UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FILARETE ON LINE
Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia

RICCARDO POZZO

Hegel: 'Introductio in philosophiam'. Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)

Firenze, La Nuova Italia, 1989
(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 129)

Quest'opera è soggetta alla licenza ***Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)***. *Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;

- l'opera non sia usata per fini commerciali;

- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.

Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5) all'indirizzo http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode.

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.

PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

CXXIX

SEZIONE A CURA
DEL DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

15

RICCARDO POZZO

HEGEL: 'INTRODUCTIO IN PHILOSOPHIAM'

DAGLI STUDI GINNASIALI ALLA PRIMA LOGICA (1782 - 1801)

LA NUOVA ITALIA EDITRICE
FIRENZE

Pozzo, Riccardo

Hegel: " Introductio in philosophiam ": dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801). —
(Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano ; 129. Sezione a cura del dipartimento di filosofia ; 15). —
ISBN 88-221-0706-3
1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich I. Tit.
193

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy
© Copyright 1989 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze
1ª edizione: aprile 1989

Ai miei genitori

INDICE

INTRODUZIONE p. XI

Lista delle abbreviazioni XXVII

Nota XXVIII

CAPITOLO I - GLI ANNI DELLA FORMAZIONE - I: STOCCARDA 1770-1788 p. 1

1. La logica nel 'curriculum' del 'Gymnasium Illustre' di Stoccarda 1
2. La logica come « un insieme di regole del pensiero facendo astrazione dalla storia della umanità » 15
3. Sistema e metodo delle scienze filosofiche nelle letture di Hegel a Stoccarda 23
4. La dottrina dei concetti 33

CAPITOLO II - GLI ANNI DELLA FORMAZIONE - II: TUBINGA 1788-1793 p. 47

1. La storia della cattedra di 'Logica et metaphysica' dell'università di Tubinga 47
2. 'Logica et metaphysica' nel 'curriculum' universitario di Hegel 56
3. Studi in matematica e fisica 78
4. Studi in storia della filosofia 82
5. Kant nell'insegnamento impartito alla 'facultas philosophica' 90
6. Logica, storia e kantismo negli anni della 'facultas theologica' 114
7. Ragione e saggezza nel 'Frammento di Tubinga' 121

CAPITOLO III - LOGICA E FILOSOFIA NEGLI SCRITTI DEGLI ANNI DI BERNA E FRANCOFORTE (1793-1800) p. 128

1. Premessa 128
2. La compilazione 'Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie' 130

3. La filosofia come introduzione all'« avvicinarsi a Dio » p. 144
4. La filosofia come « riflessione » 153
5. La filosofia come « introduzione » alla religione: il ' Systemfragment ' del 1800 176

CAPITOLO IV - LOGICA E METAFISICA NEGLI SCRITTI DEI PRIMI ANNI DI JENA (1801-1802) p. 184

1. Tra Francoforte e Jena: le riflessioni dell'autunno 1800 184
2. La vita letteraria di Weimar e Jena 188
3. « Il bisogno della filosofia »: la ' Differenz ' 191
4. La ' critica filosofica ' 200
5. Lezioni su ' Introductio in Philosophiam ' (1801-02) 211
6. Lezioni su ' Logica et Metaphysica ' (1801-02) 226
7. Logica, critica, scetticismo e dialettica 240

CENNI CONCLUSIVI p. 247

BIBLIOGRAFIA p. 253

INDICE DEI NOMI p. 263

INTRODUZIONE

Ricercare, oggi, negli anni della formazione di Hegel significa ancora per molti versi avventurarsi in un mare di incertezze. A differenza di quanto si è fatto per il settennio trascorso da Hegel a Jena (1801-1807), manca per gli scritti del periodo giovanile (1770-1800) un'edizione critica in grado di soddisfare i parametri di rigore richiesti dallo stato attuale degli studi. I testi ed i documenti sono sí stati éditi, commentati e discussi, manca però ancora una loro definitiva collocazione globale, che dia conto dei rapporti che legano tra loro i singoli frammenti nella loro integralità, e manca, inoltre, un dettagliato confronto con le fonti [1]. Bisogna tuttavia riconoscere che molto è stato fatto e molto ancora si può fare, in particolare prendendo le mosse dai risultati cui sono pervenuti gli studi di W. Betzendörfer, T. Haering, C. Lacorte, N. Merker e H. S. Harris e procedendo ad un rinnovato confronto con i materiali testuali messi a disposizione [2].

Si può d'altro canto pensare che la nuova edizione critica, con l'ampio apparato filologico e di note che è stato promesso, darà un notevole impulso agli studi. Cosa del resto non nuova nel caso di Hegel,

[1] Sulla scansione con cui appariranno i volumi della nuova edizione storico-critica dei *Gesammelte Werke* di Hegel (cfr. *infra*, la nota bibliografica), si può vedere il *Bericht* di A. Gethmann-Siefert, *Hegel-Archiv und Hegel-Ausgabe*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschung » XXX (1976), pp. 609-618.

[2] W. Betzendörfer, *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn 1922 (contiene delle parti dedicate a Hegel); T. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig 1929-1938, 2 voll.; C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze 1959; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano 1961; H. S. Harris, *Hegel's Development*, I: *Toward the Sunlight 1770-1800*, Oxford 1970; II: *Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, ivi 1983.

tanto è vero che tutte le sue grandi ' rinascite ' sono sempre state provocate dalla pubblicazione di consistenti gruppi di inediti: nei primi tre decenni di questo secolo, in risposta all'edizione Nohl delle cosiddette *Theologische Jugendschriften* [3]; negli anni cinquanta, in risposta al ribaltamento di prospettiva proposto da G. Lukács [4]; negli anni sessanta, infine, riaprendo la questione delle concezioni difese da Hegel a Jena [5].

La stessa questione del modo in cui ci si debba accostare alla formazione del pensiero filosofico di Hegel è venuta sempre maggiormente precisandosi nel corso di questo secolo, ossia fin da quando W. Dilthey metteva in questione lo *Hegels Leben, Werke und Lehre* di K. Fischer, facendo valere la radicale obiezione secondo cui le ricostruzioni proposte dalla storiografia filosofica tradizionale in termini di catene di sistemi piú o meno elaborati, legati tra loro dall'esigenza di dar risposta a poche essenziali questioni di carattere puramente speculativo, restano in definitiva del tutto sterili, quando non infondate, se ad esse non si accompagna un'approfondita disamina delle mediazioni storiche e culturali che son state all'origine di ciascuno di quei sistemi [6]. Da Dilthey in avanti tornava d'attualità l'interesse per un'in-

[3] Si veda la rassegna di J. Hyppolite, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*, in: « Revue de Métaphysique et de Morale » XLV (1935), pp. 399-426, 549-578.

[4] Su questo secondo momento, cfr.: N. Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani*, in: « Belfagor » V (1950), pp. 67-80, 201-222; C. Lacorte, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, in: « Rassegna di filosofia » V (1956), pp. 2-25, 117-135, 195-210. Lo studio di Lukács è *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Wien 1948, 1954² (tr. it., a cura di R. Solmi, Torino 1960).

[5] All'origine del rinnovato interesse per gli scritti del periodo jenese è senz'altro da ricordare la rettifica alla cronologia proposta da H. Kimmerle, che spostava la datazione del manoscritto *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* dal 1801/1802 al 1804/05 (cfr. *Id.*, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in: « Hegel-Studien » 4 [1967], pp. 125-176); il secondo impulso decisivo è stata poi la scoperta, nel 1975, di un gruppo di manoscritti relativi al corso su « Logica et Metaphysica » del 1801/02, ossia a quella che, accettata la rettifica di Kimmerle, vale come la prima logica di Hegel (cfr. E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlaß*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschung » XXIX [1975], pp. 430-444). Una rassegna degli studi è stata data da K. Düsing, *Hegel in Jena. Eine Übersicht über die Lage der Forschung*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschung » XXXII (1978), pp. 405-416.

[6] K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. VIII: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1898/99. La recensione di Dilthey apparve sulla « Deutsche Literaturzeitun » I (1900), ora in *Gesammelte Schriften*, Bd. XV, hrsg. von U. Hermann, Stuttgart-Göttingen 1970, pp. 343-355. Faceva seguito il fonda-

terpretazione della storia del pensiero vista come punto di vista privilegiato per dar testimonianza dell'ambito culturale e della realtà storica e sociale di ogni singola epoca. Di qui l'inizio degli studi sulle vicende della formazione, i quali però, talvolta, come ha ben osservato A. Koyré, cercando l' ' uomo ' dietro l' ' opera ' finivano per spiegare l' ' opera ' attraverso l' ' uomo ', portando cosí al risultato indesiderato « de la substitution — mérite et crime de l'Ecole dilthéyenne — de l' ' histoire des idées ' à celle de la philosophie; de l'absorption de la philosophie par la littérature » [7]. Oggi siamo però in grado di evitare di incorrere nei rischi paventati da Koyré; siamo cioè in grado di valutare ogni singolo dato biografico nel contesto di un'epoca storica — quale quella a cavallo del 1800 — i cui contorni ci sono ben noti, ed inoltre nel contesto di una serie di tradizioni culturali e sociali — quali ad esempio la storia dell'insegnamento accademico o la storia della filosofia di scuola dell'età moderna — che conosciamo fin nei piú minimi dettagli [8]. La nostra capacità di analisi e di comprensione è andata aumentando fino al punto che ciascuno degli oggetti storici raccolto e comunicato dal Rosenkranz, dal Thaulow e dallo Haym, i

mentale saggio diltheyano, *Die Jugendgeschichte Hegels*, apparso sulle « Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften », Phil-Hist. Klasse IV 1905, Berlin 1906, ora in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. von H. Nohl, Berlin-Leipzig 1921 (tr. it., a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli 1986). Contro la « rigida successione delle opere filosofiche » di Hegel cui nella sostanza si riduce la monografia di Fischer, Dilthey propone l'alternativa di una « storia personale » del filosofo, che affronti almeno le seguenti questioni fondamentali: 1) il perfezionarsi del metodo dialettico e dell'architettonica del suo sistema logico, 2) la genesi della sua interpretazione del mondo storico, 3) l'accertamento delle fasi di collaborazione con Schelling dagli anni di Tubinga fino al 1800 (cfr. *Ges. Schriften*, Bd. XV, pp. 351-535).

[7] A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in: « Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses » XXX (1934), ora in: *Id.*, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961, pp. 135-173, qui: p. 138. Tra gli studi che, sulla scia di Dilthey, andavano nella direzione stigmatizzata dal Koyré si possono ricordare: oltre a Haering, H. Wacker, *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlin 1932; G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung*, Lund 1933 — cui si aggiungevano, piú tardi, J. Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1938 e C. L. Furck, *Der Bildungsbegriff des jungen Hegels*, Weinheim/Bergstraße s. d. (ma 1953).

[8] Si vedano, in generale, gli studi elencati al punto II, 2 della nota bibliografica. Fondamentali le ricerche di C. Prantl, M. Cantor, F. Barone, W. Risse e G. Tonelli sulla storia della logica e della matematica, quelle di F. Paulsen, P. Petersen e M. Wundt sulla storia dell'insegnamento accademico in Germania, quelle di M. Dal Pra, L. Geldsetzer, L. Braun, M. A. Del Torre e G. Santinello sulla storia della storiografia filosofica.

primi biografi del filosofo di Stoccarda (gli unici che han potuto svolgere le loro ricerche su una ingente quantità di materiali andati poi perduti) può essere rivalutato e riconsiderato all'interno di un contesto storico e culturale più determinato, permettendo cosí di andare al di là di molte approssimazioni della prima ora [9].

Ciò che ha contraddistinto gli studi sulla formazione del pensiero hegeliano apparsi nel Novecento è stato il rigore con cui ci si è posti alla ricerca ed all'analisi di attestazioni storicamente comprovabili. Non solo Dilthey e la sua scuola, dunque, i quali pure hanno esposto in modo convincente lo sviluppo delle reazioni di Hegel dinanzi agli eventi storici e culturali della sua epoca, ma anche e forse piú di ogni altro, è stata la figura del filologo e del biografo, si pensi a G. Lasson, a F. Rosenzweig, a W. Betzendörfer, a J. Hoffmeister, quella che meglio ha servito alle nuove esigenze della critica [10].

Un approfondimento nei dettagli degli studi accademici di Hegel restava però al di fuori della prospettiva tracciata da ambedue le ricerche di Haering e Lukács, senz'altro le piú ampie ed accurate sorte negli anni trenta. Infatti, nell'ambito della « storia dello sviluppo, in senso cronologico e continuo, fattuale e di storia dei termini » [11] cui è attento Haering, manca quasi del tutto un'analisi dello sviluppo del giovane Hegel rispetto alle istituzioni di scuola (ginnasio, università) e piú in generale, culturali (riviste, o personaggi come Goethe, Wieland, Schiller, Jacobi, Fichte e le polemiche di portata nazionale da essi ispirate). Lukács, per contro, si occupa programmaticamente dell'interazione tra la riflessione filosofica di Hegel e la realtà storica a lui contemporanea, cercando di seguire passo per passo il modo in cui egli

[9] K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844 (rist. fotost., Darmstadt 1969), tr. it., a cura di R. Bodei, Milano 1974[2]; G. Thaulow, *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht. In drei Theilen. Als Fermente für wissenschaftliche Pädagogik ..*, Kiel 1853-1854; R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin 1857 (rist. fotost., Darmstadt 1962). A queste va aggiunta la monografia di J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart 1877, che non fa riferimento diretto al *Nachlaß* ma riporta diverse testimonianze sull'ambiente in cui si era formato il giovane Hegel.

[10] F. Rosenweig, *Hegel und der Staat*, München - Berlin 1920 (rist. fotost., Aalen 1962), tr. it., a cura di R. Bodei, Bologna 1976; W. Betzendörfer, op. cit.; G. Lasson, *Einleitung* a Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Leipzig 1923; J. Hoffmeister, *Goethe und der Deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig 1932.

[11] T. Haering, op. cit., I, pp. III ss.

veniva in chiaro sul « carattere e della base oggettiva » che le contraddizioni individuate sul livello della vita culturale avevano nella realtà sociale [12]; resta però il fatto che le analisi lukácsiane iniziano muovendo dal ' Frammento di Tubinga ', composto alla fine degli anni trascorsi all'università, e pertanto non danno nessuna chiarificazione sul primo confronto tra Hegel e le istituzioni culturali e sociali del suo Württemberg.

A C. Lacorte si deve il merito di aver messo in luce, giovandosi dei piú moderni e raffinati strumenti storiografici, il contesto in cui agiva, tra Stoccarda e Tubinga, ' il primo Hegel '. Quello di Lacorte era un contributo decisivo: grazie ad esso i maestri e le scuole frequentate dal giovane assumevano un nome; se ne conoscevano gli indirizzi principali; si tracciava a grandi linee il panorama delle influenze esercitate da Rousseau, Lessing, Herder, Schiller, Kant, Fichte e molti altri; si facevano emergere figure prima lasciate in ombra, come Ploucquet, Storr, Conz, ecc. [13]. Un indirizzo di ricerca analogo era perseguito da N. Merker studiando « la genesi della dottrina logica nello Hegel di Jena », nel costituirsi del suo pensiero « ad organismo sistematico logico [...] grazie al progressivo superamento delle varie multiformi posizioni del ' cattivo ' intelletto o posizioni della ' filosofia della riflessione ' » [14]. Nei suoi due volumi dedicati allo *Hegel's Development* (1970, 1983), H. S. Harris ha a sua volta proposto una ricostruzione di ampio respiro, che abbraccia per intero il periodo che va dagli anni della formazione alla composizione della *Fenomenologia dello spirito*, e sintetizzando i risultati delle ricerche precedenti mette capo a proposte interpretative assai stimolanti, che già oggi valgono come pietre miliari da cui prendere le mosse [15]. Tra gli studi tedeschi

[12] G. Lukács, op. cit., tr. it. cit., p. 158 (con riferimento alla cosiddetta ' crisi ' degli anni di Francoforte).

[13] C. Lacorte, op. cit. Muovendo dai risultati raggiunti da Rosenkranz, Haym, Klaiber, Betzendörfer e Haering per quel che concerne la determinazione dei singoli momenti della biografia di Hegel, Lacorte si è impegnato nel difficile compito di contestualizzare ognuno di quei dati all'interno del quadro generale delle correnti di pensiero filosofico e teologico presenti nel Württemberg (e nel resto della Germania) durante il XVIII secolo.

[14] N. Merker, op. cit., pp. 10, 11.

[15] Anche H. S. Harris si appoggia sui risultati degli studiosi che l'hanno preceduto (su Lacorte, in particolare) e non propone nessuna nuova indagine sui documenti. Resta però che il suo tentativo di ricostruzione cronologica e sistematica rappresenta uno dei frutti piú maturi della *Hegel-Forschung* novecentesca, vuoi per

sono da menzionare il pregevole saggio di M. Brecht sui docenti di filosofia e teologia attivi a Tubinga tra il 1788 ed il 1795 [16], e l'ampia ricerca di P. Kondylis sulle origini della dialettica nella collaborazione intellettuale di Hölderlin, Schelling e Hegel [17]. Un'importante ricerca storico-genetica è stata infine presentata assai di recente da M. Baum, uno dei membri dell'*équipe* di ricercatori che fa capo allo 'Hegel-Archiv' di Bochum [18].

Che cosa significa, oggi, tornare sulla formazione di Hegel? Significa avanzare la pretesa di trattare piú a fondo questioni già note, di riaprirne altre ritenute concluse, di proporre infine nuovi spunti interpretativi. Obiettivo della presente ricerca è dunque porsi a complemento degli studi di Betzendörfer, Lacorte, Merker e Harris, tentando una ricostruzione il piú possibile completa di un aspetto lasciato ancora largamente indeterminato: la formazione del pensiero logico di Hegel, dagli studi ginnasiali al primo compiuto abbozzo jenese dell'autunno 1801.

L'argomento è dunque d'importanza centrale, e tanto piú lo è se si ricorda che fin dai tempi di Betzendörfer (e in maniera definitiva con Lacorte), a causa di un'errata interpretazione di alcuni documenti quasi nemmeno veniva piú posto: si credeva, infatti, che non avendo Hegel (come sembrava) preso parte a nessun corso di logica, porsi a ricercare quali erano stati i suoi maestri in quella disciplina, quali i libri di testo, quali le principali discussioni affrontate, significasse perdersi in questioni a priori prive di senso perché poggianti su indicazioni troppo vaghe. In realtà è vero proprio il contrario: non solo Hegel ha con ogni probabilità seguìto le lezioni di logica dell'allora *professor extraordinarius* Johann Friedrich Flatt, ma anche ha studiato

l'effettiva completezza nell'analisi dei materiali affrontati, vuoi per le assai convincenti interpretazioni proposte (ad esempio, per quel che riguarda la scansione dei corsi seguiti da Hegel a Tubinga — cfr. op. cit., I, pp. 72 ss., 88 ss.).

[16] M. Brecht, *Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795)*, in: *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen*, hrsg. von H. Decker-Hauff *et al.*, Tübingen 1977, 3 voll.; II, pp. 381-428.

[17] P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979.

[18] M. Baum, *Hegels philosophische Methode*, I. *Historischer Teil: Die Entstehung der Dialektik*, Bonn 1987, che non è stato possibile considerare perché in corso di stampa durante la preparazione di questo volume; cfr. anche M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, « Hegel-Studien » Beiheft 26, Bonn 1985.

il programma di logica sulle *Expositiones philosophiae theoreticae* di Gottfried Ploucquet (cfr. *infra*, II, § 2)[19]. Se poi si tien conto del fatto che già al ginnasio Hegel si cimentava con un *Compendium logices* di stretta osservanza wolffiana (cfr. *infra*, I, § 1), e che le sue prime letture da Kant sembra risalgano a non prima del 1789, se ne ricava che i suoi primi contatti con la disciplina della logica sono avvenuti studiando la *Schulphilosophie* tedesca, cioè Wolff e Ploucquet e quanto della tradizione aristotelica in essi è ancora presente, e solo in un secondo tempo studiando Kant e la nuova logica dei post-kantiani[20]. Tentare di determinare esattamente la collocazione di queste prime influenze da autori di logica è dunque legittimo non solo in quanto questione indipendente, ma anche in relazione alle riflessioni svolte da Hegel negli anni di Berna, Francoforte e Jena, quando formulava le sue prime critiche alla logica ed alla filosofia tradizionali. Dove è evidente che il duro giudizio espresso su di esse trova il proprio riferimento primo nelle esperienze scolari ed accademiche. Almeno fino al 1801, infatti, Hegel continua a credere con fermezza che quelle due discipline non possano venir identificate con la 'filosofia' *stricto sensu*, ossia con la nuova logica e metafisica speculativa che iniziava a profilarsi nel suo pensiero, ma debbano fungere adempiendo al piú una funzione introduttiva a quella. Logica e metafisica, nella versione della *Schulphilosophie*, valgono per il giovane Hegel come parti separate e indipendenti dalla filosofia speculativa, per la qual ragione esse trovano la loro collocazione sistematica sempre e solo nelle parti iniziali dell'esposizione, ossia nei capitoli dedicati all''Introductio in philosophiam'.

[19] Si dava per scontato che Hegel non avesse frequentato nessuna lezione di logica all'università. All'origine del fraintendimento era l'interpretazione di un documento conservato all'archivio dello *Stift* di Tubinga (*Visitationsrezeß vom 5. Juni 1790)* dove era riportato che le *Lectionen* di logica e metafisica erano « notoriamente sospese da diversi anni », e infatti Ploucquet, il titolare della cattedra aveva dovuto ritirarsi dall'insegnamento perché infermo. È però possibile mostrare che ciò non vuol dire che a Tubinga, allora, non si tenessero dei corsi di logica: erano i *Collegia* del giovane *professor extraordinarius* J. F. Flatt ad assicurare la continuità dell'insegnamento delle due discipline (nello spirito del maestro Ploucquet).

[20] Di qui la necessità di riaprire la questione del rapporto tra Hegel e Ploucquet, una questione che C. Lacorte riteneva di aver definitivamente risolto per la negativa (op. cit., pp. 130-134), in ciò seguito da H. S. Harris (*Toward the Sunlight*, cit., p. 78 n). Anche per quanto riguarda gli anni del ginnasio, mancano in Lacorte dei cenni concernenti gli studi logici di Hegel.

È dunque sembrato conveniente legare tra loro lo sviluppo delle concezioni hegeliane sulla logica e la metafisica e le diverse soluzioni via via proposte al problema dell'inizio del filosofare. Va detto, però, che l'espressione ' Introductio in philosophiam ', di cui ho scelto di far menzione nel titolo, non deve essere intesa in senso univoco, quasi si tratti di un concetto dalle connotazioni ben determinate. Meglio è forse rassegnarsi ad accettarne la polivocità. In primo luogo, essa sta a significare lo sviluppo dell'apprendistato filosofico di Hegel, ossia le singole tappe del suo ingresso nella filosofia-di-scuola, il suo venir a conoscenza di una tradizione affermata. Di ciò si occupano i capitoli I e II, che possono esser visti come integrazione delle accurate ricerche di Lacorte, in quanto trattano di questioni consapevolmente lasciare a margine da quello studioso. In secondo luogo, ' Introductio in philosophiam ' denota efficacemente la concezione che a Berna ed a Francoforte Hegel aveva della filosofia-di-scuola, chiamata anche col termine generale di riflessione. Logica e metafisica sono per Hegel scienze della riflessione la cui funzione è, per un verso, di far da strumento dell'intelletto, facoltà del conoscere finito, ma per altro verso anche di criticare la finitezza di quello stesso conoscere, svolgendo così il compito che Kant nella *Dialettica trascendentale* aveva assegnato alla ragione. Anche in questo caso, dunque, logica e metafisica adempiono ad una funzione introduttiva, fanno cioè da preliminare alla vera logica ed alla vera metafisica (che a Francoforte Hegel si risolve a chiamare religione, anche se nella sua struttura logica non può trattarsi d'altro che di una forma di filosofia speculativa). Del resto anche Kant aveva detto che l'intera *Critica della ragion pura* andava intesa come propedeutica ad una ancora da costituirsi metafisica come scienza. Questo aspetto viene dunque seguìto analizzando gli scritti hegeliani di Berna e Francoforte nel capitolo III, con ciò tentando di percorrere una strada ancora non battuta da una amplissima letteratura critica[21]. In terzo luogo, ' Introductio in philosophiam ' è

[21] Ricordo ancora: G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Firenze 1943; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1943; H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1948; P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Paris 1943; A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, Firenze 1959; A. T. B. Peperzaak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960; F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo sulla formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961; B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judäisme-*

espressione che compare, letteralmente, nell'annuncio del primo corso tenuto da Hegel a Jena, nell'autunno-inverno 1801/02, un corso a cui Hegel ne legava un altro su ' Logica et Metaphysica '. Secondo questa terza accezione è la logica ad esser scienza di riflessione e quindi, introduzione, alla metafisica, scienza di ragione, speculativa. Dove la logica, scienza del conoscere finito, fa da introduzione alla metafisica, scienza del conoscere infinito, in quanto espone ed annienta le forme (categorie) della finitezza, fungendo così da conoscere negativo (a ciò ispirata dalla ragione); essa rimuove gli ostacoli che si frappongono al cammino della speculazione [22]. Questo l'oggetto del capitolo IV, che si pone a fianco dello studio di Merker (e degli altri studiosi che hanno considerato il periodo jenese) in quanto fornisce un'analisi dei frammenti dai corsi tenuti da Hegel nel semestre invernale 1801/02, testi di cui attualmente si attende l'edizione critica [23].

