo un momento prima, ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe inutile. Infatti ci sarebbe una nuova rappresentazione nello stato presente, la quale non apparterrebbe punto all'atto per cui essa ha dovuto essere prodotta a poco a poco, e il molteplice di essa non costituirebbe mai un tutto, perché mancherebbe dell'unità, che può conferirgli soltanto la coscienza. Se io nel contare dimentico che le unità che mi stanno ora davanti ai sensi, sono state da me aggiunte l'una all'altra a poco a poco, io non potrei conoscere la generazione della quantità per via di questa successiva addizione dell'uno all'uno, e quindi né anche il numero; giacché questo concetto consiste unicamente nella coscienza di questa unità della sintesi.

Il termine «concetto» potrebbe già da se stesso condurci a questa osservazione. Infatti questa coscienza una è quella che unifica il molteplice, quel che s'intuisce a poco a poco e poi anche si riproduce, in una rappresentazione. Questa coscienza può spesso essere soltanto debole, sì che noi la uniamo nell'effetto ma non nell'atto stesso, cioè immediatamente, col prodursi della rappresentazione; pure, nonostante questa differenza, deve trovarvisi sempre una coscienza, sebbene le manchi la chiarezza evidente, e senza di essa i concetti, e quindi la conoscenza degli oggetti, sono del tutto impossibili.

E qui è necessario farsi un'idea chiara di quel che si intende con l'espressione «oggetto delle rappresentazioni». Noi abbiamo detto più sopra che i fenomeni stessi non sono altro che rappresentazioni sensibili, che in se stesse, in quello stesso modo, non devono essere considerate come oggetti (fuori della capacità rappresentativa). Che cosa si intende quando si parla di un oggetto corrispondente alla cognizione, e però anche di un oggetto diverso da essa? È facile accorgersi, che questo oggetto non deve essere pensato se non come qualcosa in generale = x , perché fuori della nostra conoscenza noi non abbiamo più nulla, che si possa porre a riscontro di questa cognizione come corrispondente.

Ma noi troviamo che il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto ha in sé un che di necessario, per cui, poiché questo oggetto si considera come

quel che è di contro, le nostre conoscenze non son determinate a caso, o arbitrariamente, ma a priori, in certi modi, poiché, dovendosi riferire a un oggetto, esse devono anche necessariamente, in rapporto ad esso, accordarsi tra loro, ossia avere quella unità, che costituisce il concetto di un oggetto.

Ma poiché noi abbiamo da fare solo col molteplice delle nostre rappresentazioni, e poiché quell' x che corrisponde ad esse (l'oggetto), dovendo essere qualcosa di diverso dalle nostre rappresentazioni, non è per noi nulla, è chiaro che l'unità richiesta dall'oggetto, non può essere altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni.¹ Allora noi diciamo: noi conosciamo l'oggetto quando abbiamo realizzato nel molteplice dell'intuizione un'unità sintetica. Ma questa è impossibile se l'intuizione non si è potuta produrre, mercé una tale funzione di sintesi, conforme a una regola, che renda a priori necessaria la riproduzione del molteplice, e possibile un concetto in cui questo si unifichi. Così noi pensiamo un triangolo come oggetto, quando abbiamo coscienza della unione di tre linee rette, secondo una regola per cui tale intuizione può sempre esser rappresentata. Ora questa unità della regola determina ogni molteplice, e lo limita alle condizioni che rendono possibile l'unità dell'appercezione, e il concetto di questa unità è la rappresentazione dell'oggetto = x , che io penso mediante i suddetti predicati di un triangolo.

Ogni conoscenza richiede un concetto, sia questo imperfetto e oscuro quanto si voglia; ma esso è sempre, per la sua forma, qualcosa di universale, e che serve di regola. Così il concetto del corpo, secondo l'unità del molteplice che con esso viene pensato, serve di regola alla nostra conoscenza dei fenomeni esterni. Una regola delle intuizioni, per altro, esso non può essere se non in quanto rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, e però l'unità sintetica nella conoscenza rispettiva. Così il concetto del corpo, nella percezione di qualcosa di esterno a noi, rende necessaria la rappresentazione dell'estensione, e con questa quella dell'impenetrabilità, della forma e così via.

Ma a fondamento di ogni necessità è sempre una condizione trascendentale. Ci dev'essere dunque un fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni; quindi anche dei concetti degli oggetti in generale, e per conseguenza altresì di tutti gli oggetti dell'esperienza; senza di che sarebbe impossibile pensare un qualsiasi oggetto per le nostre intuizioni; perché questo non è altro che quel qualcosa, di cui il concetto esprime una tale necessità della sintesi.

Ora questa condizione originaria e trascendentale non è altro che l'*Appercezione trascendentale*. La coscienza di se stesso, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è meramente empirica, sempre mutabile; non può darci un Sé stabile e permanente in questo flusso di fenomeni interni, e vien detto abitualmente *senso*

¹ Il corsivo è mio.

interno o appercezione empirica. Quel che dev'essere *necessariamente* rappresentato come numericamente identico, non può esser pensato come tale per mezzo di dati empirici. Ci dev'essere una condizione, che preceda ogni esperienza e renda possibile l'esperienza stessa, la quale deve render valido un tale presupposto trascendentale.

Ora in noi non possono aver luogo conoscenze, non può aver luogo alcun rapporto e unità di esse tra loro, senza quell'unità della coscienza, la quale precede tutti i dati delle intuizioni, e in rapporto alla quale soltanto ogni rappresentazione di oggetti è possibile. Ora questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare *appercezione trascendentale*. Che essa meriti questo nome, risulta già da questo, che anche la più pura unità oggettiva, ossia quella dei concetti a priori (spazio e tempo), non è possibile se non pel riferimento delle intuizioni a essa. L'unità numerica di questa appercezione sta dunque a priori a fondamento di tutti i concetti, a quella guisa che la molteplicità dello spazio e del tempo sta a fondamento delle intuizioni del senso.

Ma appunto questa unità trascendentale dell'appercezione fa, di tutti i possibili fenomeni che possano mai essere insieme nell'esperienza, una connessione di tutte queste rappresentazioni secondo leggi. Questa unità infatti della coscienza sarebbe impossibile, se lo spirito nella conoscenza del molteplice non potesse aver coscienza della identità della funzione ond'essa lo aduna sinteticamente in una conoscenza. *La coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stesso è dunque insieme la coscienza di un'altrettanto necessaria unità della sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti, cioè secondo regole, le quali non soltanto li rendono necessariamente riproducibili, ma assegnano così anche alla loro intuizione un oggetto, ossia il concetto di qualcosa, in cui essi si connettano necessariamente*¹; giacché lo spirito non potrebbe, a priori, pensare l'identità di se stesso nella molteplicità della sue rappresentazioni, se non avesse presente l'identità della sua operazione, che sottopone ogni sintesi dell'apprensione (che è empirica) a un'unità trascendentale, e ne rende quindi primieramente possibile l'unificazione a priori secondo leggi. Ormai noi potremmo determinare più esattamente anche i nostri concetti di un *oggetto* in generale. Tutte le rappresentazioni, in quanto rappresentazioni, hanno il loro oggetto, e possono esse stesse, alla loro volta, esser oggetti di altre rappresentazioni. I fenomeni sono i soli oggetti che possono esserci dati immediatamente, e quello che in essi si riferisce immediatamente all'oggetto, dicesi intuizione. *Ma questi fenomeni non sono cose in sé, ma per sé solamente rappresentazioni, che a loro volta hanno il loro oggetto; il quale pertanto da noi non può esser più intuito, e quindi può esser detto oggetto non empirico, cioè trascendentale = x.*

Il concetto puro di quest'oggetto trascendentale (che in realtà, in tutte le nostre conoscenze, è sempre identico = x) è quello che a tutti i nostri concetti empirici in

¹ Il corsivo è mio.

*generale può conferire un rapporto a un oggetto, cioè una realtà oggettiva*¹. Ora questo concetto non può contenere nessuna intuizione determinata; e però non concernerà altro che quella unità, che deve incontrarsi in un molteplice della conoscenza, in quanto questo si riferisce a un oggetto. *Ma questo rapporto non è se non l'unità necessaria della coscienza, quindi anche della sintesi del molteplice mediante la funzione associatrice dello spirito, che lo unifica in una rappresentazione*². Ora poiché questa unità dev'esser riguardata come necessaria a priori (ché altrimenti la conoscenza sarebbe senza oggetto), il rapporto a un oggetto trascendentale, cioè la realtà oggettiva della nostra conoscenza empirica riposerà sulla legge trascendentale, che tutti i fenomeni, in quanto per mezzo di essi devono esserci dati oggetti, devono sottostare a regole a priori della loro unità sintetica, le quali soltanto rendono possibile la loro relazione nell'intuizione empirica; che cioè devono sottostare tanto nell'esperienza a condizioni dell'unità necessaria dell'appercezione, quanto nell'intuizione pura alle condizioni formali dello spazio e del tempo; anzi che per esse prima di tutto divien possibile ogni conoscenza.

¹ Il corsivo è mio.

² Il corsivo è mio.

4. *Chiarimento preliminare della possibilità delle categorie come conoscenze a priori.*

[...] Io dunque domando: come vi spiegate la generale affinità dei fenomeni (onde essi sottostanno a leggi costanti e devono rientrarvi)?

Secondo i miei principi, essa si spiega benissimo. Tutti i possibili fenomeni appartengono come rappresentazioni all'intera autocoscienza possibile. Ma da questa, come rappresentazione trascendentale, è inseparabile, ed è certa a priori, l'identità numerica, perché niente può venire a conoscenza se non mediante questa appercezione originaria. Ora, dovendo questa identità entrare necessariamente nella sintesi d'ogni molteplice dei fenomeni in quanto essa abbia a diventare conoscenza empirica, i fenomeni sono oggetti a condizioni a priori, cui la loro sintesi (dell'apprensione) deve interamente conformarsi. Ma la rappresentazione di una condizione universale, secondo cui un certo molteplice può esser posto (quindi in identico modo), dicesi regola, e, se così deve essere posto, legge. Tutti i fenomeni dunque stanno in una connessione completa secondo leggi necessarie, e però in una *affinità trascendentale*, di cui quella empirica è la semplice conseguenza. [...]

SEZIONE TERZA (Prima edizione, 1781)

DEL RAPPORTO DELL'INTELLETTO CON GLI OGGETTI IN GENERALE E DELLA POSSIBILITÀ DI CONOSCERE QUESTI A PRIORI

Quello che nella sezione precedente abbiamo esposto separatamente e particolarmente, vogliamo ora rappresentare unito e connesso. Vi sono tre fonti soggettive di conoscenza, su cui si fonda la possibilità di una esperienza in generale e la conoscenza dei suoi oggetti: *senso, immaginazione e appercezione*: ciascuna di esse può essere considerata come empirica, ossia nell'applicazione a fenomeni dati, ma tutte sono anche elementi o fondamenti a priori, che per se stessi rendono possibile quest'uso empirico. *Il senso* rappresenta empiricamente i fenomeni nella percezione, *l'immaginazione* nella associazione (e riproduzione), *l'appercezione* nella coscienza empirica della identità di queste rappresentazioni riproduttive coi fenomeni onde esse son date, quindi nella ricognizione.

Ma a fondamento a priori di tutta la percezione c'è l'intuizione pura (rispetto ad essa come rappresentazione la forma dell'intuizione interna, il tempo); a fondamento a priori dell'associazione la sintesi pura dell'immaginazione; e della coscienza empirica l'appercezione pura, cioè l'identità in generale di sé in tutte le rappresentazioni possibili.

Ora se vogliamo tener dietro al fondamento interno di questa connessione delle rappresentazioni fino a quel punto in cui esse tutte concorrono, per raggiungerci primariamente l'unità della conoscenza per una possibile esperienza, noi dobbiamo cominciare dall'appercezione pura. Tutte le intuizioni non sono per noi niente e non ci riguardano menomamente, se non possono essere nella coscienza, vi entrino esse direttamente o indirettamente; e soltanto per mezzo di essa la conoscenza è possibile. Noi siamo a priori coscienti della generale identità di noi stessi rispetto a tutte le rappresentazioni che possono mai far parte della nostra conoscenza, come di condizione necessaria della possibilità di tutte le rappresentazioni (poiché queste in me non rappresentano qualcosa se non per ciò che appartengono, con tutto l'altro, a una coscienza, e però vi devono per lo meno poter essere connesse). Questo principio sta fermo a priori, e può dirsi il *principio trascendentale dell'unità* di tutto il molteplice delle nostre rappresentazioni (quindi anche dell'intuizione). Or l'unità del molteplice in un soggetto è sintetica; dunque l'appercezione pura fornisce un principio dell'unità sintetica del molteplice in ogni intuizione possibile.

Questa unità sintetica per altro presuppone una sintesi, o la implica, e se essa dev'essere necessaria a priori, questa dev'essere anche una sintesi a priori. L'unità trascendentale dell'appercezione, dunque, si riferisce alla sintesi pura dell'immaginazione come condizione a priori della possibilità d'ogni composizione del molteplice in una conoscenza. Ma a priori non può esserci se non la *sintesi produttiva della immaginazione*; perché la riproduttiva poggia su condizioni dell'esperienza. Dunque, il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) dell'immaginazione è, avanti l'appercezione, il fondamento della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza.

Ora noi diciamo la sintesi del molteplice nell'immaginazione, trascendentale, quando, senza distinzione delle intuizioni, essa non si riferisce a priori se non semplicemente all'unione del molteplice; e l'unità di questa sintesi dicesi trascendentale, quando essa è rappresentata come a priori necessaria in relazione all'unità originaria dell'appercezione. Ora poiché quest'ultima è a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione è la forma pura d'ogni possibile conoscenza, onde pertanto tutti gli oggetti di esperienza possibile devono essere rappresentati a priori.

L'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione è l'intelletto; e questa stessa unità relativamente alla *sintesi trascendentale* dell'immaginazione, *l'intelletto puro*. Nell'intelletto ci son dunque conoscenze pure a priori, le quali contengono l'unità necessaria della sintesi pura dell'immaginazione rispetto a tutti i fenomeni possibili. Ma queste sono le categorie, cioè i concetti puri dell'intelletto; e però la facoltà conoscitiva empirica degli uomini contiene necessariamente un intelletto, che si riferisce a tutti gli oggetti dei sensi, sebbene solo mediante l'intuizione e la sintesi di essa per l'immaginazione; un intelletto, a cui dunque tutti i fenomeni, in quanto dati per una possibile esperienza, sottostanno. Ora poiché questo riferimento dei fenomeni a una esperienza

possibile è parimenti necessario (poiché senza di esso noi non ne otterremmo punto alcuna conoscenza, ed essi quindi non ci riguarderebbero) così ne viene che l'intelletto puro mediante le categorie è un principio formale e sintetico di tutte le esperienze, e i fenomeni hanno un *rapporto necessario con l'intelletto*.

Ora noi questo rapporto necessario dell'intelletto con i fenomeni vogliamo metterlo sott'occhio cominciando dal basso, ossia dall'empirico. La prima cosa, che ci è data, è il fenomeno, il quale, se è legato con la coscienza, dicesi percezione (senza il rapporto con una coscienza almeno possibile, il fenomeno per noi non potrebbe diventar mai oggetto di conoscenza, e quindi per noi non sarebbe, e poiché esso non ha in se stesso nessuna realtà oggettiva ed esiste soltanto nella conoscenza, non sarebbe punto). Ma poiché ogni fenomeno comprende una molteplicità, e quindi nello spirito si trovano diverse percezioni, in sé disperse e singole, è necessario un collegamento di esse, che esse nel senso stesso non possono avere. C'è dunque in noi una facoltà attiva della sintesi di questo molteplice, che noi diciamo immaginazione, la cui operazione, in quanto si esercita immediatamente sulle percezioni, io dico apprensione. La immaginazione deve cioè ridurre il molteplice dell'intuizione a immagine; essa deve dunque prendere le impressioni nella sua attività, cioè apprenderle.

Ma è chiaro, che anche questa apprensione del molteplice, da sola, non produrrebbe tuttavia un'immagine e un raccoglimento delle impressioni, se non ci fosse un fondamento soggettivo per rievocare una percezione, da cui lo spirito è passato a un'altra, accanto alla seguente, e per rappresentarsi così serie intere di percezioni; cioè una facoltà riproduttiva dell'immaginazione, facoltà che è, poi, anche soltanto empirica.

Ma poiché, se le rappresentazioni si riprodussero l'una l'altra senza distinzione, come son insieme capitate, non ne potrebbe venir mai un loro concatenamento determinato, ma solo mucchi senza regola, e perciò né anche punto una conoscenza; così la loro riproduzione deve avere una regola, secondo la quale una rappresentazione nell'immaginazione si unisca piuttosto con questa che con un'altra. Questo fondamento soggettivo ed empirico della riproduzione secondo regole dicesi *associazione* delle rappresentazioni.

Ma se questa unità dell'associazione non avesse un fondamento oggettivo, sì da essere impossibile che i fenomeni fossero appresi dalla immaginazione altrimenti che sotto la condizione di una possibile unità sintetica di questa apprensione, sarebbe anche affatto contingente che i fenomeni si adattassero in una connessione di conoscenze umane¹. Infatti, pur avendo noi la facoltà di associare percezioni, in sé resterebbe pur sempre del tutto indeterminato e contingente se esse siano anche associabili; e nel caso che non fossero, sarebbe possibile una moltitudine di percezioni, e anche una intera sensibilità, in cui sarebbero nel mio spirito molte coscienze empiriche ma separate, e senza che appartenessero a una coscienza di me stesso; ciò che è impossibile. Giacché

¹ Il corsivo è mio.

solo perché io ascrivo tutte le percezioni a una coscienza (all'appercezione originaria), posso di tutte le percezioni dire di averne coscienza. *Deve dunque esserci un fondamento oggettivo, che cioè si possa scorgere a priori avanti a tutte le leggi empiriche dell'immaginazione, su cui poggi la possibilità, anzi la necessità di una legge che si estenda per tutti i fenomeni, di riguardarli cioè in tutto e per tutto come tali dati dei sensi, che siano in sé associabili e soggetti a regole universali di una connessione generale della riproduzione. Questo fondamento oggettivo di ogni associazione dei fenomeni dico affinità dei medesimi. Ma noi non possiamo trovarlo altrove che nel principio dell'unità dell'appercezione rispetto a tutte le conoscenze, che mi debbono appartenere. Secondo esso, tutti quanti i fenomeni devono venire nello spirito, o essere appresi, in modo che si accordino con l'unità dell'appercezione; ciò che sarebbe impossibile senza una unità sintetica nella loro connessione, che è perciò anche oggettivamente necessaria*¹.

L'unità oggettiva di ogni coscienza (empirica) in una coscienza (nell'appercezione originaria) è dunque la condizione necessaria financo di ogni possibile percezione, e l'affinità di tutti i fenomeni (vicini o lontani) è una conseguenza necessaria di una sintesi nell'immaginazione, fondata a priori su regole.

L'immaginazione è dunque anche una facoltà di sintesi a priori, per cui noi le diamo il nome di immaginazione produttiva; e, in quanto essa, rispetto a ogni molteplice del fenomeno, non ha di mira nient'altro che l'unità necessaria nella sintesi di quello, questa può denominarsi la funzione trascendentale dell'immaginazione. È quindi strano, in verità, ma dal fin qui detto nondimeno lampante, che solo mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione divien possibile anche l'affinità dei fenomeni, e con essa l'associazione, e per questa, infine, la riproduzione secondo leggi, e conseguentemente la stessa esperienza; poiché senza di essa nessun concetto di oggetti potrebbe confluire in una esperienza.

Infatti l'Io stabile e permanente (dell'appercezione pura) costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni, in quanto è comunque possibile acquistarne coscienza, e ogni coscienza rientra in un'appercezione pura universale, come ogni intuizione sensibile, in quanto rappresentazione, in un'intuizione interna pura, cioè nel tempo. Ora è questa appercezione, che deve aggiungersi alla immaginazione pura per rendere intellettuale la sua funzione. Giacché in se stessa la sintesi dell'immaginazione, benché esercitata a priori, è pur sempre sensibile, non legando il molteplice se non come *apparisce* nella intuizione, per es. la figura di un triangolo. Ma, pel riferimento del molteplice all'unità dell'appercezione potranno formarsi i concetti, che appartengono all'intelletto, solo bensì mediante l'immaginazione in rapporto all'intuizione sensibile.

Noi dunque abbiamo una immaginazione pura come facoltà fondamentale dell'anima

¹ Il corsivo è mio.

umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione della unità necessaria dell'appercezione pura dall'altra. Entrambi i due termini estremi, senso e intelletto, debbono, mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione, necessariamente coerire; ch  altrimenti essi darebbero s  dei fenomeni, ma non oggetti di una conoscenza empirica, n  quindi una esperienza. La esperienza reale, che risulta dall'apprensione, dall'associazione (della riproduzione) e infine dalla ricognizione dei fenomeni, contiene in questa ultima e suprema funzione (ricognizioni dei semplici elementi empirici dell'esperienza) concetti, che rendono possibile l'unit  formale dell'esperienza, e con essa ogni validit  oggettiva (verit ) della conoscenza empirica. Ora questi fondamenti della ricognizione del molteplice, in quanto si riferiscono sempre alla forma di un'esperienza in generale, sono le categorie. Su di esse dunque si fonda ogni unit  formale nella sintesi dell'immaginazione, e per mezzo di questa anche di ogni uso empirico di essa (nella ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione), gi  fino ai fenomeni, poich  questi solo mediante quegli elementi della conoscenza in generale, possono appartenere alla nostra coscienza, e quindi a noi stessi.

*L'ordine dunque e la regolarit , nei fenomeni che diciamo natura, l'introduciamo noi stessi, n  vi si potrebbe trovare se noi, o la natura del nostro spirito, non ce l'avesse messo originariamente. Giacch  questa unit  della natura dev'essere unit  necessaria, ossia una unit  certa a priori, della connessione dei fenomeni. Ma come potremmo noi conferire a priori un'unit  sintetica, se nelle fonti conoscitive originarie del nostro spirito non fossero compresi fondamenti soggettivi di tale unit  a priori, e se queste condizioni soggettive non avessero insieme un valore oggettivo, quali fondamenti della possibilit  di conoscere in generale un oggetto nella esperienza?*¹

Noi abbiamo sopra definito in pi  modi *l'intelletto*: come spontaneit  della conoscenza (in opposizione alla recettivit  del senso); come facolt  di pensare o anche come facolt  dei concetti, o pure dei giudizi; definizioni che, se si guardano alla luce, concorrono in una sola. Ora noi possiamo caratterizzarlo come la facolt  delle regole. Esso   sempre intento a esplorare a fondo i fenomeni, allo scopo di scoprire in essi una regola. Le regole, in quanto sono oggettive (quindi aderiscono necessariamente alla conoscenza dell'oggetto), si dicono leggi. Quantunque noi impariamo molte leggi per mezzo di esperienza, esse tuttavia non sono se non determinazioni particolari di leggi ancora pi  alte, tra cui le pi  alte (cui sottostanno tutte le altre) provengono a priori dall'intelletto stesso, e non sono attinte dall'esperienza; che anzi esse devono conferire ai fenomeni la loro conformit  a leggi, e cos  appunto rendere possibile l'esperienza. L'intelletto, dunque, non   semplicemente una facolt  di farsi regole merc  il confronto dei fenomeni; esso stesso   la legislazione della natura; cio  senza intelletto non si darebbe assolutamente

¹ Il corsivo   mio.

una natura, unità sintetica dei fenomeni secondo regole; ch  i fenomeni non possono, come tali, aver luogo fuori di noi, ma soltanto esistere nel nostro senso. Ma questo, come oggetto della conoscenza in un'esperienza, con tutto ci  che pu  contenere, non   possibile se non nell'unit  dell'appercezione. Ma l'unit  dell'appercezione   il fondamento trascendentale della necessaria conformit  di leggi di tutti i fenomeni in una esperienza. Appunto questa unit  dell'appercezione, rispetto a una molteplicit  di rappresentazioni (per determinarle movendo da una sola),   la regola; e la facolt  di queste regole l'intelletto. Tutti dunque i fenomeni, come esperienze possibili, sono a priori nell'intelletto; e ricevono da esso la loro possibilit  formale a quel modo stesso che, come semplici intuizioni, risiedono nel senso e soltanto merc  di questo son possibili per la forma. [...]

Seconda edizione, 1787

SEZIONE SECONDA

DEDUZIONE TRASCENDENTALE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETO

§ 15

Della possibilità di una unificazione in generale

Il molteplice delle rappresentazioni può essere dato in una intuizione che è puramente sensibile, ossia che non è altro che recettività; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa, senza tuttavia essere altro che la maniera, in cui il soggetto è modificato. *Ma l'unificazione (coniunctio) di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, e nemmeno perciò essere contenuta immediatamente nella pura forma dell'intuizione sensibile¹*; perché essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa; e poiché questa occorre chiamarla intelletto per distinguerla dalla sensibilità, così ogni unificazione, - ne abbiamo noi o no coscienza, e sia unificazione del molteplice dell'intuizione sensibile o dell'intuizione non sensibile, - è *un'operazione dell'intelletto, che possiamo designare con la denominazione generale di sintesi, anche per far in tal modo rilevare che noi non possiamo rappresentarci nulla come unificato nell'oggetto, senza averlo prima unificato già noi, e che fra tutte le rappresentazioni l'unificazione è la sola, che non è data dagli oggetti, ma può essere prodotta solo dal soggetto, essendo un atto della sua spontanea attività²*. Qui facilmente si scorge che questo atto deve essere originariamente unico e valevole ugualmente per ogni unificazione, e che la divisione (analisi), che sembra essere il suo opposto, lo presuppone tuttavia sempre; giacché se l'intelletto nulla ha prima unificato, non può nulla dividere, poiché soltanto *per opera di esso* è possibile che all'attività rappresentativa sia stato dato qualcosa come unificato.

Ma il concetto dell'unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità *sintetica* del molteplice. La rappresentazione di questa unità, dunque, non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto dell'unificazione. Questa unità, che precede a priori tutti i concetti di unificazione, non è punto la categoria della unità; giacché tutte le categorie si fondano su funzione logiche dei giudizi, ma in questi già è pensata l'unione, e perciò l'unità dei concetti dati. La categoria dunque presuppone già l'unifica-

¹ Il corsivo è mio.

² Il corsivo è mio.

zione. Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità (come qualitativa), cercarla in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico.

§ 16

L'*Io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile o, almeno per me, non sarebbe. Quella rappresentazione che può essere data prima di ogni pensiero, dicesi *intuizione*. Ogni molteplice, dunque, della intuizione ha una relazione necessaria con l'*Io penso*, nello stesso soggetto in cui questo molteplice s'incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della *spontaneità*, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo *appercezione pura*, per distinguerla dalla empirica, o anche *appercezione originaria*, poiché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione *Io penso*, - che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica, - non può più essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo pure *unità trascendentale* della autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori, che ne deriva. Giacché le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione, non sarebbero tutte insieme *mie* rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza; cioè, in quanto mie rappresentazioni (sebbene io non sia consapevole di esse, come tali), debbono necessariamente sottostare alla condizione in cui soltanto *possono* coesistere in una universale autocoscienza, poiché altrimenti non mi apparirebbero in comune. Da questa originaria unificazione possono seguire molte conseguenze.

E cioè: questa identità comune dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione, contien una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solo per la coscienza di questa sintesi. *Infatti la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sé dispersa e senza relazione con l'identità del soggetto. Questa relazione dunque non ha luogo ancora per ciò che io accompagno con la coscienza ciascuna delle rappresentazioni, ma perché le compongo tutte l'una con l'altra, e sono consapevole della loro sintesi. Solo perciò, in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè, l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo a patto che si presupponga una unità sintetica*¹. Il pensiero: queste rappresentazioni date nell'intuizione mi appartengono tutte, - suona lo stesso che: io le unisco in una autocoscienza, o almeno posso unirvele; e, sebbene esso non sia ancora la coscienza della *sintesi* delle rappresentazioni, ne presuppone tuttavia la possibilità; cioè, io chiamo quelle

¹ Il corsivo è mio.

rappresentazioni tutte *mie* rappresentazioni, solo perché io posso comprendere la loro molteplicità in una coscienza; altrimenti io dovrei avere un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza. L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto data a priori, è dunque il fondamento della identità dell'appercezione stessa, che precede a priori ogni mio pensiero determinato. Ma l'unificazione non è dunque negli oggetti, e non può essere considerata come qualcosa di attinto da essi per via di percezione, e per tal modo assunto primieramente nell'intelletto; ma è soltanto una funzione dell'intelletto, il quale non è altro che la facoltà di unificare a priori, e di sottoporre all'unità dell'appercezione il molteplice delle rappresentazioni date; ed è questo il principio supremo di tutta la conoscenza umana.

Ora, questo principio della unità necessaria dell'appercezione, è in verità esso stesso una proposizione identica, e perciò analitica; tuttavia chiarisce per necessaria una sintesi del molteplice dato in una intuizione; sintesi, senza la quale non sarebbe possibile pensare quella identità dell'autocoscienza. Dall'Io infatti, come rappresentazione comune non è dato nessun molteplice; questo può esser dato solo nell'intuizione, che è altra cosa, e può esser pensato solo mediante l'unificazione in una coscienza. Un intelletto, nel quale ogni molteplicità fosse data immediatamente dall'autocoscienza, *intuirebbe*; ma il nostro intelletto può solamente *pensare*, e deve cercare nei sensi l'intuizione. Io sono dunque consapevole dell'identico me stesso rispetto al molteplice delle rappresentazioni datemi in una intuizione, poiché chiamo tutte insieme *mie* le rappresentazioni, che ne formano una. Il che è come dire, che io sono consapevole di una loro necessaria sintesi a priori, la quale significa appunto l'unità sintetica originaria dell'appercezione, nella quale stanno tutte le rappresentazioni che mi son date, ma nella quale altresì è necessario che esse sieno state portate in virtù di una sintesi.

§ 17

Il principio dell'unità sintetica dell'appercezione è il principio supremo di ogni uso dell'intelletto

[...] *L'intelletto è, per parlare in generale, la facoltà delle conoscenze. Queste consistono nel rapporto determinato di date rappresentazioni con un oggetto. Ma l'oggetto è ciò, nel cui concetto il molteplice di una data intuizione è unificato*¹. Se non che ogni unificazione delle rappresentazioni richiede l'unità della coscienza nella sintesi di esse. Dunque, l'unità della coscienza è ciò che costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva, ossia ciò che le fa conoscenze, e su cui perciò riposa la possibilità dell'intelletto.

Così, la prima conoscenza pura dell'intelletto, sulla quale è fondato tutto il resto del suo uso, e che è insieme indipendente da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, è ora

¹ Il corsivo è mio.

il principio dell'unità *sintetica*, originaria dell'appercezione. La semplice forma, adunque, dell'intuizione sensibile esterna, lo spazio, non è ancora punto conoscenza; non fa se non presentare il molteplice dell'intuizione a priori per una possibile conoscenza. Ma per poter conoscere una cosa qualsiasi nello spazio, per es. una linea, io debba *tracciarla*, cioè eseguire sinteticamente una determinata unificazione del molteplice dato, per modo che l'unità di questa operazione sia a un tempo l'unità della coscienza (nel concetto di linea); e così primamente vien conosciuto un oggetto (uno spazio determinato). *L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza, della quale non soltanto io stesso ho bisogno per conoscere un oggetto, ma alla quale deve sottostare ogni intuizione per divenire oggetto per me, poiché in altro modo, e senza questa sintesi, il molteplice non si unificherebbe in una coscienza.*

L'ultima proposizione, come si è detto, è essa stessa analitica, sebbene per vero faccia dell'unità sintetica la condizione di ogni pensiero; giacché altro non dice se non che: tutte le mie rappresentazioni in una qualsiasi intuizione data debbono sottostare a quella condizione, per cui soltanto io posso attribuirle all'identico Me stesso, come mie rappresentazioni, e perciò posso comprenderle come unite insieme sinteticamente in un'appercezione nell'espressione generale: Io penso.

Ma questo principio non è valido per ogni possibile intelletto in generale, bensì solo per quello, dalla cui appercezione pura, nella rappresentazione «io sono», nulla è ancora dato di molteplice. Quell'intelletto, invece, dalla cui autocoscienza fosse dato insieme il molteplice dell'intuizione, un intelletto, per la cui rappresentazione già esistessero insieme gli oggetti della rappresentazione stessa, non avrebbe bisogno di quel particolare atto di sintesi del molteplice nell'unità della coscienza, del quale ha bisogno l'intelletto umano, che pensa semplicemente, e non intuisce. Ma è inevitabilmente il primo principio per l'intelletto umano, di guisa che esso non può farsi nemmeno la più piccola idea di un altro possibile intelletto, che o intuisse da sé senz'altro, o possedesse a fondamento una intuizione sensibile, ma di diversa natura da quella che è nello spazio e nel tempo.

¹ Il corsivo è mio.

§ 18

Che cosa sia l'unità oggettiva dell'autocoscienza

*L'unità trascendentale dell'appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato da una intuizione è unito in un concetto dell'oggetto. Perciò essa si chiama oggettiva, e deve essere distinta dall'unità soggettiva della coscienza*¹, che è una *determinazione del senso interno*, onde quel molteplice dell'intuizione è dato empiricamente per una tale unificazione. Se io posso *empiricamente* esser consapevole del molteplice, come simultaneo o come successivo, dipende da circostanze o da condizioni *empiriche*; quindi l'unità empirica della coscienza per mezzo dell'associazione delle rappresentazioni stesse, riguarda un fenomeno, ed è al tutto accidentale. Al contrario, la forma pura dell'intuizione del tempo, semplicemente come intuizione in generale, che contiene una molteplicità data, sottostà all'unità originaria della coscienza esclusivamente per il rapporto necessario del molteplice dell'intuizione all'unico «Io penso»; perciò per la sintesi pura dell'intelletto, che a priori sta a base dell'empirica. Soltanto quell'unità è oggettivamente valida; l'unità empirica, invece, dell'appercezione, che qui noi non esaminiamo, e che solo sotto condizioni deriva *in concreto* dalla prima, ha un valore soltanto soggettivo. Uno collega la rappresentazione di una certa parola con una certa cosa, un altro con un'altra; e l'unità della coscienza in ciò che è empirico, e rispetto a ciò che è dato, non è necessariamente e universalmente valida.

§ 19

La forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva dell'appercezione dei concetti in essi contenuti

Io non ho mai potuto appagarmi della definizione, che i logici danno del giudizio in generale; esso è, secondo loro, la rappresentazione di un rapporto tra due concetti. Ora, senza stare qui a contrastare con essi intorno a quel che c'è di difettoso in questa definizione (che in ogni caso non si applica se non ai giudizi categorici, non agli ipotetici e disgiuntivi, in quanto questi ultimi non contengono una relazione di concetti, ma addirittura di giudizi); e tralasciando le noiose conseguenze derivate da questa svista della logica, noto soltanto che qui non è determinato in che consista questo *rapporto*.

Ma se io investigo più profondamente il rapporto delle conoscenze date in ciascun giudizio, e distinguo questo rapporto, come appartiene all'intelletto, dal rapporto secondo le leggi dell'immaginazione riproduttiva (il quale ha un valore solamente soggettivo), trovo che il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date all'unità oggettiva dell'appercezione. E la particella relativa «è» mira appunto a distinguere l'unità oggettiva delle rappresentazioni date, dall'unità soggettiva. Essa infatti designa la loro relazione con l'appercezione originaria e la loro unità necessaria, anche quando il

¹ Il corsivo è mio.