In quarto luogo, ' Introductio in philosophiam ' vale come pro-

Christianisme-Hegelianisme, Paris 1970; L. Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973; T. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg 1976; W. Hartkopf, *Der Durchbruch zur Dialektik. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III*, Meisenheim a. G. 1976; H. Timm, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegels*, Frankfurt a. M. 1979; F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980.

[22] « *Logicam* et *Metaphysicam* sive systema reflexionis et rationis », questa la formulazione scelta da Hegel nel suo annuncio dei corsi per il semestre estivo 1802. Il problema dell'evoluzione del rapporto tra la logica e la metafisica in Hegel tra il 1801 e il 1807 è stato fatto oggetto di accurate ricerche da F. Chiereghin, cfr. *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 163-192: « in un arco relativamente breve di anni Hegel passa da una logica che è introduttiva e critica in quanto è da annientare, ad una ' scienza della logica '; da una metafisica come scienza alla sua sparizione come parte relativamente autonoma del sistema » (p. 164).

[23] Anticipazioni sul contenuto degli inediti scoperti nel 1975 sono state comunicate in: M. Baum-K. R. Meist, *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in: « Hegel-Studien » 12 (1977), pp. 43-81; *Id.-Id.*, *Le premier Système de Philosophie de Hegel. Manuscrits retrouvés*, in: « Archives de Philosophie » 40 (1977), pp. 429-434; G. Cantillo, *Hegel a Jena. Dall' ' ideale degli anni giovanili ' all'elaborazione del ' Gesamtsystem '*, in: « Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche », Napoli XC (1979), pp. 97-141; ed in particolare nel volume che raccoglie gli atti del convegno di Zwettl della ' Hegel-Vereinigung ', dedicato, appunto, all'analisi di quegli inediti: *Hegel in Jena*, hrsg. von K. Düsing und D. Henrich, « Hegel-Studien », Beiheft 20, Bonn 1980. L'edizione critica, integrale, dei testi è annunciata come prossima, a cura di M. Baum e K. R. Meist, con la collaborazione di T. Ebert, nel vol. V dei *Gesammelte Werke* (cfr. *infra*, la nota *bibliografica*, I, 1).

blema teorico a sé stante. Si tratta di una tematica che occupava Hegel assai a fondo, e le ricerche che ad essa hanno dedicato H. F. Fulda, W. Marx, W. C. Zimmerli e J. Werner [24] lo dimostrano ampiamente. Se si deve ammettere che alla logica speculativa, per dirla con Fulda, vada premessa una disciplina preliminare avente lo scopo di rendere impossibile mettere in dubbio la validità oggettiva dei concetti speculativi, bisogna però fare attenzione a che detta disciplina preliminare non venga a porsi, positivamente, come fondamento di conoscenza per la logica stessa, poiché in questo caso la logica si troverebbe abbassata al livello della disciplina preliminare. Ciò che si chiede alla disciplina destinata a far da introduzione alla logica (filosofia) è semplicemente di metter in condizione il filosofare, nel momento in cui inizia, di raggiungere la certezza di ritrovar se stesso nei concetti della speculazione, cosí da non lasciarsi confondere dalle obiezioni degli scettici. Ciò che costituisce il problema, osserva infine Fulda, è la domanda se una siffatta disciplina preliminare possa trovare, insieme alla sua legittimazione sistematico-speculativa, anche una legittimazione dal punto di vista della critica della conoscenza [25].

In questo lavoro il problema dell'introduzione alla filosofia viene affrontato non direttamente secondo la prospettiva sistematica, ma di volta in volta considerando le soluzioni ad esso date da Hegel negli anni della sua formazione, pertanto, secondo una prospettiva storico-genetica. A giustificazione della scelta di quest'impostazione si può ricordare che nel gruppo delle prime riflessioni sulla logica messe a punto dal giovane Hegel una buona parte sono dedicate esplicitamente a questioni di carattere introduttivo: si tratti della definizione della logica, o della stessa filosofia, ambedue intese secondo la loro funzione di discipline propedeutica ad una, ancora relativamente indistinta, nuova filosofia, o si tratti, invece, di determinare quali parti e quali dottrine della logica e della metafisica tradizionali, intese come logica e filosofia della 'riflessione', possano valere come utile preliminare alla filosofia 'speculativa'.

[24] H.-F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1965; W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, Frankfurt a. M. 1971, 1981²; W. C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels 'Differenzschrift'*, « Hegel-Studien », Beiheft 12, Bonn 1974; J. Werner, *Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*, Bonn 1986.

[25] H.-F. Fulda, op. cit., p. 5.

È noto che Hegel metteva capo ad una assai originale soluzione del problema introduttivo nel 1807, quando faceva uscire la *Fenomenologia dello spirito* dando ad essa il significativo sottotitolo di prima parte del sistema della scienza: « scienza dell'esperienza della coscienza »[26]. La « *Phaenomenologia* mentis », cosí si legge nell'annuncio per il corso tenuto da Hegel nel semestre invernale 1806/07, era « praemissa » a « *Logicam* et *Metaphysicam* s[ive] philosophiam speculativam » e valeva, dunque, come prima esposizione sistematica del cammino, introduttivo, che dalla certezza sensibile, passando attraverso lo scetticismo, porta alla verità della scienza[27].

Diverso il quadro che si presenta a chi esamina gli scritti hegeliani anteriore al 1802: ben lontano dal proporre una coerente soluzione sistematico-speculativa che dia conto una volta per tutte del problema dell'introduzione al sistema, Hegel tiene fermo alla separazione tra i due momenti dell'introduzione e dell'esposizione, ed anzi la fa valere come criterio euristico per distinguere tra ' non-filosofia ' e ' filosofia '. Il corso di « Logica et Metaphysica » del 1801/02 è a questo proposito particolarmente chiaro: la logica è definita come mero « conoscere negativo », volto cioè a presentare le strutture categoriali, predicative ed inferenziali della tradizione aristotelico-wolffiana, con in piú Kant, con l'obiettivo, però, di mostrare la loro inconsistenza ed annientarle, onde preparare il cammino verso il « sapere positivo », verso la comprensione del « significato speculativo dei sillogismi, [...] dei fondamenti di un conoscere scientifico ». Introduzione e filosofia, logica e metafisica, restano dunque del tutto separate, distinte secondo le loro opposte direzioni d'applicazione (e ciò in un contesto teorico piú generale, quale quello che impegnava Hegel nel suo primo anno jenese, quando la dimensione negativa, critica, è largamente predomi-

[26] « System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes », cosí suonava la prima versione del titolo scelto da Hegel per la *Fenomenologia*. Sul significato dell'espressione « Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins », anch'essa originariamente presente nel titolo dell'opera, rimando alle analisi proposte da F. Chiereghin in, *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 221-241.

[27] A H.-F. Fulda va ascritto il merito di aver riproposto all'attenzione il significato sistematico della *Fenomenologia*. Contrapponendosi a quei critici che in essa volevano vedere al piú un insieme di spunti geniali e profondissimi, Fulda la interpretava come un intero sistematicamente organizzato in funzione del raggiungimento del livello della ' scienza ', ossia in funzione di una ' introduzione ' alla ' scienza della logica ' (op. cit., p. 7).

nante [28]). Scegliendo di legare tra loro, all'interno della logica, i momenti della critica, dello scetticismo e (benché non venga menzionata esplicitamente) della dialettica, nel 1801 Hegel fissa le coordinate a cui terrà fermo almeno fino alla logica del 1804/1805 [29]. D'altra parte, va ricordato che ribadendo questo implesso tra logica e critica Hegel resta sostanzialmente fedele agli spunti di radicale critica antiintellettualistca elaborati negli anni giovanili. Già a Stoccarda egli era in grado di comprendere che lavorare con concetti universali vuole dire procedere inesorabilmente ad una soppressione del concreto (cfr. *infra*, I, § 4); e nel cosiddetto ' Frammento di Tubinga ' si adoprava a dimostrare i danni prodotti dall' ' intelletto ' e dalla ' semplice ragione ' a scapito della ricchezza del ' sentimento e del cuore ' (cfr. *infra*, II, § 7); mentre a Berna e Francoforte la critica alla ' riflessione ' veniva estesa fino a dimostrare la necessità della soppressione della filosofia *in toto*: in quanto fa da introduzione alla religione, essa deve cessare di esistere per trasfondersi in quella (cfr. *infra*, III, § 5).

Che il problema dell'introduzione alla filosofia porti con sé un riferimento alla genesi della dialettica è inoltre chiaro per

[28] In un'opera recente, G. Gérard ha tentato di fissare le coordinate principali su cui si articola il pensiero di Hegel nei primi anni di Jena. Si tratta, sostiene questo studioso, di un « point de vue critique » poggiante su di una distinzione fondamentale « entre ce que Hegel nomme, d'une part, l'essence universelle (l'absolu, la raison) et d'autre part, la forme particulière dans la quelle cette essence se manifeste (la différence, le fini) », una distinzione che stabilisce uno iato incolmabile ed impedisce la messa in opera di una conciliazione logico-speculativa tra l'infinito ed il finito (*Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna [1801-1805]*, Bruxelles 1982, p. 9); solo a partire dal 1804/05, con la « mise en oeuvre du point de vue dialectique », Hegel realizza i capisaldi della sua logica-metafisica speculativa: « la philosophie comme système scientifique de l'absolu est dialectique; l'absolu est en son principe sujet ou esprit » (ivi, p. 11).

[29] Nell'*Introduzione* alla traduzione italiana della logica del 1804/05, F. Chiereghin ha messo in evidenza che « Ciò che è caratteristico della concezione jenese della dialettica prima della *Fenomenologia* è innanzitutto il suo carattere strumentale », cosí che « se è vero che i primi progetti hegeliani di una logica riserbavano la trattazione dialettica solo al momento conclusivo della logica e cioè alla dottrina del metodo o ' proporzione ', il carattere metodologico della dialettica risulta ulteriormente accentuato »; lo sviluppo che conduce all'idea del metodo dialettico della *Fenomenologia* « va nel senso di una estensione della trattazione dialettica a tutte le determinazioni logiche » (cfr. Hegel, *Logica e metafisica di Jena [1804-05]*, a cura di F. Chiereghin *et al.*, Trento 1982, p. 249), ossia di una generalizzazione della dialettica all'interno del ' sistema della scienza ' — cosa che richiede, però, uno spostamento del suo baricentro metodico e fattuale verso la costituzione di una teoria metafisica della soggettività.

piú di un motivo. Anche se Hegel ancora non si richiama esplicitamente a nessuna scuola di pensiero dialettica, si ha purtuttavia ragione di ritenere che egli debba aver visto nella dialettica una componente essenziale del filosofare introduttivo, che è « conoscere negativo » in quanto mette alla luce, per dirla con le parole di Kant « l'illusione naturale ed inevitabile [cui va incontro l'umana ragione], che si fonda essa stessa su principi, soggettivi, e li scambia per oggettivi »[30]. In questo senso, come ha ben notato F. Chiereghin, l'idea centrale è sempre quella aristotelica di un'arte dialettica « in grado di confutare κατά τὸ πρᾶγμα e cioè di smascherare effettivamente, mediante la critica, l'inconsistenza di ogni presunto sapere »[31]. La dialettica, dunque, osserva questo studioso « è in grado di mediare il passaggio dalla logica alla metafisica proprio perché ha la capacità peirastica di annientare tutti i modi difettivi di possedere la totalità e quindi di condurre a quel nulla, a quell' ' abisso misterioso ', in cui la totalità si evidenzia, sia pure nella forma negativa di una totalità di annientamento »[32].

D'altra parte molti interpreti, a cominciare da Dilthey, hanno insistito nel voler profilare strutture dialettico-speculative all'interno degli scritti giovanili e di Jena, in particolare là dove Hegel argomentava servendosi dei concetti di opposizione, contraddizione e infinito[33]. È

[30] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 298/B 394 (tr. it., di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. a cura di V. Mathieu, Roma - Bari 1977[6], p. 288).

[31] F. Chiereghin, *Introduzione* a Hegel, op. cit., p. 251. Nella distinzione stabilita da Hegel tra la logica (introduttiva) e la filosofia si trovano molte affinità con la distinzione aristotelica tra la dialettica, in quanto arte di mettere alla prova una tesi deducendo le sue conseguenze, e la filosofia, che è invece conoscitiva. La dialettica, cosí intesa, si distingue inoltre dalla sofistica, perché si rivolge all'avversario ignorante mentre la sofistica tenta di mettere in scacco anche colui che è dotato di scienza (*Confutazioni sofistiche*, 8, 169 b 25, 171 b 4). Su questo punto si veda, L. Sichirollo, *Dialettica*, « Enciclopedia filosofica ISEDI, 3 », Milano 1973, p. 68 ss.

[32] F. Chiereghin, *Introduzione* a Hegel, op. cit., p. 252.

[33] Da Dilthey in avanti, la ricerca delle prime strutture dialettiche individuabili negli scritti giovanili di Hegel ha impegnato continuativamente gli sforzi degli interpreti. Senonché assai spesso si è proceduto muovendo da un concetto precostituito di dialettica, ricalcato dalla concezione dello Hegel maturo di una dialettica in quanto ' unità di opposti '. Una significativa inversione di tendenza può esser fatta risalire all'ampia monografia storico-genetica di K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, « Hegel-Studien », Beiheft 15, Bonn 1976, che ha proposto importanti precisazioni relativamente alle prime strutture logiche elaborate da Hegel, considerate esclusiva-

però facile vedere che per questa via si rischia di mettere capo ad una confusione tra termini: grazie alle ricerche degli ultimi decenni oggi si è in chiaro sul fatto che le nozioni hegeliane di dialettica e di metodo dialettico non possono essere intese in modo univoco a partire dalle note definizioni presenti negli scritti posteriori al 1807, ma devono essere diversificate tenendo conto delle varie accezioni individuabili nelle fasi della formazione filosofica di Hegel. F. Chiereghin ha mostrato, ad esempio, tutte le differenze (ivi compreso il diverso riferimento alle fonti) di cui bisogna tener conto confrontando le occorrenze di dialettica all'interno della logica del 1804/05 con quelle della *Fenomenologia* [34]. Già solo questo esempio scoraggia definitivamente ogni ulteriore ricerca di ' precorrimenti '. Necessario è, invece, tener fermo alle peculiarità logiche e sistematiche di queste prime concezioni sulla dialettica, evitando la tentazione di ricostruirle a partire dalla concezione matura (eventualmente occorrerebbe chiamarle in modo diverso, o almeno sempre specificare la data). Tra la dialettica dello Hegel maturo e le dialettiche degli anni giovanili e di Jena v'è in ogni caso una differenza fondamentale: mentre la prima è fatta valere come metodo generale costitutivo per l'intero sistema, fondato speculativamente su se stesso, le seconde restano sempre e solo metodiche parziali, attinenti cioè ad un ambito specifico — quello della filosofia intesa come 'riflessione' — e destinate a svolgere una funzione meramente strumentale — quella di far da introduzione, di liberare il cammino alla speculazione [35].

Per questo insieme di ragioni è utile specificare fin d'ora che, avendo scelto di considerare lo sviluppo della logica di Hegel seguendo il problema dell'introduzione alla filosofia, oggetto delle analisi che

mente all'interno del contesto della loro formazione, ossia facendo astrazione dai risultati raggiunti piú tardi, e valutate (criticamente) rispetto alla questione se e in qual misura esse possano esser dette ' dialettiche ' (cfr. pp. 43 ss. per gli scritti giovanili, pp. 93 ss. per gli scritti del primo periodo di Jena). Un utile strumento è infine lo studio di M. D'Abbiero su *' Alienazione ' in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Roma 1970, che raccoglie i passi (dagli scritti giovanili a quelli di Jena) in cui compaiono quei termini che piú da vicino hanno accompagnato la genesi della dialettica.

[34] F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 208-217, 309-315.

[35] Si veda a tal proposito, K. Düsing, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in: « Giornale di metafisica » N. S. IV (1984), pp. 315-358, in particolare, p. 329: nel 1801/02 la dialettica non è fatta valere come « metodo in sé sufficiente, ma solo come componente della speculazione », cioè come suo preliminare indispensabile.

seguono saranno le strutture logiche e dialettiche (secondo le rispettive accezioni) elaborate da Hegel per dar conto del « conoscere finito », ossia di quelle logiche e di quelle filosofie incapaci di superare il limite posto da Kant nella *Critica della ragion pura* alla ' determinazione completa ' degli infiniti predicati facenti parte del concetto di una sostanza individuale [36]. Non si tratta, dunque, di una prospettiva d'indagine logico-speculativa, ma di una prospettiva interna a quella che, sempre riferendosi a Hegel, si suole chiamare ' logica della riflessione ' [37]. Sembra anzi di poter estendere all'intero degli anni della formazione di Hegel ciò che F. Biasutti osservava commentando la logica del 1804/1805: che essa « si lascia ben rappresentare come un vero e proprio viaggio attraverso le forme della riflessione [della logica tradizionale], con lo scopo di sperimentare tutti i vari modi di rapporto con cui si tenta di costruire l'unità » [38]. Platone, Aristotele, gli scettici, il platonismo e l'aristotelismo dell'età moderna, Cartesio, la *Logique de Port-Royal*, Spinoza, Wolff, Ploucquet, Condillac, Rousseau, Kant e Fichte: queste le prime influenze recepite dal giovane Hegel, queste le prime stazioni di quel viaggio.

[36] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 571/B 599 (tr. it. cit., p. 454). Si può dire che nel problema posto da Kant (e risolto dagli idealisti con le loro logiche speculative) della ' determinazione completa ' degli infiniti predicati contenuti nel concetto di una sostanza individuale risieda il problema logico fondamentale su cui verte la discussione tra logici e filosofici nella seconda metà del XVIII secolo. Un contributo alla chiarificazione dell'impostazione ad esso data da Kant è il saggio di P. Rohs, *Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden*, in: « Kant-Studien » 69 (1978), pp. 170-180.

[37] L'ambito della logica della riflessione, che nella *Scienza della logica* corrisponde al secondo libro, la *Dottrina dell'essenza*, si distingue dalle restanti parti della logica hegeliana per via della peculiarità delle sue strutture di mediazione, che non permettono di raggiungere una mediazione completa tra gli opposti. L'interesse dell'indagine su questo particolare ambito della logica viene dunque a concentrarsi precisamente su quei legami di correlazione (essenza-parvenza, essenzialità-determinazioni della riflessione, fondamento-fondato, ecc.) il cui permanere impedisce, appunto, che abbia luogo una mediazione speculativa. Cfr. a tal proposito la raccolta di interventi, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hrsg. von D. Henrich, « Hegel-Studien », Beiheft 18, Bonn 1978, in particolare il saggio dello stesso Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, ivi, pp. 203-324, per un bilancio, cfr. V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Roma - Bari 1988, pp. 80-87.

[38] F. Biasutti, *Preliminari alla lettura della sezione ' Proportion ' nella logica hegeliana del 1804/05*, in: *Hegel fra logica ed etica*, a cura di L. Lugarini, Roma 1982, pp. 61-98, qui: p. 96.

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

GW . . . . . = G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von F. Nicolin und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968.

Dok.-E. . . . . = *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Frommann, Stuttgart 1936.

Nohl . . . . . = *Hegel's theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, herausgegeben von H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907 (rist. fotost., Minerva, Frankfurt a. M. 1966).

Briefe . . . . . = *Briefe von und an Hegel*, Bde. I-III, herausgegeben von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952-1954; Bde. IV/1-IV/2, herausgegeben von F. Nicolin, ivi, 1977-1981.

Berichte . . . . = *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, herausgegeben von G. Nicolin, Meiner, Hamburg 1970.

Hegel-Bibliothek = *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Herrn Dr. Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, bei C. F. Müller, Berlin 1832.

Rosenkranz . . = K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, in: Hegel, *Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten*, Bd. XVIII, Dunker & Humblot, Berlin 1844 (rist. fotost., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969).

Kant-AA . . . . = *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, De Gruyter, Berlin 1900.

Fichte-GA . . . = J. G. Fichte, *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von R. Lauth und H. Jakob, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

Hölderlin-GSA . = F. W. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Große Stuttgarter Ausgabe, im Auftrag des Württembergischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultus herausgegeben von F. Beißner, A. Beck *et al.*, 8 voll. (15 tomi), Cotta-Kohlhammer, Stuttgart-Frankfurt a. M. 1946-1985.

Schelling-AA . . = F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von H. M. Baumgartner, W. J. Jacobs *et al.*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975.

Schelling-Werke . = F. W. J. Schelling, *Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von M. Schröder, 6 Hauptbände, 6 Erg. Bände, 1 Nachlassband, Beck und Oldenburg, München 1927-1943 (rist. fotost., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975).

NOTA

Questo volume deve la sua nascita all'incitamento, al consiglio ed all'attenta critica del mio maestro, il Prof. Mario Dal Pra, e del Prof. Giambattista Gori, del Prof. Giovanni Piana, del Prof. Enrico Rambaldi e del Prof. Livio Sichirollo dell'Università di Milano, che qui desidero ringraziare in modo particolare. Concepito come rielaborazione della mia tesi di laurea su *Logica, metafisica e "Realphilosophie" nello Hegel jenese* (rel.: Prof. Mario Dal Pra, Prof. Enrico Rambaldi, AA 1982/83), esso è stato portato a termine nel corso di un soggiorno di studio finanziato dal Deutscher Akademischer Austauschdienst presso l'Universität des Saarlandes (RFT), sotto la guida del Prof. Dr. Karl-Heinz Ilting e del Prof. Dr. Wilhelm Risse (Saarbrücken). Con commosso riconoscimento ricordo l'indimenticabile lezione di rigore del Prof. Ilting, e ringrazio il Prof. Risse, che ha contribuito al progresso della ricerca con delle fondamentali precisazioni. Il mio ringraziamento va anche al Prof. Claudio Cesa (Scuola Normale Superiore, Pisa) ed al Prof. Franco Chiereghin (Padova), che hanno letto il manoscritto nello spirito di una critica partecipe e rigorosa, come anche al Dr. Michael Franz (Bremen), al Dr. Wolfgang Neuser (Kassel) e al Dott. Franco Rebuffo (Milano), per le cordiali discussioni su alcune parti del lavoro.

Desidero inoltre ringraziare la casa editrice Felix Meiner (Hamburg) ed il Prof. Dr. Manfred Baum (Siegen) insieme al suo collega Prof. Dr. Kurt Reiner Meist (Bochum) per l'invio delle bozze dei frammenti hegeliani dal corso jenese del 1801/02 e per il permesso di utilizzarle nel presente volume, la Dr. Eva Ziesche (Staatsbibliothek-Preußischer Kulturbesitz, Berlin), per l'invio del *Versteigerungskatalog* della biblioteca posseduta da Hegel a Berlino, ed il personale della Universitätsbibliothek Saarbrücken, della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, della Universitätsbibliothek Tübingen e dello Stiftsarchiv Tübingen per avermi reso accessibili documenti e volumi di spesso difficile reperimento.

Capitolo I

GLI ANNI DELLA FORMAZIONE
I: STOCCARDA 1770-1788

§ 1. - *La logica nel 'curriculum' del 'Gymnasium Illustre' di Stoccarda.*

Nel gennaio del 1832, a poche settimane dalla morte di Hegel, sua sorella Christiane scriveva alla vedova del filosofo una lettera in cui erano ricapitolate le tappe salienti della sua giovinezza. Da essa veniamo a sapere che Hegel fanciullo a tre anni veniva mandato alla *Deutsche Schule*, a cinque alla *Lateinische Schule* ed a sette al *Gymnasium Illustre* della sua città, Stoccarda, dove compiva regolarmente e con merito (a partire dall'età di dieci anni si classificava sempre *primus* nella sua classe) l'intero corso degli studi che allora durava undici anni (per Hegel, dunque, il periodo compreso tra il 1777 ed il 1778)[1]. Obiettivo di questo primo paragrafo è determinare il ruolo assegnato alla logica all'interno del *curriculum* del *Gymnasium* stoccardese e fornire alcune indicazioni sui manuali di logica che Hegel deve aver avuto tra le mani. I paragrafi successivi del capitolo esaminano invece gli scritti di cui si è a conoscenza stesi da Hegel negli anni 1785-1788, soffermandosi in particolare su quei passi in cui egli esprimeva delle considerazioni sulla logica e sul rapporto che lega tra loro storia della logica e storia della cultura.

È certo piuttosto insolito disporre di una molte tanto cospicua di testimonianze e documenti relativi al periodo dell'istruzione scolare di Hegel, e di ciò dobbiamo esser grati allo stesso Hegel, che con enorme

[1] *Berichte*, Nr. 1, p. 3.

cura aveva conservato presso di sé la raccolta completa dei suoi documenti e scritti di gioventú, portandola seco ogni volta nei numerosi traslochi che dovette fare nel corso della sua vita di studioso. Certo, anche in ciò è da vedersi un segno del suo carattere o, meglio, del suo metodo di lavoro volto ad assimilare e ad ordinare entro schemi proprî le discipline con cui veniva a contatto [2].

Le linee essenziali dell'educazione ricevuta da Hegel al ginnasio sono state riassunte da Rosenkranz nella constatazione ch'essa fu, « dal punto di vista dei princìpi assolutamente basata sull'Illuminismo; da quello dello studio sull'antichità classica » [3]. Si tratta però di una schematizzazione che anziché chiarire il problema lo complica. Infatti, restar fermi all'interazione tra i due poli della cultura illuministica e di quella classica ancora non aiuta a risolvere la questione se l'educazione ricevuta dall'adolescente Hegel sia stata d'impronta innovativa o affatto tradizionale. Certo, da un esame anche superficiale dei testi redatti da Hegel prima del 1788 quelle due componenti risaltano con assoluta dominanza: vi si trovano innumerevoli estratti da autori illuministi e tardo-illuministi, come anche riflessioni personali del tutto aderenti alle loro posizioni, e vi si trovano pure composizioni in latino, esercizî di stile, — persino alcune pagine del diario personale del giovane sono scritte in latino [4]. D'altra parte è proprio nel richiamo all'antichità classica che risiede un importante motivo di ambiguità. Nelle *Gelehrtenschulen* protestanti della seconda metà del Settecento questo richiamo poteva infatti stare a significare due tendenze tra loro del tutto diverse: da una parte una posizione di continuità rispetto al modello della *schola latina* introdotta da Melantone fin dal 1528, dall'altra un'adesione al nuovo approccio ' pragmatico ' agli autori antichi promosso dall'indirizzo pedagogico del *neoumanesimo* [5]. Si tratta di un punto che, curiosamente, non è stato tematizzato da nessuno di quegli studiosi che nel

[2] H. S. Harris *Toward the Sunlight*, cit., p. 5: a proposito del *Tagebuch* (1785-1787) « the more carefully we examine the actual content of this early record, the more clearly we can see that its preservation was justified by the fact of its essential continuity with all of Hegel's later work ».

[3] *Rosenkranz*, p. 10 (tr. it., p. 32).

[4] *Dok.-E.*, pp. 18-31.

[5] A tal proposito, cfr. F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, hrsg. von R. Lehmann, Leipzig 1919-1921[3] (rist. fotost. Berlin 1965-68), 2 voll., qui: vol. II, p. 151.

Novecento si sono occupati del ' primo ' Hegel, né da Haering, né da Hoffmeister, né da Lacorte e nemmeno da Harris [6]. Per capire quanto sia facile equivocare basti ricordare che l'educazione ricevuta dal giovane Fichte alla *Schul-Pforta*, in Sassonia, può anch'essa venir definita come rigorosamente ' classica ', però nel senso della concezione di Melantone e della piú rigida scolastica protestante (K. Martini, C. Scheibler, ecc.) [7]. Considerando da vicino l'educazione ricevuta da Hegel a Stoccarda si vedrà che questa ambiguità tra vecchio e nuovo nella tradizione pedagogica protestante è pienamente presente. Per l'intanto è opportuno emendare la definizione che ne aveva dato Rosenkranz ricordando che essa in realtà poggia su tre linee guida principali: 1) quella della *schola latina* melantoniana, che poneva le lingue classiche al centro dell'insegnamento da dare ai futuri studenti universitari (ed in particolare a quelli che sarebbero divenuti ministri del culto, ai teologi) quell'istruzione formale, scientifica ed universale indispensabile per il progresso dei loro studi [8]; 2) quella del *neoumanesimo*, con i suoi ideali riformatori che vedevano nella frequentazione degli autori classici la premessa da cui muovere per un rinnovamento del senso critico e del gusto per l'espressione letteraria [9]; 3) infine quella dell'*illuminismo*, con la quale il giovane Hegel entrava a contatto sia all'interno del ginnasio sia all'esterno di esso, frequentando dotti e biblioteche della sua città od avventurandosi su diversi libri e riviste nelle sue letture private [10].

In quanto isola di cultura e religione protestante all'interno della cattolica Germania meridionale il Württemberg nelle dimensioni che aveva alla fine del Settecento (quello che si suole chiamare anche Alt-Württemberg e che corrispondeva a circa un terzo della regione attuale) mostrava ovunque un tenace attaccamento alla piú ortodossa tradizione luterana. Il che si ripercuoteva dunque anche sul sistema scolare, che restava ancora marcatamente antiquato, e ciò in stridente contrasto con l'ondata riformatrice ispirata dal neoumanesimo, che nel resto della Germania (in Prussia in particolare) allora si stava affermando con suc-

[6] T. Haering, *Hegel*, cit., vol. I, pp. 13-32; J. Hoffmeister, in *Dok.-E.*, pp. 396-400; C. Lacorte, *Il primo Hegel*, cit., pp. 59-69; H. S. Harris, op. cit., pp. 1-7.

[7] M. Wundt, *J. G. Fichte*, Stuttgart 1927 (rist. fotost., Stuttgart - Bad Cannstatt 1976), p. 8.

[8] F. Paulsen, op. cit., I, p. 213 s.

[9] Ivi, II, p. 6 ss.

[10] *Rosenkranz*, p. 6 (tr. it., p. 27); cfr., inoltre nel *Tagebuch*, il resoconto di una visita alla biblioteca ducale di Stoccarda, in: *Dok.-E.*, p. 14 s.

cesso [11]. Grazie alle ricerche di Hirzel, Raunecker e Lang disponiamo oggi di un quadro di riferimenti e di fonti assai precisi a proposito della storia dell'istruzione superiore nel Württemberg [12]. Vediamo cosí che il *Gymnasium Illustre* (sorto nel 1686 a seguito di una radicale ristrutturazione del *Pädagogium* della città di Stoccarda) negli anni in cui era frequentato da Hegel era tutt'altro che una scuola moderna ed al passo con lo spirito del tempo. Una riforma radicale e complessiva dei programmi di studio e delle modalità d'insegnamento venne attuata solo a partire dal 1794, cioè sei anni dopo che Hegel ne era uscito. Al tempo di Hegel erano in vigore gli statuti introdotti al tempo della ristrutturazione del 1686 e solo in parte riformulati nel 1750 e nel 1775 [13]. È alquanto fuorviante quanto afferma Lacorte a proposito dell'orientamento generale dell'istituto che, ben lungi dall'esser « chiuso alle esigenze pedagogiche dei tempi nuovi », addirittura avrebbe promosso « esperimenti » per applicare i nuovi sistemi didattici, tanto che la riforma del 1794 « piú che imporre una struttura nuova, si trovò a consacrare alcune delle novità da qualche tempo introdotte » [14]. La situazione era in realtà ben diversa, poiché i miglioramenti cui fa cenno Lacorte riguardavano problemi connessi sí alla didattica, ma di peso del tutto marginale (ad esempio: si comandava che i passi da tradurre in latino riguardassero argomenti « utili e piacevoli », collegati alla vita di ogni giorno; ai docenti di teologia e di filosofia si chiedeva di occuparsi della « formazione del carattere » dei giovani; si auspicava che lo studio delle scienze e della lingua tedesca fosse svolto in modo piú approfondito che in passato [15]). I programmi di studio, i manuali e l'in-

[11] F. Paulsen, op. cit., II, p. 157.

[12] J. H. Hirzel, *Sammlung der Württembergischen Schulgesetzen für die Mittel- und Fachschulen*, Stuttgart 1847 (= Bd. XI, 2 della *Vollständige historisch-kritisch bearbeitete Sammlung der Württembergischen Gesetze*, hrsg. von A. L. Reyscher, Stuttgart-Tübingen 1838-1850, 19 voll.); F. Raunecker, *Beiträge zur Geschichte des Gelehrtenschulwesens in Württemberg im 17. und 18. Jahrhundert*, Ludwigsburg 1906-1907, 2 voll.; G. Lang, *Geschichte der Stuttgarter Gelehrtenschule von ihren ersten Anfängen bis zum Jahre 1806*, Stuttgart 1928 (= Bd. III/2, 1 della *Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg*, hrsg. von der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Stuttgart 1922-1928, 3 voll.).

[13] G. Lang, op. cit., pp. 134 ss., 228 ss., 252 ss., 284 ss.

[14] C. Lacorte, op. cit., p. 61 s.

[15] Lacorte si rifà alla delibera del Concistorio di Stoccarda del 12 settembre 1775 (cfr. G. Lang, op. cit., p. 253), e però non tiene conto di due memorie fatte pervenire al Concistorio nel 1770 e nel 1778 in cui la situazione complessiva del-

dirizzo generale dell'insegnamento nel *ginnasio superiore* ricalcavano ancora quelli introdotti dal rettore Hochstetter nel 1724 [16], mentre per il *ginnasio inferiore* si seguiva il piano stabilito dal rettore Göritz nel 1750 [17]. Quest'ultimo piano — ha notato Lang — « nell'essenziale costituisce un regresso, addirittura un peggioramento del livello raggiunto con la riforma del 1686 » [18]. Che fosse dominante una concezione pedagogica del tutto antiquata è confermato dalle stesse esercitazioni che ci sono state conservate di mano di Hegel, dove è evidente che l'ideale melantoniano di un insegnamento ripartito nei tre momenti del *praeceptum*, dell'*exemplum* e dell'*imitatio* era ancora l'asse portante della prassi didattica. Vediamo infatti il giovane Hegel cimentarsi nel mandare a memoria regole (*praecepta*), nel frequentare gli *authores* per ricavarne *exempla* (da cui l'ingente massa di *excerpta*) e nel redigere componimenti tesi a migliorare la forma e lo stile (*imitatio*) [19]. Contribuiva a far prolungare questa situazione di sostanziale stasi l'atteggiamento assunto dagli stessi docenti: a fronte di una quasi totale mancanza di definizione del loro ruolo professionale e finanziario (anziché venir pagati dallo stato, per il loro sostentamento essi dovevano dipendere dal denaro portato dai singoli scolari [*Schulgeld*] ed erano quindi attenti ad avere classi numerose) i docenti non si presentavano come specialisti delle loro materie e preferivano scegliere arbitrariamente le classi e le discipline che piú gli convenivano, riservandosi di

l'insegnamento al *Gymnasium* è giudicata largamente insufficiente (cfr. F. Raunecker, op. cit., vol. I, pp. 61 s., 66 s.).

16 G. Lang, op. cit., pp. 239, 207 s.

17 Ivi, pp. 228 ss. (l'abbozzo del piano del 1750 è stato édito da Raunecker, op. cit., I, pp. 51-58).

18 G. Lang, op. cit., p. 230: « Di nuovo — notava questo studioso — nel ginnasio inferiore i classici latini sono sostituiti da una crestomazia, di nuovo il greco è confinato al *Nuovo Testamento*, e del francese nemmeno si fa piú parola. Il latino ha di nuovo signoria assoluta, e con esso anche l'insegnamento meccanico-formale. In quattordici pagine di direttive metodiche [cfr. la fonte cit. alla nota precedente] sono regolamentati l'apprendimento graduale e le ripetizioni del vocabolario e della grammatica, un pedantesco cacciare in testa parole, modi di dire e regole. A fianco del latino, principale materia di studio è però insegnata in modo da soffocare lo spirito dei giovani, non resta piú spazio per lo studio della lingua tedesca; nemmeno di storia e di geografia si fa piú parola; ed anche per quel che riguarda il calcolo, che, accolto nel programma del 1686 non poté piú essere abolito completamente, si provvide a far sí che non fosse insegnato troppo presto e troppo estesamente ».

19 F. Paulsen, op. cit., II, p. 151. I lavori scolastici di Hegel possono essere esaminati in *Dok.-E.*, pp. 42-166.

modificare a piacere i contenuti dei programmi. Mancavano dunque le condizioni materiali per procedere ad un efficace riordinamento della didattica [20]. Va detto, però, che non tutti i docenti di Hegel erano di orientamento antiquato: certo, il *praeceptor* Jonathan Lenz (1730-1810) ed il *professor theologiae* Balthasar Haug (1731-1792) erano decisamente conservatori, ma diversi altri, già educati nell'età dei lumi, erano considerevolmente piú aperti, come ad esempio il *praeceptor* Johann Jakob Löffler (1750-1785), che fu una delle prime importanti guide del giovane Hegel, il *professor philosophiae* Heinrich David Cleß (1741-1829) ed il *professor matheseos* Philipp Heinrich Hopf (1747-1804), due dotti di valore di cui ancora si aveva un buon ricordo al Seminario teologico ducale di Tubinga [21]. Tra i docenti di Hegel v'era dunque « una degna e senz'altro solida rappresentanza dell'antica e ferma tradizione scolare del Wirtemberg »; mancava però il contatto con delle personalità eccezionali in grado di trasmettere stimoli rilevanti, di modo che il giovane — come ha concluso Klaiber — « resta ancora pienamente nell'aria del *rationalismus vulgaris* ... e ciò che ricava dal ginnasio è nell'essenziale l'esercizio al pensare coerente ed inoltre un'introduzione a ciò che allora si intendeva per antichità classica » [22].

Dopo esserci resi conto della dimensione effettiva dell'insegnamento ricevuto da Hegel a Stoccarda, con le sue carenze strutturali, la sua fedeltà alla tradizione e la sua sostanziale ristrettezza di vedute, passiamo a considerare i suoi primi studi di logica. Rosenkranz riferisce che Hegel, a Berlino, amava ricordare di aver già avuto « molta familiarità con la logica di Wolff fin dall'età di quottordici anni » e di conoscere « la definizione di *idea clara* fin dai dodici » [23]. Questi dati possono essere fatti coincidere con i programmi allora in vigore per il *ginnasio inferiore* e *superiore*. Infatti Hegel ha conosciuto i primi elementi

[20] J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling*, cit., p. 80. Il fallimento della riforma del sistema d'istruzione elementare e superiore introdotta in Prussia nel 1763 (ancora sotto Federico II) mostra chiaramente che senza una contemporanea rivalutazione della professionalità dei docenti (specie per quel che concerne l'aspetto finanziario) qualsiasi tentativo di riforma della didattica restava inefficace.

[21] Sui docenti di Hegel al ginnasio, cfr. F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788*, Stuttgart 1970, pp. 18-21. I nomi di Cleß e Hopf sono menzionati nel *curriculum* apposto al certificato di magisterio conseguito da Hegel nel settembre 1790, cfr. *Briefe*, IV/1, Nr. 31, p. 34.

[22] J. Klaiber, op. cit., p. 79.

[23] *Rosenkranz*, p. 25 s. (tr. it., p. 47).

di logica nel 1782/83, quando frequentava la classe *IV*, sotto il *praeceptor* Tobias Friedrich Faber (n. 1734)[24] e li ha approfonditi affiancando loro elementi di retorica l'anno seguente, nel 1783/84, quando era nella classe *V*, sotto il *praeceptor* Johannes Nast (1722-1807)[25]. Durante il biennio della classe *VI* (1784-86) studiava logica con Cleß, retorica con Haug e matematica pura con Hopf[26], ed in quello della classe *VII* (1786-1788) studiava logica e metafisica con Cleß, morale con Kielmann, matematica applicata e fisica con Hopf[27].

Relativamente alla formazione filosofica di ciascuno di questi docenti sappiamo ben poco. Per questo, per ricavare delle indicazioni sull'orientamento dei primi studi di logica compiuti da Hegel dobbiamo rifarci alle uniche fonti certe di cui siamo a conoscenza: i libri di testo adottati dai suoi maestri. Si tratta di fonti della piú grande importanza in quanto ci permettono di stabilire — per cosí dire — qual'è stata la tradizione di studi logici in cui Hegel è stato ' allevato '. La documentazione necessaria ad individuare questi manuali era già resa disponibile dalle ricerche pubblicate da Lang nel 1928. Senonché la questione non era stata ritenuta degna di interesse da nessuno dei pur numerosi contributi della *Hegel-Forschung* novecentesca, nemmeno dalla « minutissima monografia » di Haering. Solo nel 1959 essa veniva presa in esame da Lacorte che però metteva capo a conclusioni alquanto approssimate, quando non erronee. Trattandosi di una questione — come ho detto — di notevole interesse, credo sia conveniente considerarla di nuovo da capo.

Muoviamo dapprima dai risultati cui riteneva d'esser giunto Lacorte. Vista l'insufficienza della documentazione relativa ai programmi di studio svolti negli anni 1784-88, questo studioso (come del resto

[24] Per il programma di logica della classe *IV*, cfr. Raunecker, op. cit., I, p. 57 s. Che il primo maestro di logica avuto da Hegel sia stato il *praeceptor* Faber risulta da un documento del 1783 cit. da Lang, op. cit., p. 269.

[25] Per il programma della classe *V*, cfr. Raunecker, op. cit., I, p. 58. Hegel stesso ricorda di esser stato alunno di Nast in una pagina del suo *Tagebuch*, cfr. *Dok.-E.*, p. 12.

[26] Il *Lehrplan* in vigore a partire dal dicembre 1783 è stato édito da Lang (op. cit., pp. 266 ss.). Mi sembra che su di esso si possa fare affidamento anche per quel che riguarda gli anni in cui Hegel era al ginnasio superiore (1784-1788) poiché la successiva ripartizione dei ruoli d'insegnamento risale solo al 1791 (cfr., Ivi, p. 279).

[27] Ivi, p. 267. Christian Friedrich Kielmann (n. 1750), entrò nel corpo docente del *Gymnasium Illustre* nel 1783 (Ivi, p. 265).

già Klaiber) si rifaceva ai programmi annunciati per le discipline filosofiche dagli insegnanti Rappolt e Nast nel 1794, e ciò in base alla supposizione « che essi non contengano variazioni di grande rilievo data la generale uniformità dei programmi delle materie principali fra l' '86 e il '92 » [28]. Pertanto egli si spingeva ad affermare che « nel primo biennio (classe sesta) Hegel studiò logica dalle *Institutiones* del Feder; nel secondo il manuale dell'Ernesti » [29]. Si tratta però di conclusioni approssimate, poiché si basano sulle decisioni di due docenti con cui Hegel non è mai venuto a contatto (entrambi sono entrati al *Gymnasium Illustre* solo nel 1791 [30]), ed almeno in parte erronee. Infatti non disponiamo di nessun elemento certo che ci dica che Hegel abbia *sicuramente* studiato i compendi di Feder e di Ernesti; e d'altra parte, questi ultimi non sono stati né l'unico né il primo manuale avuto in mano da Hegel (che già aveva studiato logica fin dalla quarta classe).

Gli elementi sicuri di cui siamo a conoscenza sono invece i seguenti. Nell'ottobre del 1751 il concistorio di Stoccarda approvava l'introduzione in tutte le scuole superiori del Württemberg di un manuale di logica dal titolo *Elementa philosophiae rationalis sive compendium logicae. In usum publicum scholarum Wirtembergicarum adornatum* (uscito anonimo ma, sembra, opera di Johann Christoph Knaus, rettore del *Gymnasium Illustre* tra il 1761 ed il 1774) [31]. Dal *Lehrstunden-Plan*

[28] C. Lacorte, op. cit., p. 68.

[29] Ivi, p. 68 n.

[30] G. Lang, op. cit., p. 279. I due docenti in questione sono Wilhelm Gottlieb Rappolt (n. 1748) e Johann Jakob Heinrich Nast (n. 1751), il figlio del *praeceptor* di Hegel.

[31] Cum privilegio Ducali Wirtembergico. Stutgardiae, Sumptibus Jo. Christoph. Erhardi, Bibliopolae. Anno MDCCLI (1751). Ringrazio in modo particolare il Prof. Dr. W. Risse (Saarbrücken) che ha individuato il titolo esatto del compendio anonimo. Di esso si conoscevano finora solo una citazione in forma abbreviata ed una leggermente differente. Nel *Lehrstunden-Plan* della *Klosterschule* di Denkendorf (dove aveva studiato Hölderlin) era menzionato un « *Comp. Log. Wirtemb.* » (cfr. F. Hölderlin, *GSA*, 7/1, Stuttgart 1968, Nr. 24, p. 25), mentre nel piano di riforma del rettore Göritz citato da Lang (cfr. op. cit., p. 230 s.) si fa parola di un *Compendium Logicae et Metaphysicae pro scholis Wirtembergicis* presentato al Concistorio di Stoccarda nell'ottobre del 1750 (come risulta anche dalla *Praefatio*). Che si tratti dello stesso compendio è provato in modo indubitabile dal fatto che in entrambi i casi viene affermato che il testo presentato è una rielaborazione in latino della *Vernunftlehre* di Paul Eugen Layritz (non di Christoph Layritz, come riporta erroneamente Lang), cfr. *Compendium logicae, Praefatio*, p. 3, G. Lang, op. cit., p. 231. Sempre dalla fonte citata da Lang veniamo a sapere

per il 1785 della *Klosterschule* di Denkendorf (dove aveva studiato Hölderlin e che corrispondeva ad un ginnasio inferiore) veniamo a sapere che, almeno fino a quella data, il *Compendium logicae* del 1751 era ancora posto a base dell'insegnamento di logica [32]. Ciò che è sicuro per Denkendorf è quasi sicuro anche per il *Gymnasium* di Stoccarda, dove fin dal 1782 ci si lamentava del fatto che i compendi allora in vigore non fossero al passo con i tempi (un'osservazione che calza perfettamente per il *Compendium logicae*, allora vecchio di trent'anni) [33]. I manuali di Johann August Ernesti per la retorica (*Initia rethorica* del 1750) e per la logica e la metafisica (*Initia philosophiae solidioris*, 1783[7]) furono adottati al *Gymnasium* di Stoccarda solo nel 1785/86 [34]. Se poi, Cleß, il professore di logica e metafisica di Hegel nelle classi *VI* e *VII*, abbia deciso di sostituire al compendio di Ernesti le *Institutiones logicae et metaphysicae* (1781[2]) di Johann Georg Heinrich Feder [35] è una circostanza che in base ai documenti noti non si è assolu-

che l'autore incaricato di redigere il compendio era Johann Christoph Knaus (n. 1709), allora *professor logices* al *Gymnasium Illustre* (Ivi, pp. 225, 231).

[32] F. Hölderlin, loc. cit.: *GSA*, 7/1, Nr. 25, pp. 24-27. Anche per la *Hölderlin-Forschung* l'indicazione fornita da W. Risse risulta essere di notevole aiuto. Ancora nel 1968 infatti F. Beißner rimarcava che dei cinque compendi nominati nel *Lehrstunden-Plan* era stato possibile individuarne solo uno, il *Compendium Rhetoricae* di Chr. Caldenbach (ivi, p. 27). I risultati nello studio di Michael Franz, *Hölderlins Logik. Zum Grundriß von 'Seyn Urtheil Möglichkeit'*, in: « Hölderlin-Jahrbuch » (1986/87), pp. 93-124, in particolare, pp. 94 ss.

[33] In un *Visitationsrezeß* del 1782 si fa parola della necessità di un « miglioramento dei libri di testo » per il ginnasio inferiore, denunciando in particolare « il modo in cui a tutt'oggi la logica e la retorica sono state esposte a quei giovani scolari che ancora non sono in grado di comprenderle » (cit. in F. Raunecker, op. cit., II, p. 17 s.).

[34] B. Haug, *Historia litteraria Gymnasii Illustris Stutgardiani a solemni illius initiatione usque ad ejusdem Jubileum seculare*, Stutgardiae 1786, 4 voll., IV, pp. 110-124. Descrivendo l'insegnamento svolto al ginnasio nell'inverno 1785/86 Haug ricordava che « in retorica ed in filosofia erano stati introdotti i compendi di Ernesti » (cit. in G. Lang, op. cit., p. 270). Si tratta degli *Initia rhetorica* (Lipsiae 1750) e degli *Initia philosophiae solidioris*, i quali apparvero in prima edizione a Lipsia nel 1734. È da presumere che l'edizione introdotta a Stoccarda nel 1785 fosse la settima, postuma, Lipsiae 1783.