*giudizio stesso sia empirico, e perciò accidentale, come per es.: i corpi sono pesanti*¹. Con ciò non voglio dire già, che queste rappresentazioni nell'intuizione empirica siano *necessariamente* subordinate l'una all'altra; ma che esse sono l'una all'altra subordinate *mercé l'unità necessaria* dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni, e cioè secondo principio della determinazione oggettiva di tutte le rappresentazioni, in quanto possa risaltarne una conoscenza; i quali principi sono derivati tutti da quello dell'unità necessaria dell'appercezione. *Solamente così da questo rapporto nasce un giudizio, ossia un rapporto valido oggettivamente, e che si distingue appunto dal rapporto delle rappresentazioni medesime in cui ci sia solamente un valore soggettivo, per es., secondo le leggi dell'associazione. Secondo queste, io potrei dire soltanto: «quando porto un corpo, sento un'impressione di peso»; ma non: «esso, il corpo, è pesante»; che val quanto dire che le due rappresentazioni sono unite nell'oggetto, indipendentemente cioè dallo stato del soggetto, e non stanno insieme semplicemente nella percezione (per quanto spesso essa possa essere ripetuta)*².

§ 20

Tutte le intuizioni sensibili sottostanno alle categorie, come condizioni in cui soltanto il molteplice di quelle può raccogliersi in una coscienza

Il molteplice dato in una intuizione sensibile è necessariamente subordinato all'unità sintetica originaria dell'appercezione, poiché solo per essa è possibile l'*unità* dell'intuizione (§ 17). Quell'operazione dell'intelletto, per cui il molteplice di rappresentazioni date (sieno intuizioni o concetti) è ricondotto ad una appercezione in generale, è la funzione logica dei giudizi (§ 19). Così ogni molteplicità, in quanto è data in una intuizione empirica, è *determinata* rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare, onde essa cioè vien riportata a una coscienza in generale. Ma le *categorie* non sono altro che proprio queste funzioni di giudicare, in quanto il molteplice di una data intuizione (§ 13) è determinato rispetto ad esse. Il molteplice dunque di una data intuizione è sottoposto necessariamente alle categorie.

[...]

§ 24

Dell'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale

I concetti puri dell'intelletto si riferiscono mediante il semplice intelletto ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa la nostra o un'altra qualsiasi, purché sensibile; ma appunto perciò essi sono semplici *forme del pensiero*, con cui ancora non è conosciuto al-

¹ Il corsivo è mio.

² Il corsivo è mio.

cun oggetto determinato. La sintesi o unificazione del molteplice in esse si riferisce semplicemente all'unità dell'appercezione, ed è perciò il fondamento della possibilità della conoscenza a priori, in quanto essa si fonda sull'intelletto; ed è perciò non solo trascendentale, ma anche semplicemente intellettuale pura. Poiché peraltro in noi c'è a priori una certa forma a base dell'intuizione sensibile, la quale riposa sulla recettività del potere rappresentativo (sensibilità), l'intelletto, come spontaneità, può determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, secondo l'unità sintetica dell'appercezione, e così pensare a priori l'unità sintetica dell'appercezione del molteplice nell'*intuizione sensibile*, come la condizione a cui debbono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione; *'onde le categorie, in quanto semplici forme del pensiero, acquistano realtà oggettiva, cioè applicazione ad oggetti che ci possono esser dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perché soltanto di essi noi siamo capaci di avere un'intuizione a priori.*

Questa *sintesi* del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile a priori e necessaria, può esser chiamata *figurata* (*synthesis speciosa*) per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*); ambedue sono *trascendentali*, non solo perché esse stesse procedono a priori, ma altresì perché fondano a priori la possibilità di altra conoscenza.

Se non che la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente all'unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi *sintesi trascendentale dell'immaginazione*. *Immaginazione* è la facoltà di rappresentare un oggetto, *anche senza la sua presenza*, nell'intuizione. Ora, poiché ogni nostra intuizione è sensibile, così l'immaginazione, per via della condizione subiettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente, appartiene alla *sensibilità*; pure, in quanto la sua sintesi è una funzione della spontaneità (determinante e non, come il senso, semplicemente determinabile: che può, perciò, determinare a priori il senso secondo la propria forma, in conformità dell'unità dell'appercezione), l'immaginazione è pertanto una facoltà di determinare a priori la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, *conforme alle categorie*, deve essere sintesi trascendentale dell'*immaginazione*; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione (base, insieme, di tutte le altre) di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile. Essa è da distinguere, come sintesi figurata, dall'intellettuale, che è senza immaginazione e solo per mezzo dell'intelletto. Ora, in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, io la chiamo anche talvolta *immaginazione produttiva*, e la distingo dalla *riproduttiva*, la cui sintesi è sottoposta unicamente a leggi empiriche, a quelle cioè dell'associazione; e che quindi non conferisce

¹ Il corsivo è mio.

punto alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, né rientra perciò nella filosofia trascendentale, ma nella psicologia.

È questo ora il luogo di spiegare il paradosso, da cui ciascuno sarà stato colpito nell'esposizione della forma del senso interno: che cioè questo rappresenti alla coscienza noi stessi, non già come noi siamo in noi stessi, ma soltanto come appariamo a noi; poiché noi ci intuiamo soltanto come siamo interiormente *modificati*; il che sembra essere contraddittorio, dovendo noi essere passivi rispetto a noi stessi; e quindi si è soliti nei sistemi di psicologia identificare piuttosto *il senso interno* e la facoltà dell'*appercezione* (che noi teniamo con ogni cura distinti).

[...] Ma in che modo l'Io che pensa differisca dall'Io che intuisce se stesso (in quanto posso rappresentarmi ancora un'altra maniera di intuire, almeno come possibile), pur formando con questo tutt'uno come lo stesso soggetto; in che modo perciò io possa dire: io, come intelligenza e soggetto *pensante*, conosco me stesso come oggetto *pensato* - in quanto io sono anche dato a me nell'intuizione, solo come gli altri fenomeni, cioè non come io sono innanzi all'intelletto, ma come apparisco a me - è un problema che non presenta in sé maggiori, né minori difficoltà, che non ne presenti il come io possa essere a me stesso un oggetto in generale, e un oggetto di intuizione, e precisamente di percezioni interne. Ma che tuttavia debba veramente essere così, se si prende lo spazio per una semplice forma pura dei fenomeni dei sensi esterni, può essere chiaramente dimostrato da questo: che noi non ci possiamo rappresentare il tempo, che pure non è per nulla oggetto di intuizione esterna, altrimenti che sotto l'immagine simbolica di una linea in quanto la tracciamo; che senza questa maniera di presentarcelo non potremmo conoscere l'unità della sua dimensione; come anche che noi, per determinare la durata o anche la posizione nel tempo di tutte le percezioni interne, dobbiamo continuamente ricorrere a ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole, e dobbiamo perciò ordinare le determinazioni del senso interno nel tempo, in quanto fenomeni, allo stesso modo che nello spazio ordiniamo quelle dei sensi esterni; quindi, se per questi ammettiamo che con essi noi conosciamo gli oggetti solo in quanto siamo modificati dal di fuori, anche per il senso interno dobbiamo riconoscere che con esso intuiamo noi stessi soltanto come veniamo modificati da *noi stessi*: ossia, per ciò che riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, ma non già per quel che esso è in se stesso.

§ 25

Al contrario, io ho coscienza di me stesso, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io apparisco a me, né come io sono in me stesso, ma solo che sono. Questa rappresentazione è un pensare, non un intuire¹. Ora, poiché per la conoscenza di noi stessi oltre all'operazione del pensiero che riduce all'unità dell'appercezione il molteplice di ogni intuizione possibile, si richiede anche una determinata maniera di intuizione, onde questo molteplice venga dato; così la mia propria esistenza non è per vero fenomeno (e tanto meno semplice parvenza); ma la determinazione della mia esistenza può avvenire solo secondo la forma del senso interno, in quella speciale maniera in cui il molteplice, che io unifico, può essere dato nell'intuizione interna; ed io non ho dunque pertanto una *conoscenza* di me quale *sono*, ma semplicemente quale apparisco a me stesso. La coscienza di se medesimo è dunque ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso, malgrado tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un *oggetto in generale* mediante l'unificazione del molteplice in una appercezione. Come per la conoscenza di un oggetto diverso da me, oltre il pensiero di un oggetto in *generale* (nella categoria), io ho pure bisogno di una intuizione con cui determinare quel concetto generale; così, per la conoscenza di me stesso, oltre alla coscienza, ovvero oltre al pensare me stesso, io ho pur bisogno di una intuizione di un molteplice entro me, con cui io determini quel pensiero; ed io esisto come intelligenza che è consapevole soltanto della sua potenza unificatrice, ma che essendo sottoposta, rispetto al molteplice che deve unificare, a una condizione limitativa che chiama senso interno, non può rendere intuibile quella unificazione se non secondo rapporti di tempo, i quali restano al tutto fuori dei concetti propri dell'intelletto; e può conoscersi quindi solo come apparisce a se stessa, in rapporto con una intuizione (che non può essere intellettuale e data dallo stesso intelletto), ma non come si conoscerebbe se la sua *intuizione* fosse intellettuale.

§ 26

[...] Ora si deve spiegare la possibilità di conoscere *a priori per mezzo delle categorie gli oggetti che possono presentarsi soltanto ai nostri sensi*; di conoscerli, non secondo la forma della loro intuizione, ma secondo le leggi della loro unificazione: si deve spiegare perciò la possibilità di prescrivere, per così dire, la legge alla natura, anzi di renderla possibile. Giacché, senza questa capacità delle categorie, non risulterebbe chiaro come tutto ciò che può presentarsi ai nostri sensi possa sottostare alle leggi che provengono solo a priori dall'intelletto.

Prima di tutto, noto che col nome di *sintesi dell'apprensione* intendo la composizione del molteplice in una intuizione empirica, per cui diviene possibile la percezione, cioè la

¹ Il corsivo è mio.

coscienza empirica di essa (come fenomeno).

Noi abbiamo *a priori forme* così della intuizione sensibile esterna, come della interna nelle rappresentazioni di spazio e di tempo, e a queste deve sempre conformarsi la sintesi dell'apprensione del molteplice del fenomeno, poiché essa stessa può sorgere solo secondo questa forma. Ma spazio e tempo non sono rappresentati semplicemente come *forme* dell'intuizione sensibile, bensì, a priori, come *intuizioni* essi stessi (che contengono un molteplice), e perciò con la determinazione dell'*unità* di questo molteplice che è in essi (vedi *Estetica trascendentale*). L'*unità della sintesi* del molteplice, fuori di noi o in noi, e perciò anche una *unificazione* alla quale deve conformarsi tutto ciò che può essere determinatamente rappresentato nel tempo e nello spazio, è dunque essa stessa data a priori, come condizione della sintesi di ogni *apprensione, colle (non nelle)* intuizioni suddette. Ma questa unità sintetica non può esser altro che quella dell'unificazione del molteplice d'una data *intuizione in generale* in una coscienza originaria, applicata in conformità delle categorie, solo alla nostra *intuizione sensibile*. Perciò ogni sintesi, per la quale la stessa percezione è possibile, sottostà alle categorie; e poiché l'esperienza è conoscenza mediante percezioni connesse, le categorie sono condizioni di possibilità dell'esperienza, e valgono perciò a priori per tutti gli oggetti dell'esperienza.[...]

Le categorie sono concetti che prescrivono leggi a priori ai fenomeni, e perciò alla natura come insieme di tutti i fenomeni (*natura materialiter spectata*); e, poiché esse non sono derivate dalla natura e non si regolano su di essa come loro modello (ché altrimenti sarebbero semplicemente empiriche), si domanda come sia da intendere, che la natura debba regolarsi su di esse, cioè come mai esse possano determinare a priori l'unificazione del molteplice della natura, senza riceverla da questa. Ecco la soluzione di questo enigma.

Non è per nulla più strano che le leggi dei fenomeni della natura debbano accordarsi con l'intelletto e la sua forma a priori, cioè colla sua facoltà di *unificare il* molteplice in generale, di quel che non sia che i fenomeni stessi abbiano ad accordarsi con la forma a priori dell'intuizione sensibile. *Giacché le leggi esistono non nei fenomeni, ma solo relativamente al soggetto al quale i fenomeni ineriscono, in quanto esso ha un intelletto; così come i fenomeni non esistono in sé, ma solo relativamente a quel soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi. Alle cose in sé le leggi spetterebbero necessariamente anche all'infuori di un intelletto che le conosca*¹. Ma i fenomeni sono solamente rappresentazioni di cose, le quali rimangono ignote per quel che possono essere in se stesse. E come semplici rappresentazioni, i fenomeni non sottostanno ad altra legge di unificazione da quella che loro prescrive la facoltà unificatrice. Ora, ciò che unifica il molteplice dell'intuizione sensibile, è l'immaginazione, la quale dipende dall'intelletto per

¹ Il corsivo è mio.

l'unità della sua sintesi intellettuale, e dalla sensibilità per il molteplice dell'apprensione. Ma, poiché ogni percezione possibile dipende dalla sintesi dell'apprensione, e questa stessa sintesi empirica, a sua volta, dalla sintesi trascendentale, e quindi dalle categorie; così ogni percezione possibile, e però quello che può sempre giungere alla coscienza empirica - cioè tutti i fenomeni della natura - sottostanno, quanto alla loro unificazione, alle categorie, dalle quali dipende la natura (considerata semplicemente come natura in generale), come da un principio originario delle sue leggi necessarie (quale *natura formaliter spectata*). *Ma né anche la facoltà pura dell'intelletto arriva a prescrivere a priori ai fenomeni mediante le sole categorie più leggi di quelle, sulle quali riposa una natura in generale, come regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Le leggi particolari, poiché riguardano fenomeni empiricamente determinati, non possono quindi esser desunte esclusivamente dalle categorie, sebbene sottostieno tutte alle categorie. Deve intervenire l'esperienza per imparare a conoscere queste leggi; ma intorno all'esperienza in generale e a quel che può esser conosciuto come suo oggetto, soltanto quelle leggi a priori danno lume¹.*

¹ Il corsivo è mio.

§ 27

Risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto

Noi non possiamo *pensare* alcun oggetto, se non per le categorie; né possiamo *conoscere* un oggetto pensato, se non per intuizioni che corrispondono a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto suo è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è l'esperienza. Dunque, non è per noi *possibile nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile*. [...]

Kant, dalla prima edizione (1781) della *Critica della ragion pura*: la "Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale".

Anche l'esame dell'idea psicologica è stato completamente riscritto da Kant nel passare dalla prima alla seconda edizione della Critica: nell'esaminare tale idea egli si trovava infatti a confrontarsi con tutta quella tradizione filosofica che, da Cartesio in poi, aveva visto nel soggetto e nella sua esistenza, nel cogito, l'evidenza più assoluta, capace di resistere ad ogni dubbio e certamente più sicura di quanto lo possa essere l'esistenza di oggetti esterni al soggetto. Nel negare, dunque, che l'anima, o l'io, potesse essere oggetto di una conoscenza non fenomenica, Kant doveva confrontarsi con le conseguenze idealistiche di tali posizioni, e definire la propria collocazione rispetto a quelle concezioni idealistiche che fanno dell'io l'unica sostanza, mentre negano alcuna consistenza ontologica alle cose esterne, esistenti nello spazio fuori dall'io. A tale proposito Kant definiva la propria posizione come "idealismo trascendentale": una definizione che rimane anche nella seconda edizione della Critica, sebbene Kant tenda a ridimensionarne la portata: il significato di tale "idealismo trascendentale" sarebbe che secondo il punto di vista della filosofia critica è necessario ammettere, dal punto di vista empirico, l'esistenza di cose fuori dal soggetto, con l'accortezza tuttavia di tenere sempre presente che tali cose sono fenomeni, ovvero esistono solo nel e per il soggetto come a esso esterne, e non cose in sé. Rispetto alle cose in sé, afferma invece Kant, noi non possiamo sapere assolutamente nulla, e tanto meno che abbiano un'estensione spaziale ed una durata temporale. Si noti, infine, nel brano riportato, la distinzione fatta da Kant tra i due significati dell'espressione "fuori di noi": in un senso tale espressione significa che esistono cose nello spazio esterno a noi, e, dato che lo spazio non è altro che la forma del nostro senso esterno, è realismo ingenuo pretendere che "fuori" di noi esistano cose così come noi ce le rappresentiamo; è proprio questa ingenuità quella in cui cade il realismo dogmatico, che dopo aver preteso che gli oggetti abbiano un'esistenza indipendente da noi nelle stesse forme in cui la nostra rappresentazione ce li presenta, trova poi che questo è impossibile ed approda all'"idealismo empirico", ovvero al negare ogni validità all'esperienza ed a sostenere che nulla esiste fuori del soggetto. In un secondo senso tuttavia l'espressione "fuori di noi" significa semplicemente "indipendentemente" da noi, dalla nostra soggettività empirica ed accidentale, ed in questo senso Kant sostiene che è necessario per l'uomo, soggetto finito, ammettere l'esistenza di una cosa in sé, di un "oggetto trascendentale", che non ha nulla di contraddittorio, è il correlato necessario della nostra conoscenza fenomenica, e di cui tuttavia noi non possiamo conoscere nulla, tanto meno che sia res cogitans o res extensa.

Utilizziamo la traduzione citata della Critica della ragion pura, pp. 685-693.

[...] Per idealista, dunque, si deve intendere non chi nega l'esistenza degli oggetti esterni dei sensi, ma chi soltanto non ammette che essa ci sia nota per percezione immediata e ne conchiude che noi, con tutte le esperienze possibili, non possiamo mai diventar certi della loro realtà.

Ma prima di esporre il nostro paralogismo nella sua fallace apparenza, devo innanzi osservare, che bisogna distinguere un doppio idealismo, il trascendentale e l'empirico. Intendo per *idealismo trascendentale* di tutti i fenomeni la dottrina, secondo la quale noi li consideriamo tutti come semplici rappresentazioni, e non come cose in sé, e per la quale il tempo e lo spazio non sono se non forme sensibili della nostra intuizione, ma non determinazioni per sé date, o condizioni degli oggetti come cose in sé. A questo idealismo è contrapposto un *realismo trascendentale*, che considera il tempo e lo spazio come un qualcosa in sé dato (indipendentemente dalla nostra sensibilità). Il realista trascendentale si rappresenta dunque i fenomeni esterni (una volta ammessa la loro realtà) come cose in sé, che esistono indipendentemente da noi e dalla nostra sensibilità, e che perciò anche secondo concetti puri dell'intelletto sarebbero fuori di noi. Propriamente è questo realista trascendentale, che poi fa la parte di idealista empirico, e dopo che degli oggetti sensibili ha falsamente presupposto che, se devono essere esterni, essi devono avere in se stessi la loro esistenza anche senza i sensi, da questo punto di vista trova tutte le nostre rappresentazioni sensibili insufficienti, per avere la certezza della loro realtà.

L'idealista trascendentale può, al contrario, essere realista empirico, quindi, come si dice, un *dualista*, cioè concedere l'esistenza della materia senza uscire dalla semplice coscienza di sé, e ammettere qualcosa più della certezza delle rappresentazioni in me, e quindi il *cogito ergo sum*. Infatti, facendo egli valere questa materia, anzi la sua interna possibilità, semplicemente come fenomeno, che, scisso dalla nostra sensibilità, non è nulla, essa non è per lui se non una specie di rappresentazioni (intuizioni), che si dicono esterne non perché si riferiscano ad oggetti *esterni* in sé, ma perché esse riferiscono le percezioni allo spazio, in cui tutte le cose sono le une fuori delle altre, laddove esso stesso, lo spazio, è in noi.

Per questo idealismo trascendentale noi ci siamo dichiarati già fin dal principio. Nella nostra dottrina cade dunque ogni difficoltà ad ammettere l'esistenza della materia appunto sulla base della testimonianza della nostra semplice autocoscienza, e darla quindi per dimostrata come l'esistenza di me stesso in quanto essere pensante. Infatti io ho coscienza delle mie rappresentazioni; queste dunque esistono, ed esisto io stesso che ho queste rappresentazioni. Ma gli oggetti esterni (i corpi) sono semplici fenomeni, quindi nient'altro che una specie delle mie rappresentazioni, i cui oggetti soltanto per queste rappresentazioni sono qualcosa; ma, separati da esse, non sono nulla. *Esistono dunque tanto le cose esterne quanto io stesso, ed entrambi invero sulla base della testimonianza immediata della mia autocoscienza, con la solo differenza, che la rappresentazione di me*

stesso come soggetto pensante si riferisce semplicemente al senso interno; le rappresentazioni, invece, che designano esseri estesi, anche al senso esterno. Per me non è necessario concludere alla realtà degli oggetti esterni più che alla realtà dell'oggetto del mio senso interno (del mio pensiero), perché da ambo le parti non sono se non rappresentazioni, la cui percezione immediata (coscienza) è insieme prova bastevole della loro realtà.

*L'idealista trascendentale è, dunque, un realista empirico e riconosce alla materia, come fenomeno, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma è immediatamente percepita¹. Al contrario, il realismo trascendentale viene a trovarsi necessariamente in imbarazzo, e si vede obbligato a far posto all'idealismo empirico, poiché egli considera gli oggetti dei sensi esterni come qualcosa di diverso dai sensi e semplici fenomeni come esseri per sé stanti, che si trovino fuori di noi; quando di sicuro, nella nostra migliore coscienza della rappresentazione di queste cose, è tutt'altro che certo che, se la rappresentazione esiste, esiste anche l'oggetto ad essa corrispondente: laddove, *nel nostro sistema, queste cose esterne, cioè la materia, non sono in tutte le loro forme e trasformazioni se non semplici fenomeni, cioè rappresentazioni in noi, della cui realtà diventiamo immediatamente coscienti*².*

Ora poiché, che io sappia, tutti gli psicologi aderenti all'idealismo empirico sono realisti trascendentali, essi si sono comportati del tutto conseguentemente nel dare grande importanza all'idealismo empirico, come a uno dei problemi da cui difficilmente la ragione può trarsi fuori. Realmente infatti, se si considera i fenomeni esterni come rappresentazioni prodotte in noi dai loro oggetti come cose esistenti in sé fuori di noi, nessuno può dire come questa loro esistenza possa altrimenti esser conosciuta che per mezzo della deduzione dall'effetto alla causa, in cui non può non restar senza dubbio se la causa sia in noi o fuor di noi. Ma si può invero concedere che delle nostre intuizioni esterne sia causa qualcosa che può esser fuori di noi nel senso trascendentale; ma questo qualcosa non è l'oggetto, che intendiamo con le rappresentazioni della materia e delle cose corporee; perché queste sono unicamente fenomeni, cioè semplici modi di rappresentazione, che si trovano sempre soltanto in noi, e la cui realtà poggia sulla coscienza immediata, né più né meno che la coscienza del mio pensiero. L'oggetto trascendentale, così rispetto all'intuizione interna come rispetto all'esterna, ci è del pari ignoto. *Ma né anche si tratta di esso, sibbene dell'oggetto empirico, che allora si dice oggetto esterno, quando lo si rappresenta nello spazio, e si dice oggetto interno, quando unicamente nel rapporto temporale; ma spazio e tempo non si trovano entrambi, se non in noi*³.

¹ Il corsivo è mio.

² Il corsivo è mio.

³ Il corsivo è mio.

Intanto, poiché l'espressione *fuor di noi* porta seco un inevitabile equivoco, significando ora qualcosa che esiste come *cosa in sé* distinta da noi, ora qualcosa che appartiene semplicemente al *fenomeno* esterno, noi vogliamo, per porre questo concetto nell'ultimo significato (come quello in cui propriamente è presa la questione psicologica circa la realtà della nostra intuizione esterna) fuor d'ogni incertezza, distinguere gli oggetti *empiricamente esterni* da quelli che possono dirsi tali nel senso trascendentale, dicendoli a dirittura cose che *si trovano nello spazio*.

Lo spazio e il tempo sono certo rappresentazioni a priori, che stanno in noi come forma della nostra intuizione sensibile, prima ancora che un oggetto reale abbia determinato con la sensazione il nostro senso a rappresentarlo sotto quei rapporti sensibili. Se non che, questo che di materiale o reale, questo qualcosa che dev'essere intuito nello spazio, presuppone necessariamente una percezione e non può, indipendente da questa che indica la realtà di qualcosa nello spazio, esser foggiato né prodotto da nessuna immaginazione. La sensazione dunque è ciò che designa una realtà nello spazio e nel tempo, secondo che si riferisce all'una o all'altra specie d'intuizione sensibile. Data una volta la sensazione (che, se si applica a un oggetto in generale, senza determinarlo, dicesi percezione), può per mezzo della molteplicità di essa foggarsi nell'immaginazione un oggetto, che fuori della immaginazione non ha posto empirico nello spazio o nel tempo. Questo è indubbiamente certo, che se si prendono le sensazioni di piacere e dolore, oppure quelle esterne, i colori, il calore, ecc., la percezione è quella, per cui dev'essere primieramente data la materia per pensare gli oggetti della intuizione sensibile. Questa percezione rappresenta adunque (per rimanere questa volta soltanto nelle intuizioni esterne) qualcosa di reale nello spazio. Infatti in primo luogo la percezione è la rappresentazione di una realtà, come lo spazio la rappresentazione di una semplice possibilità della coesistenza. In secondo luogo, questa realtà è rappresentata davanti al senso esterno, cioè nello spazio. In terzo luogo, lo spazio stesso non è altro che semplice rappresentazione; quindi in esso non può valere come reale se non ciò, che in esso è rappresentato, e viceversa, ciò che è dato in esso, cioè rappresentato mediante percezione, è in esso anche reale; perché se non vi fosse reale, cioè dato immediatamente da intuizione empirica, non potrebbe neppure essere immaginato, poiché non si può immaginare a priori il reale delle intuizioni.

Ogni percezione esterna dimostra adunque immediatamente qualcosa di reale nello spazio, o piuttosto è lo stesso reale; e pertanto dunque è fuori di dubbio il realismo empirico, cioè alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualcosa di reale nello spazio. Certo, lo stesso spazio, con tutti i suoi fenomeni, come rappresentazioni, non è se non in noi; ma in questo spazio nondimeno è dato il reale o la materia di tutti gli oggetti dell'intuizione esterna realmente e indipendentemente da ogni finzione, ed è anche impossibile che in questo spazio sia dato checchesia fuori di noi (nel senso

*trascendentale), poiché lo spazio stesso fuori della nostra sensibilità non è nulla¹. Il più rigoroso idealista non può dunque pretendere che si dimostri, alla nostra percezione corrispondere l'oggetto fuori di noi (in senso stretto). Perché, se uno ce ne fosse fuori di noi, esso poi non potrebbe essere rappresentato né intuito come fuori di noi, poiché ciò presuppone lo spazio, e la realtà nello spazio come semplice rappresentazione non è altro che la percezione stessa. *Il reale dei fenomeni esterni non è dunque reale se non nella percezione, e non può essere reale in altro modo².**

Ora dalle percezioni la conoscenza degli oggetti può esser ricavata o per mezzo di un semplice giuoco dell'immaginazione, oppure mediante l'esperienza. E qui possono certamente nascere rappresentazioni fallaci, alle quali non corrispondono gli oggetti, e in cui l'inganno è da ascriversi ora a un'illusione dell'immaginazione (nel sogno), ora a un errore del giudizio (nei così detti inganni dei sensi). Per sfuggire qui alla falsa apparenza, fa d'uopo procedere secondo la regola, che *è reale ciò che è legato con una percezione secondo leggi empiriche*. Se non che questa illusione, come il guardarsi da essa, riguarda così l'idealismo come il dualismo, in quanto qui si ha da fare soltanto con la forma dell'esperienza. [...]

Se agli oggetti esterni attribuiamo il valore di cose in sé, è assolutamente impossibile comprendere come noi dobbiamo giungere alla conoscenza della loro realtà fuori di noi, fondandoci semplicemente sulla rappresentazione che è in noi. Infatti fuor di sé non si può sentire, ma soltanto in se medesimo; e l'intera autocoscienza non dà quindi se non soltanto le nostre proprie determinazioni. *L'idealismo scettico, dunque, ci costringe a ricorrere all'unico rifugio che ci rimane; ossia alla idealità di tutti i fenomeni, che noi abbiamo dimostrata nell'Estetica trascendentale indipendentemente da queste conseguenze, che noi allora non potevamo prevedere. Ma, se si domanda se dopo ciò il dualismo abbia luogo soltanto nella psicologia, la risposta è: Certamente! Ma solo nel senso empirico, che cioè nel contesto dell'esperienza la materia, come sostanza nel fenomeno, è realmente data al senso esterno, come l'Io pensante, parimenti come sostanza fenomenica, innanzi al senso interno³; e secondo le regole che questa categoria introduce nel contesto delle nostre percezioni, sì esterne e sì interne, per formare una esperienza, devono anche i fenomeni, da ambo le parti, esser unificati tra loro. Che se si volesse estendere il concetto del dualismo, come per solito accade, e prenderlo nel senso trascendentale, né esso né il pneumatismo a esso opposto da un lato, né il materialismo dall'altro avrebbero il menomo fondamento, poiché allora verrebbe meno la determinazione dei propri concetti, e la differenza del modo di rappresentarsi gli oggetti, che ci restano ignoti per quel che sono in sé, si prenderebbe per una differenza delle cose*

¹ Il corsivo è mio.

² Il corsivo è mio.

³ Il corsivo è mio.

stesse. L'Io, rappresentato dal senso interno nel tempo, e gli oggetti nello spazio fuori di me, sono bensì fenomeni specificamente affatto diversi, ma non perciò son pensati come cose diverse. L'oggetto trascendentale, che è a base dei fenomeni esterni, come quello che è a base dell'intuizione interna, non è in sé né materia né essere pensante, ma un principio a noi ignoto dei fenomeni che ci danno il concetto della prima come della seconda parte¹.

Se adunque, secondo che evidentemente ci obbliga a fare la presente Critica, restiamo fedeli alla regola sopra stabilita, di non spingere le nostre inchieste al di là dei limiti in cui l'esperienza possibile può fornircene l'oggetto, noi non ci lasceremo mai venir l'idea di istituire una ricerca intorno agli oggetti dei nostri sensi per ciò che essi possono essere in se stessi, cioè senza nessun rapporto ai sensi. Ma se lo psicologo prende i fenomeni per cose in sé, sia come materialista, accogliendo nella sua dottrina unicamente la materia, sia, come spiritualista, soltanto esseri pensanti (secondo cioè la forma del nostro senso interno), o, come dualista, l'una e l'altro, quasi cose in sé esistenti, egli è sempre preso nell'equivoco di dover escogitare come possa esistere in sé quel che pure non è una cosa in sé, ma soltanto il fenomeno di una cosa in generale.

Kant, dalla *Critica della ragion pura*: "L'idealismo trascendentale come chiave della soluzione della dialettica cosmologica"

Riportiamo un altro passo della Critica della ragion pura in cui Kant, per risolvere le antinomie dell'idea cosmologica, ricorda che i fenomeni hanno bensì realtà empirica, ma dal punto di vista trascendentale sono semplici rappresentazioni, dunque idealità, e definisce la propria posizione "idealismo trascendentale". Questo passo è rimasto immutato nella seconda edizione della Critica, salvo una nota, che riportiamo, tesa ad impedire le forzature in senso metafisico idealistico della sua dottrina.

Il brano riportato si trova nell'edizione citata alle pp. 401-402.

Noi abbiamo dimostrato sufficientemente nell'Estetica trascendentale, che tutto ciò che è intuito nello spazio o nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di una esperienza per noi possibile, non sono altro che fenomeni, cioè semplici rappresentazioni, le quali, così come sono rappresentate in quanto esseri estesi o serie di cangiamenti, non hanno fuori del nostro pensiero nessuna esistenza che sia fondata in sé. Questa dottrina chiamo io *idealismo trascendentale*². Il realista nel senso trascendentale fa di queste modificazioni

¹ Il corsivo è mio.

² Io del resto l'ho anche detto talvolta *idealismo formale*, per distinguerlo dal *materiale* o comune, che mette in dubbio o nega l'esistenza stessa delle cose esterne. In qualche caso pare consigliabile servirsi di questa anzi che

della nostra sensibilità cose in sé sussistenti, e cangia quindi le semplici rappresentazioni in cose in sé.

Ci si farebbe torto, se ci si volesse attribuire quel già da tanto screditato idealismo, il quale, ammettendo la realtà propria dello spazio, nega l'esistenza dell'essere esteso in esso, o almeno lo mette in dubbio, e tra sogno e verità, in questo punto non riconosce differenza sufficientemente dimostrabile. Per ciò che riguarda i fenomeni del senso interno nel tempo, non trova in essi come cose reali difficoltà di sorta; che anzi afferma che questa esperienza interna basta di per sé a provare l'esistenza reale del proprio oggetto (in se stesso, con tutta questa determinazione temporale).

Il nostro idealismo trascendentale, al contrario, ammette che siano altrettanto reali gli oggetti dell'intuizione esterna così come sono intuiti nello spazio, quanto nel tempo tutti i cangiamenti rappresentati dal senso interno. Infatti, siccome lo spazio è già una forma di quella intuizione che noi diciamo esterna, e senza oggetti in esso non vi sarebbe di certa nessuna rappresentazione empirica, noi possiamo e dobbiamo ammettere in esso, come reali, esseri estesi; e lo stesso è del tempo. Quello spazio stesso, bensì, insieme con questo tempo, e, in una con entrambi, le rispettive specie di fenomeni, non sono tuttavia in se stesse *cose*, ma soltanto rappresentazioni, e non possono esistere punto fuori dell'animo nostro, e la stessa intuizione interna e sensibile del nostro animo (come oggetto della coscienza), la cui determinazione vien rappresentata mediante la successione di stati differenti nel tempo, non è né anche l'io vero e proprio, come esiste in sé, o il soggetto trascendentale, ma solamente un fenomeno, dato alla sensibilità, di questo essere a noi ignoto. L'esistenza di questo fenomeno interno come cosa così esistente in sé, non può essere ammessa, perché è sua condizione il tempo, che non può essere determinazione di una qualsiasi cosa in sé. Ma nello spazio e nel tempo la verità empirica dei fenomeni è abbastanza assicurata e sufficientemente staccata da ogni parentela col sogno, se l'uno o l'altro si unificano esattamente e completamente in una esperienza secondo leggi empiriche.

Gli oggetti pertanto dell'esperienza *non sono mai in sé*, ma soltanto dati nell'esperienza, e non esistono punto fuori di essa. Che nella luna ci possano essere abitanti, benché nessun uomo mai li abbia percepiti, deve certamente ammettersi; ma questo non significa altro se non che nel progresso possibile dell'esperienza noi potremmo incontrarci con essi; giacché reale è tutto quello che sta in un contesto con una percezione secondo le leggi del progresso empirico. Essi dunque allora sono reali, quando stanno in una connessione empirica con la mia coscienza reale, quantunque non siano perciò reali in sé, cioè fuori del progresso dell'esperienza. [...]

della sopra detta espressione, per evitare ogni equivoco. (Nota di Kant aggiunta nella seconda edizione).

Kant, dalla Critica della ragion pura: la "Confutazione dell'idealismo".