[35] Il manuale di Feder usciva dapprima in tedesco con il titolo di: *Logik und Metaphysik* (Göttingen 1769, 1786[7]); la prima edizione in latino usciva a Francoforte nel 1777 — è da presumere che il testo preso in mano da Hegel sia quello della seconda edizione in latino (Gottingae 1781) o quello della terza in latino (Gottingae 1787) le quali sono di fatto molto diverse dalle successive in tedesco (1790[9], 1794[10]) ed in latino (1797[4]), poiché in esse ancora non viene svolto nessun confronto con le posizioni di Kant.

tamente in grado di provare (e certo non serve aggirare la questione — come fa Lacorte — richiamandosi a delle scelte fatte anni dopo dal successore di Cleß). Che Hegel abbia avuto per le mani le *Institutiones* di Feder è però un'ipotesi che non va esclusa del tutto, non foss'altro perché nelle sue letture private condotte tra il 1785 ed il 1788 egli sembra aver trovato in Feder una sorta di guida che lo aiutava ad orientarsi nelle sue letture [36].

Mi sembra dunque si possa congetturare con una certa sicurezza che Hegel deve aver studiato logica considerando prima il *Compendium logicae* del 1751 (nelle classi *IV* e *V*, sotto Faber e Nast), quindi gli *Initia philosophiae solidioris* di Ernesti (a partire dal 1785, ossia nella classe *VI*, sotto Cleß) ed infine, forse, anche le *Institutiones* di Feder.

Esaminando il testo del *Compendium logicae pro scholis Wirtembergicis* è facile trovare conferme rispetto alla testimonianza lasciata da Hegel secondo cui egli avrebbe conosciuto la « definizione di *idea clara* » a dodici anni e la « logica di Wolff » a quattordici. Infatti il compendio in questione altro non è se non una versione estremamente semplificata della *Lateinische Logik* di Wolff apparsa nel 1728. Esso è quindi da vedersi come una compilazione assai tipica per gli ambienti della ' scolastica wolffiana ' della prima metà del Settecento. La genesi del testo può essere ricostruita come segue: stimolato dalla necessità di redigere un testo di logica da introdurre nelle *Gelehrtenschule* del Württemberg, il rettore Knaus scelse di tradurre in latino (si ricordi che nelle scuole di quella regione l'insegnamento delle discipline filosofiche era ancora svolto in latino [37]) gli *Erste Anfangsgründe der Vernunftlehre* di Paul Eugen Layritz apparsi nel 1743 [38]. Senonché l'opera di

[36] Questo è quanto risulta da un confronto tra gli autori citati da Feder e gli *excerpta* trascritti da Hegel a Stoccarda. Si tratta di coincidenze troppo frequenti per far pensare ad un semplice caso. Si possono ricordare: C. Meiners, Locke, Sulzer, Bonnet, Helvétius, Hartley, Reid, Beattie, Zimmermann, Huarte (tradotto da Lessing), Mendelssohn, Home, Garve, Buffon, Kästner. Che poi Hegel abbia potuto trovare in Feder delle prime fondamentali indicazioni sulle posizioni di Aristotele, Cartesio, Malebranche, Leibniz, Hume e Condillac è piú che verisimile.

[37] G. Lang, op. cit., p. 271.

[38] *Compendium logicae*, cit., *Praefatio*, f. 2 r-v: « Cogitatum proinde est [...] *Elementa Logica Doctissimi Layrizii* [...] *ex lingua Germanica in Latinam, propriam quippe ac ferme vernaculam Eruditis & Disciplinis, verterentur, non pressim, sed libero calamo, quaedam,* [...] *addendo, quaedam demendo, alia etiam immutando,* pro scopo operis *in usum Scholarum Wirtembericarum introducendi* ». Non può che trattarsi di Paul Eugen Layritz autore di un compendio dal titolo:

Layritz seguiva, nella partizione e nelle definizioni principali, le *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae* di Friedrich Christian Baumeister, apparse nel 1735[39]. Le quali ultime, come ha notato Wundt, « devono esser fatte valere come un estratto dalle opere latine di Wolff »[40]. Risulta dunque che il giovane Hegel a Stoccarda è venuto a contatto con Wolff attraverso una tarda replica delle *Institutiones* di Baumeister. Non è difficile enunclearne in breve le posizioni principali. La logica (*logica artificialis*) è intesa come descrizione delle regole applicate dal pensiero nella sua prassi quotidiana (*logica naturalis*). La parte ' teoretica ' della logica si occupa delle tre operazioni mediante cui l'intelletto concepisce, giudica e sillogizza. La parte ' pratica ' descrive diverse applicazioni per la ricerca e la valutazione della verità. Fa seguito la ' dottrina dei princìpi della conoscenza ', il primo dei quali, il principio di non contraddizione, è presentato come indimostrabile, mentre invece il secondo, quello di ragion sufficiente, può essere dimostrato a partire dal primo (poiché il nulla non può essere fondamento, se ne ha che tutto ciò che non è nulla deve avere una ragione sufficiente)[41].

Anche il secondo compendio con cui Hegel deve esser venuto a contatto, gli *Initia philosophiae solidioris* di Ernesti, si situa nel quadro della ' scolastica wolffiana ', quantunque si mostri relativamente indipendente rispetto a Wolff. La logica, chiamata ancora con il nome di « dialettica » è intesa come la dottrina che guida l'intelletto alla conoscenza per mezzo di concetto, giudizio e sillogismo. In modo assai piú marcato che in Wolff, le operazioni della logica sono fondate psicologisticamente: il concetto in quanto raffigurazione intellettuale dell'esperienza sensibile, il giudizio in quanto intellezione dell'essere (o non

Erste Anfangsgründe der Vernunftlehre zum bequemen Gebrauch der Schulen, in natürlicher Verbindung zusammen getragen (Züllichau 1743, 1764[4]).

[39] È lo stesso Layritz, nella *Vorrede* ai suoi *Anfangsgründe,* a dichiarare di seguire il testo delle *Institutiones philosophiae rationalis* di Baumeister, con l'intento però di modificarlo adattandolo alle esigenze di chi « non tiene *lectiones* accademiche ma insegna a dei principianti nelle scienze » (op. cit., ed. 1743, *Vorrede,* § 1). Apparso in prima edizione a Wittemberg nel 1735, il compendio logico di Baumeister fu riedito ben 19 volte prima della fine del XVIII secolo (cfr. W. Risse, *Bibliographia logica,* Hildesheim 1965-1979, 4 voll., qui: I, p. 240).

[40] M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung,* Tübingen 1945, p. 219.

[41] W. Risse, *Die Logik der Neuzeit,* Stuttgart - Bad Cannstatt 1964-1970, Bd. I: 1500-1640, Bd. II: 1640-1780, qui: II, p. 638 s.

esser) contenuto del pregiudicato nel soggetto ed il sillogismo come inferenza che muove da un giudizio all'interno del quale viene posto un concetto parzialmente identico (medio) ad uno dei concetti dati. I ' princìpi della conoscenza ' sono per Ernesti quelli di non contraddizione e di ragion sufficiente. Trattando del metodo, Ernesti distingue tra il ' metodo matematico ', presentato come semplice schematismo di definizioni, assiomi, postulati e teoremi, e la ' dimostrazione matematica ', presentata come una catena di sillogismi che trova il suo fondamento in proposizioni indimostrabili, ossia definizioni, assiomi e postulati (in genere la ' dimostrazione ' si distingue dal ' sillogismo ' proprio perché essa non solo dev'essere formalmente corretta, ma anche certa della verità delle sue premesse)[42].

Una maggiore indipendenza rispetto alla tradizione scolastica mostrano invece le *Institutiones logicae et metaphysicae* di Feder. Sebbene anch'esse restino nella sostanza vicine all'impostazione wolffiana (che allora rappresentava il modello di pensiero universalmente accettato nelle università tedesche), sono tuttavia da vedersi come una sintesi eclettica tra diverse concezioni di logica. Accanto all'impianto logico e metafisico desunto dalla tradizione aristotelica e wolffiana, Feder colloca l'euristica pragmatica di Bacone, l'empirismo di Locke, l'approccio psicologico-genetico di Condillac, come anche le istanze della *Popularphilosophie* tedesca (Kästner, Garve, Tetens), financo le posizioni di Rousseau e dei materialisti Helvétius e D'Holbach. Queste le tesi principali esposte nel compendio. In quanto è dottrina delle facoltà dell'intelletto, la logica poggia sulla psicologia. Pertanto la trattazione inizia con la presentazione delle facoltà conoscitive della « rappresentazione », dell'« immaginazione » e dell'« astrazione ». Concetti, giudizi e sillogismi sono da vedersi come prodotti di quelle attività dell'intelletto. Contro la tradizione cartesiana e *leibnitio-wolffiana* Feder difende la tesi empiristica secondo cui, essendo i concetti tutti tratti dall'esperienza, non vi sono concetti innati (infatti, un uomo privo di organi di senso non ha concetti; gli stessi concetti universali hanno riferimento solo a vuote parole e persino i piú astrusi concetti metafisici possono esser ricondotti a delle percezioni sensibili). La congiunzione dei concetti si verifica in base alle leggi psicologiche dell'« associazione delle idee », ossia prendendo spunto dalla somiglianza e dalla contiguità delle rappresentazioni. Il linguaggio è lo strumento che l'uomo usa per

[42] Ivi, II, p. 707 s.

formulare i suoi pensieri in parole od in altri segni arbitrari. Feder critica l'apparato formale delle dottrine tradizionali del giudizio e del sillogismo per via della loro sterilità e perché solo raramente lo sforzo che costa applicarle viene ripagato da dei successi concreti. Epperò Feder introduce una teoria della verità (ovvero della sua fondazione) che poggia sull'assenso dato dal soggetto alla propria rappresentazione quando il contenuto di quella è visto coincidere con l'oggetto esterno (e ciò secondo il criterio — formale — della non contraddittorietà delle rappresentazioni)[43].

Di questi tre manuali, quello che sembra aver lasciato piú durevole impressione su Hegel è proprio il *Compendium logicae* del 1751, ossia quello che riportava piú fedelmente le posizioni di Wolff. A prova di ciò si può richiamare un giudizio espresso da Hegel nel 1822 in risposta ad una lettera del ministro prussiano per il culto e l'istruzione pubblica, il barone von Altenstein. Preoccupato per l'insufficiente livello di preparazione in logica mostrato da quegli studenti che dai ginnasi si immatricolavano all'università, Altenstein aveva chiesto a Hegel quali manuali egli ritenesse fossero i piú idonei per l'insegnamento della logica nei ginnasi. Per sorprendente che sia, l'autore della *Scienza della logica,* non esitava a raccomandare le qualità dei manuali della scolastica wolffiana, addirittura invitando a non tener conto delle pur numerose innovazioni succedutesi nei decenni dell'*Aetas-Kantiana.* Cosí si esprimeva il filosofo:

> Secondo la mia imparziale opinione si potrebbe soddisfare l'intero scopo ed il modo di questa trattazione [della logica nei ginnasi] se solo si consigliasse agli insegnanti di ritornare ai libri di testo antichi, perlopiú redatti da esponenti della scuola wolffiana, e di limitarsi, in certo modo, solo a sostituire nei luoghi opportuni alla tavola delle categorie di Aristotele quella kantiana[44].

Ancora una breve menzione sui manuali adottati per le altre discipline filosofiche e scientifiche. È necessario dapprima ricordare i manuali di retorica, poiché nella tradizione dell'umanesimo protestante logica e retorica erano considerate complementari[45]. Hegel deve

[43] Ivi, II, p. 726 s.

[44] G. W. F. Hegel, *Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien* (1822), in: *Berliner Schriften*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 553.

[45] W. Risse, op. cit., I, p. 83 s. Per Melantone la *dialectica* si distingue dalla retorica solo per il grado di certezza delle rispettive argomentazioni, esse però non

aver studiato la dottrina retorica *De tropis* fin dalla classe *V*, cioè nel 1783/84, ed il corso completo nel biennio della classe *VI*. Due manuali possono esser chiamati in causa come base dei suoi studi: in primo luogo il *Compendium Rhetorices pro Scholis in Ducatu Wirtembergico* di Christoph Caldenbach, un'opera risalente al 1686 che però era stata ristampata nel 1765 e che era ancora adottata alla *Klosterschule* di Denkendorf[46]; in secondo luogo gli *Initia rhetoricae* (1750) di Ernesti, che erano stati introdotti ufficialmente al *Gymnasium Illustre* nel 1785/1786[47]. Anche in questo caso, dunque, si trattava di libri di testo del tutto tradizionali (quando non già pressocché obsoleti), certo ancora molto distanti dallo spirito riformatore del *neoumanesimo*. Per i corsi di matematica e fisica seguiti da Hegel nelle classi *VI* e *VII* vanno richiamati gli *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie* ... di Abraham Gotthelf Kästner, la cui prima edizione risaliva al 1758[48], gli *Elemente der Mathematik* di Johann Friedrich Lorenz, usciti in sei libri nel 1785[49], e la traduzione a cura dello stesso Lorenz degli *Elementi* di Euclide[50] (sul contenuto di questi primi studi, cfr. *infra*, § 3).

Quanto è stato possibile raccogliere relativamente all'insegnamento impartito a Hegel nelle discipline della logica e della retorica mostra

sono diverse nell'essenziale; cfr. di Melantone, ad esempio l'inizio della *Compendiaria dialectices ratio*: « Eadem enim ratio argumentandi apud rhetores et dialecticos est, eademque argumentorum structura, nisi quod certior dialectica, liberior rhetorica est » (cit. ivi, I, p. 84).

[46] F. Hölderlin, *GSA*, 7/1, p. 327. A tal proposito R. Beißner ricorda che il manuale di Caldenbach era confermato come libro di testo per le scuole del Württemberg ancora nel 1765.

[47] B. Haug, *Historia litteraria*, cit., in: G. Lang, op. cit., p. 270.

[48] Questo il titolo completo del manuale di Kästner: *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspectiv*, Göttingen 1758, 1800[6]. Sembra verisimile la congettura di Hoffmeister secondo cui Hegel avrebbe preso in mano la quarta edizione degli *Anfangsgründe* (Göttingen 1786), cfr. *Dok.-E.*, p. 107.

[49] Magdeburg 1785. Gli *Elemente* di Lorenz furono adottati ufficialmente al *Gymnasium Illustre* nel 1793, cfr. G. Lang, op. cit., p. 283. In un passo del suo *Tagebuch*, Hegel però racconta di stare studiando « la trigonometria sferica dalla matematica di Lorenz » già nel gennaio 1787 (cfr. *Dok.-E.*, p. 39). A Jena, Hegel adottava la seconda edizione di questo manuale (Leipzig 1793) come base per il suo corso del 1806 su « *Geometriam* ex libro: Lorenz Grundriß der Arith. u. Geom. 2te Aufl. » (cfr. *Briefe*, IV/1, Nr. 65, p. 82).

[50] J. F. Lorenz, *Euklids Elemente, fünfzehn Bücher aus dem Griechischen*, Halle a. S. 1781.

a sufficienza quale ruolo rilevante hanno svolto nella sua educazione gli approcci ed i contenuti della tradizione scolastica protestante (un discorso a parte meriterebbe anche l'insegnamento della teologia, condotto conformemente ai canoni della piú rigida ortodossia [51]). Per questo l'ipotesi interpretativa avanzata da Rosenkranz (e fatta propria da diversi altri studiosi) secondo cui i cardini dell'educazione ginnasiale di Hegel sarebbero stati da cercare nell'illuminismo e nell'antichità classica risulta non solo riduttiva, ma anche fuorviante. In realtà gli interessi del giovane filosofo sono venuti sviluppandosi muovendo da tre matrici principali: la logica scolastica e la matematica per le sue prime riflessioni sulla fondazione delle scienze, la nozione di « critica » del neoumanesimo per i suoi primi approcci ermeneutici, la filosofia della storia dell'illuminismo per le sue prime indagini sulla « storia filosofica dell'umanità ».

§ 2. - *La logica come « un insieme di regole del pensiero facendo astrazione dalla storia dell'umanità ».*

Il concetto di critica ricorre in Hegel la prima volta in un *excerptum* del febbraio 1786 da uno scritto di Johannes Matthias Gesner (1691-1761), professore di eloquenza a Gottinga e riconosciuto fondatore dell'indirizzo di studi del neoumanesimo. Questa la definizione trascritta dal ginnasiale: critica è quella « judicandi facultas » che si acquisisce allorché « et intelligere discamus, non tantum, quid sibi verba antiquorum velint, sed et judicare, sitne ille liber, illa formula, vox illa, ejus viri, cujus nomen praefert? » [52]. Hegel ne faceva uso in un componimento redatto nel corso del mese successivo, dove affrontava la questione se un giovane possa già dirsi capace di « giudicare della forza di una lingua ». In questo contesto chiedeva, appunto, in

[51] Il compendio di teologia dogmatica studiato da Hegel al ginnasio ed all'università era quello di Christian Friedrich Sartorius (1701-1785), professore di teologia a Tubinga, dal titolo: *Compendium theologiae dogmaticae*, Stutgardiae 1767, 1782[2].

[52] *Dok.-E.*, p. 86. È utile ricordare che nel suo manuale di logica e retorica, *Primae lineae Isagoge* (Gottingae 1748), Gesner metteva in evidenza il ruolo fondamentale svolto dalla logica in quanto critica, contribuendo cosí alla rinascita della logica umanistica (Valla, Agricola e Ramo). Un indirizzo analogo era allora seguito a Napoli da Antonio Genovesi (cfr. *Elementorum artis logico-criticae libri quinque*, Venetiis 1745).

cosa consistesse quella « forza critica » che Gesner aveva definito come la « capacità, che si consegue solo attraverso una lunga consuetudine con gli antichi, di giudicare non solo su ciò che è il senso di una parola, ma anche principalmente, sul fatto se un libro intero, un intero trattato, una formula, persino una singola parola derivino veramente da quell'autore antico a cui sono state attribuite »[53]. Detta questione — osservava Hegel — si risolve però da sé, « poiché un critico non è piú un fanciullo, e nemmeno un adolescente, no, egli è perlopiú un uomo fatto; e codesto critico, si spera, non giudicherà certo basandosi su degli *excerpta* »[54]. Al di là della vaghezza dell'argomentazione del giovane ginnasiale resta fermo che egli, almeno nelle intenzioni, si è appropriato dell'approccio ermeneutico gesneriano: mostra cioè di aver capito che alle parole è necessario affiancare la conoscenza degli oggetti reali e concreti; che la pura erudizione (cui egli stesso tendeva con la sua collezione di *excerpta*) senza la guida di un intelletto maturo resta sterile; che per giungere a formarsi un giudizio è necessario d'altra parte svolgere ampie letture, non solo sugli *auctores*, ma anche sulle discipline scientifiche e filosofiche, fino ad abbracciare il sapere nella sua architettura formale e materiale. Su questi punti Hegel sembra aver riflettuto a lungo, cosí che non stupisce l'osservazione fatta da Rosenkranz a proposito delle prime letture di Hegel: « in tal modo acquistava una freddezza critica che gli permetteva di abbracciare un oggetto da diversi lati, di giudicarlo e di interessarsi ad esso secondo diversi rapporti »[55].

Sempre Rosenkranz ci riferisce che a partire dal giugno 1785 Hegel aveva cominciato a raccogliere in un quadernetto intitolato *Definitionen von allerhand Gegenständen* brevi definizioni relative a singole discipline scientifiche od a singoli concetti. Riferisce inoltre che l'intera raccolta dei suoi *excerpta* si presentava classificata secondo rubriche[56]. Hegel evidentemente deve aver avuto piacere ad organizzare le sue letture private (che spaziavano in molte direzioni) entro uno schema logico-classificatorio. Non si tratta però di uno schema

[53] Ivi, p. 33 s.

[54] Ivi, p. 33.

[55] *Rosenkranz*, p. 12 (tr. it., p. 34).

[56] Ivi, p. 14 s. (tr. it., p. 36 s.). Ponendosi, per cosí dire, nei panni dello scolaro, H. S. Harris ha cercato di ricostruire quali fossero la disposizione ed il senso delle singole rubriche adottate dal giovane Hegel, fornendo con ciò un quadro riepilogativo assai informativo, cfr. *Toward the Sunlight*, cit., pp. 47-52.

sistematico, che possa cioè dirsi fondato su dei princìpi od almeno ispirato a dei motivi fondamentali, bensí di uno schema puramente descrittivo, volto semplicemente a mettere in risalto l'interesse del materiale raccolto mediante la sua collocazione sotto specifici ambiti tematici. Rosenkranz accenna al fatto che in gran parte le definizioni erano state trascritte da « uno scrittore oscurissimo di nome Rochau » (si tratta, invece, di Friedrich Eberhard von Rochow, 1734-1805 [57]); anche se, evidentemente, lo spunto primo che deve aver spinto Hegel a concepire questo genere di esercizio è da trovarsi in Wolff e precisamente in quell'estensione del procedimento definitorio della filosofia « a tutte le possibili specie di conoscenze » che egli avrebbe poi messo in ridicolo nella *Scienza della logica* [58].

Il quadernetto delle *Definitionen* è per noi di un certo interesse poiché contiene quella che in ogni caso vale come la prima definizione della logica trascritta (o elaborata) dal giovane Hegel:

> La logica — dice Rosenkranz — è definita cosí: « un insieme di regole del pensiero facendo astrazione dalla storia dell'umanità » [59].

[57] Sembra da accogliere la congettura di Hoffmeister che debba trattarsi di F. E. von Rochow, la cui prima opera a larga diffusione, il *Katechismus der gesunden Vernunft, oder Versuch, in faßlichen Erklärungen wichtiger Wörter, nach ihren gemeinnützigsten Bedeutungen und mit einigen Beispielen begleitet zur Beförderung richtiger und bessernder Erkenntniß*, usciva a Berlino nel 1786. A tal proposito H. S. Harris ha però giustamente osservato che, avendo Hegel dato inizio alla sua raccolta nel giugno del 1785, vanno prese in considerazione due ipotesi: o Hegel è riuscito a procurarsi il *Katechismus* di Rochow assai tempestivamente, oppure egli deve aver continuato a trascrivere definizioni sul quadernetto per diversi anni ancora. Se si è pronti ad accogliere questa seconda ipotesi, allora occorre tener conto di un altro scritto di Rochow, questa volta specificamente sull'introduzione alla logica, la *Kleine Logik, oder Vernunft-Anwendungs-Lehre nach dem Französichen des Herrn d'E... sehr frei übersetzt in einem Brief an eine Dame*, Braunschweig 1789 (una rielaborazione della *Logique* di Condillac). Ambedue queste operette sono state riedite in: F. E. von Rochow, *Sämtliche pädagogische Schriften*, hrsg. von F. Jonas und F. Wienecke, Berlin 1904-1910, 4 voll., qui: II, pp. 37-97, 115-129. Resta, tuttavia, che da un confronto tra Rochow e le poche definizioni trascritte da Hegel di cui ci informa Rosenkranz sono riscontrabili solo vaghe concordanze testuali.

[58] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. III, *Die Lehre vom Begriff* (1813), in: *GW*, XII, pp. 228, 15-18 (tr. it.: *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, con un'intr. di L. Lugarini, Bari 1974³, 3 voll., qui: III, p. 337).

[59] *Rosenkranz*, p. 15 (tr. it., pp. 36 s.): « Logik ist definiert als: ' ein Inbegriff der Regeln des Denkens, abstrahiert von der Geschichte der Menscheit ' ».

Si tratta, come si vede, di una citazione che non solo è estremamente frammentaria, ma anche assai aporetica, dominata com'è da una implicita contrapposizione tra la concezione della logica formale di derivazione aristotelica [60] e la prospettiva di indagine storico-genetica dell'intelletto umano aperta da Locke e Condillac [61]. È inoltre difficile immaginare che, nella forma in cui ci è riportata da Rosenkranz, essa abbia potuto essere stata trascritta da uno degli autori che Hegel aveva allora tra le mani. In ogni caso essa non compare né nel *Compendium logicae* del 1751, né in Ernesti, né in Feder e nemmeno in Rochow. Non sembra dunque da escludere che il giovane Hegel non possa averla messa insieme combinando tra loro diverse definizioni di cui era già a conoscenza, ad esempio quelle di *logica* e di *cognitio historica* dal *Compendium logicae* [62], o quelle di *Vernunft, Verstand, Geschichte* e *Regel* da Rochow [63], reinterpretandole muovendo da degli spunti di filo-

[60] La menzione del termine « regole » nella definizione della logica rimanda in primo luogo al famoso *incipit* dei *Secondi analitici*: « Ogni dottrina ed ogni apprendimento, che siano fondati sul pensiero discorsivo, si sviluppano da una conoscenza preesistente » (I, 1 71 a). Analogo era l'*incipit* di ogni lezione di Kant sulla logica: « Tutto nella natura, sia in quella animata sia in quella inanimata, accade *secondo regole*, anche se queste non sempre ci sono note », solo che Kant fin da subito legava queste regole alla struttura trascendentale dell'intelletto: « Come tutte le nostre facoltà nel loro insieme, anche l'*intelletto*, in particolare, è vincolato, nelle sue operazioni, a regole che noi possiamo indagare » (cfr. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. v. G. B. Jäsche, *Einleitung*, in: *Kant-AA*, IX, p. 11, 1-3, 22-24 (trad. it.: *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma - Bari 1984, p. 5).

[61] E. Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746), *Préface*: « Notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connoître les operations, observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons le conduire, a fin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites par-là fixer l'étendue et les bornes de nos connoissances et renouveler tout l'entendement humain » (in: *Oeuvres philosophiques de Condillac*, ed. G. Le Roy, Paris 1947-51, 3 voll., I, p. 4, col. A, 28-40).

[62] *Compendium logicae pro scholis Wirtembergicis*, cit., pp. 3 ss.: « Cognitio, qua simpliciter intelligitur, quid in nobis & extra nos sit & fiat, dicitur *Historica* seu *Vulgaris* (§ 3); Cognitio rationis, ex qua intelligitur, cur & quomodo res, quae intra & extra nos sunt atque fiunt, ita praecise sint atque fiant, & non aliter, dicitur *Cognitio solida seu philosophica* (§ 5); Cognitio quantitatis vel magnitudinis rerum, dicitur *Cognitio Mathematica* (§ 6) ».

[63] F. E. von Rochow, *Katechismus ...*, in: *Sämtliche pädagogische Schriften*, II, cit.: « *Regel, Gesetz, Gebot* (...) Die Anweisung oder Vorschrift, nach welcher man im Denken oder Tun sich zu richten hat » (p. 90), « *Geschichte* (...) zuverläs-

sofia della storia. Ed è proprio su questi ultimi che ora conviene soffermarsi brevemente. Infatti la definizione citata risulta molto piú chiara se la si trasforma in una definizione negativa, ad esempio in questa: ' la logica n o n è la storia perché si limita a considerare il pensiero come una sorta di ipostatizzazione formale (le regole), facendo astrazione, dunque, dalla sua struttura processuale '. Cosí che sembra quasi di poter dire che il vero soggetto di questa definizione sia la storia, non già la logica. Ciò che essa ci mostra con chiarezza è, in ogni caso, che fin dal ginnasio Hegel aveva preso l'abitudine di legare tra loro le prospettive d'indagine su logica e storia.

Che Hegel fosse ben a conoscenza dell'approccio storico-genetico per lo studio dell'intelletto umano elaborato da Locke e dai sensisti è confermato da diverse locuzioni che egli usa nei suoi primi scritti. In un *excerptum* del maggio 1785 dal *Neuer Emil* di Feder, Hegel si occupava delle « cause della diversità dell'uomo nei progressi della conoscenza »[64], ossia delle fasi in cui si articola l'apprendimento dei fanciulli; ed è interessante notare — seguendo il suggerimento di Lacorte — che egli impostava la questione con queste parole: « Considerando la storia generale dell'intelletto umano (*die allgemeine Geschichte des menschlichen Verstandes*) si vede ... »[65]. In un altro componimento risalente al 1785 Hegel dichiarava il suo interesse per la ' storia pragmatica ', ossia per un genere di indagine storica che, al contrario della ' storia erudita ', non si ferma « ai semplici *Facta*, ma anche narra del carattere di un uomo celebre, di un'intera nazione, dei suoi costumi,

sige Nachrichten von dem, was sich ereignete oder geschehen ist » (p. 82). Nella *Kleine Logik*, dopo aver sviluppato geneticamente le operazioni dell'anima seguendo fedelmente il modello processuale introdotto da Condillac (sensazione, attenzione, riflessione, giudizio e ragionamento) Rochow considera il ragionare (*Vernunften*) come l'oggetto proprio della logica, e specifica che esso contiene in sé « l'insieme (*Inbegriff*) di tutte quelle diverse operazioni. Quella scienza che indica al nostro spirito la via giusta in questa materia è la l o g i c a (...) L'intera logica consiste nella considerazione di codeste regole (*Regeln*) » (pp. 118 s.).

[64] *Dok.-E.*, p. 58. Va notato che trascrivendo Feder, Hegel sostituisce (intenzionalmente?) l'espressione « capacità della conoscenza » (*Erkenntnisfähigkeiten*) con « progressi della conoscenza » (*Erkenntnisfortschritte*). Cfr., inoltre le pp. 71-73 dove sono riassunti i capitoli specificamente pedagogici (IX-XI) della prima parte del *Neuer Emil*. Sulla dipendenza di Feder da Rousseau, cfr. la nota di Hoffmeister in *Dok.-E.*, p. 416 s.

[65] *Dok.-E.*, p. 60. A C. Lacorte spetta il merito di aver per primo messo in rilievo l'importanza teoretica di questa formulazione prediletta dal giovane Hegel (cfr. op. cit., p 86).

dei suoi usi, della sua religione, ecc., sviluppando le loro diverse modificazioni e deviazioni dagli altri popoli »[66]. Rosenkranz infine ci riferisce che per una rubrica della sua raccolta di *excerpta* Hegel seguiva un titolo di Meiners: « storia filosofica » (*Philosophische Geschichte*)[67].

Piú in generale, sappiamo che è precisamente la s t o r i a a costituire il centro degli interessi di Hegel a Stoccarda. Rosenkranz afferma che Hegel a quel tempo conosceva già gli approcci di indagine storica (o filosofico-storica) di Lessing, Engel, Zimmermann, Meiners, Rousseau, Nicolai, Garve e Ferguson. Ma non è tanto importante stabilire se egli conoscesse con precisione le posizioni di ciascuno di questi autori[68]. Per ora è sufficiente mettere in rilievo che Hegel non solo aveva fatto proprio il criterio euristico introdotto da Ferguson per considerare in parallelo la ' storia dell'umanità ' e la ' storia dell'intelletto umano '[69],

[66] *Dok.-E.*, pp. 9-10. Hegel aveva tratto questa definizione da J. M. Schröckh, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend*, Berlin-Stettin 1777³. Hoffmeister informa che l'approccio seguito da Schröckh era affine a quelli di Voltaire (*Essay sur les moeurs*, 1756) e di Hume (*History of Great Britain*, 1754-1759). Ma la prima concezione di una « storia pragmatica » va fatta risalire a Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*, 1734), piú tardi seguìto da Gibbon (*History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-88); si veda: *Dok.-E.*, p. 401 s. Si può inoltre ipotizzare che Hegel sia stato suggestionato dal significato greco di « pragmatico »: in questo senso, ciò che è apprezzabile in una « storia pragmatica » è il suo essere storia delle *cose*, delle concrete vicende di un popolo, non semplice storia di *facta*, avvenimenti isolati ed elencati senza connessione interna.

[67] *Rosenkranz*. p. 14 (trad. it., p. 36). È inteso: C. Meiners, *Lehrbuch der Geschichte der Menschheit*, Lemgo 1785.

[68] *Rosenkranz*, p. 13 s. (trad. it., p. 35 s.). Per quel che riguarda la conoscenza di Rousseau da parte dello Hegel ginnasiale, H. S. Harris, ha espresso dei dubbi generalmente convincenti (*Toward the Sunlight*, cit., p. 49 n) richiamando in particolare il fatto che Rosenkranz può aver confuso la cronologia dei frammenti tra Stoccarda e Tubinga.

[69] Secondo Ferguson lo sviluppo del singolo uomo nei due stadi della fanciullezza e della maturità si svolge in parallelo con lo sviluppo della storia dei singoli popoli, cfr. R. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, London 1762. Negli *Institutes of Moral Philosophy*, Edinburgh 1773², Ferguson pone come fondamento teorico della sua trattazione una « natural history of man » in cui la « history of the species » di comunità umane è posta in parallelo con la « history of mind » del singolo. In entrambi i casi si tratta di sviluppi dovuti al progressivo maturare di singole facoltà o disposizioni (cfr. Ivi, Part I, pp. 15-75). Hegel deve essere venuto a contatto con l'indirizzo di ricerca aperto da Ferguson grazie a Garve (cfr. a tal proposito la nota di Hoffmeister, in *Dok.-E.*, p. 408). Sull'influenza dei filosofi inglesi e scozzesi nella Germania del XVIII secolo è ancora indispensabile la ben documentata ricerca di G. Zart, *Der Einfluß der englischen*

ma anche conosceva le critiche avanzate da Rousseau contro i progressi dell'intelletto, delle scienze e delle arti e contro gli sviluppi cui erano giunte le istituzioni delle civiltà moderne [70]. Per questo si può dire che i primi interessi storici del giovane Hegel non sono venuti disperdendosi — come vuole Haering — in una generica « predilezione per l'aspetto psicologico-storico soprattutto per quello storico-culturale d'ogni situazione di fatto [...] nell'ambito dell'esperienza spirituale » [71], ma si sono sviluppati ponendosi con coerenza all'interno dell'indirizzo di ricerca aperto da Voltaire, Ferguson e Rousseau.

La definizione della logica di cui si è detto sopra viene a perdere la sua paradossalità se solo la si considera secondo la prospettiva della « storia universale dell'intelletto umano ». Si capisce cosí che essa vale effettivamente come una definizione negativa: la logica è il pensiero senza la sua storia; e che essa porta con sé una critica implicita: sebbene la logica si presenti come astrazione dalla dimensione storica del pensiero, essa è soggetta alla storia, semplicemente perché, come ogni altra scienza e arte, è un prodotto storico.

Non è difficile individuare numerose concordanze tematiche e lessicali che provano la dipendenza di queste prime direzioni di ricerca seguite da Hegel dalle indagini settecentesche sulla storia dell'intelletto umano. Si possono richiamare ad esempio le indicazioni di metodo premesse da Christian Friedrich Flögel alla sua *Geschichte des menschlichen Verstandes*:

In primo luogo, i prodotti dello spirito umano in generale possono essere indagati secondo l'ordine cronologico per ciascuna delle nazioni civili; il mi-

Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrbunderts, Berlin 1881 (che, nonostante il titolo non la menzioni, si occupa anche della scuola scozzese).

[70] Anche se non è sicuro che Hegel a Stoccarda conoscesse già gli scritti di Rousseau, di certo v'è in ogni caso che era venuto a contatto con le idee del ginevrino grazie alle letture fatte su Lessing, Wieland, Zimmermann, Mendelssohn e Feder. Sull'influenza di Rousseau nella Germania dell'illuminismo si può vedere il secondo capitolo dello studio di R. Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Stuttgart 1890, in particolare pp. 31-67, dove si fa cenno della recezione di Rousseau presso Herder, Mendelssohn, Lessing, Justus Möser, Wieland e Iselin. Cfr., inoltre, N. Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari 1974², pp. 337 ss.

[71] T. Haering, *Hegel*, cit., p. 14; giudizio ripetuto da H. S. Harris, op. cit., p. 5.

grare dello spirito nelle diverse regioni del globo può essere ricostruito a partire dai monumenti conservati ed è possibile stabilire i *momenti dell'inizio, della crescita e del decadimento delle arti e delle scienze* [...] In secondo luogo, queste medesime ricerche possono essere condotte, in specifico, con riguardo a ciascuna delle nazioni dotate di cultura; facendo nascere, in tal modo, una *storia dell'intelletto umano* presso i Greci, i Romani, i Tedeschi, ecc. [...] In terzo luogo, è possibile elaborare la storia di ciascuna arte e di ciascuna scienza, dalle origini fino ai nostri tempi; ad esempio la storia della filosofia; con il che però non deve essere intesa la storia dei libri, delle biografie e dei semplici repertorî di opinioni; bensí deve trattarsi di una *storia pragmatica*, per la quale Brucker [con la sua *Historia critica philosophiae*] non fa altro che fornire dei materiali che poi attendono l'arrivo di un genio che dia loro il beneficio di una seconda creazione [...] Infine, si può progettare una storia delle epoche dell'intelletto umano, ovvero una storia di quelle età luminose in cui nascono contemporaneamente molti grandi pensatori od in cui alcune notevoli invenzioni danno nuovo impulso allo spirito umano [72].

La concisa definizione della logica data da Hegel a Stoccarda sembra dunque collocarsi nel solco delle ricerche illuministiche sulla storia dell'umanità e sulla storia della cultura. Piú precisamente essa sembra trar spunto dalle ricerche sulla cosiddetta storia naturale della logica avviate nella seconda metà del Settecento da pensatori come Rousseau, Ferguson, Condillac, Bonnet, Flögel, Feder, Meiners. In questo approccio storico-antropologico può essere individuato uno dei portati piú vivi tratti dal giovane Hegel dal patrimonio della cultura illuminista. Sostenere che ciascun livello facente parte dello sviluppo dell'intelletto umano trovi espressione in una logica ad esso conforme (la quale poi determina le singole età della storia universale, lo spirito dei popoli, le lingue e le culture) significa inoltre assumere una posizione critica nei confronti del presupposto postulato da Wolff e dalla sua scuola secondo cui esisterebbe un'unica logica, eterna ed immutabile, fondata su di una logica naturale, innata, i cui princìpi sono comuni a tutti gli uomini [73]. Hegel deve per-

[72] C. F. Flögel, *Geschichte des menschlichen Verstandes*, Frankfurt und Leipzig, 1778[3] (ripr. fotost., Frankfurt a. M. 1972), p. 3 s. Si ricordi che questa operetta di Flögel era citata assai di frequente nelle *Institutiones* di Feder.

[73] C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, cito dalla ed. tertia, Francofurti et Lipsiae 1740, qui: *Log. proleg.*: « poterit *Logica naturalis* distingui in *connatam* & *acquisitam*. Nimirum *Logica naturalis connata* non est nisi dispositio naturalis ad operationes mentis, quibus veritas cognoscitur: *Logica* vero *naturalis acquisita* est habitus dirigendi operationes mentis in cognoscenda veritate, ipso usu acquisitus

tanto esser stato conscio del fatto che v'era una dualità tra le fonti su cui aveva basato la sua educazione, una dualità che egli poteva riscontrare facilmente confrontando tra loro il *Compendium logicae* e le *Institutiones* di Feder a proposito della questione dell'esistenza o meno di una logica naturale innata [74].

§ 3. - *Sistema e metodo delle scienze filosofiche nelle letture di Hegel a Stoccarda*

Guidato dai consigli del padre, dei suoi maestri Löffler, Cleß, Hopf e di altri dotti della sua città, come il colonnello Duttenhofer, il teologo Georg Friedrich Griesinger (1734-1820) e il filosofo Jakob Friedrich von Abel (1751-1829) [75], Hegel intraprese un ambizioso programma di studi e letture che sarebbe dovuto servire da integrazione a quanto veniva svolgendo al ginnasio. Verisimilmente il giovane tendeva allora semplicemente ad estendere il piú possibile il suo sapere in tutte le scienze, in certo modo, quindi, come ha ben notato Rosenkranz, perseguendo l'ideale antico del *Polyhistor* [76]. È necessario d'altra parte ricordare che Hegel nelle sue letture può aver cercato anche delle istanze critiche, cioè delle alternative rispetto alla scolastica wolffiana che, come si è visto, costituiva il nucleo dell'insegnamento impartito al ginnasio. In questo senso devono aver giocato un ruolo importante i consigli di quei suoi conoscenti che piú dichiaratamente si opponevano alla tradizione wolffiana: come ad esempio Abel, il maestro di Schiller, autore di una psicologia d'impianto sensista, o Cleß, attraverso il quale Hegel può esser stato condotto a Feder. Diversi motivi di critica a Wolff sono individuabili negli *excerpta*

absque regulis » (§ 6, p. 109), « *Logica artificialis docens est distincta explicatio Logicae naturalis* » (§ 11, p. 112).

[74] Mentre il *Compendium* ripropone fedelmentt la tesi wolffiana secondo cui a fianco della logica artificiale (acquisita) v'è anche la logica naturale (innata), cfr. §§ 47-51, in ciò seguito anche da Ernesti nei suoi *Initia* (*Prolegomena*, §§ 3-6), Feder muove dal presupposto empirista che vi sia una « ingeniorum diversitas », riconducibile a cause di ordine fisico o morale (ad esempio, la lingua che si parla o l'educazione ricevuta), cfr. *Institutiones*, cit., §§ 16-17, ed accoglie quindi la critica mossa da Locke (e da Condillac), al postulato secondo cui esisterebbero delle idee innate, o una logica naturale innata (ivi, § 19).

[75] *Rosenkranz*, p. 6 s. (tr. it., p. 27 s.).

[76] Ivi, p. 81 (tr. it., p. 100).

stesi da Hegel tra il 1785 ed il 1788. Va detto, però, che quel che il quindicenne filosofo veniva leggendo restava sempre confinato nel genere del ' manuale ', dunque piú attento a divulgare che a formare giudizi critici. Una linea di c r i t i c a a n t i s p e c u l a t i v a rivolta contro la tradizione scolastica si profila tuttavia in modo chiaro.

Motivi eterodossi rispetto a Wolff Hegel poteva trovarli ad esempio nel *Kurzer Abriß aller Wissenschaften* di Johann Heinrich Sulzer In un *excerptum* del 1787 Hegel trascriveva da Sulzer queste due definizioni che, andando oltre la scolastica wolffiana, mettevano in evidenza il valore « etico », ossia « pragmatico » della filosofia:

> Con f i l o s o f i a qui intendiamo quelle scienze che hanno una relazione piú stretta con la conoscenza etica del mondo e dell'uomo.
>
> La scienza che indica il modo in cui la ragione debba procedere nella ricerca delle verità filosofiche si chiama l o g i c a o d o t t r i n a d e l l a r a g i o n e (*Vernunftlehre*). La *Medicina mentis* di Tschirnhaus [77].

Dove l'eterodossia consiste, in primo luogo, nel mettere l'accento sulla funzione « etica » della filosofia, riprendendo con ciò un tema della tradizione di ' logica pratica ' che faceva capo a Christian Thomasius e che si poneva in alternativa al ' teoreticismo ' implicito nell'idea wolffiana di fondare la filosofia sul metodo matematico; in secondo luogo nel richiamo alla *Medicina mentis* di Tschirnhaus, ossia ad una logica di impianto sensista costruita per dar soluzione alla questione antropologico-morale di come salvaguardare l'uomo dall'errore [78]. Sulzer stesso, inoltre, aveva criticato Wolff per aver presentato la ragione in modo unilaterale, come « la facoltà di pensare razionalmente e di fare sillo-

[77] *Dok.-E.*, p. 109 s. Il *Kurzer Begriff* di Sulzer era uscito in prima edizione a Lipsia nel 1745. Hoffmeister congettura che Hegel abbia usato la seconda edizione, ivi, 1759.

[78] Tschirnaus evita di considerare la logica e la teoria matematica della dimostrazione come un tutto sistematico, ma piuttosto le subordina a quella che lui chiama la *medicina mentis*, cioè la disciplina che trattiene il pensiero dal commettere errori che potrebbero essere evitati. In questo senso, Tschirnhaus fa poggiare la logica su fondamenta antropologico-morali. Si tratta di un tema che raccoglieva largo seguito nella Germania del XVIII secolo, in particolare presso quei pensatori che si ponevano in opposizione a Wolff, come ad esempio la corrente che faceva capo a Christian Thomasius e ad Andreas Rüdiger (cfr. W. Risse, op. cit., II, pp. 147, 554 s.). Per un primo orientamento, cfr. W. Schneiders, *Praktische Logik. Zur Vernunftlehre der Aufklärung im Blick auf Reimarus*, in: *Logik im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von W. Walter und L. Borinski, Göttingen 1980, pp. 75-92.

gismi », portando cosí a trascurare quelle altre dimensioni dell'esperienza in cui la ragione svolge un ruolo egualmente essenziale, come l'estetica e la morale, in cui ancora non si dispone di una « rappresentazione chiara e distinta »[79].

Ma sarebbe del tutto fuorviante vedere in Sulzer in primo luogo un oppositore di Wolff. In realtà il *Kurzer Abriß* letto da Hegel contiene un'esposizione del sistema delle scienze filosofiche che ripresenta motivi non solo wolffiani ma addirittura provenienti dalla tradizione aristotelica. Il piú importante di questi è senz'altro la partizione del sistema delle scienze filosofiche in *logica, ontologia, cosmologia, monadologia, psicologia* (empirica e razionale), *teologia* (empirica e razionale)[80].

Le prime lezioni sul metodo delle scienze Hegel le trovava nel manuale di matematica su cui egli studiava, gli *Anfangsgründe der Mathematik* ... di Kästner. Professore di matematica a Gottinga a partire dal 1756 (avendo prima insegnato logica, matematica e diritto naturale a Lipsia), Kästner contava tra le personalità piú celebri ed influenti dell'illuminismo tedesco[81]. L'influenza esercitata da Kästner sul giovane Hegel — a lungo sottovalutata dalla critica — è documentata dagli *excerpta* trascritti durante gli anni di Stoccarda riguardanti non solo questioni di matematica, ma anche di logica, di psicologia, di estetica e di filosofia della storia[82]. Si può dire che Kästner costituisca per il giovane Hegel una fonte di stimoli della piú grande importanza: ciò che egli trova nel matematico e poligrafo di Gottinga

[79] J. H. Sulzer, *Zergliederung des Begriffs der Vernunft* (1758), in: *Id.*, *Vermischte Schriften*, Leipzig 1773 (ripr. fotost. Hildesheim-New York 1974), in particolare, pp. 246, 255.

[80] Su questo punto ha già richiamato l'attenzione F. Chiereghin, nell'*Introduzione* a Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, cit., in particolare p. 179 s. E si può osservare, con questo studioso, che negli studi di logica formale e di metafisica compiuti negli anni del ginnasio e dell'università Hegel trovava i materiali da cui muovere per giustificare il suo 'rifiuto' e la sua 'ricerca per un nuovo modello teorico'.

[81] *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, hrsg. von M. Cantor unter Mitwirkung der Herren V. Bobynin, A v. Braunmühl, ..., Leipzig-Berlin, 1880-1908, 4 voll., III, p. 556. Una ricostruzione della personalità di Kästner e del suo ruolo di coordinatore di ricerche scientifiche e letterarie si trova nello studio di L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975, pp. 146-150. Cfr., inoltre, M. Dick, *Mathematics and literature in the German Enlightenment: Abraham Gotthelf Kästner (1719-1800)*, in: « Studies on Voltaire and the Eightteenth Century » 190 (1980), pp. 508-512. Una monografia complessiva sulle concezioni kästneriane di logica e di filosofia della scienza è ancora un *desideratum*.

non sono solo delle precise critiche a Wolff ed alla sua scuola ma anche il tentativo di legare tra loro le discipline scientifiche in una concezione piú ampia (benché eclettica) al cui centro stava il metodo matematico. Kästner si colloca cosí a fianco di D'Alembert, Condillac e quegli altri pensatori che nell'analisi individuano lo strumento piú efficace e sicuro per la filosofia e per il sistema delle scienze particolari. Mettendo inoltre l'accento sul carattere strumentale del ricorso al matematismo, Kästner nello stesso tempo prende le distanze anche da *mos geometricus* di Wolff (che fa della matematica il principio costitutivo delle scienze). In una lettera del 1785 Hegel parla di Kästner in termini a dir poco entusiastici, cita diversi suoi epigrammi e poesie ed esalta il suo « *esprit* (*Witz*) inesauribile, che di solito ha cosí poco da spartire con le teste matematiche » [83]

Vediamo ora la questione del metodo matematico. In un breve *excerptum* dell'ottobre 1786 Hegel trascrive da Kästner la definizione dei procedimenti espositivi (*Lehrarten*) per via analitica e per via sintetica. Il passo è tratto dall'introduzione agli *Anfangsgründe*, un breve trattato di introduzione alla matematica che Hegel deve aver sicuramente letto per intero e su cui conviene dapprima fermarsi brevemente.

Le *Vorerinnerungen von der Mathematik überhaupt und ihrer Lehrart* prendono le mosse dalla nozione di grandezza, definita come « ciò che è suscettibile d'essere aumentato o diminuito » (§ 1)[84]. La percezione di una grandezza si verifica « o per rappresentazione immediata [...], o per confronto con altre grandezze » (§ 2), un'osservazione, questa, che rivela la presenza di una relazione di continuità rispetta alla concezione fondamentale della matematica antica

[82] L'influenza di Kästner su Hegel è stata a lungo sottovalutata dalla critica. Rosenkranz si limita ad accennare al fatto che nella raccolta di *excerpta* del giovane Hegel, « L'aritmetica, la geometria e la matematica applicata sono ricavate principalmente dagli scritti del Kästner » (*Rosenkranz*, p. 14 - tr. it., p. 35). Solo C. Lacorte ha saputo mettere in rilievo alcune importanti influenze sullo sviluppo del pensiero logico di Hegel (cfr., *infra*, § 4). In una recente ricerca, F. Rebuffo ha messo in luce il ruolo svolto da Kästner nella formazione del pensiero matematico di Hegel (cfr. *Hegel e la matematica del suo tempo*, in corso di stampa).