Con la seconda edizione della Critica della ragion pura Kant inseriva nel secondo libro, "Analitica dei principi", entro la trattazione dei "Postulati del pensiero empirico in generale" questa "Confutazione dell'idealismo". Per comprenderne il senso è utile considerare il luogo in cui tale confutazione è inserita: i "principi dell'intelletto puro" sono quei giudizi che, a partire dalle categorie, "l'intelletto emette realmente a priori" (ed. cit., p. 170), sono cioè quelle leggi generalissime della natura che noi possiamo conoscere a priori e valgono per ogni esperienza possibile. In particolare i "postulati del pensiero empirico in generale" sono i principi che possono essere ricavati dalle categorie di modalità (possibilità, esistenza, necessità), e definiscono cosa nella nostra esperienza valga come possibile, come reale e come necessario; il secondo di tali postulati suona: "Ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale". È a proposito di questo postulato, e quindi della distinzione tra ciò che è possibile, ciò che è reale, e ciò che è semplice illusione, che Kant ritiene necessario introdurre una confutazione dell'idealismo: reale è secondo Kant la percezione, sia esterna che interna, e ciò che vi si connette secondo leggi empiriche; essa è reale in quanto è fenomeno, e ciò che distingue una percezione reale dalla fantasticheria e dal sogno non è la credenza nell'esistenza di un mondo esteriore, ma la coerenza e la connessione secondo leggi dei fenomeni. Da quanto detto, e dai due brani riportati sopra, dovrebbe risultare chiaro che con questa "Confutazione dell'idealismo" Kant non intende confutare l'idealismo alla maniera di Fichte o di Schelling (d'altronde sarebbe decisamente troppo presto, siamo nel 1787), ma piuttosto polemizzare con chi ha confuso il suo fenomenismo, secondo il quale noi conosciamo solo il fenomeno, la Erscheinung (l'apparenza, la cosa come appare a noi), con un soggettivismo idealistico simile a quello di Berkeley, che risolve tutta la realtà nel soggetto (empirico). È pur vero che la nostra conoscenza, e tutto quanto è per noi reale, si dà solo nel nostro "animo", è cioè apparenza e fenomeno, ma, sostiene Kant, i fenomeni interni, nel tempo, non sono affatto più evidenti dei fenomeni esterni, nello spazio: io devo ammettere la realtà dei miei stati interni con la stessa necessità con cui devo ammettere la realtà di fenomeni fuori di me, nello spazio: essi sono, nel mio animo, altrettanto evidenti, anzi, l'esistenza di fenomeni esterni è condizione perché si possano dare fenomeni interni. Resta fermo, secondo l'esame kantiano, che tanto il soggetto empirico, oggetto del senso interno, quanto l'oggetto empirico, oggetto del senso esterno, hanno realtà e sussistenza solo in quanto fenomeni: l'oggetto trascendentale, la cosa in sé, deve essere necessariamente ammessa come reale ed inconoscibile (ancora una volta da me ed entro il mio animo, dotato di un intelletto finito, per un'esigenza posta dalle mie facoltà conoscitive e non perché datami in una intuizione o in modo realistico), e non può essere fatta coincidere né con il

soggetto (come fa l'idealismo) né con la materia (come fa il materialismo), i quali sono entrambi solo fenomeni. Come si può vedere queste posizioni non appaiono lontanissime da quelle esposte dall'idealismo tedesco, soprattutto nella forma assunta in Schelling o in questo scritto di Hegel: rispetto a tale idealismo il dissenso di Kant riguarderà piuttosto l'inconoscibilità della cosa in sé, affermata da Kant per ragioni tanto teoriche (l'impossibilità di andare al di là dell'esperienza possibile e di conoscere a priori la materia dell'esperienza) quanto pratiche (l'inconoscibilità del fondamento noumenico dei fenomeni ed insieme la certezza che tale fondamento abbia realtà è garanzia del primato della ragion pratica e del suo non essere vincolata alle leggi meccaniche della realtà fenomenica), e negata dagli idealisti.

Seguiamo la traduzione citata, pp. 229-233.

CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO

L'idealismo (*materiale*) è la teoria, che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia *e indimostrabile, o falsa e impossibile*; il primo è l'idealismo *problematico di Cartesio*, che dichiara indubitabile solo una affermazione (*assertio*) empirica, cioè: *Io sono*: il secondo è quello *dommatico di Berkeley*, che considera lo spazio, con tutte le cose a cui esso aderisce quale condizione inseparabile, come qualcosa in se stesso impossibile, e dichiara perciò anche le cose nello spazio semplici immaginazioni. L'idealismo dommatico è inevitabile, quando si consideri lo spazio come una proprietà che debba spettare alle cose in se stesse; giacché in tal caso esso, con tutto ciò a cui serve di condizione, è un non-essere. Ma nell'Estetica trascendentale noi abbiamo distrutto il fondamento di questo idealismo. Quello problematico, che non si pronunzia su ciò, ma solamente mette avanti la sua impotenza a provare con una esperienza immediata un'esistenza fuori dalla nostra, è ragionevole, e conforme a una solida maniera filosofica di pensare: cioè che non sia permesso di pronunziare un giudizio decisivo, prima d'aver trovato una prova sufficiente. La prova desiderata deve dunque dirci, che noi delle cose esterne abbiamo non semplice *immaginazione*, ma anche *esperienza*: ciò che non può avvenire se non dimostrando che la nostra stessa esperienza *interna*, indubitabile secondo *Cartesio*, è possibile solo nel supposto di una esperienza *esterna*.

Teorema

La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza dimostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me.

Dimostrazione

Io ho coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione temporale presuppone qualcosa di *permanente* nella percezione. Ma questo che di

permanente non può essere qualcosa in me, poiché appunto la mia esistenza nel tempo non può essere determinata se non da questo qualcosa di permanente. Dunque, la percezione di questo permanente non è possibile se non mediante una cosa fuori di me, e non mediante la semplice *rappresentazione* di una cosa fuori di me. Perciò la determinazione della mia esistenza nel tempo non è possibile se non per l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me. Ora, la coscienza nel tempo è legata necessariamente con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale; dunque è anche necessariamente legata con l'esistenza delle cose fuori di me, come condizione della determinazione temporale; vale a dire, la coscienza della mia propria esistenza è a un tempo immediata coscienza dell'esistenza di altre cose fuori di me.

Annotazione 1. Nella precedente dimostrazione si scorge che il giuoco mosso dall'idealismo a maggior diritto vien ritorto contro di esso. Esso ha ammesso che l'unica esperienza immediata sia l'interna, e che da essa si possa solo *concludere* alle cose esterne, ma, - come sempre che da effetti dati si concluda a cause *determinate*, - senza certezza: poiché può essere anche in noi stessi quella causa di rappresentazioni, che noi forse falsamente attribuiamo alle cose esterne. Se non che, qui si dimostra che l'esperienza esterna è propriamente immediata, e che solo mediante essa è possibile, non la conoscenza della nostra propria esistenza, ma la determinazione sua nel tempo, cioè l'esperienza interna. Evidentemente la rappresentazione «*Io sono*», - la quale esprime la coscienza che può accompagnare ogni pensiero, - è ciò che racchiude in sé immediatamente l'esistenza di un soggetto, ma non ancora una *conoscenza* di esso, e quindi nemmeno una conoscenza empirica, o esperienza; infatti per questa occorre, oltre il pensiero di qualcosa di esistente, anche l'intuizione, e in questo caso l'intuizione interna, rispetto alla quale, cioè al tempo, il soggetto deve essere determinato; ora ad essa sono assolutamente necessari oggetti esterni; cosicché, per conseguenza, la stessa esperienza interna è possibile solo mediatamente, e solo per mezzo dell'esterna.

Annotazione 2. Ora con tutto questo concorda pienamente ogni uso empirico del nostro potere conoscitivo nella determinazione del tempo. Non soltanto noi non possiamo percepire nessuna determinazione temporale se non mediante il cambiamento dei rapporti esterni (il movimento), in relazione con ciò che permane nello spazio (per es. il movimento del sole rispetto agli oggetti della terra); ma non abbiamo niente assolutamente di permanente, da poter porre, come intuizione, sotto il concetto di una sostanza, fuorché la *materia*, e questa stessa permanenza non è tratta dall'esperienza esterna, bensì presupposta *a priori* come condizione necessaria di ogni determinazione temporale, e quindi altresì come determinazione del senso interno rispetto alla nostra propria esistenza mediante l'esistenza di cose esterne. La coscienza di me stesso nella rappresentazione *Io* non è punto una intuizione, ma una rappresentazione meramente *intellettuale* della spontaneità di un soggetto pensante. Quindi quest'*Io* non ha nemmeno il minimo

predicato dell'intuizione, che come *permanente* possa servire di correlato alla determinazione del tempo nel senso interno; come per esempio, la *impenetrabilità* è nella materia come intuizione *empirica*.

Annotazione 3. Dal fatto che è richiesta la esistenza di oggetti esterni per la possibilità di una coscienza determinata di noi stessi, non segue già che ogni rappresentazione intuitiva di cose esterne implichi, senz'altro, la loro esistenza; giacché questa rappresentazione può ben essere il semplice effetto della immaginazione (nei sogni, come nel delirio); ma questa immaginazione non ha luogo se non per la riproduzione di percezioni esterne passate, le quali, come abbiamo mostrato, sono possibili solo per la realtà di oggetti esterni. Qui dunque era uopo soltanto provare, che l'esperienza interna in generale non è possibile se non per l'esperienza esterna in generale. Se poi questa o quella pretesa esperienza sia o non una immaginazione, è cosa da stabilire secondo le speciali determinazioni della medesima e il suo accordo coi criteri di ogni esperienza reale.

Kant, dalla *Critica della ragion pratica*

Riportiamo il brano che conclude il secondo capitolo ("Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene") del libro secondo ("Dialettica della ragion pura pratica") della Critica della ragion pratica. Da questo brano risulta evidente come sia secondo Kant del tutto conveniente che l'uomo, essere razionale finito, debba necessariamente pensare la cosa in sé come reale e fondamento intelligibile del mondo fenomenico, e tuttavia non possa in alcun modo conoscerla: da questa situazione, e solo da questa, viene resa possibile la vita morale, il merito e la dignità dell'uomo; se l'uomo non fosse capace di pensare la cosa in sé e di affacciarsi così al di là del mondo empirico, sarebbe interamente dominato dalla sua componente sensibile, se al contrario potesse interamente conoscerla e determinarla non potrebbe che agire, in modo necessario, secondo la legge morale, più o meno come i corpi naturali si comportano conformemente alle leggi fisiche; solo la posizione mediana dell'uomo, a metà tra mondo sensibile e mondo intelligibile, rende possibile la libertà e l'esistenza morale.

Utilizziamo la traduzione di Francesco Capra riveduta da Eugenio Garin, Laterza, Bari, 1982, pp. 176-178.

Della proporzione saggiamente conveniente della facoltà di conoscere dell'uomo rispetto alla sua destinazione pratica.

Se la natura umana è determinata ad aspirare al sommo bene, si deve ammettere che anche la misura delle sue facoltà di conoscere, e specialmente la relazione di queste facoltà le une con le altre, sia conveniente a questo scopo. Ma la critica della ragion pura *speculativa dimostra* la più grande insufficienza di questa facoltà a risolvere in conformità con lo scopo i problemi che le sono proposti, benché essa non disconosca le indicazioni naturali e non trascurabili di questa ragione, e similmente i grandi passi che può fare per avvicinarsi a questo grande scopo che le è proposto, senza per altro raggiungerlo mai per se stessa, neanche con l'aiuto della più grande conoscenza della natura. Quindi sembra che in questo caso la natura, nel provvederci di una facoltà necessaria al nostro scopo ci abbia trattati soltanto da matrigna.

Ora, posto che essa qui fosse stata condiscendente al nostro desiderio e ci avesse dato quella perspicacia o quei lumi che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni credono di trovarsi realmente, quale sarebbe secondo ogni apparenza la conseguenza di ciò? A meno che nello stesso tempo fosse mutata l'intera nostra natura, le *inclinazioni*, che hanno sempre la prima parola, domanderebbero la loro soddisfazione, e, legate con la riflessione razionale, la soddisfazione più grande possibile e continua col nome di *felicità*; poi parlerebbe la legge morale per contenere quelle inclinazioni nei limiti che loro

convengono, e anzi per assoggettarle tutte insieme a un fine più alto, e che non abbia riguardo a nessuna inclinazione. Ma in luogo della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere con le inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista a poco a poco la forza morale, Dio e l'eternità, nella loro tremenda maestà, ci starebbero continuamente davanti agli occhi(poiché quello che possiamo dimostrare perfettamente, rispetto alla certezza vale altrettanto per noi che se ce ne accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma siccome *l'intenzione*, per cui le azioni devono accadere, non può essere introdotta in noi mediante nessun comandamento, e il pungolo dell'attività qui sarebbe sempre alla mano ed esterno, e quindi la ragione non avrebbe bisogno di sforzarsi di raccogliere le forze per resistere alle inclinazioni mediante la rappresentazione della dignità della legge; così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbe per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; un valore morale delle azioni, dal quale solo dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona, e anche quello del mondo, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo, rimanendo la sua natura qual è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, il tutto *gesticolerebbe* bene, ma nelle figure non si troverebbe *vita alcuna*. Ora, siccome per noi la cosa è ben diversa; siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo dell'avvenire soltanto una veduta assai oscura ed ambigua, e il reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare e non scorgere o dimostrare chiaramente la sua esistenza e la sua maestà; e, invece, la legge morale in noi, senza prometterci qualcosa con certezza, senza minacciarci, esige da noi il rispetto disinteressato; e del resto questo rispetto, quando diventa attivo e predominante solo allora e solo perciò permette di vedere, ma anche solo debolmente, nel regno del soprasensibile: così può ben aver luogo un'intenzione veramente morale, e consacrata immediatamente alla legge, e la creatura razionale può diventar degna di partecipare al sommo bene che è conforme al valore morale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Potrebbe dunque avere anche qui la sua verità quello che del resto lo studio della natura e dell'uomo c'insegna sufficientemente: che la saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che ci ha negato che per quello che ci ha concesso.

Kant, dalla *Critica della ragion pratica*

Riportiamo un brano tratto dalla "Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica" in cui Kant spiega come l'uomo, benché nel suo atteggiamento teorico-conoscitivo sia limitato ai fenomeni interni o esterni e sia rimandato dalla ragione solo

problematicamente ad un mondo soprasensibile, sia invece come soggetto morale conscio di se stesso come cosa in sé, si sappia parte di un mondo intelligibile che non è problematico, ma conosciuto assertoriamente e determinatamente in quanto l'uomo ne conosce la legge (morale). Sono brani come questo che indurranno Fichte a ritenere di aver trovato nella Critica della ragion pratica la soluzione di tutti i problemi che sarebbero stati lasciati aperti dalla Critica della ragion pura: il soggetto (in quanto soggetto puro, legislatore morale, e non certo in quanto soggetto empirico, oggetto del senso interno: se così fosse varrebbe la kantiana "Confutazione dell'idealismo") è quella causa incausata, cioè causa libera e noumenica, che sta a fondamento dell'intero mondo sensibile, sia esterno che interno: reperita nel soggetto morale e puro la cosa in sé, resterebbe aperto il compito di dedurre l'intera realtà fenomenica, compito che Fichte si proporrà di svolgere con la Dottrina della scienza, ma che secondo Kant trascende invece assolutamente le nostre capacità conoscitive.

Utilizziamo la traduzione citata, pp. 126-129.

Siccome propriamente il concetto della libertà è il solo, fra tutte le idee della ragion pura speculativa, che procuri sì grande estensione nel campo del soprasensibile, quantunque soltanto relativamente alla conoscenza pratica, così io mi domando *dove sia dunque toccata esclusivamente ad esso una sì grande fecondità*, laddove gli altri designano bensì il posto vuoto per i puri enti possibili dell'intelletto, ma non possono determinare in niente il concetto di essi. Io comprendo subito, che siccome non posso pensar niente senza categoria, anche nell'idea razionale della libertà, di cui mi occupo, dev'essere anzitutto ricercata la categoria, la quale qui è la categoria della *causalità*; e che, quantunque al *concetto razionale* della libertà, come concetto trascendentale, non possa esser sottoposta nessuna intuizione corrispondente, pure al *concetto intellettuale* (della causalità), per la cui sintesi quel concetto razionale richiede l'incondizionato, dev'esser data anzitutto un'intuizione sensibile, per la quale solamente gli viene assicurata la realtà oggettiva. Ora, tutte le categorie sono divise in due classi, le *matematiche*, che riguardano semplicemente l'unità della sintesi nella rappresentazione degli oggetti, e le *dinamiche*, che riguardano l'unità nella sintesi nella rappresentazione dell'esistenza degli oggetti. Le prime (quelle della grandezza e della qualità) contengono sempre una sintesi dell'omogeneo, nella quale l'incondizionato non si può trovare nel condizionato nello spazio e nel tempo dato nell'intuizione sensibile, perché allora esso stesso, a sua volta, dovrebbe appartenere allo spazio e al tempo, e perciò esser sempre nuovamente condizionato; perciò, anche nella Dialettica della ragion pura teoretica, i modi vicendevolmente opposti di trovare per essi l'incondizionato e la totalità delle condizioni erano falsi ambedue. Le categorie della seconda classe (quelle della causalità e della necessità di una cosa) non richiedevano affatto questa omogeneità (del condizionato e della

condizione nella sintesi), perché qui doveva essere rappresentata non l'intuizione come è composta del molteplice che è in essa, ma soltanto come l'esistenza dell'oggetto condizionato corrispondente ad essa si aggiunge all'esistenza della condizione (nell'intelletto, come connesso con l'esistenza dell'oggetto); e allora era lecito porre per ciò che era universalmente condizionato nel mondo sensibile (tanto relativamente alla causalità come all'esistenza accidentale delle cose stesse) l'incondizionato, benché d'altronde indeterminato, nel mondo intelligibile, e far trascendente la sintesi. Perciò anche nella Dialettica della ragion pura speculativa si trovò che, nel fatto, non si contraddicono i due modi, apparentemente opposti l'uno all'altro, di trovare l'incondizionato mediante il condizionato: per es., pensare, nella sintesi della causalità, pel condizionato, nella serie delle cause e degli effetti del mondo sensibile, la causalità, che non è più sensibilmente condizionata; e la stessa azione, la quale, come appartenente al mondo sensibile, è sempre sensibilmente condizionata, cioè meccanicamente necessaria, tuttavia nello stesso tempo, per la causalità dell'essere agente, in quanto appartiene al mondo intelligibile, può anche avere per fondamento una causalità sensibilmente incondizionata, e quindi esser pensata come libera. Ora si trattava semplicemente di ciò, che questo *potere* fosse mutato in un *essere*, e cioè si potesse dimostrare, in un caso reale mediante un fatto, che certe azioni suppongono una tale causalità (l'intellettuale, sensibilmente incondizionata), siano esse reali o soltanto prescritte, cioè oggettivamente e praticamente necessarie. Certamente, nell'esperienza di date azioni come eventi del mondo sensibile, noi non potevamo sperare di trovare questa connessione, perché la causalità mediante la libertà deve sempre esser cercata fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile. Ma altre cose, fuori degli esseri sensibili, non sono date alla nostra percezione e alla nostra osservazione. Dunque, non rimaneva altro che trovare un principio non contraddittorio, e invero oggettivo della causalità, che escludesse dalla sua determinazione ogni condizione sensibile, cioè un principio in cui la ragione non si fondasse su *nient'altro*, come principio determinante relativamente alla causalità, ma lo contenesse già essa stessa mediante quel principio, ed in cui, quindi, come *ragion pura*, fosse anche pratica. Ma questo principio non abbisogna di alcuna ricerca né di alcuna scoperta; esso è stato da molto tempo nella ragione di tutti gli uomini, ed è incorporato nella loro essenza, ed è il principio della *moralità*. Dunque, quella causalità incondizionata e il potere di essa, la libertà, e con questa un essere (io stesso) che appartenga al mondo sensibile, come tale che appartenga insieme al mondo intelligibile, non sono semplicemente concepiti in modo indeterminato e problematico (il che già la ragione speculativa poteva scoprire come possibile), ma sono affatto *determinati relativamente alla legge* della loro causalità, e *conosciuti* assertoriamente; e così ci è data la realtà del mondo intelligibile, e invero *determinata* sotto il rispetto pratico, e questa determinazione, che sotto il rispetto teoretico sarebbe *trascendente* (eccessiva), sotto il rispetto pratico è *immanente*. Ma simile passo noi non

potevamo fare relativamente alla seconda idea dinamica, cioè a quella di un *essere necessario*. Noi non potevamo salire ad essa dal mondo sensibile, senza la mediazione della prima idea dinamica. Poiché se volevamo tentar ciò, dovevamo osare di fare il salto, abbandonare tutto ciò che ci è dato, e gettarci a ciò di cui non ci è dato niente, onde poter procurare la connessione di una simile essenza intelligibile col mondo sensibile (perché l'essere necessario doveva esser conosciuto come dato fuori di noi); il che invero è affatto possibile, come adesso l'evidenza manifesta, relativamente al *nostro proprio* soggetto, in quanto questo si conosce, *da una parte*, come essere intelligibile determinato (in virtù della libertà) mediante la legge morale; *d'altra parte* come attivo secondo questa determinazione nel mondo sensibile. Il solo concetto della libertà ci permette di non uscire fuori di noi per trovar l'incondizionato e l'intelligibile per il condizionato e il sensibile. Poiché è la nostra stessa ragione, che si riconosce mediante la legge pratica suprema e incondizionata, e l'essere, che è conscio di questa legge (la nostra propria persona), si riconosce come appartenente al puro mondo dell'intelletto, ed invero anche con la determinazione del modo in cui esso come tale può essere attivo. Così si può comprendere perché in tutta la facoltà della ragione soltanto la facoltà pratica possa essere quella che ci aiuta a uscire dal mondo sensibile e ci procura la cognizione di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia, appunto perciò possono essere estese solo quanto è affatto necessario per il punto di vista pratico.

Kant, dalla *Critica del giudizio*

La terza Critica kantiana (1790) è generalmente la meno studiata nelle scuole e la più fraintesa, eppure è l'opera con cui Kant si sforza di chiudere il cerchio della filosofia trascendentale e di offrire una soluzione ai problemi lasciati aperti nelle due Critiche precedenti. Spesso la Critica del giudizio è stata letta come un'opera che cerca di trovare una sintesi tra il mondo fenomenico ed il mondo noumenico della libertà, oppure come un'opera di estetica, avente ad oggetto i temi del sentimento, del bello, del sublime e della finalità. Ovviamente questi temi sono presenti, ma c'è certamente molto di più: sia nella Critica della ragion pura sia nella Critica della ragion pratica rimaneva aperta una contraddizione insanabile tra sensibilità (come intuizione sensibile, nella prima, come inclinazione, nella seconda) e ragione (intesa in senso lato, come intelletto e ragione, facoltà del pensiero in generale): è questa frattura che Kant cerca per diverse vie di sanare nella Critica del Giudizio. Questo sforzo di ricomposizione tra senso e pensiero, tra individuale ed universale, tra finito ed infinito, che tanta importanza avrà nella cultura idealistica e romantica, viene da Kant compiuto con intenti ed in forme diverse.

Schematizzando potremmo distinguere innanzitutto un intento di tipo metafisico: la

Critica della ragion pratica aveva individuato nella ragione pura (pratica), in quanto causa libera e legislatrice morale, quel sostrato noumenico che sta a fondamento dei fenomeni della soggettività: il soggetto si presenta sia come fenomeno, in quanto soggetto sensibile e natura interna, sia come cosa in sé, in quanto soggetto morale, ed in questa seconda veste si sa parte di un mondo soprasensibile; restava aperta la necessità che in qualche modo (non certo per via teoretica, e neppure per via pratica) anche nella natura esterna possa essere colto un fondamento noumenico dei fenomeni, e che in questo modo si saldi la frattura tra soggetto, inteso come libertà, e natura, intesa nella Critica della ragion pura come semplice estensione e meccanismo; il Giudizio (Urteilkraft, la facoltà del giudizio) svolge proprio questa funzione: di cogliere, sia pure in modo soggettivo e senza farne un oggetto, mediante il "sentimento", il "fondamento dell'unità tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente"; tanto il soggetto empirico quanto l'oggetto empirico si presentano così come fenomeni che rimandano, sia pure in modo oscuro, ad un comune fondamento intelligibile.

Un secondo intento che guida Kant nella Critica del Giudizio, e probabilmente quello predominante, può essere definito di tipo epistemologico: mediante la "Deduzione trascendentale" Kant aveva faticosamente istituito una relazione necessaria tra intelletto e sensibilità e dimostrato, dopo averne affermato la differenza di natura, che tutte le intuizioni sensibili sottostanno necessariamente alle categorie; tuttavia la via verso la fondazione di una fisica come scienza rimaneva ancora lunga: Kant doveva concludere che noi conosciamo a priori, cioè in modo universale e necessario, solo le leggi universalissime della natura, ad esempio la sua struttura causale, ma delle leggi particolari della natura, cioè dei suoi fenomeni particolari che ci possono essere dati nell'intuizione sensibile, noi abbiamo solo una conoscenza empirica, dunque a posteriori, accidentale e sconnessa. Il problema che restava aperto dopo la Critica della ragion pura era come fosse possibile raggiungere una conoscenza scientifica, universale e necessaria, dei fenomeni particolari. Su questa via Kant si era già mosso con i Primi principi metafisici della scienza della natura del 1786, dove tentava di fondare il passaggio dalla filosofia trascendentale alla metafisica della natura, cioè a quelle conoscenze che noi possiamo avere a priori della natura, tuttavia anche in quell'opera la ricerca si fermava a leggi molto generali ricavabili dai principi dell'intelletto puro ove si ammettesse il concetto di materia (concetto a posteriori) e si esaminasse cosa se ne può conoscere a priori. Un passo successivo (non certo il definitivo: su questo problema Kant si affaticherà negli scritti degli ultimi anni della sua vita, più tardi pubblicati come Opus postumum) è costituito proprio dalla Critica del giudizio: qui Kant mostra come la facoltà del giudizio, mediante i giudizi riflettenti, seguendo il principio soggettivo che anche a fondamento dei fenomeni particolari della natura stia un intelletto che li ordina

secondo fini razionali, giunga a conoscere le leggi particolari della natura: non è un dato dimostrabile oggettivamente, e tuttavia nel giudicare gli infiniti e molteplici fenomeni naturali noi sentiamo il bisogno che, e ci regoliamo come se, a fondamento della forma che essi assumono nella nostra immaginazione stia una unità di tipo concettuale che li rende unificabili e conoscibili per noi: quando questo bisogno viene soddisfatto proviamo un sentimento di piacere, come deve essere avvenuto a chi per primo ha colto l'unità della divisione della natura in generi e specie. Dunque il giudizio riflettente ci permette di sentire (non certo di conoscere) l'unità di particolare ed universale, di sensibilità ed intelletto, e colma quella frattura che la ragione teoretica lasciava aperta: si è visto come Hegel nella Differenza consideri questa sintesi troppo povera ed insufficiente in quanto puramente soggettiva.

Un terzo intento, strettamente connesso con gli altri due, della Critica del Giudizio è di tipo estetico: non solo il principio del giudizio ci induce ad ipotizzare un'unità di tipo finalistico tra i molteplici fenomeni naturali, e ci permette così di conoscerli, ma anche nella rappresentazione sensibile-immaginativa di singoli fenomeni ci appare a volte la forma della finalità, un'unità della forma che il fenomeno assume che non coincide con la nostra unificazione categoriale, ma pare invece presente nello stesso fenomeno: questi sono i fenomeni belli della natura, nei quali, nell'individuo stesso, pare trasparire immanente l'universale, e paiono giungere a sintesi armonica la sensibilità e l'intelletto, la necessità e la libertà, il finito e l'infinito: questo tema della bellezza come sintesi ed armonia degli elementi contrastanti, tema su cui per altre vie tornerà nel 1795 Schiller con le sue Lettere sull'educazione estetica dell'umanità, sarà ben presente in tutta la cultura idealistica e romantica, e centrale nell'elaborazione di Schelling e del giovane Hegel.

Dalla Critica del Giudizio riportiamo tre brani che si trovano nella traduzione di Alfredo Gargiulo, riveduta da Valerio Verra, Laterza, Bari, 1982, alle pp. 13-15; pp. 18-20; pp. 156-159.

Del dominio della filosofia in generale

[...] Tutta la nostra facoltà di conoscere ha due domini, quello dei concetti della natura e quello del concetto della libertà; perché mediante entrambi essa è legislatrice *a priori*. Ora la filosofia si divide anche, come questa facoltà, in teoretica e pratica. Ma il territorio, su cui fonda il suo dominio e su cui *esercita* la sua legislazione, è sempre soltanto l'insieme degli oggetti di ogni esperienza possibile, in quanto essi non sono considerati se non come semplici fenomeni; perché altrimenti non si potrebbe pensare alcuna legislazione dell'intelletto relativa a tali oggetti.

La legislazione mediante concetti naturali avviene mediante l'intelletto, ed è teoretica. La legislazione mediante il concetto di libertà è data dalla ragione, ed è puramente

pratica. Soltanto nel campo pratico la ragione può essere legislatrice: relativamente alla conoscenza teoretica (della natura), essa può solo trarre da leggi date (in quanto è conoscitrice di leggi mediante l'intelletto) conseguenze, che debbono però restare sempre nei limiti della natura. Ma, viceversa, la ragione non è *legislatrice* dovunque vi siano regole pratiche, perché queste possono anche essere tecnico-pratiche.

L'intelletto e la ragione hanno dunque due legislazioni differenti su di un solo e medesimo territorio dell'esperienza, senza che l'una possa pregiudicare l'altra. Perché ha così poco influsso il concetto della natura sulla legislazione fornita dal concetto della libertà, quanto poco questo turba la legislazione della natura. - La possibilità di pensare, almeno senza contraddizione, la coesistenza delle due legislazioni, e delle facoltà relative nello stesso soggetto, fu dimostrata dalla critica della ragion pura, che annientò le obiezioni che le si muovono rivelando in esse l'illusione dialettica.

Ma, che questi due diversi domini che si limitano perpetuamente, - non nelle loro legislazioni, è vero, ma nei loro effetti nel mondo sensibile, - non possano costituirne *uno solo*, dipende da ciò: il concetto della natura può ben rappresentare i suoi oggetti nell'intuizione, ma non come cose in sé, sibbene solo come fenomeni; il concetto della libertà invece può rappresentare il suo oggetto come cosa in sé, ma non nell'intuizione; per conseguenza, nessuno dei due può dare una conoscenza teoretica del suo oggetto (e perfino del soggetto pensante) come cosa in sé, cioè del soprasensibile, la cui idea deve esser posta alla base della possibilità di tutti quegli oggetti dell'esperienza, ma per se stessa non può mai essere elevata ed estesa fino a farne una conoscenza.

V'è dunque un campo illimitato, ma anche inaccessibile a tutta la nostra facoltà di conoscere, cioè il campo del soprasensibile, dove non troviamo un territorio per noi, e sul quale non possiamo avere per conseguenza, né pei concetti dell'intelletto né per quelli della ragione, un dominio di conoscenza teoretica; un campo che noi dobbiamo bensì occupare con idee a vantaggio tanto dell'uso teoretico che pratico della ragione, senza poter dare però a queste idee, in relazione con le leggi che derivano dal concetto della libertà, se non una realtà pratica; con che la nostra conoscenza teoretica non si estende menomamente fino al soprasensibile.

Ora, sebbene vi sia un incommensurabile abisso tra il dominio del concetto della natura, o il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, o il soprasensibile, in modo che non è possibile nessun passaggio dal primo al secondo (mediante l'uso teoretico della ragione), quasi fossero due mondi tanto diversi, che il primo non potesse avere alcun influsso sul secondo; tuttavia il secondo *deve* avere un influsso sul primo, cioè il concetto della libertà deve realizzare nel mondo sensibile lo scopo posto mediante le sue leggi, e la natura, per conseguenza, deve poter essere pensata in modo che la conformità alle leggi, che costituiscono la sua forma, possa almeno accordarsi con la possibilità degli scopi, che in essa debbono essere realizzati secondo le leggi della libertà. - Sicché vi deve essere un

fondamento dell'*unità* tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente; un fondamento il cui concetto è insufficiente, in verità, a darne la conoscenza, sia teoreticamente che praticamente, e quindi non ha alcun dominio proprio, ma che permette non di meno il passaggio dal modo di pensare secondo i principii dell'uno al modo di pensare secondo i principii dell'altro.

[...]

Del Giudizio come facoltà legislativa a priori

Il Giudizio in genere è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera questa sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce a priori le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è *determinante*. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente *riflettente*.

Il Giudizio determinante sotto leggi trascendentali universali date dall'intelletto, è soltanto sussuntivo; la legge gli è prescritta a priori, e così esso non ha bisogno di pensare da sé ad una legge per poter sottoporre all'universale il particolare della natura. - Ma vi sono così molteplici forme della natura, e del pari sono tante le modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura, le quali son lasciate indeterminate da quelle leggi che fornisce a priori l'intelletto puro, - poiché tali leggi non riguardano se non la possibilità di una natura (come oggetto dei sensi) in generale, - che vi debbono essere perciò anche leggi, le quali, in quanto empiriche, potranno ben essere contingenti secondo il modo di vedere del *nostro* intelletto, ma che, per essere chiamate leggi (com'è richiesto anche dal concetto di una natura), debbono essere considerate come necessarie secondo un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice. - Il Giudizio riflettente, che è obbligato a risalire dal particolare della natura all'universale, ha dunque bisogno di un principio, che esso non può ricavare dall'esperienza, perché è un principio, che deve fondare appunto l'unità di tutti i principii empirici sotto principii parimenti empirici ma superiori, e quindi la possibilità della subordinazione sistematica di tali principii. Questo principio trascendentale il Giudizio riflettente può dunque darselo soltanto esso stesso come legge, non derivarlo da altro (perché allora diventerebbe Giudizio determinante); né può prescriverlo alla natura, poiché la riflessione sulle leggi della natura si accomoda alla natura, ma questa non si accomoda alle condizioni con le quali noi aspiriamo a formarci di essa un concetto, che è del tutto contingente rispetto alle condizioni stesse.

Ora questo principio non può essere altro che il seguente: poiché le leggi universali della natura hanno il loro fondamento nel nostro intelletto, che le prescrive ad essa

(sebbene soltanto il concetto universale della natura in quanto tale), le leggi particolari empiriche, rispetto a ciò che dalle prime vi è stato lasciato indeterminato, debbono essere considerate secondo un'unità, quale avrebbe potuto stabilire un intelletto (quand'anche non il nostro) a vantaggio della nostra facoltà di conoscere, per render possibile un sistema dell'esperienza secondo particolari leggi della natura. Non è che si debba ammettere la reale esistenza di tale intelletto (poiché questa idea serve come principio solo al Giudizio riflettente, per riflettere, non per determinare) ma per tal modo la facoltà di conoscere dà a se stessa, e non alla natura, una legge.

Ora, poiché il concetto di un oggetto, in quanto contiene anche il principio della realtà di questo oggetto, si chiama *scopo*, e l'accordo di una cosa con quella disposizione delle cose, che è possibile soltanto secondo scopi, si chiama *finalità* della forma di queste cose; il principio del Giudizio, riguardo alla forma delle cose della natura sottoposte a leggi empiriche in generale, è la *finalità della natura* nella sua molteplicità. In altri termini, la natura è rappresentata mediante questo concetto come se ci sia un intelletto che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa.