[83] *An Haag, 8.VI.1785*, in: *Briefe*, I, Nr. 1, p. 3 (tr. it.: *Epistolario. I: 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983, p. 94).

[84] A. G. Kästner, *Anfangsgründe der Arithmetik* ..., cit., *Vorerrinnerungen*, §§ 1-39. Cito indicando direttamente il paragrafo.

secondo cui i rapporti tra le grandezze potevano esser colti (percepiti) a partire dalla loro rappresentazione geometrica [85]. Le discipline costituenti la matematica pura considerano le grandezze in quanto « separate da ogni altra proprietà delle cose », quelle costituenti la matematica applicata insieme alle grandezze considerano, « anche le altre proprietà delle cose » (§ 6). Tra le prime Kästner enumera l'aritmetica, la geometria, la trigonometria, il calcolo letterale (*Buchstaberechnung*), l'analisi, l'algebra il calcolo differenziale ed integrale (§§ 7-9), tra le seconde, la meccanica, l'ottica e l'astronomia (§§ 11 ss.).

La trattazione riservata al metodo matematico occupa i paragrafi centrali delle *Vorerinnerungen*, ma per via del nesso che la lega ai procedimenti d'esposizione (*Lehrart*), viene ad interessare anche i paragrafi conclusivi. A tal proposito Kästner non ha dubbi: il metodo (matematico) si identifica con il procedimento adottato da Euclide negli *Elementi*, con il suo apparato di spiegazioni, definizioni, assiomi, postulati, teoremi e corollari (§§ 23-31). Anche questo richiamo ad Euclide corrisponde piú ad un *tópos* diffuso che non a profonde convinzioni personali [86]. Infatti, sostenendo che « L'essenziale del me-

[85] Gli Elementi di Euclide si presentano come un manuale introduttivo che abbraccia tutta la matematica elementare, ossia l'aritmetica, nel senso di ' teoria dei numeri ', la geometria sintetica (dei punti, delle linee, dei piani, dei cerchi e delle sfere), e l'algebra (non nel senso moderno dell'algebra simbolica, ma di un equivalente in termini geometrici). Predominava dunque un approccio sintetico, volto a sviluppare le dimostrazioni solo confrontando tra loro rapporti tra grandezze. Era ancora del tutto assente l'idea della rappresentazione di questi stessi rapporti per via analitica (la quale, come è noto risale ai tempi di Cartesio). Cfr. a tal proposito, C. B. Boyer, *A History of Mathematics*, London 1968 (cito dalla tr. it., di A. Carugo, pref. di L. Lombardo-Radice, Milano 1980, qui: p. 123 s.).

[86] Nella recezione di Euclide durante il XVIII secolo vanno distinti due atteggiamenti principali: da una parte la posizione degli esponenti del cosiddetto ' neo-euclidismo ' (Simson, Mac Laurin, C. P. Pfleiderer, il maestro di Hegel a Tubinga), i quali si proponevano di seguire alla lettera il procedimento dimostrativo per via geometrica di Euclide, poiché solo per questa via, sostenevano, la matematica poteva conservare il suo elevato grado di ' rigore ' logico (ed infatti Mac Laurin si provò a tradurre per via puramente geometrica il procedimento newtoniano di calcolo flussionale — di piú su questo punto, *infra*, cap. II, § 3); dall'altra le posizioni di quanti, come Kästner e molti altri, dichiarano a parole il loro rispetto per l'autorità di Euclide, ma seguono nei fatti la concezione moderna poggiante sulla procedura analitica (del calcolo algebrico). Su questo punto, cfr. C. B. Boyer, op. cit., p. 532 s.

todo matematico consiste nel fatto che grazie ad esso si impara a dimostrare muovendo da fondamenti aventi verità indubitabile per mezzo di inferenze (*Schlüsse*), la cui correttezza obbliga l'intelletto al consenso » (§ 31), Kästner interpreta gli *Elementi* di Euclide seguendo il modello elaborato da Proclo, per il quale essi costituiscono un sistema assiomatico in cui, muovendo da proposizioni per sé evidenti, se ne possono dedurre per via sintetica altre piú complesse e prive di evidenza immediata. Il modello di Proclo continuava ad avere molta fortuna ancora in pieno XVIII secolo, e ciò nonostante i progressi delle moderne teorie dell'analisi. Esso era posto a fondamento del cosiddetto *mos geometricus* (che dopo Descartes e Spinoza dominava ancora la scena filosofica in Germania grazie alla perdurante influenza di Wolff) e tra i suoi punti di forza v'era il fatto che la costruzione assiomatica della geometria euclidea poteva esser fatta valere come un esempio di realizzazione effettiva dell'idea di scienza dimostrativa, introdotta da Aristotele nei *Secondi analitici*[87]. Tuttavia l'interpretazione di Euclide secondo Proclo corrispondeva solo in superficie alla direzione di ricerca seguita da Kästner. Questi era in realtà analista di formazione e nella sua concreta prassi di ricerca interpretava Euclide seguendo il modello proposto da Pappo, secondo il quale il metodo matematico era da vedersi come un movimento regressivo che, per via analitica, muove da ciò che è dato e noto per giungere alle sue condizioni[88]. Accogliendo l'interpretazione analitica, Kästner si metteva nella condizione di criticare Wolff rispetto a due importanti punti: in primo luogo, mettendo in evidenza come il metodo matematico, anziché produrre un oggetto definito debba muovere da esso per ricercarne le condizioni, mostrava quanto fosse privo di

[87] Su questo punto, cfr. il § 33 degli *Anfangsgründe*. Cfr., inoltre, la fondamentale ricerca di H.-J. Engfer su *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982, pp. 72-78, qui: p. 77, dove è ricostruita la propagazione dell'interpretazione sintetica del metodo matematico (modello A, da Proclo) nella filosofia della matematica e della logica nell'età moderna. A tal proposito si può richiamare anche lo studio di R. Ciafardone, su *La tradizione analitica dell'illuminismo tedesco*, in: « Il Pensiero » XXVI (1985), pp. 53-79.

[88] H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis*, cit., pp. 78-89, qui: p. 81. Si tratta dell'interpretazione del metodo matematico in quanto procedimento analitico (modello B, da Pappo), seguita, tra gli altri, da Tetens, Mendelssohn e Lambert (cfr. R. Ciafardone, *La tradizione analitica*, cit., pp. 55-57).

senso il postulato difeso da Wolff della sua universale stringenza (§ 33); in secondo luogo, avanzando dubbi sull'applicabilità, in generale, del metodo matematico, Kästner ricordava che anche in matematica si è costretti a far ricorso ad ipotesi e che si trovano « proposizioni che non sono pienamente vere, ma che hanno mischiate verità e falsità » (§ 36), il che significa che non è legittimo aver fiducia nell'ideale deduttivo di Wolff. Tenendo presenti le vicende dell'analisi del suo tempo (quando D'Alembert e Eulero rendevano argomento di dibattito la questione del rigore in matematica[89]), con molto realismo, Kästner ribadiva che ben lungi dall'essere una disciplina perfetta ed in sé chiusa, la matematica non è che uno strumento che ci aiuta a « arrivar sempre piú vicini a quella verità che forse non raggiungeremo mai » (§ 36).

L'*excerptum* trascritto dal giovane Hegel ha come titolo « Procedimento d'esposizione » (*Lehrart*) ed è una parafrasi (sostanzialmente corretta) del § 37 delle *Vorerinnerungen*. Esso considera la distinzione tra il procedimento espositivo per via analitica e quello per via sintetica. Occorre da subito ricordare che tale distinzione non concerne tanto il metodo in quanto tale (il quale — come si è visto — era considerato come un procedimento sintetico in omaggio alla tradizione), quanto piuttosto il modo in cui un matematico può esprimere la dimostrazione che intende presentare. Nella trattatistica logica e matematica si era soliti dar conto di questo problema al termine delle osservazioni introduttive alla disciplina, ed anche Kästner segue quest'uso[90].

[89] È appena il caso di ricordare lo slogan con cui D'Alembert incitava i suoi colleghi a curarsi piú dei progressi nelle loro ricerche che del rigore, « Allez en avant enfants, la foi vous viendra ». Erano decenni che facevano da preludio alla grande crisi della matematica classica, che vedrà la luce nel primo terzo del XIX secolo. La questione del « rigore » dell'indagine matematica è accennata da Kästner contrapponendo tra loro Euclide, da una parte, e dall'altra i « moderni docenti di geometria » che « nelle dimostrazioni si sono sovente allontanati di molto dal prescritto rigore. Ciò va detto in particolare dei francesi. Presso di essi questo è effetto, da una parte, della superficialità nazionale, dall'altra, di una causa lodevole, cioè dell'inclinazione verso la matematica che hanno importanti uomini d'armi ed altri, per i quali lo studio non è l'occupazione principale. Per queste persone si è voluto facilitare e rendere piacevole l'apprendimento della matematica. Ma nemmeno Euclide aveva saputo spianare per i re la via della geometria » (*Anfangsgründe*, § 33). Va infine osservato che sebbene Kästner si dimostri piú volte critico nei confronti di Wolff, egli purtuttavia redige il suo manuale seguendo da vicino il modello degli *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften* wolffiani (1710).

[90] Legando la discussione sul « metodo matematico » a quella sul « modo d'espo-

Non si tratta tuttavia di una questione puramente stilistica, o concernente la didattica, essa porta con sé delle implicazioni di notevole rilievo, che nel caso di Kästner sono particolarmente interessanti. Ma vediamo la parafrasi fatta dal giovane Hegel:

> Nel modo d'esposizione sintetico è sufficiente che le verità già trovate siano ordinate in modo convincente, anche se dalla loro dimostrazione per l'appunto non viene chiarito in che modo il loro scopritore sia giunto ad esse. Nel modo d'esposizione analitico si deve indicare la via per la quale si può giungere a ciò che si cerca [91].

È in realtà praticamente impossibile rispondere alla domanda se il giovane Hegel sia stato o meno in grado di cogliere appieno il senso dell'implicazione piú importante fatta valere qui da Kästner, cioè l'affermazione della superiorità del procedimento analitico. Il passo da lui trascritto non contiene infatti nessun giudizio di valore. Solo la presenza della locuzione « anche se [...] per l'appunto non viene chia-

sizione » Kästner non fa che seguire un uso introdotto da Wolff nei suoi *Anfangsgründe* del 1710 (cit.), cfr., in particolare, il « Kurtzer Unterricht von der Mathematischen Methode oder Lehr-Art » (che in certo modo fa da filo conduttore alle *Vorerinnerungen* kästneriane). Cfr., inoltre, Wolff, *Logica*, « Discursus praeliminaris » § 4: « De methodo philosophica », sectio VI, 5: « De methodo docendi ». È chiaro che alla base di questa impostazione stava il modello aristotelico dei *Secondi analitici* (A 2 71 b, 9-25). Ed infatti, la distinzione tra « metodo » e « modo d'esposizione » era stata introdotta nella terminologia logica dell'età moderna da Jacopo Zabarella; cfr. *De methodis libri quatuor*, I, 3, in: *Opera logica*, Coloniae 1597 — rist. fotost., Hildesheim 1966 — p. 138 s.; cfr., inoltre, W. Risse, op. cit., I, p. 279 ss.

[91] *Dok.-E.*, pp. 107 s. Questo il testo del paragrafo 37: « Nell'esposizione delle verità già trovate si può procedere in modo un poco diverso che investigando quelle [verità] che sono ancora ignote. Là è sufficiente dimostrare ogni proposizione in modo convincente, anche se dalla sua dimostrazione per l'appunto non viene chiarito in che modo il suo scopritore sia arrivato ad essa. Qui si deve indicare la via per la quale si può giungere a ciò che si cerca. Si è soliti chiamare sintetico quel [primo] modo d'esposizione e analitico questo [secondo] ». Dal testo di Kästner, in misura ben piú chiara che dall'*excerptum* del giovane Hegel, si può vedere che la distinzione introdotta da Zabarella, pur venendo sostanzialmente accolta, è anche trasformata: la *methodus proprie dicta* è per Kästner il metodo di Euclide (§ 33), mentre all'interno dell'*ordo* sono individuate due possibilità: o un modo d'esposizione meramente « espositivo » (ted.: *bey dem Vortrage*), cioè quello « sintetico », od un modo d'esposizione « investigativo » (ted.: *bey der Erforschung*), cioè quello « analitico ». È chiaro che se Hegel fosse stato in grado di cogliere anche queste sfumature del testo, la superiorità del procedimento analitico, in quanto l'unico in grado di far progredire le ricerche, non sarebbe stata un mistero.

rito » a proposito della definizione del procedimento sintetico avrebbe potuto far pensare che Kästner non lo trovasse del tutto idoneo ad essere utilizzato in matematica. D'altra parte, nella sua formulazione assai concisa, Kästner non prende posizione né a favore dell'uno né a favore dell'altro, e si limita ad osservare che è opportuno tener conto di entrambi. Questo almeno è ciò che risulta dalla conclusione (non trascritta da Hegel) del § 37:

> Da entrambi [i modi d'esposizione] è possibile comporne uno misto, che per l'esposizione dei rudimenti delle scienze è il piú conveniente.

Dove è interessante notare la presenza di discrepanze tra questa esposizione di carattere affatto neutrale, assai adatta per l'insegnamento propedeutico, e ciò che Kästner aveva argomentato con molta partecipazione in sede di disamina scientifica *stricto sensu*. In uno scritto del 1759 aveva messo in evidenza quali erano i vantaggi della esposizione per via analitica: essa permette al discente di procedere autonomamente alla soluzione del problema, laddove quando apprende una proposizione esposta per via sintetica, i cui teoremi gli sono comunicati solo dopo che son già stati condotti a termine, gli tocca sempre — per cosí dire — dipendere dalle labbra del docente e perdere il godimento di « quel massimo piacere [...] che è il trovar noi stessi la verità »[92]. Il procedimento analitico è inoltre piú universale e sicuro, quantunque vada talvolta a scapito della « bellezza » (ossia, dell'eleganza) della dimostrazione. Ma, appunto, il *Populärphilosoph* ama ricordare che « Certo sarebbe un errore se anche il cultore della matematica non si comportasse come quegli uomini dotati di senso economico i quali [quando debbono prender moglie] tra due donne d'età uguale scelgono quella che è meno bella ma piú ricca »[93]. Quali e quante di queste argomentazioni siano state conosciute (e comprese) dal giovane Hegel è difficile stabilire. Ci si può solo limitare a ricordare che in quei decenni molti esponenti dell'illuminismo propugnavano con vigore l'adozione dell'analisi in quanto metodo piú universale, piú sicuro, piú idoneo ad essere impiegato in filosofia ed anche — in ultima analisi — piú naturale.

[92] A. G. Kästner, *Vorrede* a J. M. Hube, *Versuch einer analytischen Abhandlung von Kegelschnitten*, Göttingen 1759, citato e discusso da M. Cantor, in *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, cit., IV, p. 454 s.

[93] Ivi, p. 455.

Possiamo dunque fare un primo bilancio a proposito di quelle concezioni sul sistema ed il metodo delle scienze che per prime si erano presentate all'attenzione del giovane Hegel. Sembra possibile individuare una sorta di opposizione tra il sistema e la logica della filosofia di scuola (wolffiana) ed i motivi di critica antispeculativa avanzati da Sulzer e Kästner, entrambi esponenti della *Popularphilosophie*. D'altra parte, sia per quel che riguarda la sistematica delle scienze (Sulzer) sia per quel che riguarda il metodo della matematica e della filosofia (Kästner) le posizioni prese in esame da Hegel tendevano piú a creare dei ponti, dei compromessi, verso il passato che non a stabilire delle definitive rotture. Le stesse nozioni di s i n t e s i ed a n a l i s i con cui si cimentava il diciassettenne Hegel possono inoltre essere fatte rientrare senza difficoltà all'interno del quadro di pensiero della logica aristotelica, e sono quindi del tutto tradizionali.

È importante notare che a quel tempo (1787) il rinnovamento delle nozioni di sintesi ed analisi proposto da Kant nella *Critica della ragion pura* era stato recepito solo in misura molto limitata, ed è quasi da escludere che al *Gymnasium Illustre* di Stoccarda vi fosse qualcuno in grado di comprenderne appieno il significato. L'interesse del giovane Hegel per la matematica, e per gli *Elementi* di Euclide in particolare, continuava peraltro ad essere assai vivo negli anni trascorsi a Tubinga (dove studiava sotto la guida di Christoph Friedrich Pfleiderer, uno degli esponenti allora piú in vista del rigorismo neoeuclideo), e ancora dopo, negli anni di Berna, Francoforte e Jena. Una chiara presa di posizione a favore dei vantaggi dell'uno o dell'altro procedimento non è tuttavia rintracciabile in nessuno dei suoi scritti piú maturi. Tanto che, forse, può esser utile rimandare fin d'ora alla soluzione di compromesso proposta nella *Scienza della logica* (e che in fondo non è troppo dissimile da quella che aveva appreso da Kästner): a parere di Hegel — ha ben osservato Ciafardone — il conoscere analitico ed il conoscere sintetico « non devono essere considerati come reciprocamente escludentisi, ma come ' momenti ' di un unico processo d i a l e t t i c o , che, mentre rimane n e l concetto, nell' ' universale del cominciamento ' e ne sviluppa le determinazioni implicite, nel contempo mostra come, mediante il concetto, l'oggetto, a causa della sua determinatezza, ossia della sua universalità, si manifesti come ' l'altro di sé ' » [94].

[94] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd. III: *Die Lehre vom Begriff* (1813), in: *GW*, XII, p. 241 s. (tr. it. cit., III, p. 357 s.) — R. Ciafardone, *La tradizione analitica*, cit., p. 68.

§ 4. - *La dottrina dei concetti.*

Delle importanti questioni relative alla dottrina dei concetti sono contenute in un altro *excerptum* da Kästner trascritto da Hegel nel marzo 1787. Piú precisamente si tratta di un *excerptum* da una recensione apparsa sulla « *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* » in occasione dell'uscita, nel 1769, di una raccolta di saggi kästneriani [95]. Anche in questo caso, dunque, la discussione si svolge ancora in termini prekantiani. Nella raccolta di Hegel l'*excerptum* si trova collocato sotto la rubrica: « Filosofia. Teologia naturale. Provvidenza ». È però facile vedere che in realtà l'interesse del passo è specificamente logico, poiché vi si tratta del problema — allora ampiamente dibattuto — di come fosse possibile raggiungere la ' determinazione completa ' dell'insieme di predicati costituenti il concetto di una sostanza individuale. La chiamata in causa di concetti teologici come quelli d'intelletto divino e di provvidenza sembra rivestire pertanto solo una funzione strumentale, volta cioè a fornire figure e contenuti per problemi che però restano, nella sostanza, logici (secondo una prassi che si era affermata fin dai tempi delle discussioni sull'averroismo). Questa dunque per intero la trascrizione fatta da Hegel:

Vi sono alcune capacità della nostra anima che sono perfezioni solo perché non possiamo raggiungerne di piú alte. Cosí, i concetti universali sono delimitazioni della nostra conoscenza ad alcune poche qualità delle cose, di modo che noi non restiamo confusi dall'insieme di tutte ⟨le altre qualità⟩. — Noi dividiamo le cose in classi, poiché non conosciamo nessuna cosa nella sua interezza, di nessuna cosa conosciamo la sua essenza, ma di tutte conosciamo solo poco, solo le parti comuni, o meglio solo la parvenza che ha origine come loro effetto. Ma queste classi non sono altro che una specie di segni che noi attacchiamo ad un insieme di cose per riconoscerle piú facilmente. È una ricchezza puramente immaginaria credere che l'idea del genere contenga tutte le idee delle singole cose. Ci si rappresenta solo ciò che è comune, ciò che in esse è uniforme. Per un Essere che conosce completamente (*durchaus*) ogni cosa con tutte le sue proprietà, per quest'Essere ogni singola cosa è una classe; le differenze valgono per lui molto piú che le somiglianze; e per lui ciò che vi è di comune nelle cose, e che è ciò

[95] A. G. Kästner, *Einige Vorlesungen*, Altenburg 1768; la recensione apparve sulla « Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste », vol. VIII (1769), St. 1, pp. 112-125. Il recensore, rimasto anonimo, doveva essere un uomo di talento, dotato di una notevole preparazione logica, poiché riesce a condensare, in poche ma pregnanti pagine, teoriche e contenuti esposti dall'autore in modo non solo dispersivo, ma spesso anche poco perspicuo.

secondo cui noi le ordiniamo, si disperde entro l'insieme delle particolarità e delle peculiarità di ciascuna cosa; — perciò una provvidenza che non si estenda fino alle cose singole è solo la provvidenza di uno spirito debole e limitato, per il quale una volontaria ignoranza di alcune cose è dovere e saggezza, poiché altrimenti egli non potrebbe sapere le cose che sono piú necessarie [96].

Commentando questo passo Lacorte ha notato che la determinazione della struttura dei concetti « rappresenta un interesse originario nell'esperienza filosofia di Hegel » e che anche la questione della positività riceve qui le sue prime determinazioni, come se Hegel oltre alla positività del diritto e della religione avesse individuato « un tipo di 'positivo' nei valori scientifici, linguistici » [97]. In particolare questo secondo suggerimento merita una considerazione piú approfondita. Infatti, se da una parte è vero che nell'*excerptum* da Kästner Hegel si occupa per la prima volta del modo in cui vengono a stabilirsi nel nostro linguaggio e nel nostro modo di ragionare dei concetti universali (generali) costituiti e fissati una volta per tutte a seguito di una serie di astrazioni, l'interpretazione di Lacorte risulta d'altra parte fuorviante poiché introduce delle determinazioni di valore che paiono estranee al contesto del testo. « Il fissarsi di vuote formule concettuali meno universali che astratte — osserva Lacorte — [...] questo monco risultato acquisito dalla natura, riproduce nell'ambito della filosofia, quello stesso tipo di cristallizzazione che le norme e le formule rappresentano per le religioni e per le legislazioni positive » [98]; ma in questo modo questo studioso si dimostra — per

[96] *Dok.-E.*, p. 137. L'*excerptum* è tratto dalla recensione alla seconda *Vorlesung*, dal titolo: *Betrachtungen über die Art, wie allgemeine Begriffe im Göttlichen Verstande sind* (op. cit., pp. 15-24). Va ricordato che da quella recensione Hegel fece almeno altri tre *excerpta* (*Dok.-E.*, pp. 138-140), l'ultimo dei quali tratta del problema dell'influsso del caso nella storia delle scoperte scientifiche, un problema, questo — come hanno bene messo in luce Thaulow e Hoffmeister (*Dok.-E.*, p. 423 ss.) — di notevole importanza per lo sviluppo delle concezioni hegeliane sulla storia dei popoli e sulla storia del pensiero: vi si tratta, infatti, delle « grandi rivoluzioni nel giudizio del genere umano, le quali non si verificano mai senza essere preparate; tanto che nemmeno le si chiamerebbero piú tali, se solo si facesse attenzione alla serie sempre progressiva delle modificazioni » (*Dok.-E.*, p. 139). Anche in questo caso non si può non notare come il testo della recensione sia assai piú denso e stimolante delle, invero assai prolisse, pagine dedicate da Kästner al tema, appunto, *Über den Antheil der Zufall an den Erfindungen* (op. cit., *Vorl.* XIV, pp. 121-128).

[97] C. Lacorte, op. cit., p. 104 s.

[98] Ivi, p. 105.

cosí dire — piú realista del re, in quanto attribuisce al testo delle valenze che acquistano senso solo anticipando idee e modi di pensiero elaborati da Hegel solo piú tardi e rispetto ad altri contesti. In realtà sarebbe bastato a Lacorte considerare anche l'ultimo periodo dell'*excerptum* (di cui egli in verità non fa parola) per comprendere che i motivi di critica antispeculativa che affiorano nell'argomentazione di Kästner non hanno affatto riferimento ai concetti universali in quanto tali, ma si dirigono, invece, contro l'idea di una logicizzazione del sapere. L'intelletto umano — cosí argomentava Kästner — è troppo « debole e limitato » per cogliere appieno l'essenza delle cose singole; deve perciò rinunciare a quell'obiettivo e scegliere, piuttosto « una volontaria ignoranza », che è « dovere e saggezza, poiché altrimenti egli non potrebbe sapere le cose che sono piú necessarie ». Ciò che appare rilevante in questo contesto, è la critica all'universalità in quanto soppressione del concreto.

Il motivo principale d'interesse offerto dall'*excerptum* va dunque visto nel fatto che, a partire da quel momento, Hegel acquisisce strumenti e materiali per considerare la dottrina dei concetti tradizionale secondo una prospettiva nuova e problematica.