La finalità della natura è, dunque, un particolare concetto a priori, che ha la sua origine unicamente nel Giudizio riflettente. Perché ai prodotti della natura non si può attribuire qualcosa come un rapporto della natura a scopi, ma si può soltanto adoperare quel concetto per riflettere su di essa in vista del legame dei fenomeni, che è dato da leggi empiriche. Questo concetto è anche del tutto diverso dalla finalità pratica (dell'arte umana o anche della morale), sebbene sia pensato mediante un'analogia con questa finalità.

[...]

Dell'interesse intellettuale per il bello

[...] Ora io concedo volentieri che l'interesse pel *bello dell'arte* (con che intendo anche l'uso artificiale delle bellezze naturali a scopo di ornamento, e quindi di vanità) non fornisca la prova di un carattere devoto, o anche soltanto inclinato, al bene morale. Ma affermo invece che il prendere un *interesse immediato* alla bellezza della natura (non soltanto l'avere gusto per giudicarla) è sempre segno di un animo buono; e che, quando questo interesse è abituale e si accoppia volentieri alla *contemplazione della natura*, mostra almeno una disposizione d'animo favorevole al sentimento morale. Bisogna ricordarsi però che io parlo qui propriamente delle belle *forme* della natura, escluse le *attrattive*, che essa vi unisce con tanta profusione, perché l'interesse in tal caso è anche immediato, ma nello stesso tempo empirico.

Colui che contempla da solo (e senza intenzione di comunicare agli altri le sue osservazioni) la bella figura di un fiore selvaggio, di un uccello, di un insetto, per ammirarla ed amarla, e non vorrebbe che essa mancasse nella natura, anche se dovesse venirgliene

un danno, e ancora meno si promette da essa qualche utilità, - costui prende un interesse immediato ed intellettuale alla bellezza della natura. Vale a dire che il prodotto naturale non gli piace soltanto per la sua forma, ma anche per la sua esistenza, senza che in ciò v'abbia parte alcuna attrattiva sensibile, o che egli stesso vi connetta uno scopo.

[...] Questo vantaggio che ha la bellezza naturale sulla bellezza artistica, di destare essa sola un interesse immediato, sebbene possa essere superata dall'altra per ciò che riguarda la forma, si accorda col carattere raffinato e solido di tutti gli uomini che hanno coltivato il proprio sentimento morale. Se un uomo, che ha gusto sufficiente per giudicare dei prodotti delle belle arti con la massime giustezza e finezza, abbandona volentieri la stanza in cui brillano queste bellezze che soddisfano la vanità ed alimentano i piaceri sociali, e si rivolge a cercare il bello naturale per trovarvi quasi una voluttà pel suo spirito su una via di pensiero di cui egli non potrà mai raggiungere il termine; noi considereremo questa scelta con grande rispetto, e vedremo in lui una bell'anima, quale non può pretendere di essere un intenditore o un amatore d'arte, per via dell'interesse che prova per i suoi oggetti. - Quale è dunque la differenza di queste valutazioni così diverse di due oggetti, i quali nel giudizio di semplice gusto appena si disputerebbero la superiorità?

Noi abbiamo una facoltà del puro Giudizio estetico, cioè la facoltà di giudicare le forme senza concetti, e di trovare, nel semplice gusto di esse, un piacere del quale facciamo una regola per ciascuno, senza che questo giudizio si fondi su qualche interesse o ne produca alcuno. - Abbiamo d'altra parte una facoltà del Giudizio intellettuale, la quale determina a priori un piacere per le semplici forme delle massime pratiche (in quanto queste costituiscono da se stesse una legislazione universale), e fa di questo piacere una legge per tutti, senza che il giudizio si fondi su qualche interesse, *mentre però ne produce uno*. Il piacere o il dispiacere nel primo giudizio si dice piacere del gusto, il secondo si dice piacere del sentimento morale.

Ma siccome anche interessa la ragione che le idee (per le quali essa produce nel sentimento morale un interesse immediato) abbiano anche realtà oggettiva, vale a dire che la natura mostri almeno qualche traccia, dia qualche cenno di contenere in sé qualche fondamento, pel quale possiamo ammettere un accordo regolare dei suoi prodotti col nostro piacere indipendentemente da ogni interesse (che noi riconosciamo a priori come legge per tutti, senza poterne dare una dimostrazione); la ragione dovrà prendere interesse per ogni manifestazione della natura che esprima un simile accordo; e per conseguenza l'animo non può riflettere sulla bellezza della natura, senza trovarvisi nello stesso tempo interessato. Ma questo interesse è morale per parentela; e colui che prende interesse al bello della natura non ne sarebbe capace se prima non avesse avuto un interesse ben fondato al bene morale. Si ha dunque ragione di supporre in colui che s'interessa immediatamente pel bello di natura, almeno una disposizione ai buoni sentimenti morali.

Si dirà che questa interpretazione dei giudizi estetici, per via della parentela col

sentimento morale, sembra troppo artificiosa perché possa riguardarsi come la vera spiegazione del linguaggio cifrato col quale la natura ci parla nelle sue forme belle. Ma, in primo luogo, questo interesse pel bello naturale è in realtà poco comune, ed è proprio di coloro il cui carattere o è già educato al bene, o è eminentemente disposto a ricevere questa educazione; e allora l'analogia tra il puro giudizio di gusto che, senza dipendere da alcun interesse, fa sentire un piacere e insieme lo rappresenta come a priori come appropriato all'umanità in generale, e il giudizio morale, che fa la stessa cosa in base a concetti, è un'analogia che porta, anche senza una riflessione chiara, sottile e intenzionale, a un ugual interesse immediato per l'oggetto di entrambi; soltanto che il primo interesse è libero, mentre il secondo si basa su leggi oggettive. A ciò si aggiunga l'ammirazione della natura, la quale si rivela come arte nei suoi bei prodotti, non per puro caso, ma quasi con intenzione, secondo un ordine regolare e come finalità senza scopo: questo scopo, poiché non lo troviamo esternamente, lo cerchiamo naturalmente in noi stessi, e in ciò che costituisce lo scopo ultimo della nostra esistenza, cioè nella destinazione morale (ma del fondamento della possibilità di una simile finalità della natura si discorrerà soltanto nella teleologia).

Kant, dai *Primi principi metafisici della scienza della natura*

A testimonianza dei faticosi tentativi compiuti da Kant per passare dalla filosofia trascendentale, che permette di conoscere solo leggi generali che l'intelletto prescrive a priori alla natura, ad una conoscenza più determinata dei fenomeni naturali, riportiamo un passo tratta dalla "Prefazione" ai Primi principi metafisici della scienza natura. Quest'opera, apparsa nel 1786, e che ebbe scarsa risonanza, si riprometteva di passare dalla metafisica generale, coincidente con la filosofia trascendentale, alla "metafisica della natura", e lasciava ancora aperto il compito, che Kant affronterà con gli appunti scritti negli ultimi anni della sua vita e raccolti nell'Opus postumum, di passare dalla metafisica della natura ad una vera e propria fisica, scienza della natura, dotata dei caratteri di universalità e necessità, e dunque di apriorità, propri di una scienza. Pur con queste limitazioni, i risultati conseguiti da Kant erano piuttosto poveri, e si limitavano ad alcune leggi generalissime della fononoma, della dinamica e della meccanica; d'altra parte il modello di scienza naturale che emergeva da quest'opera era il modello di una scienza meccanicistica e matematizzante. È con questa immagine kantiana (ma anche fichtiana) della scienza naturale che Hegel polemizza a p. [69-70] (pp. 157-161) della Differenza.

Seguiamo la traduzione Luigi Galvani, Cappelli, Bologna, 1959, pp. 10-12.

[...] La scienza della natura, che meriti di venir chiamata *propriamente* tale, presuppone in primo luogo la metafisica della natura; infatti le leggi, cioè i principi della necessità di ciò che appartiene all'*esistenza* di un oggetto, hanno a che fare con un concetto che non si lascia costruire, non potendosi esibire l'esistenza in alcuna intuizione *a priori*. Perciò la scienza naturale propriamente detta presuppone la metafisica della natura. Ora è bensì vero che questa deve sempre contenere soltanto principi che non siano empirici (poiché proprio a ragione di ciò porta il nome di metafisica), può tuttavia trarre le leggi che rendono possibile in generale il concetto di una natura, anche senza relazione a qualche oggetto determinato di esperienza, e quindi indeterminatamente in vista della natura di questo o quell'oggetto del mondo dei sensi - si ha così la parte *trascendentale* della metafisica della natura - oppure si occupa della natura particolare di questa o quella specie di cose, delle quali è dato un concetto empirico, in modo tale però che, oltre a ciò che sta in questo concetto, non venga usato nessun altro concetto empirico per la conoscenza di esso (mette per es. come fondamento il concetto empirico di una materia o di un essere pensante, e cerca l'estensione della conoscenza di cui la ragione è capace *a priori* intorno a questi concetti). Anche allora una tale scienza deve pur sempre chiamarsi una metafisica della natura, e precisamente della natura corporea o pensante; in questo caso però essa non è una scienza metafisica generale della natura, ma una metafisica *particolare* (fisica e psicologia), nella quale i predetti principi trascendentali vengono applicati alle due specie di oggetti dei nostri sensi.

Io affermo però che in ogni dottrina particolare della natura si può trovare solo tanta scienza *propriamente detta*, quanta è la *matematica* che si trova in essa. La scienza propriamente detta, principalmente quella della natura, richiede infatti, secondo quello che abbiamo spiegato, una parte pura che sta a fondamento di quella empirica e che si basa sulla conoscenza *a priori* degli oggetti naturali. Ora conoscere qualcosa *a priori* significa conoscerla per la sua pura possibilità. Ma la possibilità di oggetti naturali determinati non può essere conosciuta dai loro semplici concetti, poiché da questi può bensì essere conosciuta la possibilità del pensiero (che esso non contraddice a se stesso), ma non dell'oggetto, come oggetto della natura che può essere dato fuori del pensiero (come esistente). Dunque per conoscere la possibilità di determinati oggetti della natura e perciò per conoscerli *a priori*, si richiede ancora che venga data *a priori l'intuizione* corrispondente al concetto, cioè che venga costruito il concetto. Ora la conoscenza razionale per mezzo della costruzione dei concetti è conoscenza matematica. Una filosofia pura della natura in generale, cioè quella che esamina solo ciò che costituisce il concetto di una natura in generale, potrà dunque essere possibile anche senza la matematica, ma una dottrina pura della natura su oggetti *determinati* della natura (teoria dei corpi, teoria dell'anima) è possibile soltanto per mezzo della matematica; e poiché in ogni dottrina della natura viene riscontrato solo tanto di scienza propriamente detta quanto vi si trova

di conoscenza *a priori*, ne segue che la dottrina della natura conterrà tanta scienza propriamente detta quanta è la matematica che in essa può essere applicata. [...]

Fichte, dalla *Prima introduzione alla dottrina della scienza*

Abbiamo visto come nella Differenza Hegel sostenga in più occasioni che idealismo e materialismo (o dogmatismo) sono due sistemi tutto sommato equivalenti, indimostrabili ed ugualmente parziali. Questa convinzione, che il criticismo kantiano costituisca una metodologia ed una propedeutica che rende possibili due sistemi, i cui principi non possono essere dimostrati e la scelta tra i quali dipende da ragioni extrateoretiche (di carattere, di temperamento, morali), era un luogo comune nella cultura filosofica tedesca di fine Settecento ed era stata affermata con forza da Fichte e da Schelling. Riportiamo qui un brano dalla Prima introduzione alla dottrina della scienza, uno scritto con cui Fichte intendeva preparare, nel 1797, una nuova esposizione delle proprie dottrine filosofiche. Da questo passo risulta evidente come il problema della filosofia sia per Fichte tutto interno al soggetto: non si tratta di unificare il soggetto e la (supposta) cosa in sé, ma si tratta invece di spiegare come sia possibile, entro il soggetto, la differenza tra materia e forma, come cioè entro il soggetto si possano dare rappresentazioni accompagnate dal sentimento della libertà, di cui dunque ci sentiamo spontanei artefici, e rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità, che quindi noi sentiamo come date alla nostra coscienza indipendentemente dalla nostra attività. Tutto il problema della filosofia sarebbe costituito dalla spiegazione dell'origine di queste rappresentazioni sentite, entro il soggetto, come da lui indipendenti: qui sta il dissidio tra il dogmatismo, che attribuisce l'origine di tali rappresentazioni alla cosa in sé, e l'idealismo, che ritiene che l'io stesso sia il fondamento di tali rappresentazioni: la scelta tra tali due posizioni filosofiche è, sostiene Fichte, basata su motivazioni non dimostrabili e dipende dalla natura e dal carattere dell'uomo che compie la scelta.

Utilizziamo la traduzione di L. Pareyson nella Grande antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, alle pp. 954-958.

Osserva te stesso; distogli lo sguardo da tutto quanto ti circonda e rivolgilo nel tuo intimo: questa è la prima cosa che la filosofia esige da chi prende a coltivarla. Non è di qualcosa che sia fuori di te che si tratta, ma unicamente di te stesso.

Chiunque dia anche solo un fuggevole sguardo a se stesso, percepirà una notevole differenza fra le varie determinazioni immediate della propria coscienza, che si possono chiamare anche rappresentazioni. Infatti alcune ci appaiono come interamente dipendenti dalla nostra libertà, ma ci è impossibile credere che ad esse corrisponda fuori di noi

qualcosa senza il nostro intervento attivo. La nostra fantasia, la nostra volontà ci appaiono libere. Altre, invece, le riferiamo, come a loro modello, a una verità che sussiste indipendentemente da noi, e, a condizione che quelle rappresentazioni corrispondano a quella verità, nel determinarle ci sentiamo vincolati. Nella conoscenza, quanto al suo contenuto, noi non ci conosciamo liberi. Per dirla in poche parole: delle nostre rappresentazioni alcune sono accompagnate dal sentimento della libertà, altre dal sentimento della necessità.

A questo punto non si può ragionevolmente porre la domanda: «perché le rappresentazioni dipendenti dalla libertà sono determinate proprio in questo modo, e non in un altro?», poiché in quanto si pone che sono dipendenti dalla libertà si esclude ogni applicazione del principio di ragione: sono così perché le ho determinate così, e se le avessi determinate altrimenti sarebbero altrimenti.

Ma degna di riflessione è certamente quest'altra domanda: «qual è il principio del sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità, e di questo sentimento stesso?». Rispondere a questa domanda è il compito della filosofia, e a mio avviso la filosofia altro non è se non la scienza che assolve a questo compito. Il sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità si chiama anche *esperienza*, sia interna che esterna. Perciò la filosofia, per dirla in altre parole, ha il compito di render ragione d'ogni esperienza. [...]

Un essere ragionevole finito non dispone di nient'altro all'in fuori dell'esperienza: è l'esperienza che contiene l'intera materia del suo pensiero. Il filosofo sottostà necessariamente alle stesse condizioni. Sembra dunque impossibile pensare ch'egli possa elevarsi al di sopra dell'esperienza.

Ma egli ha la possibilità di astrarre, cioè a dire separare, mediante la libertà del pensiero, ciò che nell'esperienza è unito. Nella esperienza la *cosa*, e cioè ciò ch'è determinato indipendentemente dalla nostra libertà e a cui la nostra conoscenza si rivolge, e l'*intelligenza*, che ha la funzione di conoscere, sono inscindibilmente unite. Il filosofo può prescindere dall'una o dall'altra, e ha così astratto dall'esperienza, si è elevato sopra di essa. Se prescinde dalla cosa gli rimane, a giustificare l'esperienza, un'intelligenza in sé; se prescinde dall'intelligenza gli rimane, a giustificare l'esperienza, una cosa in sé. Nel primo caso fa astrazione dal rapporto dell'intelligenza con l'esperienza; nel secondo fa astrazione dal fatto che la cosa si presenta nell'esperienza. Il primo procedimento si chiama *idealismo*, il secondo *dogmatismo*.

Da tutto ciò risulta abbastanza evidente che questi due sono gli unici sistemi filosofici possibili. Secondo il primo sistema le rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità sono prodotti di quell'intelligenza ch'è il presupposto che le giustifica, mentre in base al secondo sistema son prodotti di una cosa in sé che ne è il presupposto. [...]

Di questi due sistemi l'uno non può confutare direttamente l'altro, perché il contrasto che li divide riguarda il principio primo di per sé indeducibile. L'uno riesce a confutare il principio dell'altro se viene ammesso soltanto il suo proprio. Si negano totalmente a vicenda. Non hanno in comune alcun punto in cui potersi intendere l'un l'altro e accordarsi insieme. Se anche sembra che coincidano nei termini d'una proposizione, in realtà l'uno li intende in un senso diverso dall'altro. [...]

Da quanto s'è detto risulta l'assoluta incompatibilità di questi due sistemi, in quanto ciò che si deduce dall'uno nega ciò che si deduce dall'altro, donde la necessaria inconcludenza d'una loro fusione in un unico sistema. Ogniquale volta si perpetra un tentativo di questo genere, si trova che le varie parti non combaciano perfettamente e che da qualche parte spunta una vasta lacuna. Chi volesse mettere in questione quanto abbiamo sopra sostenuto, dovrebbe dimostrare la possibilità d'una combinazione del genere, combinazione che presuppone un costante passaggio dalla materia allo spirito e viceversa, o, il che torna lo stesso, dalla necessità alla libertà.

Da quanto sappiamo fin qui, i due sistemi dal punto di vista speculativo sembrano dunque equivalersi: sono bensì incompatibili, ma d'altra parte l'uno non riesce ad aver ragione dell'altro. Ciò posto, ne emerge una questione interessante: «uno che si renda conto di questo fatto, cosa tutt'altro che difficile, da che mai può essere indotto a preferire uno dei sistemi all'altro? Com'è che, a totale rinuncia a risolvere il problema proposto, non si diffonde universalmente lo scetticismo?».

Il contrasto tra l'idealista e il dogmatico consiste propriamente in ciò: se l'autonomia dell'io debba essere sacrificata a quella della cosa o viceversa. Che cos'è dunque che induce un uomo ragionevole a decidersi per l'una cosa piuttosto che per l'altra? [...]

Di questi due termini, uno solo può essere il primo, l'originario, l'indipendente; quello ch'è secondo non diventa necessario se non per il fatto ch'è il secondo, dipende dal primo, al quale ha da essere legato.

Quale di questi due termini dev'essere fatto primo? La ragione non è in grado di fornire un principio che risolva l'alternativa, poiché si tratta non di collegare un membro all'interno d'una serie, per il che i principi di ragione sarebbero sufficienti, ma di cominciare la serie intera, il che, essendo un atto assolutamente primo, non dipende che dalla libertà del pensiero. Tale atto è dunque determinato dall'arbitrio, e, dato che la decisione dell'arbitrio deve pure avere una ragione, dall'*inclinazione* e dall'*interesse*. La ragione ultima della differenza tra idealista e dogmatico è perciò la differenza del loro interesse. [...]

La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'i-

dealismo.

Si può mostrare al dogmatico l'insufficienza e l'incongruenza del suo sistema, secondo quanto diremo tosto, lo si può tormentare e confondere in ogni senso, ma non lo si può convincere, poiché egli non sa ascoltare e saggiare pacatamente e freddamente una dottrina che egli non può assolutamente tollerare. Per essere filosofi - posto che l'idealismo si confermi come l'unica vera filosofia - bisogna essere nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far diventar filosofo. È perciò che questa scienza si ripromette pochi proseliti tra gli uomini già *fatti*: se le è dato d'avere qualche speranza, essa la ripone nella gioventù, la cui congenita energia non s'è ancora rovinata nella fiacchezza dei nostri tempi.

Fichte, dai *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*

Come abbiamo visto, una delle critiche fondamentali rivolte da Hegel alla filosofia fichtiana nella Differenza è che nella "dottrina della scienza" l'opposizione tra io e non-io rimane irrisolta: proprio perché l'idealismo di Fichte sarebbe un idealismo meramente "soggettivo", il soggetto fichtiano si trova eternamente opposto un non-io, e l'identità non viene mai raggiunta, né sul piano teoretico né sul piano pratico. Da questi limiti della filosofia di Fichte Hegel concludeva all'esigenza che l'assoluto fosse cercato al di là tanto del soggetto quanto dell'oggetto, nell'identità di io e non-io (di libertà e necessità, di finito e infinito). Riportiamo qui tre passi tratti dai Fondamenti dell'intera dottrina della scienza, l'opera con cui Fichte nel 1794 per la prima volta enunciava in modo sistematico la propria filosofia e che costituisce il punto di riferimento delle critiche hegeliane. Da questi brani risulta con sufficiente chiarezza come Fichte rinvi la soluzione del problema della filosofia, di come cioè vada spiegata la presenza all'interno del soggetto di rappresentazioni sentite come indipendenti dal soggetto stesso, e dunque del perché il soggetto si trovi contrapposto ad un non-io e sia da questo limitato, alla parte pratica della filosofia: l'io empirico, ove si prescinda dallo scenario dell'io finito, non è fondamento del non-io, ma deve e vuole esserlo. Interessante è anche, in questi brani, notare come Fichte descriva il proprio idealismo come idealismo pratico e critico: l'io puro che costituisce il fondamento dell'intero sapere e dell'intera esperienza non è affatto la soggettività empirica, ma è un io "assoluto" entro il quale si scindono il soggetto e l'oggetto, e si limitano a vicenda quantitativamente: c'è tanto non-io, quanto l'io limita se stesso, ed il non-io è tanto limitato, quanto l'io non rinuncia alla propria autonomia. La conseguenza di questa premessa è che l'io, nella propria esperienza, trova se stesso sempre come limitato da qualcosa che entro lui vale come trascendente i suoi limiti; ma non appena tali limiti sono compresi e conosciuti, essi non sono più non-io,

cosa in sé, ma sono stati recuperati entro i limiti della soggettività, e tuttavia nuovamente si presentano altri limiti sconosciuti ed indeterminati, ma conoscibili e determinabili, in un processo infinito: la cosa in sé è un concetto insieme necessario (non può non essere pensato) e contraddittorio (è il concetto, entro l'io, di qualcosa esterno all'io). Per questa ragione l'identità si presenta in Fichte come compito, il cui esaurimento non può mai essere attualmente compiuto ma è sempre proiettato in un al di là che si colloca ad una distanza infinita. D'altra parte, la ragione teoretica può soltanto prendere atto dell'opposizione del non-io come di un dato, e tentare di fornire spiegazioni di tale opposizione recuperando il non-io alla conoscenza; è solo la parte pratica della filosofia che può, da un lato togliere realmente il non-io mediante l'azione, dall'altro spiegare la ragione per cui l'uomo non può che rappresentarsi se stesso come finito e limitato: senza l'opposizione di un molteplice all'unità dell'io non avrebbero luogo né la conoscenza (unificazione del molteplice) né la libertà e la vita morale.

Utilizziamo la traduzione di Adriano Tilgher, riveduta da Filippo Costa, compresa in Fichte, Dottrina della scienza, Laterza, Bari, 1987, pp. 98-101; pp. 130-131; pp. 230-233.

Ora l'essenza della filosofia *critica* consiste in ciò, che un Io assoluto vien posto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto; se la filosofia conchiude con conseguenza da questo principio fondamentale, allora diventa dottrina della scienza. Al contrario è *dogmatica* quella filosofia che pone qualcosa di eguale e opposto all'io in sé; e questo accade nel concetto di *cosa* (*ens*), che dev'essere più alto e che in pari tempo e in modo del tutto arbitrario è posto come il concetto assolutamente supremo. Nel sistema critico è la cosa che è posta nell'Io; nel dogmatico essa è ciò in cui l'io stesso è posto: il Criticismo è perciò *immanente*, perché pone tutto nell'Io; il Dogmatismo è *trascendente*, perché va ancora oltre l'io. Lo spinozismo è il prodotto più conseguente del dogmatismo, per tanto che il dogmatismo può essere trascendente. Ora se si procede col dogmatismo secondo i suoi principi, come si deve fare, allora gli si domanda perché esso tuttavia ammette la sua cosa in sé senza alcun principio superiore, mentre per l'Io richiede questo principio superiore, perché dunque quella vale come assoluta, mentre l'Io non dovrebbe essere assoluto. Esso non può vantare alcun diritto per fare questo e noi perciò domandiamo con ragione che esso, secondo il suo principio proprio di non ammettere nulla senza ragione, ci dia nuovamente un concetto generico superiore che comprenda il concetto della cosa in sé e poi ancora un altro concetto più generale per questo e così via all'infinito. Perciò un dogmatismo conseguente o nega che il nostro sapere in generale abbia un fondamento e che in generale ci sia un sistema nello spirito umano; o contraddice se stesso. Il dogmatismo conseguente è uno scetticismo che dubita di dubitare, poiché esso deve annullare l'unità della coscienza e con questa la logica

intera: esso perciò non è un dogmatismo e contraddice se stesso, quando pretende di esser tale. [...]

Non si potrebbe assolutamente spiegare come mai un pensatore abbia potuto oltrepassare l'Io, o come, dopo che l'oltrepassò una volta, si sia potuto fermare in un punto qualunque, se noi non trovassimo un dato pratico come principio completo di spiegazione di questo fenomeno. Un dato pratico e non un dato teoretico, come sembrò che si credesse, spingeva il dogmatico al di là dell'Io: cioè il sentimento della dipendenza del nostro Io, in quanto pratico, da un Non-io assolutamente indipendente dalla nostra legislazione e per questo riguardo, libero. Ma a sua volta, un altro dato pratico lo costringeva a fermarsi in qualche punto, cioè il sentimento di una subordinazione necessaria e della unità di ogni Non-io sotto le leggi pratiche dell'Io, la quale unità però non è punto qualcosa che possa esistere, come oggetto d'un concetto ma come oggetto di un'idea, qualcosa che *deve* esistere ed essere prodotta da noi, come si vedrà a suo tempo.

Da questo risulta chiaro infine che in generale il dogmatismo non è punto ciò che pretende di essere, che noi gli abbiamo fatto torto con le nostre precedenti deduzioni e che esso fa torto a se medesimo quando se le tira addosso. La sua suprema unità non è realmente altra che quella della coscienza e non può essere altra e la sua *cosa* è il sostrato della divisibilità in generale o la sostanza suprema, nella quale sono posti entrambi, l'Io e il Non-io (l'intelligenza e l'estensione di Spinoza). Ben lungi dal sorpassare il puro Io assoluto, il dogmatismo non si eleva punto fino ad esso; colà dove si spinge al massimo, come nel sistema di Spinoza, esso arriva fino al nostro secondo e terzo principio ma non sino al primo principio assolutamente incondizionato; ma ordinariamente non si eleva così in alto. Era riservato alla filosofia critica di fare quest'ultimo passo e di completare così la scienza. La parte teoretica della nostra dottrina della scienza, pur sviluppata soltanto dai due ultimi principi, poiché qui il primo non ha se non un valore regolativo, è realmente, come si vedrà a suo tempo, lo spinozismo sistematico; soltanto che l'Io di ciascuno è esso stesso l'unica sostanza suprema: ma il nostro sistema aggiunge una parte pratica che fonda e determina la prima, compie perciò tutta la scienza, esaurisce ciò che si trova nello spirito umano e così riconcilia pienamente con la filosofia il senso comune, che, offeso da tutta la filosofia prekantiana, dal nostro sistema teoretico è poi messo in disaccordo con la filosofia, senza alcuna speranza di riconciliazione, a quanto pare.

[...]

Per dirla in breve: la spiegazione della rappresentazione, cioè tutta la filosofia speculativa, parte da questo, che il Non-io vien posto come causa della rappresentazione e questa come suo effetto. Così il Non-io è il fondamento reale di tutto; esso è, assolutamente perché è ciò che è (il fatto spinoziano); l'Io stesso non è se non un accidente del

Non-io e per nulla una sostanza. Noi otteniamo così lo spinozismo materiale, che è un realismo dogmatico, un sistema che presuppone la mancanza della più alta astrazione possibile, quella dal Non-io e, poiché esso non enuncia l'ultimo fondamento, è pienamente infondato. - Se al contrario la spiegazione della rappresentazione parte da questo, che l'Io sia la sostanza della rappresentazione e che questa sia invece il suo accidente, allora il Non-io è il fondamento per nulla reale ma solo ideale di essa: perciò esso non ha punto alcuna realtà fuori della rappresentazione, esso non è sostanza, non è nulla che stia per sé, che sia posto assolutamente, ma un puro accidente dell'Io. In questo sistema non si può dare punto nessun fondamento della limitazione della realtà nell'Io (dell'affezione onde sorge una rappresentazione). La ricerca di questo fondamento è qui del tutto esclusa. Un tal sistema sarebbe un idealismo dogmatico che ha senza dubbio intrapreso la suprema astrazione e che perciò è pienamente fondato. Ma al contrario esso è incompleto, perché non spiega tutto ciò che deve essere spiegato. Perciò la vera disputa del realismo e dell'idealismo è questa: quale via si debba prendere nella spiegazione della rappresentazione. Si vedrà che nella parte teoretica della nostra dottrina della scienza questa domanda resta del tutto senza risposta, cioè ad essa si risponda con questo: che entrambe le vie sono giuste; sotto una certa condizione si è costretti a percorrere l'una e sotto la condizione opposta a percorrere l'altra. Perciò, dunque, la ragione umana cioè ogni ragione finita vien posta in contraddizione con se stessa e chiusa in un circolo. Un sistema nel quale si mostra questo fatto è un idealismo critico e Kant lo ha esposto nella maniera più conseguente e completa. Quella lotta della ragione con se stessa deve essere risolta, anche se ciò non fosse possibile proprio nella parte teoretica della dottrina della scienza e poiché non si può rinunciare all'essere assoluto dell'Io, così la lotta deve essere decisa a profitto dell'ultimo modo di deduzione, proprio come nell'Idealismo dogmatico - soltanto con la differenza che il nostro idealismo non è dogmatico, ma pratico: non determina ciò che *è*, ma ciò che *deve essere*. Ma questo deve accadere in tal modo che sia spiegato ciò che deve essere spiegato; di che il dogmatismo non era capace. La diminuzione dell'attività dell'Io deve essere spiegata dall'Io stesso; il fondamento ultimo di essa deve essere posto nell'Io. Questo accade perché l'Io, che in questo riguardo è pratico, vien posto come tale che *debba* contenere in se stesso il fondamento dell'esistenza del Non-io che diminuisce l'attività dell'Io intelligente: un'idea infinita che essa stessa non può essere pensata, mediante la quale cioè non tanto si spiega ciò che deve essere spiegato, quanto piuttosto si mostra *che e perché* non si deve spiegare; il nodo non tanto è sciolto, quanto spostato all'infinito.

[...]

La dottrina della scienza è dunque *realistica*. Essa mostra che è assolutamente im-

possibile spiegare la coscienza delle nature finite se non si ammette l'esistenza di una forza indipendente da esse, affatto opposta a loro e dalla quale quelle nature dipendono per ciò che riguarda la loro esistenza empirica. Ma essa non afferma anche nulla di più di una tale forza opposta, la quale dall'essere finito è soltanto *sentita* ma non *conosciuta*. Tutte le possibili determinazioni di questa forza o di questo Non-io, che possono presentarsi all'infinito nella nostra coscienza, essa s'impegna a dedurle dalla facoltà determinante dell'Io e deve realmente dedurle in quanto è dottrina della scienza.

Tuttavia, malgrado il suo realismo, questa scienza non è trascendente, ma resta *trascendentale* nelle sue più intime profondità. Essa spiega certo ogni coscienza con qualcosa presente indipendente da ogni coscienza; ma anche in questa spiegazione non dimentica di conformarsi alle sue proprie leggi; ed appena essa vi riflette su, quel termine indipendente diventa di nuovo un prodotto della sua propria facoltà di pensare, quindi qualcosa di dipendente dall'Io, in quanto deve esistere per l'Io (nel concetto dell'Io). Ma per la possibilità di questa nuova spiegazione di quella prima spiegazione, si presuppone già di nuovo la coscienza reale, e per la possibilità di questa, a sua volta, quel qualcosa da cui l'Io dipende: e benché ora ciò che dapprima fu posto come indipendente è divenuto dipendente dal pensiero dell'Io, non perciò tuttavia l'elemento indipendente è tolto, ma solo spostato più in là, e così si potrebbe continuare indefinitivamente, senza che perciò fosse tolto quell'elemento indipendente. Tutto dipende dall'Io riguardo alla sua *idealità*, ma riguardo alla *realtà* l'Io stesso è dipendente; ma non c'è nulla di reale per l'Io senza essere anche ideale; quindi in esso principio ideale e principio reale sono una sola e medesima cosa e quell'azione reciproca tra l'Io ed il Non-io è in pari tempo un'azione reciproca dell'Io con se stesso. L'Io può porsi come limitato dal Non-io quando non riflette sul fatto che è esso stesso a porre quel Non-io limitante; esso può porsi come limitante il Non-io, quando riflette su ciò.

Questo fatto, che lo spirito finito deve necessariamente porre al di fuori di sé qualcosa di assoluto (una cosa in sé) e dall'altro canto riconoscere tuttavia che questo qualcosa esiste solo *per esso* (è un noumeno necessario) è quel circolo che lo spirito può infinitamente ingrandire, ma dal quale non può mai uscire. Un sistema che non bada punto a questo circolo è un idealismo dogmatico, poiché propriamente solo il circolo indicato ci limita e ci rende esseri finiti; un sistema che immagini di esserne uscito è un dogmatismo trascendente¹ realistico.

La dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi ed è un idealismo critico che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo. Aggiungiamo ancora poche parole per farci comprendere da tutti, per quanto è possibile. Noi dicevamo: la coscienza di nature finite non si può spiegare, se non si ammette l'esistenza di una forza indipendente da esse. Per chi quella coscienza non si può

¹ *ein transzendenter realistischer Dogmatismus*: correggiamo la traduzione citata, che porta "trascendentale".

spiegare? e per chi deve diventare spiegabile? In generale, chi è dunque che la spiega? Le nature finite stesse. Appena diciamo «spiegare», siamo già sul terreno della finità; poiché *spiegare*, cioè non già comprendere in una volta sola ma ascendere da un termine all'altro, è qualcosa di finito ed il limitare o determinare è precisamente il ponte sul quale si è passato e che l'Io ha in se stesso. La forza opposta è indipendente dall'Io per quel che riguarda il suo essere e la sua determinazione che tuttavia la facoltà pratica dell'Io o il suo impulso verso la realtà si sforza di modificare; ma essa dipende dall'attività ideale dell'Io, dalla sua facoltà teoretica; essa non è *per l'Io* se non in quanto è posta *dall'Io* e fuori di ciò non esiste per l'Io. Solo in quanto qualcosa è messa in relazione con la facoltà pratica dell'Io, essa ha realtà indipendente; in quanto poi vien messa in relazione con la facoltà teoretica, essa è compresa nell'Io, contenuta nella sua sfera, soggetta alle sue leggi di rappresentazione. Ma inoltre: come può esser messa in relazione con la facoltà pratica, se non mercé la teoretica, e come può divenire oggetto della facoltà teoretica, se non per mezzo della pratica? Perciò qui si conferma di nuovo, o piuttosto si mostra nella sua piena luce la proposizione: senza idealità non c'è realtà e reciprocamente. Si può dunque dire anche: il principio ultimo di ogni coscienza è un'azione reciproca dell'Io con se stesso per mezzo di un Non-io che si deve considerare da lati diversi. Questo è il circolo dal quale lo spirito finito non può uscire, né può volerne uscire senza negare la ragione e chiederne l'annientamento.

L'obiezione seguente sarebbe interessante: se in conformità delle leggi precedenti l'Io mediante un'attività reale pone un Non-io come principio di spiegazione della sua propria limitatezza e quindi ammette in sé questo Non-io, questo Non-io stesso lo pone egli dunque come limitato (in un concetto determinato e finito)? Ponete quest'oggetto = A. Ora l'attività dell'Io nel porre questo A è necessariamente anch'essa limitata, perché si dirige ad un oggetto limitato. Ma l'Io non può mai limitare se stesso, quindi neppure nel caso indicato; quindi limitando A, che è senza dubbio ammesso in esso, deve essere limitato anch'esso da un B affatto indipendente dall'Io che non è ammesso nell'Io. - Noi accordiamo tutto ciò, ma osserviamo che anche questo B può essere a sua volta ammesso nell'Io, il che anche l'avversario accorda, ma osservando dal canto suo che, perché sia possibile ammetterlo, l'Io deve essere di nuovo limitato da un C indipendente e così via all'infinito. Il risultato di questa ricerca sarebbe che noi non potremmo indicare al nostro avversario nessun momento singolo nell'infinito, in cui non esistesse per lo sforzo dell'Io una realtà indipendente fuori dell'Io; ma anch'egli non potrebbe indicarne nessuno nel quale non si potesse rappresentare e in tal modo rendere dipendente dall'Io questo Non-io indipendente. Dove si trova dunque il Non-io indipendente del nostro avversario o la sua cosa in sé che doveva essere dimostrata con quell'argomentazione? Manifestamente in nessun luogo e dappertutto, in pari tempo. Essa non esiste se non in quanto non la si ha; e tostoiché si vuole afferrarla, fugge. La cosa in sé è qualcosa per l'Io e quindi *nell'Io*, ma

che tuttavia *non* deve essere *nell'Io*: quindi qualcosa di contraddittorio, ma che tuttavia come oggetto di un'idea necessaria deve esser posta a base di tutto il nostro filosofare, e che in ogni tempo, soltanto senza che si avesse chiara coscienza di essa e della contraddizione che vi si trovava, è stata il fondamento di ogni filosofare e di tutte le azioni dello spirito finito. Su questa relazione della cosa in sé all'Io si fonda tutto il meccanismo dello spirito umano e di tutti gli spiriti finiti. Volerlo mutare significa distruggere ogni coscienza e con essa ogni esistenza.

Schelling, da *Sul vero concetto della filosofia della natura ed il modo corretto di risolvere i suoi problemi*

Riportiamo qui alcuni passi tratti da Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen, lo scritto di Schelling, apparso nella "Zeitschrift für spekulative Physik" nel 1801 in risposta alle obiezioni di Eschenmayer, a cui si riferisce Hegel nella prima pagina della Differenza. In questo scritto Schelling difendeva, contro le accuse rivoltegli di aver abbandonato la dottrina della scienza, l'impostazione idealistica della propria filosofia della natura: essa non abbandona affatto l'idealismo fichtiano, ma ne è piuttosto la premessa; mentre la filosofia trascendentale (e la dottrina della scienza) interviene solo dopo che l'io si è riflesso e separato dall'oggetto, e solo così può ritrovare l'oggetto come identico al soggetto, la filosofia della natura esamina invece l'oggetto nel suo primo sorgere, prima che intervenga la riflessione. Anche la filosofia schellinghiana si propone dunque di essere un ideal-realismo, e si compone di tre parti: una filosofia della natura, una filosofia trascendentale ed una filosofia dell'arte, le quali tutte insieme danno il sistema completo dell'idealismo.

Lo scritto qui tradotto si trova in Schelling, Sämmtliche Werke, I Abtheilung, Bd. 4, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, pp. 84-87, p. 89, pp. 91-92. Non mi risulta esistano traduzioni italiane.

[...] Se dunque deve essere giudicata la costruzione idealistica della natura come io la enuncio, allora deve essere giudicato il mio sistema dell'idealismo trascendentale, ma non il mio progetto della filosofia della natura.

Ma perché poi quest'ultima non dovrebbe essere idealistica? E c'è poi (anche secondo l'autore) un altro modo di filosofare oltre l'idealistico? Io desidero innanzi tutto che questa espressione diventi più determinata di quanto non sia stata finora. C'è un idealismo della natura ed un idealismo dell'Io. Quello per me è originario, questo derivato.

Io desidero che prima di ogni altra cosa si distingua la filosofia sul filosofare dalla fi-

losofia stessa. Per poter filosofare, io devo aver già filosofato, perché altrimenti da cosa saprei cosa sia filosofare? Ma se io ora mi prefiggo soltanto di trovare cosa sia il filosofare stesso, allora mi vedo indubbiamente rimandato semplicemente a me stesso - ed in tutta questa ricerca io non esco mai da me stesso. - Non c'è dubbio che soggettivamente (in rapporto al soggetto filosofante) questa filosofia sul filosofare è *il primo*, ma è altrettanto poco dubitabile che io nella domanda: "Come è possibile la filosofia?" assumo me stesso già nella potenza più alta, e dunque rispondo alla domanda solo per questa potenza. - Non si può pretendere che la risposta deduca nuovamente questa potenza stessa, perché la stessa *domanda* la presuppone. Finché nel filosofare io mi mantengo entro questa potenza, non posso scorgere nulla di obiettivo altrimenti che nel momento del suo entrare nella coscienza (poiché proprio questa è la potenza più alta, alla quale io ho una volta per tutte elevato il mio oggetto mediante la libertà), ma non posso mai scorgerlo nel suo sorgere *originario* nel momento del suo *primo* apparire (nell'attività *inconscia*) - quando giunge nelle mie mani esso ha già trascorso tutte le metamorfosi che son necessarie per innalzarlo nella coscienza. - Vedere l'oggetto nel suo primo sorgere, è possibile solo se si *depotenzia l'oggetto* di tutto il filosofare, che nella più alta potenza è = Io, e si costruisce dall'inizio con questo *oggetto* ridotto alla prima potenza.

Questo è possibile solo mediante un'astrazione che deve subito essere determinata più da vicino, e con questa astrazione ci si sposta fuori dal territorio della dottrina della scienza in quello della filosofia *pura-teoretica*. La dottrina della scienza non è la filosofia stessa, ma filosofia della filosofia. In essa non viene mai tolta l'uguaglianza, posta mediante la coscienza, tra l'oggetto, su cui si filosofa e che nel filosofare è ciò che produce e *che agisce*, e il soggetto, che filosofa e che nello stesso atto è ciò che riflette e intuisce, né può mai essere tolta se quell'oggetto deve essere = Io. Infatti la coscienza, se essa è finalmente raggiunta, consiste proprio nella costante identità dell'*agente* e dell'*intuente* tale agire; l'agente non è anche in sé = Io, esso è = Io solo in questa identità dell'agente e del riflettente su tale agente; e poiché la dottrina della scienza assume il suo oggetto proprio nella potenza in cui esso è già elevato all'identità con il riflettente, dunque è = Io, così essa non può mai uscire da questa identità, e dunque dal cerchio della coscienza, e può costruire tutto solo così come entra immediatamente nella coscienza, e dunque nella potenza più alta.

La dottrina della scienza, benché voglia soltanto dedurre la *coscienza*, si serve tuttavia, secondo un circolo inevitabile, di tutti i mezzi che le offre la coscienza già compiuta (nel soggetto filosofante) al fine di esporre tutto già nella potenza in cui tutto viene elevato proprio solo con la coscienza. Essa dunque assume il suo oggetto (l'ente che agisce, che produce) già come Io, benché esso diventi = Io solo in quanto l'ente che riflette lo pone come identico a sé, il che tuttavia accade solo nell'agire libero e cosciente; l'ente che agisce nel libero agire è ancora lo stesso oggettivo che ha agito nell'intuizione

inconscia; esso è *libero* solo in quanto viene posto come identico con l'intuente.

Se io ora astraggo da ciò che viene posto nell'oggetto del filosofare solo mediante il libero agire, allora esso rimane come un *puro oggettivo*; mediante questa stessa astrazione io mi sposto nel punto di vista del filosofare *puramente teoretico* (liberato da ogni intromissione soggettiva e pratica); questo filosofare puro-teoretico dà come prodotto la *filosofia della natura*; infatti mediante quell'astrazione io giungo al concetto del puro soggetto-oggetto (= Natura), dal quale soltanto io mi elevo al soggetto-oggetto della coscienza (= Io); questo diviene principio della parte idealistica o, il che è lo stesso, pratica della filosofia, quello è principio della parte pura-teoretica, entrambi nella loro unione danno il sistema dell'ideal-realismo divenuto *oggettivo* (il sistema dell'arte), con il quale la filosofia, che nella dottrina della scienza doveva muovere da un ideal-realismo meramente soggettivo (contenuto nella coscienza del filosofo), insieme conduce sé stessa fuori di sé, e così si compie.

Per il fatto che il puro soggetto-oggetto diviene gradualmente del tutto oggettivo, l'attività, nel principio illimitata ed ideale (intuente), si eleva da sé all'Io, cioè al soggetto, per il quale quel soggetto-oggetto (quell'ideal-reale) è esso stesso oggetto. Dal punto di vista della coscienza dunque la natura mi appare come l'oggettivo, l'Io invece come il soggettivo; a partire da questo punto di vista non posso dunque esprimere il problema della filosofia della natura altrimenti che così - come d'altronde è espresso anche nell'introduzione al mio Sistema dell'idealismo -: *far sorgere dall'oggettivo il soggettivo* Espresso nel superiore linguaggio filosofico questo non vuol dire altro che: *far sorgere dal soggetto-oggetto **puro** il soggetto-oggetto **della coscienza**.*

[...]

Questo sistema può sorgere soltanto mediante astrazione dalla dottrina della scienza e, se questa è idealrealismo, può avere solo due parti principali, una puramente teoretica o realistica ed una pratica o idealistica; dall'unione di queste due non può sorgere nuovamente l'idealrealismo, ma al contrario deve sorgere il real-idealismo (ciò che io sopra ho chiamato l'idealrealismo divenuto oggettivo) con che non si intende altro che il sistema dell'arte. Solo, non ci si immagini che nel sistema stesso quelle parti siano altrettanto separate come io qui le presento. - In esso c'è assoluta continuità, esso è un'unica serie ininterrotta, che sale dal più semplice nella natura fino al più elevato e complesso, l'opera d'arte.

[...]

Il compito è: rendere il soggetto-oggetto così oggettivo e trarlo fuori di sé fino al punto, in cui esso coincide con la natura (come prodotto); il punto dove esso diviene natura è anche quello in cui ciò che in esso è illimitato si eleva all'Io, e dove l'opposizione tra Io e natura, che vien fatta dalla coscienza comune, scompare completamente, la natura è = Io, l'Io = natura. A partire da questo punto, in cui tutto ciò che nella natura è ancora

attività (non prodotto) è passato nell'Io, la natura dura e continua a vivere solo in esso, l'Io è adesso Uno e tutto, e tutto è in esso rinchiuso. Ma proprio da questo punto comincia l'idealismo.

Dunque ciò che nel sistema dell'idealismo è stato costituito sotto il nome di filosofia teoretica e pratica deve essere considerato come la parte idealistica dell'intero sistema della filosofia; gli atti che sono dedotti nella parte teoretica dell'idealismo, sono atti le cui semplici potenze esistono nella natura e vengono enunciate nella filosofia della natura. - Il sorgere di queste potenze superiori cade nel passaggio dalla parte realistica all'idealistica; in quanto sorge la coscienza, tutti gli atti precedenti si elevano da sé al sentimento, all'intuizione ecc. - Molti hanno domandato, poiché il discorso verteva sulla filosofia trascendentale e la filosofia della natura come direzioni opposte ed insieme possibili della filosofia, a quale di esse spetti la priorità. - Senza dubbio alla filosofia della natura, perché solo essa fa sorgere il *punto di vista* dell'idealismo stesso, e così gli procura un fondamento sicuro e puramente teoretico. Nello stesso tempo, l'opposizione tra filosofia della natura ed idealismo deve essere valutata come uguale a quella che sinora fu fatta tra filosofia teoretica e pratica. - La filosofia ritorna così all'antica (greca) suddivisione in fisica ed etica, le quali sono nuovamente unite mediante una terza parte (poetica o filosofia dell'arte). [...]

Schelling, dall'*Esposizione del mio sistema filosofico*

Riportiamo qui alcuni passi tratti dalla Darstellung meines Systems der Philosophie, un'opera pubblicata nel 1801 (dunque nello stesso anno della Differenza di Hegel) con cui Schelling comincia a lasciar emergere le differenze tra il proprio pensiero e quello fichtiano esponendo una propria filosofia dell'identità ed ispirandosi nella forma dell'esposizione al geometrismo spinoziano. Notevole è nei passi che riportiamo la sottolineatura compiuta da Schelling (e recepita nello scritto di Hegel) della possibilità che tra soggetto ed oggetto esista solo una differenza quantitativa, cioè un maggior peso dell'elemento soggettivo od oggettivo, ma non qualitativa o di natura: l'assoluto viene dunque concepito come l'assoluta identità di soggetto e oggetto, mentre la sfera del soggetto e quella dell'oggetto sono manifestazioni di quella stessa identità, nelle quali si afferma un preponderanza quantitativa di uno dei due elementi. Si noti anche la critica che Schelling compie in queste pagine della riflessione: tutto ciò che è, è solo in quanto è nell'assoluto, e la separazione di elementi finiti e determinati dall'assoluto avviene solo mediante un'operazione arbitraria della riflessione: come abbiamo notato nell'introduzione proprio su questo tema si può cominciare a presentire già nella Differenza qualche sfumatura diversa della filosofia hegeliana. Certamente anche

Schelling, come vedremo nel prossimo brano, si ripromette di non far sprofondare ogni determinato nella "notte" dell'assoluto e di fondare le conoscenze determinate entro la filosofia dell'identità, e altrettanto certamente anche Hegel non ammette alcuna realtà degli enti finiti se non nell'infinito che entro e mediante essi vive, tuttavia in Hegel si scorge una maggiore autonomia delle determinazioni finite ed una valutazione molto più positiva della riflessione e della scissioni che essa introduce nell'assoluto.

Lo scritto qui tradotto si trova in Schelling, Sämmtliche Werke, I Abtheilung, Bd. 4, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, pp. 123-124, pp. 125-126. Ne esiste una traduzione italiana compiuta da E. De Ferri e riedita a cura di G. Semerari presso Laterza, Bari, nel 1969, tuttavia essendomi risultato tale testo introvabile propongo una traduzione personale.

[...]

§ 23. *Tra soggetto e oggetto non è possibile [in generale] altra differenza che quella quantitativa.* Poiché 1) Non è pensabile alcuna loro differenza qualitativa. - Dimostrazione. L'identità assoluta è, indipendentemente da A come soggetto e come oggetto (§ 6), ed essa è in entrambi ugualmente incondizionata. Ora poiché è la stessa identità ugualmente assoluta, che è posta come soggetto e oggetto, dunque la differenza non è qualitativa. Quindi rimane 2), poiché non è possibile alcuna loro differenziazione in considerazione dell'essere stesso (infatti l'identità assoluta è ugualmente incondizionata come soggetto e oggetto, e dunque anche la stessa secondo l'essenza), solo una differenza quantitativa, cioè una differenza tale da aver luogo in considerazione della grandezza dell'essere, e precisamente in modo tale che venga posta l'Uno ed Identico, ma con una preponderanza della soggettività [il conoscere] o dell'oggettività [essere].

Chiarimento. [...] Almeno questo intanto è chiaro a tutti, che noi non ammettiamo alcuna opposizione tra soggetto e oggetto (poiché ciò che è posto nel luogo del primo e del secondo è proprio lo stesso Identico; soggetto e oggetto secondo l'essenza sono dunque uno), ma solamente una certa differenza della soggettività e dell'oggettività stesse, le quali, poiché appartengono alla forma dell'essere dell'Identità assoluta, e quindi alla forma di ogni essere, sono così unite, anche se forse non allo stesso modo, che possono essere poste alternativamente come preponderanti; tutto questo noi qui non lo affermiamo ancora, ma lo esponiamo solo come un pensiero possibile. Per maggiore chiarezza notiamo ancora quanto segue. Poiché nella proposizione $A = A$ è uno ed il medesimo A che viene posto nel luogo del predicato e in quello del soggetto, senza dubbio non è dunque posta assolutamente nessuna differenza, ma al contrario la loro assoluta indifferenza, e la differenza, quindi la loro differenziazione, potrebbe divenire possibile solo se venisse posta o la preponderante soggettività o la preponderante oggettività, con il che la proposizione $A = A$ passerebbe in un $A = B$ (posto B come designazione dell'oggettività); potrebbe solo accadere che questa, o il suo contrario, sia preponderante,

perché in entrambi i casi fa il suo ingresso la differenza. Se esprimiamo questa preponderanza della soggettività o dell'oggettività mediante potenze del fattore soggettivo, segue che, posto $A = B$, viene anche già pensata una potenza positiva o negativa dell'A, e che $A^{\circ} = B$ deve essere altrettanto che lo stesso $A = A [=1]$, ovvero espressione dell'assoluta indifferenza. Altrimenti che in questo modo non è assolutamente possibile pensare una differenza.

[...]

§ 28. *Non c'è alcun singolo essere o alcuna singola cosa in sé.* Infatti l'unico in-sé è l'identità assoluta (§ 8). Ma questa è solo come totalità (§ 26) [Dunque solo la totalità è l'in-sé].

Osservazione. Nulla è in sé al di fuori della totalità, e se qualcosa viene scorto al di fuori della totalità, ciò accade solo in forza di un'arbitraria separazione del singolo dal tutto che viene compiuta mediante la riflessione, ma in sé non ha affatto luogo, poiché tutto ciò che è, è uno e nella totalità è l'identità assoluta stessa.

[...]

§ 30. *Ove in relazione alla cosa singola abbia realmente luogo la differenza quantitativa, l'assoluta identità, in quanto essa è, deve essere rappresentata come l'indifferenza quantitativa della soggettività e dell'oggettività.* La dimostrazione segue immediatamente dal fatto che l'assoluta identità è l'assoluta totalità (§ 26).

Chiarimento. La nostra tesi è dunque, espressa più chiaramente, che se noi potessimo scorgere nella totalità tutto ciò che è, noi vedremmo nel tutto un perfetto equilibrio quantitativo di soggettività e oggettività [di reale e ideale], dunque null'altro che la pura identità, nella quale nulla è distinguibile, e dunque vedremmo che, per quanto in considerazione del singolo la preponderanza possa cadere da una parte o dall'altra, anche quella differenza quantitativa non è in alcun modo posta *in sé* ma solo nel fenomeno. Infatti poiché l'identità assoluta - ciò che è assolutamente e totalmente - non è affatto affetta dall'opposizione di soggettività e oggettività (§ 6), anche la loro differenza quantitativa non può aver luogo in relazione all'identità assoluta o in sé, e le cose o fenomeni, che a noi appaiono come diverse, non sono veramente diverse ma sono realmente Uno, sicché le cose, certamente non ognuna per sé, ma tutte nella totalità, in cui le potenze opposte si tolgono originariamente l'una con l'altra, rappresentano l'identità pura e non intorbidita. Tuttavia questa identità non è l'identità prodotta, ma l'originaria, e viene prodotta solo perché essa è. Essa dunque è già in tutto ciò che è. La forza che si versa nella massa della natura è, secondo l'essenza, la stessa che si espone nel mondo dello spirito, solo che essa là ha da combattere con la preponderanza del reale, qui con quella dell'ideale; ma perfino questa opposizione, che non è un'opposizione secondo l'essenza ma secondo la mera potenza, appare come opposizione solo a chi si trova fuori dell'indifferenza e non vede la stessa identità assoluta come l'originario. Essa appare come un che di

prodotto solo a chi ha separato se stesso dalla totalità, e in quanto si separa; per chi non si è allontanato dal centro di gravità assoluto *essa è il primo essere*, e l'essere che non è mai stato prodotto ma è, come qualcosa in generale solamente è, sicché anche il singolo essere è solo entro essa; fuori di essa, e dunque separato realmente e veramente e non nel mero pensiero, nulla è. Tuttavia come sia possibile che qualcosa si separi o sia separato nel pensiero da questa totalità assoluta è una domanda a cui qui non si può ancora rispondere, perché anzi noi dimostriamo che una simile separazione non è in sé possibile, e dal punto di vista della ragione è falsa e addirittura (come si può ben vedere) la fonte di tutti gli errori.

Schelling, da *Ulteriori esposizioni del sistema della filosofia*

Riportiamo qui alcuni brani dalle Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, un'opera del 1802 che per molti aspetti rappresenta il punto di maggior vicinanza tra le posizioni di Schelling e quelle di Hegel. Interessanti nei passi qui citati sono, oltre alla tematica dell'identità e dell'intuizione trascendentale come assoluta coincidenza di soggetto e oggetto, che è ben presente anche nella Differenza hegeliana, l'esplicita affermazione, che ritornerà in opere hegeliane, e con tonalità di polemica antischellinghiana, della piena identità di reale e razionale; l'espressione dell'esigenza che l'assoluto non sia mera notte in cui ogni differenza si offusca ma sia invece portato alla luce della conoscenza; la tesi dell'identità di finito e infinito.

I passi qui tradotti si trovano in Schelling, Sämmtliche Werke, I Abtheilung, Bd. 4, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, pp. 361-362, pp. 389-390, pp. 394-395, pp. 403-407.

§ II. *Dimostrazione che si dà un punto dove il sapere dell'assoluto e l'assoluto stesso sono uno.*

Il geometra passa immediatamente alle sue costruzioni senza ulteriore preparazione all'intuizione pura; ed i suoi stessi postulati non pretendono quell'intuizione in generale, sulla quale non può essere presupposto alcun dubbio o ambiguità, ma pretendono intuizioni determinate.

Allo stesso modo per il filosofo, nella rigorosa costruzione scientifica, l'intuizione intellettuale o della ragione è qualcosa di deciso, e su cui non viene stabilito alcun dubbio né viene trovata necessaria alcuna spiegazione. Essa è ciò che viene presupposto assolutamente e senza nulla pretendere, e sotto questo rispetto non può nemmeno chiamarsi postulato della filosofia.

Si può quasi chiedere di essa ciò che in Platone si chiede della virtù: può essere insegnata o no, si può ottenere con l'esercizio o non può essere acquisita né con l'inse-

gnamento né con la diligenza, ma è al contrario innata per natura o affidata agli uomini da un destino divino?

Che essa non sia nulla che possa essere insegnato è chiaro; tutti i tentativi di insegnarla sono dunque completamente inutili nella filosofia scientifica, e nella scienza rigorosa non si possono cercare introduzioni ad essa, perché queste rappresentano necessariamente un ingresso prima della filosofia, esposizioni provvisorie e simili.

Non si comprende nemmeno perché la filosofia sia tenuta a tenere in particolare considerazione questa impotenza; conviene piuttosto sbarrare rigorosamente l'accesso ad essa ed isolarlo da ogni lato dal sapere comune, in modo che nessuna via o sentiero possa condurre da questo alla filosofia. Qui ha inizio la filosofia, e chi non è già qui o esita davanti a questo punto rimanga pure lontano o torni indietro.

L'intuizione intellettuale, non solo provvisoriamente ma permanentemente, come organo immutabile, è la condizione dello spirito scientifico in generale e del sapere in ogni parte. Infatti essa è la facoltà di vedere uniti in generale in unità vivente l'universale nel particolare, l'infinito nel finito. L'anatomista che seziona una pianta o un corpo animale crede certamente di vedere immediatamente la pianta o l'organismo animale, ma propriamente scorge solo la cosa singola, che egli stesso chiama pianta o corpo; solo mediante l'intuizione intellettuale è possibile vedere la pianta nella pianta, l'organo nell'organo e, in una parola, il concetto o l'indifferenza nella differenza.

[...]

§ III. *Idea dell'assoluto.*

[...] In quanto nell'assoluto in sé non si trova né il finito né l'infinito, ma l'assoluta unità di entrambi, tutte le cose sono necessariamente nell'assoluto, senza tuttavia essere in esso come tali, cioè senza che l'assoluto nella sua unità sia così intorbidito o in qualsiasi modo limitato.

[...] Come l'assoluto per se stesso ed in se stesso possa essere unità assoluta, nella quale assolutamente nulla è differenziabile e differenziato, e come proprio perché esso è uno in sé sia tutto per il riflesso e trapassi in un universo o una totalità assoluta, non può rimanere nascosto ad alcuno che abbia compreso il sapere assoluto ed in esso l'unità reale ed insieme l'opposizione ideale di reale ed ideale. Qui sta il cosiddetto segreto dell'unità nel molteplice e del molteplice nell'unità.

Che noi comprendiamo tutto, nel suo vero essere, solo come assoluto e come è pre-determinato in quella - non suprema, ma assolutamente Una - identità dell'ideale e del reale, questa esigenza si trova già nel comprendere tutto come razionale; infatti la ragione è per il mondo della rappresentazione la stessa indifferenza, che considerata puramente in sé e per sé è l'assoluto stesso. Solo per la ragione c'è un universo, e comprendere qualcosa razionalmente significa comprenderlo innanzitutto come membro organico del tutto assoluto, in necessaria connessione con esso, e quindi come un riflesso dell'unità assoluta.

Perciò, mentre noi possiamo certamente giudicare secondo la comune apparenza che molte cose, azioni, ecc. sono irrazionali, ciò nonostante *noi presupponiamo ed assumiamo che tutto ciò che è o accade è razionale e che la ragione è, in una parola, la sostanza originaria ed il reale di ogni essere*¹. Infatti poiché la ragione è l'immagine immediata dell'eterna unità, ma questa è l'assolutamente reale, dobbiamo affermare che ciò mediante cui i corpi riempiono lo spazio, o ciò che in generale ci appare reale, dovunque esso sia, esprime l'essenza della ragione.

Che un uscire dell'assoluto da se stesso, in qualunque modo determinato, sia assolutamente impensabile, questo è, come anche l'unità e l'intima affinità di tutte le cose tra di loro e con l'essenza divina, un ulteriore assioma della vera filosofia.

Sicché, se tra i simboli conosciuti si dovesse cercarne uno che esprimesse quell'unità del finito con l'infinito nell'eterno e con l'eterno, non se ne potrebbe trovare alcuno più adeguato della trinità dell'essenza divina; infatti il finito, in quanto è nell'assoluto, è altrettanto assoluto quanto l'infinito ed eterno che è l'assoluto stesso.

[...]

§ IV. *Sulla costruzione filosofica, o sul modo di rappresentare tutte le cose nell'assoluto.*

[...] Così è dimostrato anche il modo, o la possibilità, di esporre tutte le unità nell'assoluto; infatti le diverse unità in quanto diverse non hanno alcuna essenzialità in sé, ma sono solo forme ideali ed immagini, nelle quali, nel sapere assoluto, è impresso il tutto, ed in quanto esse sono nel tutto sono il mondo stesso intero e non hanno nulla fuori di sé con cui possano essere confrontate o a cui possano essere opposte. - Nell'assoluto l'intero universo è come pianta, come animale, come uomo; ma poiché in ognuno è presente il tutto, l'universo intero è presente in essi non come pianta, non come animale, non come uomo o come l'unità particolare ma come l'unità assoluta. Ognuno di essi diviene il particolare e l'unità determinata solo nella manifestazione, dove smette di essere il tutto, dove la forma pretende di essere qualcosa per sé ed esce dall'indifferenza con l'essenza.

Dunque con il particolare, anche secondo la specie, nulla è presente nell'assoluto: non c'è alcuna pianta in sé o animale in sé; ciò che chiamiamo pianta è [non l'essenza, la sostanza, ma] mero concetto, mera determinazione ideale, e tutte le forme ottengono realtà solo in quanto accolgono l'immagine divina dell'Unità; ma così esse stesse diventano universi, e si chiamano idee e smettono di essere ognuna una forma particolare, godendo di quella raddoppiata unità su cui poggia l'assoluto.

Anche il filosofo dunque non conosce diverse essenze, ma solo un'essenza in tutti gli schematismi originari dell'intuizione del mondo; egli costruisce non la pianta, non l'animale, ma [la forma assoluta, cioè] l'universo in forma di pianta, l'universo in forma di animale; quegli schematismi sono possibili solo in quanto possono accogliere in sé l'indivisa pienezza dell'Unità, dunque vengono annientati in quanto particolari. Infatti come

¹ Il corsivo è mio.

tali limiterebbero l'essenza assoluta, in quanto escluderebbero da sé altre forme. Ma nella misura in cui ognuna comprende l'assoluto, e tutte ritornano in ciascuna e ciascuna in tutte, si dimostrano come forme dell'immaginazione divina, e sono vere o reali unicamente perché sono possibili in considerazione dell'assoluto, in esso infatti non é valida alcuna differenza tra possibilità e realtà.

[...]

Poiché i più vedono nell'assoluto null'altro che mera notte e non sono in grado di conoscere nulla in esso, esso svanisce davanti a loro in una mera negazione della differenza, ed è per loro una semplice essenza privativa¹, perciò essi ne fanno intelligentemente la fine della loro filosofia. E benché io abbia trattato a sufficienza il rapporto di unità tra l'assoluto e la conoscenza in generale nella prima parte, che ho innalzato come un bastione contro coloro a cui manca la prima conoscenza e che, poiché non conoscono l'ingresso della vera scienza, la rendono falsa con concetti finiti e condizionanze, dunque io voglio qui mostrare in modo ancora più preciso come quella notte dell'assoluto si trasformi per la conoscenza in giorno².

L'essenza positiva dell'Unità può essere riconosciuta solo nella forma di tutte le forme, ma questa [la forma assoluta] è incarnata in noi come l'idea vivente dell'assoluto, sicché la nostra conoscenza è in lui ed egli stesso è nella nostra conoscenza, e noi possiamo vedere in lui tanto chiaramente quanto vediamo in noi stessi, e vediamo tutto in una luce in confronto alla quale ogni altra, e in particolare la conoscenza sensibile, è profonda oscurità.

Non c'è un sapere assoluto e fuori di esso ancora un assoluto, ma al contrario essi sono uno, ed in questo consiste l'essenza della filosofia; infatti c'è un sapere assoluto anche fuori della filosofia, nell'altra conoscenza, ma in quest'ultima esso non è, come sapere assoluto, insieme l'essenzialità e la realtà dell'assoluto: la prima conoscenza della filosofia poggia sul porle come uguali e sulla comprensione che non c'è altro assoluto che in questa forma [nella stessa evidenza assoluta] né altro accesso all'assoluto che questa forma, e che ciò che segue da questa forma segue anche dall'assoluto stesso, e ciò che è in quella è anche in questo.

L'identificazione, nell'intuizione assoluta, della forma con l'essenza strappa al dualismo anche l'ultima scissione in cui esso si mantiene e fonda, al posto dell'idealismo prigioniero del mondo apparente, *l'idealismo assoluto*.

L'essenza dell'assoluto in sé e per sé non ci rivela nulla, essa ci riempie delle rappresentazioni di un'infinita chiusura, di un silenzio e nascondimento che non può essere oggetto di ricerca, come le più antiche forme della filosofia rappresentano l'universo prima che colui, che è la vita, uscisse in propria figura [*Gestalt*] mediante l'atto della sua

¹ Il corsivo è mio.

² Il corsivo è mio.

conoscenza autointuente. Questa forma [*Form*] eterna, uguale all'assoluto stesso, è il giorno, in cui noi comprendiamo quella notte ed il mistero in essa nascosto, la luce, in cui noi conosciamo chiaramente l'assoluto, il mediatore eterno, l'occhio del mondo tutto vedente e tutto rivelante, la fonte di ogni saggezza e di ogni conoscenza.

Infatti in questa forma e mediante essa vengono conosciute le idee, l'unica possibilità di comprendere l'assoluta pienezza nell'assoluta unità, il particolare nell'assoluto, ma proprio perciò anche l'assoluto nel particolare - essenze felici, che alcuni definiscono le prime creature, viventi nell'immediata visione di Dio, ma delle quali noi diremo più correttamente che sono esse stesse divinità, perché ognuna per sé è assoluta, e precisamente ognuna compresa nella forma assoluta.

Infatti nella forma assoluta è tutto ciò che consiste nell'unità dell'universale e del particolare, e solo l'unità, in quanto unità, è la forma ed è uguale all'essenza. Ma proprio per questo l'universale e il particolare come opposti sono distinguibili solo idealmente e sono opposti l'uno all'altro mai in modo essenziale (qualitativo) ma sempre solo in modo inessenziale: perché sono meri fattori della forma, e nella misura in cui sono reali ognuno è per sé nuovamente unità dell'universale e del particolare. L'idea è dunque sempre e necessariamente assoluta, poiché in essa universale e particolare sono posti necessariamente come uguali, essa non può nemmeno smettere di essere assoluta mediante alcunché, ad esempio mediante il rapporto all'oggetto, infatti come forma assoluta essa rinchiude in sé l'essenzialità assoluta ed è essa stessa l'oggetto assoluto.

Perciò non si può nemmeno dire che noi concepiamo nelle idee solo la possibilità delle cose ma non vi riconosciamo alcuna cosa reale; infatti la forma assoluta è opposta alla particolare proprio in quanto quest'ultima è separata dall'essenza e quindi anche dalla realtà e non è in sé, quella invece comprende in sé la realtà assoluta proprio come l'assoluto comprende in sé la forma categorica, che pone pensiero ed essere come uguali. - Il triangolo che il geometra costruisce non è affatto un triangolo effettuale, cioè individuale, ma è il triangolo assoluto, assolutamente reale, mentre al triangolo effettuale o apparente non pertiene, al contrario, assolutamente alcuna essenzialità.

Da ciò si conosce la profonda insensatezza e la radicata irrazionalità di coloro che per giungere alla realtà fanno sussistere ancora qualcosa di particolare al di fuori dell'idea dell'Unità assoluta, e vogliono fissare in un universale, che chiamano contenuto o materia, l'individualità, che come tale è assoluta negazione dell'universalità, completa soppressione dell'idea. Infatti la materia, nella misura in cui è assoluta, cioè è reale ed è l'essenza, è nella forma assoluta e ad essa uguale, poiché questa per giungere alla realtà non abbisogna di null'altro che di se stessa.

Anzi, poiché la forma assoluta è anche l'essenza assoluta, e dunque nulla è fuori di lei, essa viene immediatamente tolta nel pensiero se si pone come reale qualcosa sotto la forma, che la contraddice, della non identità, come, al contrario, per il fatto che essa è po-

sta come assoluta tutto ciò che le si oppone e non le è commisurato viene immediatamente posto come inessenzialità.

Ma ora è facile vedere quale può essere, secondo quel rapporto della forma assoluta all'essenza, il metodo unicamente vero della filosofia, cioè quel metodo secondo il quale tutto è assolutamente e nulla è assoluto.

Poiché senza dubbio, mentre volete comprendere il particolare mediante la filosofia, cioè nell'assoluto come suo principio, volete conoscere in un unico e medesimo atto del comprendere sia come tutto sia uno nel principio, sia come in questa unità ogni forma sia assolutamente separata dalle altre; voi non potete tuttavia giungere a nessuno di questi due atti di comprensione senza comprendere insieme l'altro, infatti non potete separare in modo assoluto nessuna forma dall'altra senza trasformarla nell'assoluta unità, nell'universo in sé e per sé; infatti solo l'universo è veramente ed assolutamente separato, poiché non c'è nulla fuori di esso a cui sia uguale o disuguale; per contro non potete pensare la forma particolare come universo per sé, o assolutamente, senza sprofondarla proprio perciò nell'assoluto anche in quanto particolare.