Se infatti si esamina il saggio di Kästner nella sua interezza è facile vedere che il problema di cui tratta il passo trascritto da Hegel si inquadra all'interno di una discussione dedicata al *Systema naturae* (1735) di Linneo, preso ad esempio per riflettere sulla validità (ed insieme sul fallimento) del procedimento aristotelico di classificazione per *genus et differentiam*. Benché il nome del naturalista svedese non compaia nell'*excerptum* hegeliano, si può egualmente dare per sicuro che il ginnasiale conoscesse già il suo metodo ed i suoi risultati, che sono ampiamente richiamati sia nel testo di Kästner sia nella sua recensione [99]. Non possono quindi esservi piú dubbi rispetto all'impostazione del problema. La classificazione esposta nel *Systema naturae* funge da pretesto per chiarificare i seguenti punti: 1) i concetti universali ottenuti isolando (per astrazione) solo alcune proprietà delle cose derivano da scelte operate ad arbitrio ed equivalgono, per-

[99] A. G. Kästner, *Einige Vorlesungen*, cit., pp. 21 ss. e la recensione cit., p. 111 s. Si può dunque datare con certezza al 1787 l'inizio dell'interesse di Hegel per Linneo e per i problemi connessi ad una sistematica logico-classificatoria (nel senso del procedimento *per genus et differentiam specificam*) del vivente. Linneo, come è noto, sarà al centro dei suoi interessi anche a Tubinga, ed in seguito a Jena.

ciò a delle definizioni nominali; 2) nella sua limitatezza, l'intelletto umano è incapace di cogliere in modo completo ed adeguato il concetto di una sostanza individuale; 3) solo l'intelletto divino, assunto ipoteticamente come prototipo di un intelletto infinito, può conoscere l'essenza delle singole sostanze e dare di esse una definizione reale; 4) constatata la sua debolezza, l'intelletto umano può scegliere saggiamente di adottare un prudente atteggiamento critico nei confronti della « ricchezza puramente immaginaria » delle sue conoscenze.

Come si vede dalla terminologia adottata, la dottrina dei concetti che fa da base alla discussione è quella risalente alla tradizione di Port-Royal [100]. Hegel la conosceva bene fin dai suoi primi studi di logica al ginnasio, visto ch'essa era riportata in ciascuno dei manuali da lui considerati. Il « concetto » (*Idea seu notio*) è assunto come elemento primitivo della logica. Esso però non è introdotto per via formale (come voleva Aristotele) ma è ottenuto grazie alle operazioni dell'intelletto. Questa la definizione data dal *Compendium logicae* del suo ginnasio:

> *Repraesentatio rei in mente, seu Notio, seu Idea* oritur in anima, quando res aliqua aut in sensus nostros incurrit, aut mediante imaginatione, aut alio quodam modo in Intellectu nostro mutationem quandam efficit (§ 60) [101].

[100] Caratteristica principale della tradizione logica aperta dai dotti di Port-Royal è il cosiddetto « teorema » della reversibilità tra l'estensione e la comprensione di un concetto, cfr. S. Auroux, *L'illuminismo francese e la tradizione logica di Port-Royal*, Bologna 1982, pp. 39 ss. Per la terminologia: « J'appelle *comprehension* de l'idée les attributs qu'elle enferme en soy, & qu'on ne luy peut oster sans la détruire ... J'appelle *étendue* de l'idée les subjets à qui cette idée convient » (A. Arnauld, *La logique, ou l'Art de Penser*, Paris 1662 (rist. fotost., Stuttgart - Bad Cannstatt 1965), p. 51.

[101] *Compendium logicae pro scholis Wirtembergicis*, cit., p. 51. Cito indicando direttamente i singoli paragrafi. Sulla concezione dei portorealisti, cfr. Auroux, op. cit., p. 21: « la logica viene ricondotta alla teoria dell'intelletto (eredità cartesiana perfettamente caratterizzata nel suo aspetto tecnico dalla teoria delle idee) e l'ontologia, in una prospettiva ideistica o rappresentazionistica (noi non conosciamo le cose ma le idee delle cose) subisce lo stesso processo ». Cfr., inoltre, Arnauld, *Logique*, cit., p. 29: « Lors donc que nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie, mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec verité que nous concevons une chose, de quelque maniere que nous la concevions ». Nel corso del XVIII si innestavano su questa prospettiva diversi motivi empiristici (in particolare da Locke), come ad esempio il principio che ogni nostra conoscenza risulta da una serie di astrazioni condotte sul materiale delle nostre idee sensibili

Il concetto universale (*idea universalis*) — continua il *Compendium* — è una « Repraesentatio notarum pluribus individuis pluribusque speciebus communium » (§ 105), che l'intelletto ricava mediante astrazione, ossia rappresentandosi « unam alteramve notam absque reliquis, cum quibus alias unitae sunt » (§ 107). All'interno del concetto universale vanno poi distinte le componenti della comprensione e dell'estensione, che nella loro interazione sono cosí definite:

intelligitur veritas Axiomatis: *Quo minor est Comprehensio, eo major est Extensio. Comprehensio* autem ideae est complexus notarum ad ideam aliquam constituendam simul sumendarum. *Extensio* autem est complexus objectorum, quibus illa idea competit (§ 106).

Dove è facile vedere che l'*Axioma* sopra menzionato non è altro che il cosiddetto teorema di Port-Royal, cioè la legge fondamentale della dottrina dei concetti accolta per tutto il XVIII secolo e destinata a cadere in disuso solo dopo l'introduzione del concetto booleano di classe. Parimenti dipendente dalla tradizione di Port-Royal è la distinzione (risalente a Pascal) tra definizioni nominali e reali. Le prime « continent notas ad rem aliquam discernendam sufficientes », ma poiché di una cosa possono esserci note molte qualità, « pendet igitur ab arbitrio nostro, quasnam in definitione tradenda adhibere velimus. *Definitiones* igitur *Nominales sunt arbitrarie* » (§ 149). Le seconde, invece, « *Definitiones Reales seu Geneticae* » meritano il titolo di ' reali ' poiché — prescindendo dal ruolo svolto dall'intelletto — mostrano « genesin rei, seu modum, quo res sit, & pro re nata, materiam ex qua formatur vel oritur » (§ 147).

Dopo aver richiamato i presupposti su cui si basava la dottrina dei concetti nota al giovane Hegel possiamo riprendere l'esame del testo di Kästner. È evidente che i « concetti universali » (le « classi ») ottenuti per astrazione ritenendo solo alcune proprietà dall'insieme di quelle che costituiscono il concetto di una sostanza individuale sono arbitrarî quanto le definizioni nominali, cioè non sono altro che dei « segni che noi attacchiamo ad un insieme di cose per conoscerle piú facilmente » [102].

(cosí per Condillac, Bonnet e Maupertuis). Si ricordi che queste stesse posizioni, seppur in forma meno perspicua, erano sostenute anche da Feder, cfr. *Institutiones*, cit., § 43, p. 53.

[102] Si tratta di uno spunto critico di fondamentale importanza, che allora riceveva grande impulso in particolare grazie a Condillac (*Logique*, II, 4-5). Come ha

Essi danno conto solo di ciò che in una cosa singola può essere comune ad altre, o di ciò che in essa è uniforme e piú facilmente individuabile. Nell'elencazione di questi criteri è facile vedere un riferimento alle indicazioni metodologiche esposte da Linneo [103]. E parimenti riferito a Linneo può essere anche il drastico giudizio finale: quel che si ricava da questo procedimento non è altro che « parvenza ».

Nel testo di Kästner è specificato molto chiaramente che la struttura del concetto di una « cosa singola » è in realtà assai complessa. Solo un intelletto di potenza superiore al nostro può cogliere in modo c o m p l e t o ed a d e g u a t o la serie infinita delle qualità (predicati, determinazioni intensionali) e delle relazioni intrinseche ed estrinseche che fan parte di esso. Ma già dal *Compendium logicae* Hegel aveva appreso che per ' *Idea individualis* ' si intende una « Repraesentatio [...] omnium harum notarum, quae simul sumptae non nisi uni rei competunt » (§ 101); che un'idea è ' *completa* ', « quando nonsolum totius rei, sed & omnium ad rem semper & ubique ab omnibus aliis discernendam sufficientium notarum claras habemus ideas » (§ 86); e che un'idea è ' *adaequata* ', « quando nonsolum totius rei, sed & notarum plane omnium distinctas habemus ideas » (§ 94). Kästner dunque non fa che ripetere con un'argomentazione diversa il teorema tradizionale secondo cui « *Ideae adaequatae de omnibus rebus homini non sunt possibiles* » (§ 98). Senonché nella sua critica a Linneo, Kästner si rivolge anche contro Wolff e contro il suo ideale di una filosofia come (per dirla con le parole del *Compendium logicae*) « scientia, rationes atque causas rerum [...] ex principiis indubitatis, quantum quidem in-

notato M. Dal Pra, per questa corrente di pensiero, « i princìpi astratti non sono veri princìpi; infatti si tratta di ricercare dei punti di partenza che siano per se stessi e per la forza reale che hanno nella natura la capacità di svolgersi e di espandersi; essi devono, in altre parole, coincidere con delle forze reali, non con delle proposizioni astratte; queste ultime sono il risultato piú tardo di complesse operazioni mentali, sono l'esito rarefatto dei processi astrattivi » (*Il ' Cours d'études ' di Condillac nuova enciclopedia del sapere*, in: Id., *Logica esperienza e prassi*, Napoli 1976, pp. 59-79, qui: p. 63.

[103] Il sistema classificatorio linneano per la botanica si fonda sui caratteri degli organi di riproduzione delle piante ed in particolare sul numero degli stami. Linneo introdusse il metodo della descrizione binaria, per il quale si devono indicare gli esseri viventi con il nome del *genus* e con quello della *species*. Il concetto di *species* però non ha per Linneo solo una funzione classificatoria: egli crede che l'enumerazione delle *species* sia enumerazione di entità reali, create *ab initio* dalla volontà divina e non suscettibili di modificazioni. Cfr. *Systema naturae*, Uppsalae 1735.

tellectus humanus permittit, demonstrandi » (§ 18). I generi e le specie di Linneo fanno il paio col sistema assiomatico deduttivo di Wolff nel far da esempio di vuota astrattezza ed arbitrarietà. Da qui il monito rivolto a quanti si illudono che nelle classificazioni sistematiche sia dato trovare altro che una « ricchezza puramente immaginaria » [104]. In realtà le nostre idee universali — questa la conclusione — sono il prodotto del nostro arbitrio e formano — come aveva chiarito Condillac — « un système conforme à nos besoins » [105]. Per questo chi è saggio non pretende che la sua « idea del genere » contenga in sé « tutte le idee delle singole cose ».

Di contro alla debolezza ed alla limitatezza dell'intelletto umano risalta per opposizione la forza dell'intelletto di un'Essere di natura superiore (gli angeli o Dio). Secondo una tradizione codificata da Tommaso d'Aquino, a questa distinzione può esser fatta corrispondere una distinzione tra due modi di conoscere: l'uomo è infatti costretto, in quanto il suo intelletto è finito, a ragionare procedendo discorsivamente, ricercando cioè la verità mediante astrazione '*ex multis*'; invece gli angeli e Dio, dotati di un intelletto infinito, colgono la verità intuitivamente, ossia: « simplici apprehensione veritatem intuetur » [106]. Pertanto non deve sorprendere di trovare nell'*ex-*

[104] Riporto come esempio questa definizione data da Leibniz: « je dis que la notion de la substance individuelle enferme tous ses événemens et toutes dénominations, même celles qu'on appelle vulgariment extrinsèques (c'est à dire qui ne luy appartiennent qu'en vertu de la connexion générale des choses) », *Lettre à Arnauld, 17.VII.1686*, in: *Philosophische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. II, Berlin 1879 (ripr. fotost., Hildesheim 1960), p. 56. Ma cfr. anche *Nouveaux Essais*, IV, 17, § 4. Come si è detto, Kästner conosceva bene i *Nouveaux Essais*, ed in logica aveva molta simpatia per Leibniz (certo in funzione polemica contro Wolff).

[105] E. Bonnot de Condillac, *Logique*, I, 4: « Puisque nos besoins sont le motif de cette distribution, c'est pour eux qu'elle se fait. Les classes, qui se multiplient plus ou moins, forment donc un système dont toutes les parties se lient naturellement, parce que tous nos besoins tiennent les uns aux autres; et ce système, plus ou moins étendu, est conforme à l'usage que nous voulons faire des choses » (in: *Oeuvres*, cit., II, p. 380, Col. A, 8-18). Ma già in Locke si poteva leggere una concezione assai simile: *Essay*, III, 3, § 11: « General and universal belong not to the real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only signs, wether words or ideas ».

[106] Tommaso d'Aquino, *Summa theologica*, II-II, q. 180, a 3. La stessa distinzione era riportata nel *Compendium logicae* a proposito della dottrina del giudizio: « Propositio, cujus praedicatum Subjecto inesse vel non inesse per experientiam cognoscitur, *Judicium Intuitivum* adpellatur (...) Propositio autem, cujus prae-

cerptum di Hegel la seguente proposizione — in certo modo paradossale: « Per un Essere che conosce completamente (*durchaus*) ogni cosa con tutte le sue proprietà, per quest'Essere ogni singola cosa è una classe ». Essa rappresenta una variante della nota concezione difesa da Aristotele, da Ramo e da Leibniz che dimostra l'identità tra concetti universali e singolari ricorrendo a questa argomentazione: poiché i primi contengono sotto di sé un'infinità di individui ed i secondi un'infinità di proprietà, e poiché né nell'uno né nell'altro entrano in gioco determinazioni o delimitazioni particolari, resta salvo che entrambi godono del requisito dell'unicità e sono, perciò, logicamente equivalenti.

Si vede dunque che l'importanza di questo *excerptum* da Kästner va molto oltre quel che aveva supposto Lacorte. Hegel non solo si cimenta per la prima volta con i problemi e le categorie della logica dell'essenza, ma anche — quel che piú è importante — mostra di padroneggiare, rifacendosi ai manuali a lui noti, le questioni principali della logica dei concetti secondo la versione della tradizione di Port-Royal.

Non è esagerare dire che le questioni su cui si cimentava il giovane Hegel nel 1787 contengono in sé diversi spunti centrali che avrebbero occupato il pensiero logico tedesco nei decenni delle discussioni sul kantismo. Ed infatti per Kant la questione della 'determinazione completa' delle proprietà costituenti il concetto di una sostanza individuale serviva, appunto, a stabilire i limiti effettivi entro cui doveva tenersi l'intelletto con il suo conoscere discorsivo, distinguendosi cosí dal conoscere speculativo della ragione e dal suo « ideale trascendentale » [107]. Uscita nel 1790 la *Critica del giudizio*, gli sforzi dei logici idealisti, di Fichte, Bardili, Schelling e dello stesso Hegel, si volgeranno proprio nella direzione di un superamento del limite imposto da Kant. E vedremo che per lo Hegel degli anni di Francoforte e Jena la distinzione metodologica tra la facoltà dell'intelletto (le cui inferenze logiche non travalicano l'ambito della finitezza) e della ragione (che invece spazia anche nell'ambito dell'infinità) gioca un ruolo fondamentale.

La distinzione tra intelletto e ragione costituisce l'ultimo motivo d'interesse offerto dagli scritti di Stoccarda in relazione allo sviluppo del pensiero logico di Hegel. Nel *Compendium logicae*, l'intelletto era

dicatum cum Subjecto per ratiocinium conjungitur, *Judicium Discursivum* adpellatur » (§ 244).

[107] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 571/B 599 (tr. it. cit., p. 454).

definito come « facultas sibi repraesentandi res » (§ 56), che coordina il flusso delle rappresentazioni tenendo conto dei rapporti che le legano: « *Ratio* igitur *mutationis* est in intellectu meo. Talis mutatio, quae in anima accidit, & cujus ratio in intellectu deprehenditur, dicitur *operatio Mentis* seu *Intellectus* » (§ 57). L'intelletto è dunque la prima e la piú fondamentale operazione della nostra mente, quella che ricava i materiali dall'esperienza. La « *secunda* Mentis operatio » è quella del giudizio « qua duae ideae vel conjunguntur vel disjunguntur » (§ 63); la quale a sua volta fa da base per le attività della piú alta operazione dell'anima, la ragione, intesa come la capacità di operare inferenze: « Haec operatio mentis, qua e duobus judiciis communem ideam habentibus, tertium elicit judicium conjungendo duas alteras a se diversas ideas, adpellatur *Ratiocinatio*; & est *tertia* mentis operatio » (§ 64). Si tratta, come si vede, della tripartizione scolastica tra le facoltà dell'anima, reintrodotta da Wolff nella sua *Logica* (che Hegel ritrovava nei medesimi termini anche in Feder ed in Campe [108]).

La distinzione tra intelletto e ragione sembra assumere portata problematica in un *excerptum* del marzo 1787 da un saggio di Christian Garve apparso nel 1769 sulla « *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* ». La trascrizione di Hegel non è

[108] Tommaso d'Aquino, *In Analytica posteriora*, I, 1: « Una actio intellectus est intelligentia, indivisibilium [...] informatio sive imaginatio per intellectus [...] Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio [...] Tertius vero actus rationis est [...] ut per id, quod est notum deveniat per cognitionem ignoti [...] Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens ». Cfr., anche C. Wolff, *Logica*, cit., cap. I, *De tribus mentis operationibus*; J. H. Feder, *Institutiones*, cit., § 13. La stessa distinzione ricorre anche in un *excerptum* steso da Hegel nel 1786 dalla *Kleine Seleenlehre für Kinder* di J. C. Campe (Hamburg, 1780). Cfr. *Dok.-E.*, p. 101. Queste le definizioni trascritte da Hegel: « La nostra anima di quando in quando si rappresenta qualcosa di d i s t i n t o , ovvero, essa non solo può distinguere ciò che si rappresenta da altre cose, ma può anche indicare le caratteristiche per le quali esso viene distinto da altre cose. Questa facoltà viene chiamata i n t e l l e t t o .

La nostra anima può anche comprendere distintamente la causa ed anche l'effetto di molte cose, ovvero essa ha r a g i o n e .

La nostra anima ha inoltre una f a c o l t à d e l g i u d i z i o , ovvero essa può comprendere se qualcosa debba essere affermato o negato.

La nostra anima può anche s i l l o g i z z a r e , ovvero dati due giudizi essa può da sé trarne un terzo ».

Che qui vi sia una coincidenza sostanziale (sia terminologica sia concettuale) con la posizione di Wolff è facile vedere confrontando queste definizioni con quelle date nel primo capitolo della *Logica* (*De tribus mentis operationibus in genere*, §§ 30-76).

del tutto letterale ed anzi presenta delle modificazioni di un certo rilievo. Non sappiamo, però, se tali modificazioni siano dovute al caso o ad una scelta consapevole. Questo il testo come ce lo presenta Lacorte:

> Da questi materiali [della sensibilità e dell'immaginazione] la r a g i o n e [è lo stesso Hegel che mette in rilievo il termine trascrivendo il testo di Garve] costruisce il sistema dei concetti generali secondo i quali l'uomo regola se stesso e le sue azioni. La ragione astrae: se ciò avviene piú volte prende il nome di riflessione [*Reflexion*: che alla ragione spetti il compito dell'astrarre non è detto dal Garve] e poiché la lingua fornisce già prima all'anima questi concetti astratti, collegati con parole, prima ancora che essa [l'anima] sia capace di astrarre [si noti la distinzione tra un modo di astrarre legittimo, quello che è frutto dell'attività diretta, diverso dall'astrazione come essa si trova già fissata nelle parole], l'intelletto [*Verstand*: Garve aveva scritto *Vernunft* l'importanza della variazione è rilevante] si occupa innanzi tutto di determinare il significato delle parole e di cercare la vera idea generale della quale la parola deve essere un segno [109].

A parere di Lacorte qui « Hegel corregge il Garve stesso, quasi a richiamarlo ad un uso piú rigoroso dei termini ». Il che dimostrerebbe come a Hegel fosse già chiara la distinzione tra la r a g i o n e, intesa come facoltà che ordina tra loro i « concetti universali » ottenuti mediante « astrazione » e « riflessione » [110], e l' i n t e l l e t t o, inteso come facoltà che fa da preliminare alla ragione in quanto stabilisce il riferimento tra le sensazioni, le parole ed i concetti. L'intelletto dunque, nota Lacorte, « già da questi anni è inteso come la facoltà che istituisce il molteplice, scomponendo la primitiva unità del dato nella varietà delle determinazioni, oppure fissando quella varietà nelle idee generali ed astratte ». Harris si è dichiarato disposto ad accogliere l'ipotesi di Lacorte sulla ' deliberatezza ' delle sostituzioni operate da Hegel,

[109] Per la traduzione ho tenuto conto di quanto suggerito da C. Lacorte, op. cit., p. 94 s. Cfr. *Dok.-E.*, p. 122. L'*excerptum* è da un articolo pubblicato da Garve sulla « Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste », sempre nel vol. VIII (pp. 1-44 - 1769), che Hegel deve aver posseduto od avuto tra le mani per un certo tempo. Dal titolo stesso dell'articolo, *Versuch über Prüfung der Fähigkeiten*, si vede — come ha messo in rilievo Hoffmeister — che Garve sta riprendendo un ambito tematico tipico della filosofia rinascimentale, e cioè lo studio comparato delle nostre facoltà del gusto artistico, del genio e della comprensione intellettiva. Tra i precedenti piú noti, Hoffmeister ricorda Vives, *De tradendis disciplinis* (Basel 1555) e J. Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias* (Madrid 1556), il quale ultimo, tradotto in tedesco da Lessing (*Johann Huart's Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften*, Zerbst 1752), giocava un ruolo considerevole nell'influenzare la letteratura tardosettecentesca sul « genio », ad esempio: oltre a Garve, Wieland, Sulzer, Winckelmann. Cfr. *Dok.-E.*, p. 420 ss.

[110] C. Lacorte, op. cit., p. 95.

ha però delle riserve sulla capacità che il sedicenne poteva avere di articolare la distinzione tra intelletto e ragione in una concezione della logica in sé coerente e completa; ciò che è sicuro — osserva Harris — è che « it is fairly clear that he [Hegel] did already want to use *Vernunft* and *Verstand* as technical terms for two attitudes towards experience [...] a distinction between *Vernunft*, the faculty by which we acquire personal knowledge, and *Verstand*, which is the capacity for correct linguistic behaviour » [111]; e questo studioso suggerisce infine che alla base di questa distinzione starebbe la presa di coscienza da parte del giovane Hegel dell'opposizione « between personal knowledge and mere book-learning », un'opposizione che doveva rivestire un'importanza centrale nelle sue riflessioni (fino a spingerlo ad emendare Garve), tanto che, si può dire: « What we have before us is the distinction between concrete and abstract universal at the moment of its first conception » [112].

A Lacorte ed a Harris va dunque riconosciuto il merito di aver saputo retrodatare ai primi scritti giovanili una questione, qual'è quella della distinzione tra intelletto e ragione, che assumerà importanza teoretica fondamentale negli scritti piú tardi e della maturità. Quel che è anche molto importante è che tale distinzione venga retrodatata ad un quadro di riferimento ancora del tutto prekantiano (tutti gli studiosi sono concordi nel ritenere assai poco probabile che a Stoccarda Hegel fosse già a conoscenza delle posizioni di Kant — al piú un ponte potrebbe essere cercato in Tetens, ma anche questa è un'ipotesi assai poco probabile [113]). Il quadro concettuale cui Hegel fa riferimento è

[111] H. S. Harris, op. cit., p. 38.