Da ciò si comprende ora immediatamente che il vero metodo della filosofia può essere solo quello dimostrativo, tuttavia poiché anche un'idea generale del metodo dimostrativo è rara, voglio discuterlo in particolare. La costruzione non precede la dimostrazione, ma esse sono una sola cosa e inseparabili. Nella costruzione è esposto il particolare (l'unità determinata) come assoluto, e precisamente per sé come assoluta unità dell'ideale e del reale. Infatti, poiché esso è l'unità in quanto unità, che non può in nulla ed in nessun modo essere tolta, non può darsi alcuna costruzione della filosofia in cui, in generale, sia espresso un particolare in quanto tale, e quindi un mero finito o infinito, e non l'uguale unità e l'indivisa perfezione dell'assoluto, e solo per questo la filosofia non esce fuori dall'assoluto. Infatti, poiché nella forma quello [il finito] si rapporta come reale, questo [l'infinito] come ideale, ma la forma è sempre e necessariamente l'unità in quanto tale, dunque tanto il finito quanto l'infinito, in quanto essi sono posti realmente, cioè assolutamente, *sono ognuno la completa unità del finito e dell'infinito*, nessuno dei due dunque è finito o infinito in sé e prescindendo dalla determinazione ideale, ma ognuno è assoluto ed eterno. - Da ciò si può anche vedere da sé che quell'unità del finito e dell'infinito, che è nell'assoluto ed è l'essenza dell'assoluto stesso, è un'unità reale, che noi abbiamo anche precedentemente già designato come un'identità dell'identità. Infatti tanto il finito in sé considerato quanto l'infinito contengono *ognuno l'uguale (formale) identità del finito e dell'infinito*. Dunque per comprendere quello, il reale, dobbiamo prima aver conosciuto questo.

Schelling, dalla *Filosofia dell'arte*

Riportiamo un passo tratto dalla Filosofia dell'arte, uno scritto che raccoglie le lezioni tenute da Schelling prima a Jena e poi a Würzburg tra il 1802 e il 1805. Nel passo che riportiamo emergono con una certa chiarezza la struttura del sistema progettato da Schelling ed alcuni dei temi più caratteristici della sua filosofia, che in parte riecheggiano nella Differenza hegeliana: il tema del rapporto tra arte e filosofia e quello dell'identità e parallelismo tra spirito e natura, potenze nelle quali si espone l'unica ed assoluta identità con una preponderanza quantitativa della soggettività o dell'oggettività, e nelle quali, proprio perché espressioni dell'identità, dovremo ritrovare all'interno di ogni potenza una preponderanza relativa della soggettività (nella natura la luce, nello spirito la conoscenza), dell'oggettività (nella natura la materia, nello spirito la morale) ed una relativa indifferenza (cioè l'identità riprodotta al modo di ognuna delle due potenze: nella natura l'organismo, nello spirito l'arte).

Il passo qui riportato si trova in Schelling, Filosofia dell'arte, traduzione di Alessandro Klein, Prismi, Napoli, 1986, pp. 81-84.

10. *La natura nel suo apparire non è perfetta rivelazione di Dio.* Infatti anche l'organismo non è che potenza particolare.

11. *Compiuta rivelazione di Dio c'è soltanto là dove, nel mondo riprodotto, anche le singole forme si risolvono in assoluta identità, il che avviene nella ragione. La ragione è dunque nel tutto stesso la perfetta immagine di Dio.*

Spiegazione. - L'infinito esser affermato di Dio si esprime nella natura, ossia nel mondo reale, la quale poi a sua volta ricomprende per sé nel tutto ogni unità. A questo proposito osservo ancora quanto segue. Noi designiamo le unità o le conseguenze particolari dell'affermazione di Dio, in quanto ritornano nel tutto reale o ideale, mediante potenze. La prima potenza della natura è la materia, in quanto essa è posta con la prevalenza dell'esser affermato, ovvero nella forma dell'in-formazione (*Einbildung*) dell'idealità nella realtà. L'altra potenza è la luce, come idealità che risolve in sé ogni realtà. L'essenza della natura come natura può però essere rappresentata unicamente dalla *terza potenza*, la quale è ciò che afferma in egual modo il reale, ovvero la materia, e l'ideale, ovvero la luce, e appunto perciò le pone entrambe ad un tempo. L'essenza della materia è = essere; l'essenza della luce è = attività. Nella terza potenza quindi attività e essere devono essere *connessi* e indifferenti. La materia considerata non in sé, ma in quanto fenomeno corporeo, non è sostanza, ma mero accidente (forma), di fronte a cui sta l'essenza o l'universale nella luce. Nella terza potenza entrambe si integrano; ne sorge un indifferente, nel quale essenza e forma sono una sola e medesima cosa; l'essenza è inseparabile dalla forma e la forma dall'essenza. Tale è l'organismo, perché la sua essenza come organismo è

inseparabile dal sussistere della forma, e inoltre perché in esso l'essere è immediatamente anche attività, e l'affermato è assolutamente eguale all'affermante. Nessuna di queste forme in particolare, e appunto perciò neanche la natura nell'isolamento di queste forme, è una compiuta rivelazione del divino. Dio infatti non è eguale alla conseguenza particolare della sua affermazione, ma alla totalità di queste conseguenze, in quanto quest'ultima è pura posizione, e, come totalità, è al tempo stesso assoluta identità. Dunque soltanto nella misura in cui la natura trasfigurasse a sua volta se stessa in totalità e assoluta unità delle forme, soltanto in questa misura essa sarebbe specchio del divino. Questo caso però si verifica solo nella ragione. Infatti la ragione dissolve tutte le forme particolari, allo stesso modo che le dissolve il tutto o Dio. Ma proprio perciò la ragione non appartiene esclusivamente né al mondo reale né al mondo ideale, e - altra conseguenza di ciò - ciascuno di questi due mondi per sé può innalzarsi fino all'*indifferenza*, ma non può giungere fino all'assoluta identità.

Noi procediamo ora riguardo al tutto ideale allo stesso modo che riguardo al tutto reale, ed enunciamo anzitutto il principio seguente:

12. *Dio come l'infinita idealità comprendente in sé ogni realtà, ovvero Dio come infinitamente affermato, è, come tale, l'essenza della totalità ideale.* Ciò è di per sé palese già per via dell'antitesi.

13. *Il tutto ideale comprende in sé le stesse unità che comprende anche quello reale: l'unità reale, l'unità ideale e - non l'identità assoluta di entrambe (ché questa non appartiene in particolare né all'unità ideale né all'unità reale) - ma l'indifferenza di entrambe.*

Anche qui noi designiamo queste unità per mezzo di potenze. Tuttavia va osservato che, come nel mondo reale le potenze sono potenze del fattore ideale, così qui, in virtù dell'antitetico rapporto di entrambi, sono potenze del fattore reale. La prima potenza designa qui la prevalenza dell'ideale: la realtà è posta qui solo nella prima potenza dell'esser affermato. È a questo punto che si presenta il *sapere*, che pertanto è posto con la massima prevalenza del fattore ideale, cioè del fattore soggettivo. La seconda potenza poggia su una prevalenza del reale; il fattore del reale è qui infatti elevato alla seconda potenza. È a questo punto che si presenta l'*agire*, come il lato oggettivo o reale a cui si rapporta il sapere come il lato soggettivo.

Ma l'essenza del mondo ideale è, com'è anche l'*essenza* del mondo reale, l'indifferenza. Sapere e agire si indifferenziano quindi necessariamente in un terzo termine, che, in quanto è l'affermante di entrambi, è la terza potenza. È a *questo* punto che si presenta l'*arte*, e io pongo perciò risolutamente il principio:

14. *L'indifferenza dell'ideale e del reale come indifferenza si rappresenta nel mondo ideale mediante l'arte.* Infatti in sé l'arte non è né un mero agire né un mero sapere, ma è un agire interamente penetrato di scienza, o viceversa un sapere divenuto interamente agire: essa è cioè indifferenza di entrambi.

Questa dimostrazione ci basta per lo scopo presente. Va da sé che su questo principio ritorneremo. La nostra intenzione è qui soltanto quella di abbozzare il tipo generale dell'universo, per evidenziare successivamente dal complesso totale la singola potenza e trattarla adeguatamente al suo rapporto con esso. Proseguiamo quindi la nostra esposizione.

15. *La compiuta espressione non del reale e neanche dell'ideale e neppure dell'indifferenza di entrambi (ché questa, come adesso sappiamo, ha una doppia espressione), ma dell'assoluta identità come tale, ossia del divino, in quanto esso è ciò che dissolve tutte le potenze, è l'assoluta scienza razionale ossia la filosofia.*

La filosofia è dunque, nel mondo fenomenico ideale, ciò che dissolve tutte le particolarizzazioni, come lo è Dio nel mondo archetipo. (Scienza divina). Né la ragione né la filosofia appartengono al mondo reale o ideale in quanto tale, anche se poi - in questa identità - ragione e filosofia possono tornare a rapportarsi come ideale e reale. Ma poiché ciascuna per sé è assoluta identità, questo rapporto non implica allora alcuna reale differenza tra le due. La filosofia è soltanto la ragione cosciente di se stessa o che diventa cosciente di se stessa; la ragione invece è il materiale o il tipo oggettivo di ogni filosofia.

Se vogliamo determinare provvisoriamente il rapporto della filosofia con l'arte, esso è allora il seguente: la filosofia è la rappresentazione immediata del divino, come l'arte immediatamente è solo rappresentazione dell'indifferenza in quanto tale (questo fatto, cioè il limitarsi all'indifferenza, costituisce l'esser immagine riprodotta. Assoluta identità = archetipo). Poiché tuttavia il grado della perfezione o della realtà d'una cosa cresce proporzionalmente al suo avvicinarsi all'idea assoluta, alla pienezza dell'affermazione infinita, cresce cioè quanto più altre potenze comprende in sé, è dunque di per sé evidente che l'arte è anche di nuovo nel più immediato rapporto con la filosofia, da cui è distinta unicamente dalla determinazione della particolarità ovvero dal suo essere immagine riprodotta, ché, per il resto, essa è la più alta potenza del mondo ideale. Ed ora proseguiamo.

16. *Alle tre potenze del mondo reale e del mondo ideale corrispondono le tre idee (l'idea, in quanto divina, non appartiene a sua volta né al mondo reale né a quello ideale in particolare): la verità, il bene e la bellezza.* Alla prima potenza del mondo ideale e reale corrisponde la verità, alla seconda potenza il bene, alla terza potenza la bellezza, sia nell'organismo che nell'arte.

Non è qui il luogo per chiarire il rapporto che noi assegniamo a queste tre idee tra di loro, e nemmeno per chiarire il modo in cui le prime due si differenziano nel mondo ideale e reale; ciò si fa nella filosofia generale. Qui dobbiamo dare la nostra spiegazione soltanto del rapporto che assegniamo alla *bellezza*.

La bellezza, si può dire, è posta ovunque luce e materia, ideale e reale vengono a contatto. La bellezza non è né soltanto l'universale o ideale (che è = verità) né il mero reale (che sta nell'agire), e dunque essa altro non è se non la perfetta compenetrazione e uni-formazione (*Ineinsbildung*) di entrambe. La bellezza è posta là dove il particolare (reale) è così adeguato al suo concetto, che quest'ultimo, proprio come infinito, entra nel finito e vi viene intuito *in concreto*. In tal modo il *reale* in cui esso (il concetto) appare *diventa* realmente simile ed uguale all'archetipo, all'idea, là appunto dove quest'universale e questo particolare stanno in assoluta identità. Il razionale diventa a un tempo, proprio in quanto razionale, qualcosa di fenomenico, di sensibile.

Hegel, dalla *Fenomenologia dello spirito*

Abbiamo più volte sottolineato come Hegel si senta partecipe di un'epoca di profonde trasformazioni e di rigenerazione del mondo e dell'umanità: in quest'epoca le scissioni son ormai giunte alla loro forma estrema, è maturato il "bisogno della filosofia" e l'assoluto è apparso, seppure in forma ancora inadeguata ed incompleta, tra gli uomini. Riportiamo qui il celebre passo della "Prefazione" alla Fenomenologia dello spirito in cui questi temi trovano chiarissima espressione e che si conclude con la polemica, rivolta contro certe mode filosofiche contemporanee ad Hegel ma subito universalmente recepita come una critica della filosofia schellinghiana, contro quelle posizioni filosofiche che perdono di vista la determinatezza e la particolarità e si limitano a proclamare l'assoluta identità del tutto: il compito ancora aperto è dare non solo il concetto dell'assoluto, ma l'assoluto nella forma della scienza e del concetto.

Utilizziamo la traduzione di Enrico De negri, Nuova Italia, Firenze, 1973, I volume, pp. 8-13.

[...] Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso ad una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo. Ma a quel modo che nella creatura, dopo lungo placido nutrimento, il primo respiro - in un salto qualitativo, - inter-

rompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo, e il bambino è nato; così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente; lo sgretolamento che sta cominciando è avvertibile solo per sintomi sporadici: la fatuità e la noia che invadono ciò che ancor sussiste, l'indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi che non alterava il profilo dell'intiero, viene interrotto dall'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo.

Solo, un cotal «nuovo» ha tanto poco una piena effettualità, quanto il neonato; ed è essenziale non lasciar fuori di considerazione questo punto. Il primo sorgere è inizialmente una immediatezza, è, in altri termini, il concetto di quel nuovo mondo. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intiero, che è stato raggiunto, è l'intiero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda; similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio. L'inizio del novello spirito è il prodotto di un vasto sovvertimento di molteplici forme di civiltà, è il premio di una via molto intricata e di una non meno grave fatica. Tale cominciamento è l'intiero che dalla successione nonché dalla sua estensione è tornato in se stesso; è il *concetto semplice* di quell'intiero, ma divenuto. Peraltro l'effettualità di questo intiero semplice consiste nel processo per cui quelle precedenti figurazioni ora fattesi momenti, si risviluppano e si danno una nuova figurazione, e ciò nel nuovo elemento, nel senso che si è venuto sviluppando.

Mentre da una parte il primo apparire del nuovo mondo è solo l'intiero nell'involucro della sua *semplicità*, o è il generale fondamento dell'intiero medesimo, d'altra parte, per la coscienza, la ricchezza della precedente esistenza è presente ancora nel ricordo. Nella figura che novellamente appare, la coscienza non trova espansione né specificazione di contenuto; ancor più, le manca quel raffinamento formale, in virtù del quale le differenze vengono con sicurezza determinate e ordinate nelle loro salde relazioni. Senza tale raffinamento la scienza non può avere il carattere della universale *intelligibilità*, e assume la parvenza di un esoterico possesso di alcuni individui; - un esoterico possesso: infatti in questo caso essa è data soltanto nel suo concetto, o è dato soltanto il suo interno; - di alcuni individui singoli: infatti la sua apparenza senza espansione singolarizza la sua esistenza. Soltanto ciò che è perfettamente determinato è anche essoterico, da tutti concepibile e suscettibile di venir da tutti imparato e di esser proprietà di tutti. La via della scienza è la sua forma intelligibile, via aperta a tutti e per tutti uguale; arrivare mediante l'intelletto al sapere razionale, questa è la giusta esigenza della coscienza che si accinge alla scienza; giacché l'intelletto è il pensare, il puro Io in generale; e l'intelligibile è ciò

che è già conosciuto, ossia è l'elemento comune della scienza e della coscienza prescientifica, che può così aprirsi immediatamente un varco entro la scienza.

La scienza che, essendo agli inizi, non è ancor giunta né alla compiutezza del dettaglio né alla perfezione della forma, potrà sentirsi rimproverare una simile deficienza. Ma se il biasimo dovesse toccare l'essenza stessa della scienza, esso sarebbe allora tanto ingiusto, quanto è sconveniente non voler riconoscere l'esigenza di quel perfezionamento. In questo contrasto si può ravvisare il nodo più intricato intorno al quale la cultura scientifica oggi si tormenta, senza aver trovato ancora un'intesa. Un partito insiste sulla ricchezza del materiale e sulla intelligibilità; l'altro disprezza, a dir poco, quest'ultima e insiste sull'immediato elemento razionale e divino. Quand'anche il primo partito, ridotto al silenzio o dalla sola forza della verità o anche dall'irruenza dell'altro, si senta sopraffatto per quanto riguarda il fondamento della cosa, non si sente per questo appagato in ciò che riguarda quelle esigenze; esse sono bensì giuste, ma restano vuote. Il suo silenzio dipende solo per metà dalla vittoria dell'avversario; per l'altra metà deriva invece dal tedio e dall'indifferenza, conseguente di una attesa ognora impaziente, cui non segue l'adempimento delle promesse.

Per quel che riguarda il contenuto, gli altri ricorrono talvolta a un metodo molto sbrigativo per disporre di una grande estensione. Essi traggono sul loro terreno una gran quantità di materiale, vale a dire tutto ciò che è già noto e già ordinato; e mentre si adoperano più che altro intorno a stranezze e a curiosità, hanno l'aria di possedere tutto il rimanente, - riguardo a cui il sapere, a suo modo, aveva già esaurito il suo compito, - e di dominare ciò che non è ancora ordinato, assoggettando così ogni cosa all'assoluta idea, la quale, per tal via, sembra venire perfettamente conosciuta ed essere prosperata a dispiegata scienza. Ma considerando più da vicino questo dispiegamento, esso mostra di essersi prodotto non già perché un *unum atque idem* si sia riplasmato in figure diverse; tale dispiegamento è invece la ripetizione dell'identico priva di ogni figura; l'*unum atque idem* vien poi soltanto estrinsecamente applicato al diverso materiale, e riceve così una tediosa parvenza di diversità. Se lo sviluppo non consiste in altro che in tale ripetizione della medesima formula, l'idea, per sé indubbiamente vera, nel fatto non va più in là del proprio cominciamento. Quando il soggetto, esplicando il suo sapere, non faccia altro che adattare questa unica immota forma alla superficie dei dati disponibili; quando il materiale venga tuffato dal di fuori in questo statico elemento; tutto ciò, non diversamente da arbitrarie fantasie sul contenuto, è ben diverso dal compimento di quel che si richiede; è ben diverso, cioè, da quella ricchezza che scaturisce da se stessa e dalla autodeterminantesi differenza delle forme. Quel procedere è piuttosto un formalismo monocromatico che giunge alla differenza del contenuto soltanto perché questa è già preparata e di già nota.

Ancora: tale formalismo vuole gabellare tale monotonia e l'universalità astratta per

l'Assoluto; il formalismo protesta che sentirsi inappagati nell'universalità da lui proposta è incapacità a impadronirsi di una posizione assoluta e a mantenersi. Se un tempo la vuota possibilità di rappresentarsi in modo diverso qualche cosa bastava a confutare una rappresentazione; e se la mera possibilità, ossia il pensiero generico, aveva tutto il positivo valore del conoscere effettuale; similmente noi vediamo ora attribuirsi ogni valore all'universale Idea in questa forma della irrealtà, ed assistiamo al dissolvimento di tutto ciò che è differenziato e determinato; o assistiamo piuttosto al precipitare di questi valori nell'abisso della vacuità, senza che questo atto sia conseguenza di uno sviluppo né si giustifichi in se stesso; il che dovrebbe tenere il posto della considerazione speculativa. La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'*Assoluto*, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello $A = A$, non ci sono certe possibilità perché lì tutto è uno. Contrapporre alla conoscenza distinta e compiuta, o alla conoscenza che sta cercando ed esigendo il proprio compimento, questa razza di sapere, che cioè nell'Assoluto tutto è eguale, - oppure gabellare un suo Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere, tutto ciò è l'ingenuità di una conoscenza fatua. - Finché la conoscenza dell'effettualità assoluta non sia venuta completamente in chiaro circa la propria natura, dalla scienza non sparirà quel formalismo che, accusato e spregiato dalla filosofia dei tempi nuovi, si è riprodotto proprio in essa; né sparirà, quand'anche ne sia nota e sentita l'insufficienza.

Hegel, dalla *Scienza della logica*

Si è visto come nella Differenza Hegel sottolinei l'impossibilità di dare l'assoluto se non nell'intero sistema della scienza, e come siano a suo parere assurde e pretestuose le pretese che la verità sia esposta preliminarmente, prima del sapere, in una "proposizione fondamentale assoluta". Su questo tema, così centrale nella polemica di Hegel contro l'irrazionalismo romantico, riportiamo un passo tratto dalla Scienza della logica.

Il passo citato si trova nella Scienza della logica, traduzione di Arturo Moni, riveduta da Claudio Cesa, Bari, Laterza, 1981, alle pp. 51-53.

Con che si deve incominciare la scienza?

Solo recentemente sorse la coscienza che è una difficoltà di trovare in filosofia una *cominciamento*, e solo recentemente si discusse in varia maniera intorno alla ragione di questa difficoltà e alla possibilità di risolverla. Il cominciamento della filosofia è di necessità o un *mediato* oppure un *immediato*, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; cosicché tutte e due le maniere di cominciare son soggette ad esser con-

futate. [...]

Se non che il moderno imbarazzo a proposito del cominciamento nasce da un bisogno più profondo, da alcuni non ancora conosciuto da altri addirittura negato; non ancora conosciuto, cioè, da quanti sono occupati o, dogmaticamente, a dimostrare il principio, oppure, scetticamente, a trovare un criterio soggettivo contro il filosofare dogmatico; addirittura negato poi da quegli altri che vorrebbero cominciare, come con un colpo di pistola, dalla loro interna rivelazione, dalla fede, dall'intuizione intellettuale etc., facendo così a meno del *metodo* e della logica. Se l'astratto pensiero di una volta s'interessava solo per il principio come *contenuto*, coll'avanzare però della cultura si trovò spinto a prendere in considerazione l'altro lato, ossia il modo come il *conoscere* si conduce. Quindi è che anche l'atto del *soggetto* viene afferrato quale un momento essenziale della verità oggettiva, dal che nasce il bisogno che il metodo si unisca col contenuto, la *forma col principio*. Così il *principio* ha da essere anche cominciamento, e quello che è il Prius per il pensiero, ha da essere anche il Primo nell'*andamento* del pensiero.

Qui si tratta solo di vedere come appaisca il cominciamento logico. Si son già accennati i due aspetti, sotto i quali esso può esser considerato, cioè o come risultato in una maniera mediata, oppure come vero e proprio cominciamento in una maniera immediata. Non è qui il luogo di esaminare la questione (che sembra di tanta importanza nella cultura del tempo nostro) se il sapere della verità sia un sapere immediato, un sapere assolutamente iniziale, una fede, oppure un sapere mediato. In quanto una tal considerazione poteva esser fatta in via *preliminare*, fu già fatta altrove (nella mia *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, III ediz., nei Preliminari, §§ 61 sgg.). Qui si può solo allegar questo, che non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate e inseparabili*, e quell'opposizione come inesistente. Per quello poi che riguarda la *discussione scientifica*, le determinazioni dell'immediatezza e della mediazione, epperò la discussione della loro opposizione e della lor verità, si affacciano in ogni proposizione logica. In quanto, relativamente al pensare, al sapere, al conoscere, cotest'opposizione prende la forma più concreta di *sapere* immediato oppur mediato, la natura del conoscere in generale vien considerata dentro la scienza della logica, e il conoscere, nella sua ulteriore forma concreta, cade nella scienza dello spirito e nella fenomenologia di questo. Ma voler venire in chiaro, intorno al conoscere, prima della scienza, significa pretendere che il conoscere sia esaminato fuori di essa scienza. Ora si ammetterà che fuori della scienza ciò non si può effettuare in maniera scientifica, mentre intanto è solo di questa maniera scientifica, che qui si tratta.

Hegel, dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*

Abbiamo notato come nella Differenza vada delineandosi la concezione hegeliana secondo cui ogni essere e pensiero finito è, in quanto finito, falso, e tuttavia in quanto toglie se stesso ed è assunto nell'assoluto è vero e necessario: sono gli inizi di quella che verrà poi chiamata la dialettica hegeliana. Riportiamo qui le celebri pagine dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in cui Hegel espone i principi dialettici dell'essere, del pensiero e del metodo della filosofia. Si noti, tra l'altro, il ruolo, attribuito all'intelletto, di momento necessario della vita dell'assoluto, separabile da essa solo mediante un atto di astrazione, e la concezione della riflessione non come pura e semplice separazione, ma anche come rimando immanente all'altro ed al tutto.

Il passo si trova in Enciclopedia delle scienze filosofiche, traduzione di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1983, pp. 95-97.

§ 79. La *logicità* ha, considerata secondo la forma, tre aspetti: α) l'*astratto* o *intellettuale*; β) il *dialettico*, o *negativo-razionale*; γ) lo *speculativo*, o *positivo-razionale*.

Questi tre aspetti non fanno già tre *parti* della logica, ma sono momenti di *ogni* atto *logico reale*, cioè di ogni concetto o di ogni verità in genere. Essi possono esser posti tutti insieme sotto il primo momento, l'*intellettuale*, e per questo mezzo tenuti separati tra loro; ma così non vengono considerati nella loro verità. - L'esposizione, che qui si fa delle determinazioni della *logicità*, come anche della sua divisione, è parimenti data solo in forma anticipata e storica.

§ 80. α) Il pensiero, come *intelletto*, se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso altre: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé.

§ 81. β) Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte.

1) La dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, dà luogo, in particolare, quando vien mostrata in concetti scientifici, allo *scetticismo*; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica. 2) La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confusione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice *apparenza* di *contraddizioni*: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un gioco soggettivo di altalena di raziocini, che vanno su e giù; dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. - Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito

in genere. La riflessione è dapprima l'andar oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la *connessione immanente* e la *necessità* entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito.

§ 82. γ) Il momento *speculativo*, o il *positivo-razionale*, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso.

1) La dialettica ha un risultato *positivo*, perché essa ha un *contenuto determinato*, o perché il suo verace risultato non è il *vuoto* ed *astratto niente*, ma è la negazione di *certe determinazioni*, le quali sono contenute nel risultato appunto perché questo non è un *niente immediato*, ma è un risultato. 2) Questo razionale è perciò, quantunque sia un qualcosa di pensato e di astratto, insieme qualcosa di *concreto*, perché non è unità *semplice* e *formale*, ma *unità di determinazioni diverse*. Perciò la filosofia non ha punto da fare con mere astrazioni o con pensieri formali, ma solamente con pensieri concreti. 3) Nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito.

Rosenkranz, dalla Vita di Hegel

Abbiamo sottolineato quale impatto avessero avuto in generale sulla cultura tedesca ed in particolare sulla formazione di Hegel gli eventi rivoluzionari francesi: risiede in essi, e nella lettura filosofica che se ne dà in Germania, una delle ragioni della consapevolezza di appartenere ad un'età di straordinari cambiamenti e dell'attesa di una radicale rigenerazione dell'umanità. Su come il giovanissimo Hegel e l'ambiente universitario dello Stift di Tubinga vissero le grandi notizie provenienti dalla Francia riportiamo qui alcune pagine tratte dalla Vita di Hegel di Rosenkranz. Karl Rosenkranz conobbe Hegel solo molto tardi, nel 1829, tuttavia ebbe un ruolo importante, assumendo una posizione mediana, nella discussione tra "giovani" e "vecchi" hegeliani, e nel 1840 l'"Associazione degli amici dello scomparso" la incaricò di scrivere la biografia del

maestro affidandogli documenti di prima mano ed oggi in parte non più disponibili. Il risultato di questo lavoro fu la Vita di Hegel, pubblicata nel 1844, che nonostante qualche imprecisione rimane fondamentale ed ha il merito di mostrarci quale immagine del filosofo avessero i suoi contemporanei, oltre ad uno spaccato di una certa mentalità moderata dell'Europa della restaurazione (si noti ad esempio come tenti quasi di giustificare affettuosamente le simpatie rivoluzionarie di Hegel).

Utilizziamo la traduzione di Remo Bodei, Vallecchi, Firenze, 1966, pp. 49-54.

Si sono conservate tra i suoi compagni di corso alcune tradizioni del periodo in cui Hegel era studente, tradizioni che vanno estinguendosi con essi e che sono state riferite dalla *Zeitung für elegante Welt* del 1839, numeri 35-37, da cui togliamo quanto segue: «Attualmente circolano nello *Stift* solo pochi ricordi di Hegel (come ad es. che egli avrebbe studiato di notte e simili). Neppure sulla stanza che egli avrebbe abitato esistono notizie sicure e concordi. I compagni di corso e gli altri colleghi dello *Stift* sono ora in gran parte scesi nella fossa. Solo pochi vivono ancora, sparpagliati in ogni distretto della Svevia, come vecchi pastori. Uno di questi compagni di corso che abita nella cittadina di Pfullingen, non lungi da Tubinga, un genio malandato, mi raccontò come egli fosse in rapporti di confidenza con Hegel, come conversassero tra loro ogni giorno, e come essi, per usufruire delle ore mattutine, avessero stabilito di comune accordo di svegliarsi a vicenda; chi avesse continuato a dormire dopo la sveglia, avrebbe dovuto cedere all'altro come penalità la propria razione di *Klosterwein* che si riceveva a pranzo. Nella compagnia Hegel divenne per la sua giovialità una persona ben vista. Non si vergognava di prendere talvolta parte a degli allegri banchetti in cui si sacrificava a Bacco. In generale si sarebbe comportato secondo le sue inclinazioni, per cui la sua moralità sarebbe stata migliore della sua legalità. Per quanto concerne il suo processo di formazione scientifica, avrebbe lavorato poco, soprattutto all'inizio dei suoi studi, non avrebbe combinato niente in teologia, letto tutt'al più Kant e trascorso il resto del tempo a giocare a tarocchi. Mentre nello *Stift* si costituiva un gruppo di giovani kantiani, egli avrebbe letto Rousseau ed eseguito alcune scorribande senza meta nel regno del sapere. Come avvenimento degno di nota citò il grande piacere che Hegel avrebbe provato nella lettura del libro di Giobbe a causa del suo sregolato linguaggio naturalistico. Un avvenimento avrebbe tuttavia mutato Hegel completamente e sarebbe stato la molla più segreta della grande metamorfosi che andò producendosi in lui. Domina cioè nel Württemberg l'antica usanza di stabilire delle graduatorie nelle singole *Promotionen*. [...] Questa retrocessione avrebbe lasciato in Hegel una durevole ferita. Egli cercò di nasconderla, divenne chiuso e cominciò a lavorare con enorme sforzo. Per settimane intere passò la notte sul sofà. Fu il più entusiastico oratore della libertà e dell'uguaglianza e, come tutti i giovani intellettuali, si infervorò per le idee della rivoluzione. Una domenica mattina - era una chiara e bella

mattina di primavera - Hegel, Schelling ed altri amici si recarono su un prato non lontano da Tubinga e vi innalzarono un albero della libertà. Un albero della libertà! Non era questa una parola profetica? In oriente, dove in quel momento il fondatore del criticismo aveva sconfitto il dogmatismo, era risuonata la parola "libertà"; in occidente essa era emersa dai fiumi di sangue che per sua cagione erano stati versati, - ed ora i due fondatori della filosofia assoluta innalzano un albero della libertà!»

Queste mitiche tradizioni non sono nel complesso errate se le confrontiamo con le fonti autentiche di quel periodo: l'album dei ricordi di Hegel, una notizia di sua sorella e una relazione del pastore Fink di Hohenmemmingen, il più caro compagno di studi di Hegel, comunicata al signor diacono dott. Binder di Heidenheim. Nell'album troviamo dapprima l'intero e numeroso gruppo dei parenti; cugini, cugine, compari e comari del ceppo dei Göritzen, Reyscher ecc. Da esso ricaviamo tra l'altro che lo studio dell'inglese era diventato abituale in questo circolo. Formano il secondo gruppo i buoni compagni di studi, che Hegel aveva in grande quantità. Nessuno intravedeva in lui alcunché di geniale. I suoi coetanei svevi rimasero colpiti quando egli più tardi li colpì con la sua fama. Questo, dicevano, non se lo sarebbero mai aspettato da Hegel. [...]

Ma un elemento dominante dei vivaci rapporti sociali era la Rivoluzione. Quando scoppiò, quasi nessuno prevedeva il corso del suo sviluppo. Lo spettro sanguinoso del terrorismo non disturbava l'abbandonarsi allo spettacolo di uno stato che si realizza dalla sua idea e dal concetto delle forze necessarie alla sua esistenza, dopo aver lacerato, con un atto di festosa rinuncia, la pelle avvizzita di un passato trasformatosi in menzogna e in ingiustizia. Con entusiasmo infinito, con i cuori più puri, i più nobili fra i tedeschi si rivolsero verso questo spettacolo schiettamente filosofico. Dopo la dichiarazione dei diritti dell'uomo, personalità come Klopstock, Schiller, Kant, Forster, Baggesen, Schlabrendorf, Merk e Jacobi si trovarono uniti nell'ardente attesa di una *rinascita etica dell'Europa*. C'è forse da meravigliarsi se a poca distanza dal Reno e da Strasburgo, vi furono dei giovani che caddero nella più risoluta esaltazione della Rivoluzione francese e che attraverso gli avvenimenti francesi furono sollecitati ad una critica della situazione interna e portati a confuse speranze di miglioramento di essa in forme più elevate? Nello *Stift* si fondò un *club politico*, si leggevano giornali francesi e si divoravano le notizie. Questo interesse politico appassionato, ma innocuo fu tradito da un farmacista, membro del club. Il caporione, uno studente dello *Stift*, fece appena in tempo a scappare a Strasburgo. Il duca fu comunque abbastanza saggio da non voler prendere molto sul serio la faccenda. I più ardenti partecipanti al club erano i mömpelgardesi e questa era una cosa troppo ovvia per potersela prendere troppo con loro. Per quanto riguarda gli altri ci si accorse che la poesia del cosmopolitismo, che già in Schiller aveva festeggiato il suo erompere, è purtroppo consona all'incertezza giovanile e che la scuola della vita guarisce di per sé nel modo migliore dagli entusiasmi estremistici attraverso i suoi molteplici condizionamenti.

L'eccitazione degli studenti crebbe ancora per un certo tempo per il fatto che il gruppo degli emigranti facenti capo al conte Mirabeau risiedeva nella vicina Rottemburg. Appena qualcuno di essi si faceva vedere a Tubinga, doveva subire molti affronti, soprattutto da parte dei mömpelgardesi e il risultato erano frequenti duelli. Ma quando un repubblicano prigioniero degli emigranti fuggì a Tubinga, lo si tenne per molti giorni nascosto nello *Stift*. Il presidente del club, un valente musicista, organizzò un concerto pubblico sotto un nome e un pretesto innocenti, onde offrire la possibilità di mandare a casa il repubblicano attraverso il Reno.

Il padre di Hegel era un aristocratico convinto. Il figlio si trovò trascinato dalla corrente del tempo e non aveva paura di intavolare col padre le più accese discussioni su questi argomenti. Nel club, lui che già al ginnasio così spesso e volentieri aveva letto Rousseau e a cui Kant e Platone nell'università non avevano opposto a questo indirizzo alcuna resistenza, era non solo il più deciso tra tutti i partecipanti, ma anche l'oratore. Da questo periodo in poi Hegel ha sempre conservato un'affettuosa venerazione per quanto di autenticamente grande vi fu nella rivoluzione francese, anche se lo disgustavano la vuotezza delle astratte declamazioni sulla libertà, l'uguaglianza, i diritti dell'uomo, il bene del popolo ecc..

Lukács, da *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*

Riportiamo qui due passi tratti dall'opera di Lukács Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica. Il primo passo cerca di mettere in chiaro come nella riflessione hegeliana degli anni di Tubinga e di Berna vengano a fondersi l'ammirazione per l'antichità, l'entusiasmo per la rivoluzione francese (o meglio per alcuni suoi aspetti), l'adesione alla morale kantiana e la riflessione religiosa. Nel secondo passo Lukács esamina i rapporti tra Hegel e Schelling negli anni di Jena; nonostante il trasparire di un certo dogmatismo marxista e di una certa partigianeria (a favore di Hegel) nel valutare l'opera dei due autori, entrambi aspetti che hanno perso per noi gran parte del loro senso (l'opera di Lukács è stata scritta nel 1938, e pubblicata nel 1948), mi pare che le pagine riprodotte abbiano un notevole interesse storico.

Utilizziamo la traduzione di Renato Solmi, Einaudi, Torino, 1975, pp. 45-49 e pp. 364-368.

Il periodo repubblicano del giovane Hegel

Nel corso delle incerte lotte di classe successive al Termidoro, sorgono in Francia diverse sette che si propongono anch'esse di conservare lo spirito repubblicano esercitando sulle masse un'influenza di carattere morale-religioso. La principale di esse è quella dei

«teofilantropi». Essa consiste per lo più di repubblicani moderati e acquista temporaneamente un certo influsso su alcuni membri del Direttorio di sentimenti repubblicani. Essa prende le mosse dal fatto che le vecchie religioni sono inadatte a riformare i costumi in senso repubblicano, e che d'altra parte, senza una siffatta riforma morale, la repubblica non potrebbe aver alcun sostegno nelle masse, nei costumi del popolo.

Già Robespierre considerava le grandi feste popolari, le usanze repubblicane in occasione dei principali avvenimenti della vita quotidiana (nascita, matrimonio, sepoltura), come mezzi importanti per esercitare questa influenza religiosa e morale sul popolo. Nel suo discorso alla Convenzione che abbiamo ultimamente citato, egli s'intrattiene a lungo sul significato delle feste popolari in Grecia, e specialmente sull'importanza che aveva in esse l'attività spontanea del popolo; e conclude con la prospettiva che tutto ciò potrebbe ritrovarsi e rinnovarsi su scala maggiore in Francia: «Un sistema di queste feste sarebbe nello stesso tempo il più dolce vincolo di fratellanza e il più potente strumento di rigenerazione». Naturalmente, questi momenti prevalentemente esteriori del «rinnovamento religioso» svolgono, nel movimento delle sette dopo Termidoro, una parte molto maggiore che nel politico Robespierre.

Abbiamo già notato il fatto che storici come Aulard e Mathiez sopravvalutano decisamente l'importanza di questi movimenti religiosi. Ma ai fini del nostro problema non conta tanto l'importanza che questi movimenti possono aver avuto in realtà nella Francia rivoluzionaria, quanto piuttosto il modo in cui furono accolti nella Germania arretrata, e - soprattutto - in cui agirono sul giovane Hegel.

Certo manchiamo di una prova diretta che ci consenta di affermare che Hegel si fosse occupato a fondo di queste correnti religiose nella Francia rivoluzionaria. Ma è perlomeno estremamente verosimile che egli ne abbia avuto conoscenza. [...] E poiché sappiamo altresì che in Svizzera egli ha seguito attentamente le più svariate pubblicazioni francesi, è estremamente inverosimile, dato il suo interesse per il rinnovamento morale-religioso dell'umanità in rapporto con la Rivoluzione francese, che egli non abbia avuto cognizione alcuna dei movimenti religiosi in Francia.

Ma più importante di questo rapporto esteriore è il rapporto intrinseco. Verremo a parlare diffusamente, nel corso di questo capitolo (quando tratteremo della concezione che Hegel aveva dell'antichità), della grande importanza che egli attribuiva alle feste popolari della Grecia e alla spontanea attività del popolo in esse e nella religione greca in generale; le sue considerazioni in proposito collimano strettamente con quelle del discorso or ora citato di Robespierre. E per quanto riguarda l'azione generale sui costumi che dovrebbe essere esercitata dalla nuova religione, da crearsi sulla base del rinnovamento dell'antichità, proprio questo problema è allora al centro del suo interesse.

Come la maggioranza degli idealisti tedeschi del tempo, Hegel considera il rinnovamento morale del popolo meno come conseguenza che come premessa della rivoluzione.

Una concezione del genere è stata sostenuta da Schiller nelle *Lettere estetiche*, che, come abbiamo visto, fecero una grande impressione sul giovane Hegel. Ma la concezione di Schiller è pessimistica. Proprio perché considera il rinnovamento morale del popolo come premessa indispensabile di una rivoluzione coronata da successo, egli dispera della sua possibilità, per quanto consideri la sostituzione del sistema assolutistico-feudale come una necessità storica e morale. Ma con tutto ciò è importante e significativo che anche Schiller, nella questione del rinnovamento morale del popolo, ritenga impossibile ogni azione educativa dello stato.

Il giovane Hegel si distingue a questo proposito da Schiller proprio per il suo ottimismo nei confronti della possibilità di un rinnovamento del genere umano, di un periodo rivoluzionario di risveglio della libertà e dell'umanità. Ecco perché, nella sua concezione idealistica giovanile, la religione svolge una parte così importante. Egli vede - sempre in rapporto con l'etica kantiana e con la teoria kantiana della società - che lo stato è in grado di ottenere dai suoi cittadini solo l'obbedienza esteriore alle leggi, solo la legalità invece della moralità. Ma essendo del parere che la solidità di un regime dipenda proprio dal suo radicamento nelle concezioni morali dei suoi cittadini, egli cerca nella storia quei fattori che determinano tali concezioni morali, e trova nella religione il più efficace di questi mezzi. Così scrive nella sua principale trattazione del periodo bernese, *La positività della religione cristiana*, a proposito di questo rapporto dei cittadini verso lo stato:

Indurre i cittadini a servirsi di queste istituzioni, è quanto esso [cioè lo stato] può soltanto con la fiducia che deve ridestare in esse. La religione è per eccellenza questo mezzo, e dipende dall'uso che lo stato ne fa se essa è in grado di corrispondere allo scopo. Questo scopo è evidente nelle religioni di tutti i popoli, e tutte hanno questo in comune, che sono sempre dirette a produrre la convinzione dell'animo, che non può essere oggetto di leggi civili ...

Ci pare che qui si veda benissimo che cosa sia in realtà il carattere «teologico» degli scritti giovanili di Hegel. Il giovane Hegel ritiene che le svolte per lui più importanti della storia, il passaggio dalla libertà antica al dispotismo medievale e moderno e l'auspicato passaggio da quest'ultimo alla nuova libertà, siano connesse nel modo più profondo con le svolte religiose; che sia la democrazia che il dispotismo necessitino, per poter duramente sopravvivere, di religioni adatte ai loro fini particolari. Ed è risultato sufficientemente chiaro, dalle esposizioni precedenti, che il modo come Hegel imposta metodologicamente il problema della religione avvenire e della sua relazione col rinnovamento dell'antichità, è profondamente affine alle illusioni dei rivoluzionari francesi, alle aspirazioni di carattere morale-religioso nell'ambito della rivoluzione francese. È una conseguenza necessaria del fatto che Hegel è un tedesco, che abbia reagito così fortemente nella sua giovinezza a questo lato in fondo secondario dello sviluppo ideologico della

rivoluzione francese. Ma vedremo, nel seguito della nostra esposizione, che egli è stato in grado di cogliere, anche da questo punto di vista eccentrico, alcuni momenti oggettivamente importanti dell'evoluzione storico-sociale.

Fa certo parte dell'essenza della filosofia idealistica sopravvalutare oltre misura la funzione storica della religione. E questa sopravvalutazione corre attraverso tutta l'evoluzione di Hegel. Più tardi, come vedremo, Hegel ha sottoposto a revisione le sue opinioni giovanili in quasi tutti i grandi problemi della concezione della storia. Ma ancora nelle sue lezioni berlinesi sulla filosofia della storia, e persino nelle considerazioni che si riferiscono già alla rivoluzione di luglio del 1830, egli ritorna alla stessa impostazione. Polemizzando contro il liberalismo dei paesi occidentali, egli scrive: «Poiché è un principio falso che le catene del diritto e della libertà possano essere levate senza la liberazione della coscienza, che ci possa essere una rivoluzione senza riforma». Si vede così come questo criterio metodologico del giovane Hegel relativo all'efficacia storica delle religioni accompagni - e sia pure con profonde variazioni di contenuto - tutto il corso della sua vita. Si tratta di un'eredità insuperabile dell'idealismo filosofico.

[...]

La funzione di Hegel nella separazione di Schelling da Fichte

Se si vuole rettamente comprendere il periodo 1801-1803, non si deve partire da ciò che sappiamo *oggi* sull'evoluzione *ulteriore* di Schelling. Anche allora, è vero, erano già presenti in germe le tendenze reazionarie del pensiero successivo di Schelling, ma sempre solo in germe. E nessuno poteva prevedere, nel 1801, che l'iniziatore della rivoluzione filosofica in Germania sarebbe finito come filosofo di una reazione teologizzante. Anche la vuotezza delle costruzioni formalistiche di Schelling appariva allora molto diversamente di quanto appaia oggi, dalla prospettiva della via da lui presa in seguito. Si era allora all'inizio di un rivolgimento filosofico - ricordiamo come Hegel prendesse ferocemente in giro quelli che volevano chiudere la rivoluzione filosofica - e l'astrattezza delle costruzioni schellinghiane doveva apparire come quell'astrattezza che è necessariamente connessa all'*inizio* di una nuova filosofia in una nuova epoca del mondo. (Vedremo, nella trattazione della *Fenomenologia dello spirito*, come questo punto di vista fosse - anche allora - in primo piano per Hegel).

Marx, come storico dialettico, nonostante l'aspra critica rivolta alla personalità di Schelling, ha sottolineato la sua «sincera idea giovanile» e lo ha messo in parallelo con un filosofo come Feuerbach. È chiaro che per il giovane Hegel, che lotta per raggiungere i principi di una dialettica oggettiva, questa «sincera idea giovanile» di Schelling doveva essere al primo piano dell'interesse. Tanto più che egli, nonostante l'acume e l'esattezza della sua successiva critica a Schelling, non poté mai scrutare la filosofia di questi al modo che sarebbe stato possibile per il dialettico materialista Marx. Poiché il metodo

idealistico-soggettivo della dialettica idealistica è rimasto *sempre* la loro base comune. Vi sono quindi determinati limiti della filosofia schellinghiana che sono sempre rimasti, anche per Hegel, come limiti del suo pensiero dialettico, mentre Marx li potrà sottoporre a una critica distruttiva.

Come abbiamo già detto: «la sincera idea giovanile» di Schelling consiste in ciò, che egli ha cercato di intendere natura e storia come un processo dialettico unitario. Qui egli s'incontra con le tendenze più profonde del giovane Hegel. Se le concezioni del giovane Hegel - soprattutto nel campo della filosofia della società, nei problemi logici della dialettica - sono molto più profonde di quelle di Schelling, Hegel, d'altra parte, non è finora pervenuto a dare un sistema unitario e comprensivo di tutto il sapere. Ciò faceva Schelling, in questo periodo, in una forma letteraria estremamente brillante e abbagliante. Dalle osservazioni prima citate di Hegel emerge chiaramente che è stato necessario, per lui, mettere anzitutto alla prova, col proprio lavoro, l'esattezza di queste concezioni, prima di procedere alla loro critica. Dalle confessioni di Hegel possiamo desumere che egli ha fatto questo in forma, per così dire, sperimentale. Solo se consideriamo in questa luce il rapporto di Hegel a Schelling nei primi anni di Jena, potremo assumere il giusto atteggiamento verso la terminologia schellinghiana di alcuni di questi scritti, soprattutto quella del *Sistema dell'eticità*. Ciò significa riconoscere questo influsso di Schelling su Hegel, senza perciò doverlo considerare come un semplice seguace di Schelling, o come un arrivista ipocrita, che tace, per «ragioni tattiche», le differenze che gli sono già chiare.

A ciò si aggiunga che il sistema schellinghiano, nonostante la smagliante forma letteraria di ogni singola pubblicazione, non era allora meno in movimento di quello di Hegel. Naturalmente non sappiamo nulla degli intimi rapporti fra Hegel e Schelling. Essi abitavano nello stesso luogo, insegnavano alla stessa università, pubblicavano insieme una rivista filosofica. È quindi naturale che abbiano dovuto tenere conversazioni molto approfondite sui principi della filosofia. E, in effetti, non solo i primi scritti jenensi tradiscono un forte influsso della terminologia schellinghiana su Hegel, ma in determinate esposizioni di Schelling di questo periodo possiamo udire chiaramente anche la voce di Hegel. L'articolo introduttivo alla rivista filosofica *Rapporto della filosofia della natura alla filosofia in generale*, è stato perfino lungo tempo conteso. Non si sapeva se fosse stato composto da Schelling o da Hegel. Solo da un'autobiografia di Hegel del 1804 risulta senza possibilità di dubbio che l'autore di questo saggio è Schelling. In tali circostanze si può capire facilmente che Hegel deve aver cercato per molto tempo, in determinate questioni contese della dialettica, di convincere Schelling del suo torto e di portarlo sulla giusta via, prima di intervenire pubblicamente contro di lui. E non bisogna neppure dimenticare che Hegel sosteneva bensì, in molte questioni, un punto di vista molto più profondo e avanzato di quello di Schelling, ma nella filosofia della natura - almeno nel primo periodo - era prevalentemente quello che impara. È vero, come sappiamo, che egli

si era occupato intensamente, nell'ultimo periodo di Francoforte, di problemi di scienza naturale, ma in questo campo Schelling, i suoi allievi, e soprattutto (indipendentemente da loro) Goethe, di cui Hegel ha fatto pure la conoscenza in questo periodo, avevano già conseguito grandi risultati, di cui egli doveva prendere conoscenza, e che doveva analizzare criticamente, prima che gli fosse possibile erigere in forma del tutto indipendente il suo proprio sistema.

Questo esame del rapporto di Hegel a Schelling mostra quindi l'esattezza della tesi che abbiamo sviluppato in precedenza: si tratta qui, nella collaborazione di Hegel e Schelling a Jena, del *punto di incrocio* delle vie di due pensatori di rilievo. Hegel, a Jena, si apre sempre più chiaramente la strada alla sua forma specifica di dialettica. Possiamo vedere, dai documenti che ci rimangono, che solo i manoscritti delle sue lezioni del 1805-1806 sono interamente liberi dalla terminologia schellinghiana. E questa, naturalmente, non è solo una questione terminologica. Quando esamineremo i diversi abbozzi di Hegel sulla filosofia della società, vedremo come la chiara e concreta elaborazione delle sue idee nel campo della filosofia della società e della storia sia strettamente connessa a questa liberazione dalla terminologia schellinghiana.

Schelling, nel 1803, si è trasferito da Jena a Würzburg. Cessa così lo stretto contatto personale fra i due; anche la rivista comune non sopravvive a questa separazione. Essa ha adempiuto alla sua missione storica; la separazione delle vie tra idealismo soggettivo e oggettivo è stata compiuta con grande decisione e chiarezza. Ora poteva cominciare il processo di differenziazione dell'idealismo oggettivo. Ma sarebbe del tutto falso considerare questo processo solo come un chiarimento delle concezioni di Hegel. Ripetiamo ancora una volta che anche la filosofia di Schelling si trovava allora in movimento. E l'emergere sempre più netto degli elementi reazionari della filosofia schellinghiana è in continuo rapporto reciproco con la chiarificazione delle concezioni di Hegel, con la sua liberazione sempre più decisa dalle categorie schellinghiane con cui ha «sperimentato» per qualche tempo. A Würzburg, col suo scritto *Filosofia e religione* (1804), Schelling appare già in veste quasi apertamente reazionaria. Il suo distacco dalla «sincera idea giovanile» comincia già ad assumere una forma filosofica: il mondo viene concepito fin d'ora come «caduta» dall'assoluto (da Dio). La tendenza fondamentale della filosofia successiva, apertamente reazionaria, di Schelling, della cosiddetta «filosofia positiva», appare per la prima volta in forma relativamente chiara in questo scritto. (Come «filosofia negativa», complementare e preparatoria, il tardo Schelling considera la sua propria filosofia della natura e dialettica).

Sarebbe ridicolo sottovalutare l'influsso di questa evoluzione di Schelling sul mutare dell'atteggiamento di Hegel verso di lui. Il più tardo modo di vedere di Hegel è chiaramente espresso nella *Storia della filosofia*: egli considera esclusivamente il primo periodo di Jena come quella fase dell'evoluzione di Schelling con cui questi si è conquistato un

posto nella storia universale della filosofia; e non degna nemmeno di una polemica le opere successive. (Molto simile è l'atteggiamento di Hegel verso la filosofia di Fichte). Ma d'altra parte non si deve neppure dimenticare che Hegel - per esatta conoscenza del carattere e del modo di lavorare di Schelling - non ha considerato come definitiva nemmeno questa nuova fase della sua evoluzione. Egli ha sperato ancora per molto tempo di poter ricondurre Schelling, attraverso la critica delle sue concezioni, sulla giusta via della filosofia dialettica. La corrispondenza tra loro, persino al tempo della *Fenomenologia dello spirito*, mostra che Hegel contava tuttora sulla possibilità di pervenire ad un accordo filosofico. Solo dopo la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito* (1807) viene compiuta, da parte di Schelling, la rottura definitiva.

Cassirer, da *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*.

Abbiamo sottolineato nell'Introduzione quanto abbia pesato nella nascita dell'idealismo tedesco una certa lettura, basata soprattutto sull'interpretazione in senso idealistico della "Deduzione trascendentale", della Critica della ragion pura. Riportiamo qui ampi brani dalle pagine che Cassirer dedica all'analitica trascendentale ed alla distinzione kantiana tra cosa in sé e fenomeno: da esse risulta come la "Confutazione dell'idealismo" di Kant debba essere letta come una polemica non contro l'idealismo di tipo fichtiano o schellinghiano (che d'altra parte al momento della pubblicazione della seconda edizione della Critica è ancora da venire), ma piuttosto contro un idealismo coscienzialistico, di tipo berkeleyano, che ritiene evidenti solo i fenomeni del senso interno, e dunque l'io empirico, mentre assolutamente dubbi sarebbero i fenomeni esterni: secondo Kant l'io empirico e il mondo sono nella stessa misura fenomeni, e si fanno oggettivi (il soggetto o l'oggetto) in seguito alla medesima funzione di unificazione svolta dall'io penso, Kant dimostra dunque che l'oggetto esterno (ovvero rappresentato dentro la coscienza come esterno alla coscienza) ha una realtà empirico-oggettiva, non metafisico-ontologica. Risulta inoltre come il concetto kantiano di cosa in sé non possa essere letto in modo dogmatico come una riproposizione del dualismo tra soggetto e "cosa", ma sia invece un concetto necessario del nostro intelletto ed entro il nostro intelletto, un concetto che nell'intelletto umano non può non essere presente ed avere validità oggettiva, e tuttavia proprio a partire dalla struttura del soggetto stesso. Cassirer sottolinea d'altra parte come il concetto di cosa in sé vada modificandosi nelle diverse parti della Critica ("Estetica trascendentale", "Analitica trascendentale", "Dialettica trascendentale") e giunga a piena determinazione solo nell'uso pratico della ragione: se

Kant difende così strenuamente l'esigenza che entro il soggetto sia necessariamente presente il concetto di un oggetto trascendente il mondo fenomenico (l'unico conoscibile per il soggetto), ciò avviene in vista dell'esigenza di fondare la possibilità della libertà come dimensione noumenica dell'attività del soggetto. L'interpretazione di Cassirer, una delle più ricche ed interessanti, pare mostrare se non la legittimità almeno la possibilità di una riduzione in senso idealistico del criticismo kantiano.

Utilizziamo il testo Cassirer, Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza, vol. II, Tomo terzo, La filosofia critica, traduzione di Giorgio Colli, Einaudi, Torino, pp. 781-788 e pp. 801-824.

Il concetto di autocoscienza

[...] Con questa dottrina [la "Deduzione trascendentale" e l'"Analitica dei principi"] la filosofia di Kant porta a termine la sua missione storica. Abbiamo visto come il suo pensiero originale fondamentale, che la distingue nettamente e sostanzialmente dalla filosofia anteriore, consista nel non aver anteposto all'analisi della conoscenza la separazione tra «soggetto» ed «oggetto», ma nell'aver compreso come tale distinzione, nella misura in cui rimane valida, dev'essere stabilita solo attraverso tale analisi, e determinata in conformità dei suoi risultati. Tale scopo è raggiunto soltanto quando è compiuta la «deduzione soggettiva». Attraverso di questa si è venuto a riconoscere che sussiste un sistema comune e fondamentale di regole valide, le quali sono estranee all'antitesi tra «soggetto» e «oggetto», poiché unicamente attraverso di esse possono essere posti i termini di tale contrapposizione. [...]

In tal modo il problema della «connessione» tra anima e mondo, tra io e cose esterne, ha acquistato un nuovo valore. Il problema infatti non riguarda più la «comunione tra l'anima e altre sostanze, ben note ed estranee a noi, ma semplicemente la connessione tra le rappresentazioni del senso interno e le modificazioni della nostra sensibilità esterna, come pure il modo in cui la connessione di questi elementi possa costituirsi secondo leggi costanti, in modo tale che essi siano congiunti in un'esperienza» (*Cr.*, A., p. 386). In altre parole, il problema non riguarda più la connessione tra gli oggetti della conoscenza, bensì quella tra i mezzi della conoscenza. Rappresenterebbe una «difficoltà voluta», il dare ancora una volta a tale problema un colorito metafisico. Come sia possibile l'intuizione esterna in un soggetto pensante in genere, come debba intendersi il fatto che la forma pura dello spazio è un elemento e una condizione della nostra autocoscienza empirica, tutto ciò insomma costituisce una questione, cui certo «nessun uomo può dare una risposta: non si potrà mai riempire questa lacuna del nostro sapere, ma soltanto caratterizzarla, attribuendo le apparenze esterne a un oggetto trascendente, che sia la causa di questa specie di rappresentazione; noi peraltro non lo conosciamo né potremo mai conseguire al suo riguardo un qualche concetto» (*Cr.*, A., p. 393). [...] Se presen-

tiamo il problema secondo una prospettiva rigorosamente critica, tenendo per fermo che ogni realtà dei fenomeni si riduce alla loro normatività empirica ed è perfettamente contenuta in questa, potremo soltanto porre la domanda:

Come e attraverso quale causa le rappresentazioni della nostra sensibilità sono congiunte le une alle altre in modo tale che quelle che noi chiamiamo intuizioni esterne possano venir rappresentate come oggetti fuori di noi, secondo leggi empiriche? Tale domanda non contiene affatto la presunta difficoltà di voler spiegare l'origine delle rappresentazioni da cause che si trovano fuori di noi e che agiscono in modo del tutto particolare. (*Cr.*, A., p. 387)

In realtà *questo* problema è già risolto dalla deduzione trascendentale delle categorie e dal suo supremo concetto direttivo, cioè dall'unità dell'appercezione. Attraverso il risultato di tale deduzione, io e oggetto si trovano congiunti in un complesso di regole, cui sono uniformemente subordinati; essi non possono sottrarsi a tale struttura logica, senza perdere anche il loro intero contenuto particolare. Questo contenuto si radica unicamente nella connessione sistematica, che essi raggiungono in tale sfera: in questo modo il vero e proprio problema non è costituito certo dall'unità, che fornisce piuttosto l'elemento fondamentale e necessario, ma al contrario dalla dualità, dalla scissione dell'esperienza in due termini distinti. Tuttavia il «dualismo» che viene in tal modo a presentarsi, non dev'essere inteso nel senso «trascendentale» bensì in quello empirico. Nella connessione dell'esperienza tanto la materia quanto l'io son dati come «sostanza nell'apparenza», «e secondo le regole, che tale categoria introduce nella connessione in un'esperienza delle nostre percezioni esterne e interne, debbono anche venir congiunte tra loro le apparenze di entrambe le sfere» (*Cr.*, A., p. 379). Qui viene pronunciata la parola decisiva: per noi non possono sussistere due specie assolutamente distinte ed eterogenee di sostanze, poiché una soltanto è la categoria di sostanza, cioè la funzione esercitata da questo concetto, e poiché quindi sin da principio sussiste una comune sfera conoscitiva di competenza, in cui rientrano e devono essere giudicate le due sfere di oggettività. Le teorie metafisiche dell'influsso fisico, dell'armonia prestabilita e dell'assistenza sovranaturale cadono tutte quante nello stesso difetto fondamentale, di evitare e di eliminare tale sfera di competenza. Con una «surrezione» dogmatica, esse pongono il contenuto della conoscenza del tutto al di fuori del campo delle sue regole fondamentali, e sopprimono così sin dal principio il presupposto di ogni comprensibilità. Ciascuna di queste teorie non confuta dunque l'avversario, ma piuttosto il proprio presupposto dualistico (*Cr.*, A., pp. 390 sgg.).

Tanto il materialismo quanto l'idealismo si rivelano così ora, quando li si consideri nel loro comune significato metafisico, come proiezioni arbitrarie. La «confutazione dell'idealismo», che viene aggiunta nella seconda edizione, non è affatto un'appendice

esteriore e sforzata, ma è strettamente connessa con le condizioni fondamentali della critica della ragione. Sin dal principio il problema dell'idealismo kantiano non si è riferito all'esistenza delle cose, ma alla validità della conoscenza. Ciò che doveva essere dimostrato non era la «soggettività» dello spazio, bensì l'oggettività della geometria. Qui è posta la netta distinzione di principio che separa Kant da Berkeley e che è precisata con rigorosa esattezza, anche nel suo significato storico, dai *Prolegomeni*. L'idealismo di Berkeley rappresenta il tentativo paradossale di dimostrare un assoluto regno metafisico degli spiriti, partendo da un punto di vista puramente sensualistico. Le due tendenze si unificano in un atteggiamento comune. L'esperienza è da Berkeley privata - tale è il rimprovero di Kant - dei criteri concettuali, universalmente validi, della sua verità; proprio questa svalutazione logica doveva peraltro servire a stringere più saldamente il vincolo con l'origine metafisica, che viene attribuita all'esperienza. Di fronte all'«indirizzo entusiastico», che sempre più si era manifestato in Berkeley, si presenta ora il sobrio proposito critico, «di comprendere unicamente la possibilità della nostra conoscenza "a priori" di oggetti dell'esperienza» (*Prolegomeni*, Appendice). Ora non si può più indagare se gli oggetti della natura esistano allo stesso modo del nostro io spirituale, ma piuttosto se le nostre affermazioni su di essi posseggano la medesima certezza di quelle riguardanti le modificazioni del nostro proprio «interno». È ormai assodato, infatti, che anche la realtà dell'io empirico non può essere data se non nell'esperienza ed è quindi condizionata dalla forma dell'esperienza. Questa forma essenziale comprende peraltro, come termini ugualmente originari, sia l'intuizione interna che quella esterna, sia lo spazio che il tempo. Noi non possiamo parlare del nostro io empirico, se non contrapponendolo per così dire agli oggetti e staccandolo da essi: tale distinzione presuppone necessariamente l'intuizione dello spazio, in cui soltanto possono venirci dati degli oggetti.

La conoscenza empirica dell'io ha quindi una natura identica alla conoscenza dell'oggetto naturale; e non ha rispetto a questa dei fondamenti di certezza diversi e più validi. Questa soltanto è la prospettiva, che Kant cerca di chiarire compiutamente con la «confutazione dell'idealismo». Qui non dev'essere provata, come si è sostenuto talvolta in modo curioso, l'esistenza delle «cose in sé»: ciò che occorre è unicamente dimostrare che l'ipotesi di *oggetti empirici* permanenti è giustificata e necessaria.

Che alle nostre percezioni esterne non soltanto corrisponda, ma altresì debba corrispondere, qualcosa di reale al di fuori di noi, non potrà mai esser dimostrato dalla connessione delle cose in sé, ma può esserlo tuttavia in vista dell'esperienza. Ciò vuol dire che può essere certamente dimostrato che qualcosa sia esterno a noi in modo empirico, cioè come apparenza nello spazio; noi non abbiamo a che fare con altri oggetti, se non con quelli che appartengono a una esperienza possibile, proprio per il fatto che altri oggetti non possono venirci dati in alcuna esperienza, e non

rappresentano quindi nulla per noi (*Prolegomeni*, § 49).

I contenuti del senso esterno non sono quindi meno reali di quelli del senso interno, poiché posseggono la medesima connessione universale secondo leggi dell'esperienza, e quindi la stessa verità oggettiva di questi. L'idealismo che contesta la materia è quindi facilmente superabile: il fatto che i corpi esistono al di fuori di noi (nello spazio) rappresenta infatti un'esperienza altrettanto sicura di quella, per cui io stesso sussisto secondo la rappresentazione del senso interno (nel tempo). Dal punto di vista critico non si può né fornire né pretendere qualcosa di più che questa certezza. La prova richiesta non può proporsi di chiarire come i corpi sussistano in sé al di fuori di qualsiasi rapporto con il pensiero e con la conoscenza in genere; essa vuol dimostrare semplicemente che noi possiamo pronunciare a proposito delle cose esterne dei giudizi oggettivamente validi, cioè «che noi abbiamo rispetto a essi anche un'esperienza e non soltanto l'immaginiamo». Ciò peraltro non può avvenire «se non quando risulti dimostrabile che anche la nostra ... esperienza interna è possibile allorché si presupponga un'esperienza esterna» (*Cr.*, p. 295). L'io non potrebbe diventar cosciente della sua esistenza, in quanto determinata nel tempo, se non riferisce il flusso e il mutamento dei suoi stati interiori a una realtà permanente, comprendendolo in questa; tale realtà permanente può però dal canto suo venir fissata soltanto attraverso l'intuizione esterna, che si rivela così un fattore indispensabile della formazione stessa dell'essere «psichico». L'idealismo subisce ora, a maggior diritto, l'argomentazione inversa a quella che aveva esso stesso condotta: mentre, infatti, esso aveva pensato che l'unica esperienza immediata fosse quella interna, e che soltanto da questa dovessero venir derivate faticosamente e per vie traverse le cose esterne, ora per contro risulta che l'esperienza esterna è veramente immediata, poiché senza di essa non sarebbe possibile alcuna connessione necessaria delle apparenze nel tempo, e quindi alcuna «oggettività» nel senso critico. La percezione esterna non *dimostra* una realtà nello spazio, che rappresenti la sua fonte e la sua causa, ma è essa stessa questa realtà, in quanto è sottoposta a leggi necessarie. La «realtà» delle apparenze esterne è quindi davvero tale, non come un qualcosa che oltrepassi queste apparenze stesse, ma piuttosto come quel contenuto di esperienza, in cui trasformiamo la semplice percezione, applicando a essa le regole «formali» della conoscenza.

Io non ho bisogno di derivare la realtà degli oggetti eterni, allo stesso modo che non ho bisogno di derivare quella dell'oggetto del mio senso interno (dei miei pensieri); in entrambi i casi infatti non si tratta che di rappresentazioni, la cui percezione immediata (coscienza) è al tempo stesso una prova sufficiente della loro realtà. L'idealista trascendentale è così un realista empirico, e conceda alla materia in quanto apparenza una realtà, che non può venir derivata, ma è percepita immediatamente (*Cr.*, A., p. 371).

[...]

La «cosa in sé»

[...] Il concetto di «cosa in sé», come ogni altro concetto su cui noi operiamo, deve quindi venir sottoposto a una giustificazione critica e a una «deduzione». La via che conduce a esso dev'essere individuata nelle sue diverse fasi, e il suo luogo di origine nel complesso della conoscenza deve venir chiaramente indicato. Sarebbe un perfetto equivoco, il volersi sottrarre a una tale deduzione logica, con il pretesto che il contenuto qui posto significa e rappresenta «un inconoscibile». Comunque debba esser risolta la questione, è certo in ogni caso che il *concetto* di cosa in sé, in quanto concetto, è sottoposto ai criteri della «verità» logica e gnoseologica, e deve di fronte ad essi autenticarsi. [...]

Ammessa in questo modo la necessità di porre il concetto di cosa in sé in una continua correlazione rispetto alla totalità sistematica dei mezzi conoscitivi, si manifesta ora proprio attraverso tale esigenza tutta la difficoltà di una sua formulazione precisa e univoca. La critica della ragione ha infatti la caratteristica di non presentarci fin da principio, come un tutto compiuto, le condizioni su cui si fonda ogni conoscenza, bensì di conseguirle e di elaborarle soltanto attraverso il suo progresso graduale. Il nuovo concetto critico di conoscenza non può quindi venir riconosciuto e individuato con un tutto conchiuso in alcuna fase dell'esposizione, ma si manifesta chiaramente solo quando si consideri il complesso di tutti i singoli passaggi logici. Alle diverse tappe della strada che conduce al concetto critico di oggettività deve necessariamente corrispondere una formulazione altrettanto differenziata del concetto di «cosa in sé». Tale concetto non pretende di essere altro se non il limite della nostra conoscenza empirica, l'orizzonte che racchiude il campo visuale della nostra esperienza. Esso dovrà quindi presentarsi sotto aspetti diversi, a seconda della natura di questo stesso campo visuale e a seconda dei contenuti che in esso si offrono. In tal modo però il problema assume quella forma particolarmente intricata, che spiega le controversie interpretative. Il significato, in cui è usato il concetto di «cosa in sé» all'inizio dell'estetica trascendentale, non è identico a quello che esso viene ad acquistare alla fine della dialettica trascendentale, e identico non può neppure essere, se si considera la cosa in modo approfondito. Se si fosse trattato di designare un oggetto, estraneo a qualsiasi rapporto con la conoscenza e del tutto staccato da questa, una tale trasformazione sarebbe certo incomprensibile. Se invece si considera il concetto di «cosa in sé» come sin dal principio collegato alla funzione logica e gnoseologica, risulta chiaro che tale funzione può presentarsi in una luce differente, a seconda dei punti di vista raggiunti dal conoscere nella sua costruzione positiva. Tutto quanto il travaglio critico che si è sviluppato tra l'estetica e la dialettica non può non aver influito su quel concetto, destinato soltanto ad indicare «l'ambito e la connessione totale di tutte le nostre percezioni possibili» (*Cr.*, p. 523). Il concetto di «cosa in sé» costituisce per così

dire la linea di demarcazione critica del sapere, che tuttavia non sussiste già dal principio per il sapere, ma è piuttosto da questo tracciata a se stesso, solo attraverso il corso dell'analisi.[...]

Se nel considerare lo sviluppo successivo del significato di cosa in sé, ci arrestiamo anzitutto all'estetica trascendentale, risulta che qui Kant non ha in linea di principio superato in alcun modo la concezione già contenuta nella *Dissertazione* del 1770. Come abbiamo visto, l'estetica trascendentale rimane ancora estranea alla definitiva formulazione critica, che era stata raggiunta nel frattempo dal problema dell'oggettività. Allo stesso modo che essa non può ancora dominare né individuare in tutte le sue condizioni l'oggetto dell'esperienza, così pure è logico che la concezione dell'oggetto «assoluto» non abbia ancora qui raggiunta una piena chiarezza critica. La cosa in sé serve a esprimere il fatto che la nostra sensibilità si comporta in modo puramente recettivo rispetto al contenuto cui si riferisce. Essa può semplicemente cogliere un molteplice «dato» nelle forme dell'intuizione, cioè nelle forme dello spazio e del tempo. Mentre quindi i concetti risalgono a funzioni pure e originarie del pensiero, cioè producono con un'attività autonoma il contenuto logico che in essi si rappresenta, tutte le intuizioni per contro si fondano su affezioni. Questo vincolo specifico a un dato empirico, che la conoscenza deve soltanto accogliere, senza poterlo ulteriormente analizzare né ricondurlo alla sua origine, non deve tanto venir spiegato, quanto piuttosto unicamente designato dal concetto di «cosa in sé». [...]

[...] La «causa non sensibile» delle apparenze, cui l'estetica trascendentale si attiene, non potendo in realtà, dal suo ristretto punto di vista, muoverle alcuna critica compiuta e penetrante, si trasforma sempre più nel corso dell'indagine in un concetto semplicemente negativo e problematico, che in luogo di svincolare per un qualche aspetto la nostra conoscenza dalla sua natura condizionata, non fa altro che ribadire sempre più chiaramente quest'ultima. Il capitolo «sul fondamento della distinzione degli oggetti in genere in fenomeni e noumeni» lascia trasparire nel modo più preciso questa trasformazione, resa ormai necessaria dalla critica, intervenuta nel frattempo, dei concetti puri dell'intelletto. Quando l'intelletto designa un oggetto, secondo una certa relazione, come semplice fenomeno, esso certo si costruisce al tempo stesso, al di fuori di tale relazione, un'altra rappresentazione di un oggetto in sé; l'intelletto deve però guardarsi dal considerare in tal caso il concetto, del tutto indeterminato, di un essere intellettuale, inteso come un qualcosa genericamente estraneo alla nostra sensibilità, alla stessa stregua del concetto determinato di un essere, che si possa in qualche modo conoscere attraverso l'intelletto. Ciò che si raggiunge con una tale rappresentazione, non è un particolare oggetto intelligibile del nostro intelletto, «ma costituisce anzi un problema la sussistenza stessa di un intelletto, cui spetti di conoscere, non discorsivamente attraverso le categorie, ma intuitivamente, con un'intuizione non sensibile, il suo oggetto, della cui possibilità noi non

possiamo ottenere la benché minima rappresentazione» (*Cr.*, pp. 306 sg. e 311 sg.). Il concetto di noumeno significa dunque non già la particolarità di un *oggetto*, ma il tentativo di isolare una determinata *funzione della conoscenza*. Se attraverso di esso fosse dato un oggetto vero, distinguibile da tutti i fenomeni, non sarebbe sufficiente isolare i miei pensieri da ogni condizione dell'intuizione sensibile, e io dovrei inoltre avere le *basi* per ammettere un genere di intuizione diverso da quello sensibile. A ciò peraltro non mi autorizza nessun fatto positivo della conoscenza. In definitiva dunque

non è afferrabile la possibilità di tali noumeni, e l'ambito che si estende al di fuori delle apparenze, è (per noi) vuoto; noi abbiamo cioè un intelletto che si estende al di là delle apparenze, ma non abbiamo alcuna intuizione, anzi neppure il concetto di un'intuizione possibile, attraverso cui possano esserci dati al di fuori del campo della sensibilità degli oggetti, e l'intelletto possa venire usato in modo assertorio al di là di tale sfera. Il concetto di un noumeno è quindi semplicemente un concetto-limite, destinato a circoscrivere la presunzione della sensibilità, e di un uso quindi soltanto negativo. Esso non è peraltro inventato ad arbitrio, ma è connesso alla limitazione della sensibilità, senza poter tuttavia porre nulla di positivo al di fuori di tale sfera (*Cr.*, 310 sg).

Tutte le determinazioni dogmatiche, che erano state prima date dalla *Dissertazione* al mondo intelligibile, vengono ormai lasciate cadere, ed è mantenuta invece la distinzione critica, che costituiva il vero scopo essenziale, cui soprattutto tendeva la *Dissertazione*. [...]

Anche se tuttavia il concetto di oggetto assoluto si manifesta qui come una creazione del puro pensiero, staccato da ogni condizione intuitiva, pure il vero problema essenziale non è ancora in tal modo risolto. Il problema infatti verte sul come ciò che ha posto il pensiero possa apparire a questo come un prodotto estraneo, cioè attraverso la forma di una cosa autonoma, libera da qualsiasi vincolo con la conoscenza. La chiara risposta critica in proposito è già implicitamente contenuta nella logica trascendentale. Lo scopo essenziale perseguito da questa consiste nell'individuare e nel chiarire le condizioni secondo cui l'oggetto viene in genere posto. Noi dobbiamo comprendere che cosa si intenda e cosa soltanto si possa intendere mediante l'espressione «oggetto delle rappresentazioni», cioè che cosa significhi logicamente tale espressione, prima che si possa impostare una qualche teoria sul rapporto tra conoscenza e il suo oggetto.

Che cosa s'intende, quando si parla di un oggetto che corrisponde alla conoscenza, e che ne è di conseguenza distinto? È facile comprendere come quest'oggetto debba venir pensato unicamente come qualcosa di genericamente uguale a una x , dato che al di fuori della nostra conoscenza non possediamo nulla da poter

contrapporre, quale termine corrispondente, a questa conoscenza. Tuttavia, noi veniamo a scoprire che il nostro pensiero della relazione di ogni conoscenza con il suo oggetto porta con sé una certa necessità, dato che tale oggetto è considerato come qualcosa di concretamente opposto, e vediamo che le nostre conoscenze non sono determinate casualmente o arbitrariamente, bensì in modo certo e «a priori», poiché dovendo venir riferite a un oggetto, esse concordano, attraverso il riferimento a questo, anche necessariamente tra loro, cioè devono avere quell'unità che è costituita dal concetto di un oggetto. È tuttavia chiaro, dato che noi abbiamo a che fare unicamente con il molteplice delle nostre rappresentazioni, e quella *x*, che ad esse corrisponde (cioè l'oggetto), non rappresenta nulla per noi, dovendo essere qualcosa di distinto dalle nostre rappresentazioni, che l'unità, resa necessaria dall'oggetto, non può essere altro se non l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice nelle rappresentazioni (*Cr.*, A., pp. 104 sg.).

Soltanto ora viene a essere rivelata l'illusione che porta all'oggetto «assoluto». In esso noi non facciamo che ipostatizzare la *struttura* e la concatenazione oggettiva dei contenuti di coscienza come tali. La «cosa in sé» sorge come termine correlativo, e per così dire come il «contraccolpo» della funzione dell'unità sintetica; essa si costituisce, quando noi consideriamo la *x*, che in realtà è unicamente l'unità di una regola concettuale di connessione, come un particolare contenuto oggettivo, e pretendiamo di riconoscerla come tale. L'oggetto «non empirico», cioè trascendentale, delle rappresentazioni, questa *x* insomma, non può certo venire intuito da noi, non già però per il fatto di essere qualcosa di totalmente sconosciuto e sussistente per sé, che si nasconda dietro alle rappresentazioni, ma piuttosto per il fatto che esso costituisce soltanto la forma della loro unità, aggiunta a esse dal pensiero, senza possedere invece al di fuori di ciò un'esistenza concreta isolata. Tale oggetto si manifesta, in tutta quanta la sua essenza logica, nella funzione della sintesi, e non potrebbe invece mai «apparire» come un contenuto particolare, allo stesso modo che non lo potrebbe l'«io costante e permanente», che è della sua stessa natura. L'«oggetto trascendentale» non ci è quindi mai dato altrimenti se non come semplice «termine correlativo all'unità dell'appercezione nella sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile».

Esso non è quindi affatto un oggetto della conoscenza in sé, ma soltanto la rappresentazione delle apparenze, dal concetto di un oggetto in genere, che è determinabile attraverso il molteplice delle apparenze. Proprio per questo dunque le categorie non rappresentano alcun oggetto particolare, dato soltanto all'intelletto, ma servono unicamente a determinare l'oggetto trascendentale (cioè il concetto di un qualcosa in genere) attraverso ciò che è dato nella sensibilità, in modo da conoscere così empiricamente le apparenze, attraverso concetti di oggetti (*Cr.*, p. 305, nota).

Quando noi poniamo per così dire l'intelletto in libertà, lasciandolo agire unicamente secondo le leggi della sua propria natura e al di fuori di qualsiasi condizione estranea e limitatrice, sorge così in esso il pensiero dell'«oggetto in genere». L'attività specifica e primordiale del pensiero consiste infatti proprio nel porre e rendere possibile un'«oggettività». Tale opera peraltro non può venir compiuta se non quando i giudizi di percezione vengono trasformarti in giudizi d'esperienza, quando cioè il molteplice sensibile come tale non viene abbandonato, ma è piuttosto raccolto e ordinato secondo determinate prospettive di pensiero. Quando tale legame viene spezzato, ci rimangono ancora gli strumenti dell'oggettività, ma viene a mancare per essi qualsiasi spunto concreto e qualsiasi appoggio. In questo senso si può dire addirittura, dal punto di vista della conoscenza *sintetica*, «che la rappresentazione di un oggetto in quanto cosa in genere non soltanto è insufficiente, ma è altresì in se stessa contraddittoria, quando si prescinda dalle condizioni empiriche e quando manchi una determinazione sensibile della rappresentazione, e si può affermare che occorre o astrarre da qualsiasi oggetto (nella logica) oppure, quando se ne ammetta uno, pensarlo come subordinato alle condizioni dell'intuizione sensibile» (*Cr.*, p. 335).

Se da questo lato ci vediamo dunque indirizzati ancora una volta entro i limiti dell'uso empirico dell'intelletto, tuttavia entro la sfera stessa di questo uso, in quanto tendiamo a dargli una perfezione completa, si presenta un nuovo problema, con cui anche il concetto di «cosa in sé» entra ora in una nuova fase del suo sviluppo. Quando noi parliamo dell'unica esperienza data, quando cioè, per servirci di termini grammaticali, consideriamo l'esperienza come un sostantivo singolare, veniamo con ciò a produrre qualcosa che dal punto di vista critico si presenta come pericoloso e ambiguo. [...]

L'«oggetto assoluto», che si era costantemente sottratto a noi, quando tentavamo di avvicinarci a esso con i mezzi della conoscenza dogmatica, si rivela ora [nella dialettica trascendentale] come un riflesso delle forze che determinano e indirizzano l'esperienza verso un risultato unitario.[...]

Per quanto dunque ci illudiamo di possedere una realtà estranea a qualsiasi condizione, non facciamo altro in sostanza che proiettare in essa oggettivamente una relazione, sussistente tra le nostre diverse funzioni logiche e i loro risultati. La «cosa» trova il suo significato e la sua determinazione soltanto in questa relazione latente. L'idea che ci costruiamo a suo riguardo vale solo «in relazione all'uso cosmico della nostra ragione» ed è sotto questo rispetto perfettamente fondata; se invece trasformiamo tale idea in un essere oggettivo, le togliamo in tal modo proprio la sua suprema forza sostanziale consistente nel determinare l'uso empirico della ragione (*Cr.*, p. 726).

Quanto più vasta è così l'applicazione, che noi diamo ai principi della conoscenza, allargandoli al di là di tutti i limiti puramente contingenti, tanto più chiaramente si manifesta allora in essi quell'originaria natura condizionata, che è implicita nel loro necessario

riferimento alla possibilità dell'esperienza. La stessa idea dell'assoluto - e qui si chiude il cerchio della speculazione - non è che l'espressione e la formulazione più precisa di questa relatività della conoscenza. [...]

Risulta così ora chiaro perfettamente perché il concetto di «cosa in sé» debba apparire differente, a seconda dei differenti gradi di conoscenza; esso infatti esprime in ogni caso, in forma oggettiva, il risultato che di volta in volta viene raggiunto e stabilito attraverso l'analisi della «soggettività». Può cioè presentarsi dapprima come termine corrispondente alla «passività» della sensibilità, poi come elemento contrapposto alla funzione oggettivante del concetto puro dell'intelletto e infine come schema del principio regolativo della ragione. Il contenuto del concetto può quindi svilupparsi compiutamente solo attraverso questo progresso e questa trasformazione. La vera difficoltà che inerisce a questo concetto consiste nel fatto che Kant stesso non ne stabilisce sin dal principio un significato rigido e fisso una volta per tutte, ma deve piuttosto conquistarlo attraverso il chiarimento critico del problema dell'oggettività. Certo però il concetto di «cosa in sé» ci fa entrare in tal modo, più di qualsiasi altro, nel travaglio di pensiero della «critica della ragione», rappresentandolo in tutta la sua ampiezza e in tutta la sua intima mobilità.

La vera conclusione di questo processo di pensiero sta però al di là dei limiti della pura considerazione teoretica. Soltanto l'*etica* rivelerà in tutta la sua chiarezza la vera origine del concetto di cosa in sé e il fine cui esso accenna. Nella sfera dell'etica sono scoperti nuovi «dati», che autorizzano e provocano la concezione di un ordinamento puramente «intelligibile» della realtà. Abbiamo già visto sorgere, nella storia dello sviluppo del pensiero kantiano, tale prospettiva e tale collegamento e abbiamo potuto determinare il significato di questa impostazione acquisita rispetto al complesso del sistema. Qui per la prima volta vengono davvero allargati i confini dell'esperienza, non per l'aprirsi al di là di essi di un nuovo campo di realtà oggettiva, ma per la scoperta di un *principio di valutazione*, che non è legato nella sua validità universale ad alcun limite empirico. Il «volgare richiamo a un'esperienza che si presume contraddittoria» è messo a tacere dal rigore e dalla necessità, che si manifestano nella legge autonoma dell'eticità. Qui si scopre dunque una spontaneità, che non serve soltanto a determinare le condizioni date dell'intuizione empirica, ma ci permette di contrapporci alla realtà come legislatori, e di creare in tal modo una nuova forma di realtà, la realtà della personalità (*Cr.*, p. 430). L'uomo è così «di fronte a se stesso da un lato, è vero, un fenomeno, ma d'altro canto, relativamente a certe facoltà, un oggetto puramente intelligibile, poiché la sua azione non può venir considerata affatto alla stregua della sensibilità». Nel pensiero della necessità morale, la ragione non si adatta all'ordinamento delle cose, quali si rappresentano nell'apparenza, «ma si costituisce con perfetta spontaneità un proprio ordinamento sulla traccia di idee, rispetto a cui essa plasma le condizioni empiriche, e dichiara anzi come necessarie della azioni che non sono avvenute e che forse non avverranno» (*Cr.*, pp. 574

sgg.). Si entra così in una nuova sfera di ragioni determinanti. Da ciò tuttavia non può risultare un contrasto rispetto alla considerazione e all'interpretazione causale dei fenomeni, purché ci si attenga al rigoroso significato critico del principio di causalità. Come si è visto, la causa non significa per nulla una costrizione metafisica, una forza misteriosa, nascosta nell'intimo delle cose, ma unicamente un principio logico puro, attraverso cui noi assegniamo ai singoli fenomeni la loro posizione oggettiva nel tempo. Essa è quindi uno strumento di pensiero, per ordinare il molteplice dell'intuizione, in modo tale che la sua successione nel tempo possa venir concepita in un unico modo, univocamente determinato. Che un avvenimento sia condizionato causalmente in modo perfetto, non significa dunque per noi altro, se non che la sua posizione nella serie temporale è fissata oggettivamente. Tale necessità nella determinazione del rapporto temporale non può risultare contrastante rispetto alla nuova forma di «necessità», di cui parla l'etica, poiché questa appartiene sin dal principio a una sfera speculativa completamente diversa. Anche se noi sappiamo che due avvenimenti potevano presentarsi l'uno dopo l'altro nel tempo solo attraverso una certa successione stabilita, l'aver compreso questo non ci dice però nulla sull'ordine che noi attribuiamo a essi nel «regno dei fini», né sul *valore* che a essi noi concediamo. I due giudizi appartengono per così dire a dimensioni del tutto separate: mentre uno di essi tende a seguire e a ordinare gli avvenimenti, rispetto all'unica dimensione del tempo oggettivo, l'altro invece vuol riferire i contenuti, che si presentano a noi in questa serie chiusa e fissata, a norme determinate, attribuendo così a essi una differente dignità e una differente posizione gerarchica. È quindi così davvero possibile, anzi indispensabile, un «riferimento a un genere del tutto diverso di condizioni» (*Cr.*, p. 585). Il contrasto tra causalità e libertà viene alla fine appianato, per il fatto che entrambe sono riconosciute come principi e sono ridotte a principi. Alla *legge* logica della causalità viene infatti posta accanto la *regola* della valutazione etica. Oltre alla connessione delle apparenze in un'unica esperienza, totalmente determinata, della scienza naturale, è ancora «possibile una specie particolare di unità sistematica, cioè quella morale» (*Cr.*, p. 835). È il punto di vista della valutazione, cioè la differente direzione, secondo cui il molteplice viene collegato in un'unità, ciò che distingue la considerazione della causalità dalla considerazione della libertà.

La delimitazione di questi due campi e il nuovo collegamento sistematico, in cui essi rientrano nell'estetica kantiana, esulano tuttavia già dalla pura sfera del problema della conoscenza. A ogni modo le prospettive, che vengono così aperte verso nuovi problemi, fanno trasparire ancora una volta nettamente il fondamentale carattere logico della filosofia critica. La filosofia critica è la filosofia della *libertà*. Il valore di verità della conoscenza, e allo stesso modo il contenuto dell'eticità, non debbono venir ricondotti a una qualche istanza esterna, né giustificati attraverso tale riferimento, ma provengono dalla legge autonoma dell'autocoscienza. Anche i limiti, che il sapere pone a se stesso nel suo

procedere, debbono venir intesi come limiti spontaneamente posti. Nel riconoscerli, la coscienza non si adatta ad alcuna costrizione esterna, ma non fa che comprendere e rafforzare la propria indipendenza e la pienezza della sua autorità critica. Le *Riflessioni* di Kant offrono questa definizione: «intellettuale è ciò il cui concetto è un agire» (*Riflessioni*, n. 968). Attraverso le differenti direzioni dell'agire spirituale sorgono in noi i diversi ordinamenti della realtà, nasce cioè in noi la sfera della natura, allo stesso modo di quella dell'arte oppure dell'eticità. La riduzione del «dato» alle funzioni pure della conoscenza costituisce il fine ultimo, il risultato e il frutto della dottrina critica.

Pöggeler, da Hegel, l'idea di una Fenomenologia dello spirito

Abbiamo citato nell'introduzione la celebre lettera a Schelling del 2 novembre 1800 dove Hegel scriveva: "Nella mia formazione scientifica, che ha preso le mosse dai bisogni più elementari degli uomini, io dovevo essere spinto necessariamente verso la scienza, e l'ideale della mia giovinezza doveva necessariamente mutarsi nella forma di un sistema". Riportiamo qui alcuni passi di Pöggeler, che vede nella Differenza un momento decisivo nella formazione di un progetto filosofico autonomo di Hegel. La Differenza affronterebbe il problema di come l'ideale giovanile possa divenire sistema; inoltre nell'esame della riflessione, del suo rapporto con l'intuizione trascendentale, e della forma sistematica della filosofia emergerebbero temi originali della filosofia hegeliana anche rispetto alla filosofia di Schelling, e l'Hegel della Differenza si manterrebbe ancora aperta la via verso un ritorno tra gli uomini mediante una filosofia dotata di efficacia storico-politica.

Il passo qui citato si trova in Pöggeler, Hegel, l'idea di una Fenomenologia dello spirito, traduzione di Antonella De Cieri, Napoli, Guida, 1986, alle pp. 141-144.

Un buon anno e mezzo dopo la lettera a Schelling del novembre 1800 Hegel terminò il suo scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*. All'inizio di questo scritto Hegel ha inserito alcuni paragrafi introduttivi, che per il modo autonomo e meditato con cui vengono pensati e formulati, si distaccano nettamente dalle esposizioni del pensiero di Fichte, Schelling e Reinhold. Questi paragrafi, da un certo punto di vista, offrono un commento della proposizione citata dalla lettera a Schelling: essi mostrano ciò che è necessario per una trasformazione dell'ideale (e, inversamente, anche della mera riflessione) in scienza, nel sistema della filosofia. Uno di questi paragrafi, e precisamente il secondo, è intitolato «Il bisogno della filosofia». In esso Hegel affida alla filosofia la tematica dei suoi scritti giovanili. «Quando la potenza del-

l'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza; allora sorge il bisogno della filosofia».

Hegel subordina ora interamente il pensiero al compito di contribuire a portare a compimento la rivoluzione iniziata da Kant. La formulazione che Hegel dà nella lettera a Schelling è indubbiamente degna di attenzione: Hegel dice che nella sua formazione *scientifica* ha dovuto essere spinto necessariamente alla *scienza*. Scienza e scienza, quindi, non sono la medesima cosa: la scienza, alla quale Hegel nella sua formazione «scientifica» veniva spinto, è la scienza nel senso di Fichte e Schelling, è la filosofia sistematica e speculativa. La formazione, di cui egli parla, in ultima istanza, non è neppure soltanto il suo sviluppo personale; piuttosto nel proprio processo formativo si rispecchia il fatto che lo spirito stesso nella sua formazione, quale Hegel crede di sperimentare, viene spinto oltre le determinate configurazioni di se stesso - oltre la religione tramandata e l'azione politica e rivoluzionaria non fondata filosoficamente - verso una figura più alta, verso la fondazione scientifico-speculativa della vita.

Hegel formula il suo essere sospinto alla scienza anche in questi termini: «L'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva, in un sistema». L'ideale degli anni giovanili di Hegel era la vita in unità con sé, l'unità di umano e divino, di finito e infinito, il superamento delle opposizioni divenute dominanti, ad esempio l'opposizione tra spirito e natura. Quando Hegel parla di un «ideale», non pensa a qualcosa di puramente vago, che sorvoli la realtà. Nella nuova stesura dell'inizio dello scritto sulla *Positività* elaborata poco prima della lettera a Schelling, Hegel contrappone chiaramente l'ideale, che nella sua universalità ammette, anzi esige, la particolarità e la determinatezza, alla «luce di lanterna» del concetto, che non è capace di accogliere nella sua universalità la particolarità. All'ideale, e non ancora al concetto (come accadrà più tardi), viene attribuito il potere di accogliere in sé la particolarità, di assumere in sé il positivo, in modo tale che non resti come mera, rigida, «positività». La riflessione, che pone espressamente le determinatezze e fissa le opposizioni, attinge, quindi, dall'ideale solo ciò che è già racchiuso in esso. Quando all'ideale viene conferita la forma della riflessione, il progetto creativo della giovinezza viene mutato nell'azione della maturità, viene realizzato e convalidato nella realtà effettiva.

Ma come può la filosofia dare la forma della riflessione all'ideale della vita in unità con sé, dell'unificazione del divino e dell'umano, dell'elevazione del finito all'infinito? All'interno della scienza di un Fichte e di uno Schelling è l'intuizione trascendentale o intellettuale a compiere l'elevazione all'infinito, all'Assoluto. Questo infinito non deve essere, anch'esso, nuovamente un prodotto della riflessione (un «infinito» fissato, semplicemente separato dal finito, e quindi esso stesso finito, tanto più che la filosofia, sulla base di frammenti dell'autunno del 1800, non può giungere a un siffatto infinito); l'intuizione

trascendentale e la riflessione vengono dunque reciprocamente mediate, in modo tale che la riflessione non può più disturbare l'intuizione e quest'ultima ha tolto in sé l'attitudine a delimitare e a fissare, propria della riflessione. Una mera riflessione - sostiene Hegel anche nelle considerazioni introduttive alla *Differenz* - non è in grado di cogliere l'Assoluto; essa, piuttosto, lo toglie giacché lo delimita come un porre le determinazioni, e un Assoluto delimitato non è un Assoluto. Ma in quanto «riflessione filosofica», in quanto «ragione», «speculazione», vale a dire: in quanto sintetizzata con l'intuizione assoluta (quella trascendentale o intellettuale), la riflessione è in grado di cogliere l'Assoluto. Per poter essere sintetizzata con l'intuizione, la riflessione deve togliere se stessa. Come facoltà del porre le limitazioni - Hegel dice anche: dell'essere - la riflessione trascorre nella molteplicità delle determinazioni e delle scissioni, ma non ha un inizio e non perviene a un fine; essa ha dietro di sé e davanti a sé l'indeterminato, il «nulla», le «due notti», tra cui la molteplicità dell'essere resta sospesa «senza sostegno». Se la riflessione conosce la sua incapacità di unificare reciprocamente il determinato e l'indeterminato, allora essa si toglie come mera riflessione e, per poter adempiere al compito posto, si sintetizza con l'intuizione assoluta, diviene ragione. La ragione pone le limitazioni - ma in quanto poste *nell'Assoluto* - (non *accanto* all'Assoluto; in tal modo infatti trasformerebbe l'Assoluto stesso in un limitato, lo concepirebbe come un mero prodotto della riflessione). Così la ragione diviene «sapere». Con il termine «sapere» Hegel designa il «pensiero assoluto», l'unificazione di finito e infinito, il superamento delle opposizioni fissate. Se l'Assoluto, nella scienza di questo sapere, viene prodotto dalla riflessione per la coscienza, esso diventa «una totalità oggettiva, un intero del sapere, “un'organizzazione di conoscenze”, un'organizzazione in cui la parte acquista senso e valore solo attraverso la connessione con l'intero. Come una «totalità del sapere prodotta dalla riflessione» la filosofia è «sistema». La mera riflessione, la riflessione raziocinante, che si diffonde solo nel finito, non perviene al sistema, allo stesso modo di quel filosofare che sprofonda soltanto nell'Assoluto le limitazioni e le opposizioni, e non le pone anche come una totalità oggettiva nell'Assoluto. Con il termine «sistema» Hegel non designa semplicemente - come faceva ancora nelle precedenti lettere a Schelling - la connessione unitaria di pensieri, ma, in modo molto più preciso, l'Assoluto conosciuto come l'unità di finito e infinito, come il porre e il togliere le determinazioni e le opposizioni.

Una filosofia speculativa nella sua forma riflessiva in quanto sistema, il sistema come l'assoluto pensiero che risolve in sé l'opposizione di soggetto e oggetto e in generale ogni opposizione, lasciando ad un tempo spazio a tutte le determinatezze e le limitazioni: questo è per Hegel il bisogno più alto del tempo, perché costituisce la soluzione delle sue scissioni, la fluidificazione delle sue rigide positività. Questo sistema rappresenta il compito che Hegel si pone per gli anni della maturità. Nella lettera a Schelling egli scrive che, mentre era occupato a trasformare in un sistema l'ideale degli anni giovanili, lo assil-

lava il problema «di come tornare ad agire efficacemente sulla vita degli uomini». Di quale ritorno si tratta? Hegel vuole forse abbandonare il suo ripiegamento nella quiete del lavoro scientifico, che solo esteriormente, per necessità economiche, era legato con l'attività di precettore, e cercare un'attività professionale a lui più adeguata? Hegel chiede a Schelling di riconoscere il suo «sforzo disinteressato» - «benché la sua sfera sia inferiore». Quest'ultima frase è, forse, un'espressione di modestia nei confronti dell'amico, che precedentemente si era imposto con opere significative mediante le quali aveva raggiunto la notorietà? Oppure dobbiamo vedere in questa frase un'allusione al fatto che Hegel anche ora non intende fissare il centro di gravità del suo lavoro nella speculazione pura, bensì nella sua applicazione pratica? Che Hegel non sia disposto a rinunciare ai suoi precedenti lavori, ancora non propriamente filosofici, è provato dal fatto che a Jena prosegue la stesura del suo scritto sulla *Costituzione della Germania*, anzi lo porta per la prima volta a compimento. Ma può darsi che Hegel abbia ritenuto che la distinzione tra una pura speculazione e la sua applicazione pratica fosse diventata per lui in generale insufficiente; la filosofia come sistema non è una teoria scissa dalla vita, ma il bisogno più alto della vita, e quindi prassi, e invero la prassi più alta: in quanto risposta alle scissioni che si producono in seno alla vita, l'operare più alto che si possa immaginare, il condurre la vita alla conciliazione con se stessa.

Testi citati

- Bardili, *Grundriss der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Puilosophie*, Stuttgart, 1800.
- Bonnet, *Essay de psychologie*, Londra 1755 (trad. tedesca 1773).
- Cartesio, *Meditazioni filosofiche*, Bari, 1978.
- Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza.*, Torino, 1978.
- Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Firenze, 1975.
- Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Torino, 1981.
- Engels, *Schelling und die Offenbarung*, MEGA, I, Bd 2.
- Eschenmayer, K. A., *Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie*, in "Zeitschrift für spekulative Phisik", Bd. II, Heft 1, 1801, pp. 1-68.
- Fichte, *Diritto naturale*, traduzione di Luca Fonnesu, Bari, 1994.
- Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, in Fichte, *Dottrina della scienza*, Bari, 1987.
- Fichte, *Il sistema della dottrina morale*, Firenze, 1957.
- Fichte, *Werke*, Berlin, 1845.
- Goethe, *Faust*, trad. di Franco Fortini, Milano, 1980.
- Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari, 1983.
- Hegel, *Estetica*, Milano, 1963
- Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, 1973.
- Hegel, *Gesammelte Werke*, curato da Buchner e Pöggeler, Hamburg, 1968.
- Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, Bari, 1982.
- Hegel, *Primi scritti critici*, trad. di Remo Bodei (contiene: *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling e Fede e sapere*), Milano, 1990.
- Hegel, *Propedeutica filosofica*, Firenze, 1977.
- Hegel, *Realphilosophie*, Leipzig, 1931.
- Hegel, *Scienza della logica*, Bari, 1981.
- Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari, 1985.
- Heidegger, *Segnavia*, Milano, 1987.
- Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Firenze, 1972.
- Jacobi, *Idealismo e realismo*, Torino, 1958.
- Kant, *Critica del Giudizio*, Bari, 1982.
- Kant, *Critica della ragion pratica*, Bari, 1982.
- Kant, *Critica della ragion pura*, Bari, 1981.

- Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari, 1980.
- Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, (Introduzione di Guido Morpurgo-Tagliabue), Milano, 1982.
- Kant, *Opus postumum* (traduzione italiana di Vittorio Mathieu), Bari, 1984.
- Kant, *Per la pace perpetua*, in Saint- Pierre, Rousseau, Kant, *Progetti per la pace perpetua*, Roma, 1946.
- Kant, *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Bologna, 1959.
- Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, 1949.
- Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, 1975.
- Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, 1976.
- Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, Napoli, 1986.
- Reinhold, *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfang des 19. Jahrhunderts*, Heft 1, Hamburg 1801.
- Reinhold, *Grundlegung einer Synonymie für den allgemeinen Sprachgebrauch in den Philosophischen Wissenschaften*, Kiel, 1812.
- Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag und Jena, 1789.
- Rosenkranz, *Vita di Hegel*, trad. di Remo Bodei, Firenze, 1966.
- Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bonn, 1973.
- Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1856-1861.
- Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bari, 1945.
- Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*, Firenze, 1970.
- Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799.
- Spinoza, *Etica*, Torino, 1959.

Indice

INTRODUZIONE		p. 2
I) <u>Hegel a Jena: tra speranze di rigenerazione e rotture filosofiche</u>		p. 3
1) Verso Jena:	p. 3	
2) "L'ideale della giovinezza" e la cultura tedesca di fine secolo	p. 4	
3) L'immagine della rivoluzione francese	p. 4	
4) La "rivoluzione filosofica" in Germania	p. 6	
5) Il clima romantico e l'esaltazione per l'assoluto	p. 8	
6) L'università di Jena e la rottura dell'unità dell'idealismo tedesco	p. 9	
II) <u>La Differenza fra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano</u>		p. 14
1) Hegel storico della filosofia	p. 14	
2) La concezione hegeliana della storia della filosofia	p. 15	
III) <u>La lettura idealistica del criticismo</u>		p. 19
1) Il "merito immortale di Kant"	p. 19	
2) La <i>Critica</i> come "propedeutica"	p. 22	
3) La "deduzione trascendentale"	p. 23	
4) Il concetto di oggettività nella "Deduzione trascendentale"	p. 26	
5) La <i>Critica della ragion pratica</i>	p. 29	
6) La <i>Critica del Giudizio</i>	p. 31	
IV) <u>Le critiche a Fichte</u>		p. 36
1) La concezione fichtiana della libertà	p. 37	
2) L'assoluto come oggetto di <i>streben</i>	p. 38.	
V) <u>Hegel e Schelling</u>		p. 42
1) Il "bisogno della filosofia"	p. 42	
2) Lo "schellinghismo" di Hegel	p. 43	
3) Oltre Schelling?	p. 47	
a) La "riflessione come strumento della filosofia"	p. 48	
b) Il sistema come "tutto di sapere" e "totalità oggettiva"	p. 50	
c) Il problema del "cominciamento"	p. 51	
d) Il "metodo del sistema"	p. 55	

4) L'utopismo hegeliano

p. 57

L'OPERA	p. 59
<i>HEGEL, Differenza fra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano</i>	p. 60
Nota al testo	p. 61
Premessa	p. 62
Diverse forme che si presentano nel filosofare attuale	p. 70
Visione storica di sistemi filosofici	p. 70
Il bisogno della filosofia	p. 74
La riflessione come strumento del filosofare	p. 84
Rapporto della speculazione con il buon senso	p. 91
Principio della filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta	p. 96
Intuizione trascendentale	p. 103
Postulati della ragione	p. 105
Rapporto del filosofare con un sistema filosofico	p. 107
Esposizione del sistema fichtiano	p. 114
Confronto del principio schellinghiano della filosofia con quello fichtiano	p. 150
APPENDICE:	
Antologia di testi sulle origini dell'idealismo tedesco	p. 186

Kant, dalla <i>Critica della ragion pura</i> : la "Rivoluzione copernicana"	p. 187
Kant, dall'"Estetica trascendentale" (<i>Critica della ragion pura</i>)	p. 189
Kant, dalla <i>Critica della ragione pura</i> , "Analitica trascendentale": la "Deduzione dei concetti puri dell'intelletto"	p. 191
Sezione prima	p. 191
Sezione seconda (Prima edizione, 1781)	p. 194
Sezione terza (Prima edizione, 1781)	p. 199
Sezione seconda (Seconda edizione, 1787)	p. 204
Kant, dalla prima edizione (1781) della <i>Critica della ragion pura</i> : "Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale"	p. 213
"L'idealismo trascendentale come chiave della soluzione della dialettica cosmologica"	p. 217
Kant, dalla <i>Critica della ragion pura</i> : "Confutazione dell'idealismo"	p. 218
Kant, dalla <i>Critica della ragion pratica</i>	p. 221
Kant, dalla <i>Critica della ragion pratica</i>	p. 222
Kant, dalla <i>Critica del Giudizio</i>	p. 224
Kant, dai <i>Primi principi metafisici della scienza della natura</i>	p. 229
Fichte, dalla <i>Prima introduzione alla dottrina della scienza</i>	p. 230
Fichte, dai <i>Fondamenti dell'intera dottrina della scienza</i>	p. 233
Schelling, da <i>Sul vero concetto della dottrina della scienza e il modo corretto di risolvere i suoi problemi</i>	p. 237
Schelling, dall' <i>Esposizione del mio sistema filosofico</i>	p. 240
Schelling, da <i>Ulteriori esposizioni dal sistema della filosofia</i>	p. 242
Schelling, dalla <i>Filosofia dell'arte</i>	p. 246
Hegel, dalla <i>Fenomenologia dello spirito</i>	p. 249
Hegel, dalla <i>Scienza della logica</i>	p. 251
Hegel, dall' <i>Enciclopedia delle scienze filosofiche</i>	p. 252
Rosenkranz, dalla <i>Vita di Hegel</i>	p. 254
Lukács, da <i>Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica</i>	p. 256
Cassirer, da <i>Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza</i>	p. 260
Pöggeler, da <i>Hegel, l'idea di una Fenomenologia dello spirito</i>	p. 269
Testi citati	p. 272