[112] *Ibid.*

[113] C. Lacorte, op. cit., p. 108 s., mette in rilievo che il primo contatto tra Hegel e Kant deve essere avvenuto leggendo delle recensioni apparse sulla « Allgemeine Literatur-Zeitung » (Jenaische) a proposito di libri di autori già impegnati nelle polemiche sul kantismo. Vale la pena in ogni caso riportare la definizione data da Tetens, che sta alla base di quella kantiana e che Hegel potrebbe aver conosciuto anche per altra via (ad esempio attraverso Feder), cfr.: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung*, 2 Bde., Riga 1777: « Ciò che qui è l'intelletto comune lo si è già determinato distintamente sopra, cioè la facoltà di giudicare delle cose, senza che ciò comporti un ragionamento (*Raisonnement*) distinto su princìpi universali. Questa viene contrapposta alla ragione superiore e ragionante (*raisonnierende*); la quale ultima si serve di teorie scientifiche generali e modifica ancor piú le conoscenze che l'intelletto ha fornito senza di lei. L'intelletto comune lavora senza l'aiuto della speculazione; la ragione specula a partire da concetti ch'essa ha cono-

dunque ancora quello della logica wolffiana, integrato al piú con spunti provenienti da Locke, da Rousseau e dalla *Popularphilosophie*. Di fatto anzi risulta che i due atteggiamenti fondamentali di fronte all'esperienza di cui ha fatto opportunamente cenno Harris possono essere ritrovati — senza variazioni di rilievo — anche nel *Compendium logicae* studiato dal ginnasiale, dove la ragione era presentata come *ratiocinatio*, cioè come la capacità di costruire un sistema a partire da proposizioni universali (dove si tratta di un sistema assiomatico-deduttivo, costruito cioè per via sintetica, secondo il procedimento *geometrico* di Wolff), e dove all'intelletto era assegnato il compito fondamentale di coordinare tra loro i contenuti d'esperienza stabilendo i rapporti (*rationes*) che legano tra loro sensazioni, parole e concetti. Una volta accertate queste concordanze semantiche e lessicali è facile vedere che alcune delle proposte interpretative avanzate da Lacorte e Harris valgono come delle importanti integrazioni. Ad esempio, per questa prima concezione hegeliana dell'intelletto Lacorte rimanda a Garve ed a Rousseau, mettendo in rilievo gli spunti di critica contro il sapere intellettualista della cultura moderna. Qui Hegel, a detta di Lacorte, mostra di vedere l'intelletto come la facoltà che rompe, scinde, astrae e fissa un contesto rappresentativo (come quello della sensazione) il quale si presenta come già armonicamente organizzato [114]. Harris, per parte sua, connette questa prima accezione hegeliana di ragione all'ideale (anch'esso di ascendenza rousseauviana) di un'educazione fatta poggiare su di un sapere concreto: l'ideale della formazione « of one's own *Geist*, of one's own *Gedankensystem* by and for the interpretation of one's own experience » [115].

Che Hegel avesse ben presenti le argomentazioni di Rousseau e dei *Populärphilosophen* sul progresso ed il declino delle culture traspare dallo spirito che anima un suo componimento del 1788 (l'ultimo da lui presentato al *Gymnasium Illustre*), dal titolo significativo *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter*. Si tratta di uno scritto in cui sono facilmente riconoscibili tutte e tre quelle componenti principali che hanno piú influenzato il giovane ginnasiale. Vi si parla infatti dell'antichità classica, vi si parla (in senso critico) della

sciuto distintamente » (*Philosophische Versuche*, I, 8er Versuch, Kap. I, ed. cit.: hrsg. von W. Uebele, Berlin 1913, 2 voll., I, p. 559).

[114] C. Lacorte, op. cit., p. 94.

[115] H. S. Harris, op. cit., p. 38.

cultura dell'età moderna (che era poi cultura di scuola) e si accoglie infine in pieno l'istanza critica degli illuministi a favore di un rinnovamento della cultura. Hegel prende le mosse dalla *querelle des anciens et des moderns* per poi svolgere delle considerazioni sul nesso che lega tra loro gli sviluppi nella storia dei singoli popoli e gli sviluppi dei popoli nelle loro lingue e nei loro modi di pensare. A due età storicamente distinte, quali sono, appunto, l'antichità e l'evo moderno, corrispondono due lingue letterarie diverse:

> Una proprietà che a meraviglia salta all'occhio nelle opere degli antichi è ciò che noi chiamiamo s e m p l i c i t à, e che si può meglio sentire che distinguere chiaramente. Essa propriamente consiste in ciò: gli autori ⟨antichi⟩ ci espongono in modo fedele l'immagine della cosa, senza cercare di renderla piú interessante ricorrendo a fini lineamenti accessori e dotte esemplificazioni, o piú brillante ed attraente per mezzo di una piccola deviazione dalla verità, come noi esigiamo oggi. Essi esprimono ciascuna sensazione, si tratti anche di sensazioni composte, solo in modo semplice, senza isolare l'uno dall'altro i molteplici che possono esser distinti dall'intelletto, e senza scomporre ciò che è oscuro [116].

Questa volta Hegel esprime un giudizio di valore sull'intelletto e le sue attività: dal passo citato risulta infatti inequivocabilmente che egli considera il ruolo svolto dall'intelletto (con il suo distinguere e fissare) come nocivo per lo sviluppo di una civiltà e di una cultura. In questo senso ripropone all'attenzione il nesso che lega la logica alla storia delle civiltà, seguendo in ciò la corrente di idee di cui si è fatta parola sopra (§ 2). Il linguaggio è assunto come criterio per giudicare degli sviluppi del nesso storia dell'umanità - storia dell'intelletto. La lingua letteraria degli antichi è migliore di quella dei moderni perché la prima riduce al minimo l'intervento dell'intelletto: esso si limita a coordinare tra loro le sensazioni, lasciando però loro freschezza e fedeltà nei confronti della cosa rappresentata. La lingua letteraria dei moderni è invece dominata dalle distorsioni operate dall'intelletto, che intervenendo con i suoi procedimenti analitici snatura l'originaria vivezza del sentimento e delle sensazioni creando con ciò un mondo di ' parvenze ', astratte, rigide e — quel che piú conta — prive di riferimento nei confronti delle cose concrete. È il progresso delle scienze e delle arti il principale responsabile di questo stato di fatto. In questa constatazione va visto il nucleo della prima concezione hegeliana di filosofia della storia: l'antichità è considerata come il momento storico

[116] *Dok.-E.*, p. 49.

nel quale la cultura si è sviluppata mantenendo il riferimento alla concretezza ed all'armonia delle cose, l'evo moderno invece è il momento in cui la cultura porta a compimento il processo di intellettualizzazione avviato dalla scolastica. Per questo mi sembra si possa dire che l'idea dell'intelletto che Hegel aveva a Stoccarda si collochi nel quadro della polemica antiscolastica avviata due secoli prima da Bacone e Cartesio ed in quegli anni rafforzata dall'antiintellettualismo dei filosofi del sentimento e di Rousseau.

Possiamo considerare esaurito qui l'esame delle tematiche logiche di cui Hegel fa cenno nei suoi scritti dagli anni di Stoccarda. Poiché diversi punti saranno fatti oggetto di importanti riflessioni e sviluppi negli scritti dei periodi successivi — com'è il caso, in particolare, della distinzione tra intelletto (finito) e ragione (infinita) — non resta che aggiornare la discussione al prossimo capitolo.

Capitolo II

GLI ANNI DELLA FORMAZIONE
II: TUBINGA 1788-1793

§ 1. - *La storia della cattedra di 'Logica et metaphysica' dell'università di Tubinga.*

Era lo stesso Hegel che, negli anni di Berlino, teneva a riferire queste indicazioni sul quinquennio da lui trascorso a Tubinga:

> Divenuto familiare con gli scrittori classici della letteratura antica e moderna, cosí come con le cosiddette vedute filosofiche dei dogmi religiosi, a diciotto anni si iscrisse all'università di Tubinga, dove svolse cinque anni di studi filosofici e teologici nel seminario teologico. Con passione particolare si dedicava ai corsi di filosofia, senza però trovare nella metafisica, al modo in cui la si insegnava allora, quel chiarimento interiore ch'egli si attendeva. Ciò lo portava a cercare gli scritti di Kant, al cui studio allora si dedicava nel modo piú pressante, tuttavia senza perciò lasciar da parte Platone. Questi studi ebbero un influsso particolare anche sulle sue vedute a proposito della teologia. Ma tanto piú il suo orizzonte veniva ampliandosi grazie alla filosofia, tanto piú aumentava il suo interesse per le scienze della natura, che a quel tempo egli studiava in connessione con la filosofia, come già aveva fatto in precedenza studiando matematica e fisica [1].

Vi troviamo espresso in poche parole il senso dell'esperienza di studio accademico di Hegel: un interesse già ben sviluppato per la filosofia veniva di fatto ostacolato o, piú precisamente, deviato dal confronto con l'impianto teorico e con i metodi della *Schulphilosophie* tardo-illuminista; come unica alternativa si presentava la filosofia cri-

[1] *Dok.-E.*, p. 395. Il passo riportato è una parte dello schizzo autobiografico scritto da Hegel per il *Brockhaus-Konversationslexikon* nel 1827.

tica di Kant, che il giovane abbracciava con trasporto, sempre però tenendo presenti i classici della filosofia antica. « In nessun luogo come a Tubinga si riproduce cosí fedelmente il vecchio sistema », scriveva Hegel a Schelling nel 1795 [2], e questi gli rispondeva tacciando di « dispotismo » gli « evirati filosofi » della *facultas artium* tubinghese, che avevano saputo camuffare il loro conservatorismo facendo sí che la loro « ignoranza, superstizione e fanatismo » apparissero verso l'esterno con « la maschera della moralità e — cosa ben piú pericolosa — con la maschera dell'*Aufklärung* » [3]. Si tratta, dunque, di « giudizi nettamente negativi » [4], e che per quel che in particolare riguarda l'insegnamento della logica e della metafisica tradizionali hanno indotti molti critici a considerare siffatte espressioni di rifiuto o di affettata indifferenza come una base da cui muovere per ricostruire quella parabola che, nello sviluppo del pensiero di Hegel, avrebbe poi messo capo all'esatto opposto, ossia al riconoscimento del « compito specifico ed egemonico » svolto dalla logica e dalla metafisica « nella costruzione del sapere filosofico » [5].

Per la loro storia millenaria e per la loro immutata struttura, le due discipline della logica e della metafisica costituivano i baluardi dell'ortodossia e del conformismo accademico a Tubinga. In questo senso esse apparivano al giovane Hegel ed ai suoi amici come il primo ostacolo da spazzar via. Nasceva cosí un'atteggiamento critico assai marcato ed incisivo, che aveva come risultato di incanalare le prime riflessioni dei giovani filosofi nel solco di un sostanziale misologismo (su di esso, ci si fermerà, *infra*, § 7). Non sembra però dar giustizia alla complessità della formazione logico-metafisica di Hegel (che dal rifiuto porta al riconoscimento) limitarsi a considerare gli studi da lui compiuti all'università appiattendoli nella generica definizione di ' tradizionali ' o, per usare le parole di Hegel, « come le si insegnava

[2] *An Schelling, 24.XII.1794*, in: Briefe, I, Nr. 6, p. 12 (tr. it. cit., p. 104).

[3] *Schelling an Hegel, 21.VII.1795*, ivi, Nr. 13, p. 27 (tr. it. cit., p. 121).

[4] C. Lacorte, *Il primo Hegel*, cit., p. 123: « Giudizi [...], nel loro complesso, nettamente negativi, sia che si riferiscano all'arretratezza degli ordinamenti disciplinari degli istituti frequentati e alla situazione politica del ducato, sia quando lamentano la scarsa sensibilità e la chiusura mentale dimostrata dalla maggior parte dei loro insegnanti di filosofia e teologia verso le idee e i fatti nuovi e le innovatrici esigenze incalzanti in quell'ultimo volgere di secolo ».

[5] W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, tr. it. cit., p. 24 s.; F. Chiereghin, *Introduzione* a Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, cit., p. 179.

allora ». Per una corretta comprensione della biografia intellettuale di Hegel è invece necessario sollevare il velo di queste generiche attribuzioni di conformismo e caparbio attaccamento alla tradizione, ed andare a ricercare in un ambito che, certo, non godeva quasi per nulla delle simpatie dei giovani studenti, ma che si presenta assai ricco di motivi. Determinare questo ambito avvalendosi dei metodi oggi a disposizione per la ricerca storica, significa procurare alla critica nuovi materiali, nuovi documenti e nuovi spunti storico-critici. Da essi occorrerà di nuovo muovere prendendo le mosse da un ' baluardo dell'ortodossia ', che resta sempre tale, ma che almeno è piú determinato. Gli studi compiuti da Hegel in logica e metafisica saranno oggetto dei §§ 1-2, quelli di matematica e fisica del § 3, quelli di storia della filosofia del § 4; ad un confronto con la ricezione di Kant a Tubinga sono dedicati i §§ 5-6.

Iniziamo dunque con dei cenni sulla storia dell'insegnamento di logica e metafisica svolto all'*Alma Mater Tubingensis*[6]. Fondata nel 1477 nello spirito dell'umanesimo, l'università di Tubinga si distingueva da subito nel panorama delle scuole superiori tedesche per il grande peso assegnato all'insegnamento del greco. Anche i *dialectici*, i filosofi che ancora trovavano in Aristotele il loro punto di riferimento teorico e sistematico, si sforzavano di leggerlo in greco, polemizzando aspramente contro le ' barbare ' interpretazioni degli scolastici[7]. Il padre culturale della ' riforma ' protestante, Filippo Melantone, compiva a

[6] Tra i contributi recenti dedicati alla storia dell'università di Tubinga spiccano per completezza ed imparzialità quelli apparsi in occasione del cinquecentenario dell'ateneo: *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, hrsg. v. H. Decker-Hauff, G. Fichtner, K. Schneider, Tübingen 1977, 3 voll.; W. Jens, *Eine deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, ivi, 1977; *Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen*, bearb. v. F. Seck, G. Krause, E. Söhr, ivi, 1980 (quest'ultima presenta un elenco sistematico delle storie generali sull'università dai secoli precedenti, degli studi speciali sulle singole facoltà e, particolarmente importante, sugli statuti accademici e sui programmi dei corsi). Fondamentali per la ricostruzione della tradizione logico-metafisica ai tempi di Hegel sono: K. Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, ivi 1849 (rist. fotost., Aalen 1977); E. Conrad, *Die Lehrstühle der Universität Tübingen und ihre Inhaber ⟨1477-1927⟩*, ivi 1960; e, specialmente, l'*Ordo praelectionum publice et privatim in Alma Eberhardina ... 1751-1823/24* (d'ora in avanti citato indicando semplicemente la data dei singoli semestri). Sulla storia del seminario teologico ducale, infine, cfr. M. Leube, *Die Geschichte des Tübinger Stifts*, 3 voll., Stuttgart 1921-1936 (una riedizione ampliata del terzo volume usciva nel 1954 a Stoccarda con il titolo: *Das Tübinger Stift 1770-1950*).

[7] F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, cit., I, p. 142 s.

Tubinga i suoi studi ed anche vi insegnava, tra il 1512 ed il 1518. Vi ritornava nel 1536 — dopo che il Württemberg era stato guadagnato alla causa protestante — per rifondare l'università onde renderla immediatamente utile alle esigenze della nuova confessione. Rifacendosi ai modelli di Württemberg e di Marburgo (i primi atenei passati ai protestanti), gli statuti introdotti da Melantone prevedevano la dialettica, la retorica, lo studio di Euclide e della filosofia di Aristotele, gli autori latini e greci e gli scritti sacri come materie d'obbligo per i candidati all'esame di baccalaureato, le stesse discipline ed in piú la fisica e l'etica come materie in programma per l'esame successivo, quello di magisterio[8]. Lo spirito innovatore dell'umanesimo protestante non riuscí però a sopprimere del tutto la già affermata tradizione aristotelica locale. Anzi, attorno a Jakob Schegk (che insegnava già prima del passaggio del Württemberg alla confessione protestante e che dal 1536 al 1583 era professore « per l'*Organon* di Aristotele »), si raccoglieva una scuola di aristotelici rigoristi, il cui obiettivo era difendere le dottrine dello Stagirita volgendosi sia contro i ramisti sia contro la dialettica-retorica di Melantone. Per comprendere l'*Organon*, questa la posizione di Schegk, occorreva liberarlo da ogni commistione con l'ontologia e la retorica, intendendolo unicamente nel suo significato di strumento delle discipline scientifiche. Occorreva in particolare approfondire e sciogliere le ambiguità presenti nell'identificazione proposta da Melantone tra dialettica e logica (dove le dottrine aristoteliche si trovavano mescolate a motivi provenienti dal platonismo e dalla tradizione retorica) e limitarsi a considerare l'*Organon* (arricchito al piú della teoria galenica della dimostrazione) nella sua originaria ripartizione in analitica e topica[9]. L'aristotelismo restava la corrente dominante a Tubinga ancora per tutto il XVII secolo, cosa che risulta in modo evidente dai compendî adottati, ad iniziare dagli *Erotemata dialectices pro scholis in Ducatu Württembergico* (1604) di Johannes Hauber, un allievo di Schegk[10], per passare all'*Analysis*

[8] Ivi, I, p. 256 s.

[9] P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (rist. fotost., Stuttgart - Bad Cannstatt 1964), pp. 196, 200 s., 208 s.; E. Conrad, *Die Lehrstühle*, cit., p. 63; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939, p. 44 s.; W. Risse, op. cit., I, p. 256 s.

[10] Tübingen 1604, cfr. inoltre, W. Risse, op. cit., I, p. 259.

logica di Kornelius Martini e all'*Opus logicum* di Christophorus Scheibler [11]. La cattedra di « *Logica et Metaphysica* » fu istituita nel 1621. Il primo ad occuparla era Johannes Gelfus, il quale si distingueva dai predecessori perché introduceva a Tubinga l'indirizzo della g n o s t o l o g i a (quest'ultimo rappresentava un serio tentativo di rinnovare la logica formale trasformandola in teoria della conoscenza, sempre però restando all'interno di una concezione filosofia ancora del tutto aristotelica [12]). Una ventata di modernizzazione arrivava a Tubinga solo all'inizio del XVIII secolo (si noti: a piú di mezzo secolo di distanza dalla morte di Cartesio) grazie alla diffusione delle filosofie di Leibniz e di Wolff. Ma si trattava di un w o l f f i a n e s i m o molto svevo, in cui gli assunti innovatori presenti nella *Logica* e nella *Ontologia* di Wolff, in particolare la fondazione psicologistica della logica, erano temperati dal continuo tener fermo da parte dei dotti tubinghesi al formalismo della tradizione aristotelica. Questo è particolarmente evidente negli scritti di Georg Bernhard Bilfinger (che dal 1721 al 1723 fu professore straordinario di filosofia)[13], ma vale anche per Israel Gottlob Canz (ordinario di logica e metafisica dal 1739 al 1747)[14] e certo anche per Gottfried Ploucquet (che occupò la cattedra di logica e metafisica fino al suo ritiro dall'insegnamento, nel 1782), il piú celebre tra i docenti della facoltà ed anche, come si vedrà il piú vicino a Hegel. Esemplificazioni per questo indirizzo wolffiano dalle forti ascendenze aristoteliche è possibile verificarle nei compendi che si sono succeduti a quello di Hauber, ossia il *Compendium logices* di Heinrich Schellenbauer (Stuttgart 1702) ed il *Compendium logicae* di Knaus, di cui si è già detto a proposito degli studi ginnasiali di Hegel [15].

[11] M. Brecht, *Die Entwicklung der alten Bibliothek des Tübinger Stifts in ihrem theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang*, in: « Blätter für Württembergische Kirchengeschichte » 63 (1963), pp. 3-103, qui: p. 46.

[12] W. Risse, op. cit., I, p. 513. Sulle ricerche tardosecentesche dedicate alla *gnostologia*, si veda M. Wundt, op. cit., pp. 257-260.

[13] E. Conrad, op. cit., p. 55; M. Wundt, *Schulphilosophie der Aufklärung*, cit., pp. 214-216; W. Risse, op. cit., II, pp. 618-621.

[14] E. Conrad, op. cit., p. 54; M. Wundt, op. cit., pp. 223-225.

[15] Su Ploucquet, oltre a M. Wundt, op. cit., pp. 332-336 e W. Risse, op. cit., II, pp. 277-283, cfr. K. Aner, *G. Ploucquets Leben und Lehre*, Halle 1909; F. Barone, *Logica formale e trascendentale*, I: *Da Leibniz a Kant*, Torino 1964[2], pp. 65-75; A. Menne, *Einleitung* alla ristampa della *Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, mit neuen Zusätzen*, hrsg. von A. F. Bök (1773), Hildesheim 1970; C. Mangione, *Logica e fondamenti*

Nella seconda metà del XVIII secolo erano la logica e la metafisica di Ploucquet a dare il tono all'insegnamento filosofico di Tubinga. Quella di Ploucquet era una posizione originale poiché, pur assumendo motivi dalla tradizione aristotelica e da quella wolffiana se ne distaccava recisamente a proposito di questioni fondamentali. Dagli aristotelici Ploucquet traeva l'idea che la logica fosse una scienza di segni che desse conto dei significati dell'essere colto secondo la sua *intelligibilitas*; dai wolffiani accoglieva la dottrina delle facoltà dell'intelletto umano, grazie alla quale la logica poteva risolvere il compito di dar conto dell'essere secondo il criterio della sua *manifestabilitas*. Il punto fondamentale dell'approccio logico di Ploucquet è dunque che la l o g i c a è considerata come parte dell' o n t o l o g i a , intesa come scienza degli attributi universali delle cose. In questo modo il logico svevo si poneva ben al di là non solo dell'interpretazione puramente formale della logica difesa dagli aristotelici, ma anche dell'interpretazione della logica in quanto fondata sulla psicologia difesa dai wolffiani [16]. In metafisica Ploucquet si opponeva a Wolff in quanto rifiutava, sospettandola di materialismo, la dottrina dell'influsso fisico delle monadi tra di loro. L'alternativa a cui si volgeva Ploucquet si basa invece sul pensiero della connessione di tutte le creature in Dio: le sostanze sono, in quanto rappresentazioni reali di Dio, connesse l'una all'altra in Dio; poiché esistono in conseguenza dell'attività di uno stesso principio, esse non influiscono mediatamente l'una sull'altra, ma lo fanno invece tramite la mediazione di Dio in quanto loro principio e centro comune; cosí ogni sostanza è connessa all'intero mondo ed esercita su di esso un influsso reale; tutte le sostanze partecipano di tutte, o con l'azione o con la passione, ed il fatto che Dio rappresenti menti attive e materia passiva in connessione sistematica rende possibile un *commercium*. Come ben ha notato R. Specht, con queste posizioni Ploucquet si colloca tra l'influssismo dei cartesiani e l'armonismo di Leibniz, e se proprio si desidera inquadrare piú precisamente il pensatore svevo

della matematica, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a cura di L. Geymonat, vol. VIII, *Il Settecento*, Milano 1975², p. 136 s.; R. Specht, *L'occasionalismo in Germania nell'età dei Lumi*, in: « Giornale critico della filosofia italiana » 64 (1985), pp. 189-214.

[16] F. Barone ha però messo in evidenza che la concezione ploucquetiana del nesso tra logica e ontologia poggia su di una evidente contraddizione tra le premesse psicologiche che fondano la logica ed il dichiarato obiettivo di costruire una teoria metafisica dell'essere (op. cit., p. 68).

nell'ambito del dibattito sul *commercium*, si può sí parlare di occasionalismo, ma ricordando che si tratta di « una forma di occasionalismo illuministico, che è qualcosa di piú di una mera ripresa di concezioni cartesiane, e piú di un *ens rationis* — un occasionalismo illuministico che introduce un tono spirituale suo proprio e ben distinto, e che già con piú di un dettaglio prelude a sviluppi futuri » [17].

Quanto accennato sopra è già sufficiente a far risaltare una delle caratteristiche principali della posizione filosofica di Ploucquet: il suo essere — come ha ben notato F. Barone — « una metafisica che è la trascrizione, nel linguaggio del razionalismo dogmatico, di convinzioni teologiche » [18]. Ed appunto questa stretta congiunzione tra riflessione filosofica e pensiero teologico risulta essere uno dei tratti piú caratteristici della speculazione sveva. Detta congiunzione del resto la si trovava anche rispecchiata istituzionalmente, poiché a partire dalla rifondazione dell'università nel 1536 a fianco delle facoltà filosofica e teologica veniva a porsi il seminario teologico ducale (*ducale Stipendium, herzögliches Stift*). Quest'ultimo offriva borse di studio a quei *Landeskinder* provenienti da ceti medio-alti che intendevano compiere gli studi di teologia per poi prestar servizio in patria, come pastori o come docenti. Il ruolo svolto dallo *Stift* a fianco e però anche all'interno dell'*Alma Mater Tubingensis* è, almeno per quel che riguarda i secoli XVI-XVIII, importante per diversi aspetti. In primo luogo per la consistenza del contingente degli *Stiftler*, il cui numero comprendeva circa 150-200 giovani, e ciò a fronte di una popolazione universitaria complessiva che, ad esempio, nel 1770 contava 600 studenti [19]. In secondo luogo perché

[17] R. Specht, op. cit., pp. 209, 213. A fondamento della sua esposizione Specht pone i *Principia de Substantiis et Phaenomenis* di Ploucquet (Francofurti et Lipsiae 1752), ricordando altresí gli sviluppi cui metteva capo il logico svevo dopo il 1759.

[18] F. Barone, op. cit., p. 67. Riferendosi alle opere del tardo Ploucquet, in particolare alle *Institutiones philosophiae theoreticae* (1772), Lacorte ricorda che il logico svevo può essere inquadrato come « appartenente alla scuola dei teosofi svevi », espressione di una « corrente di cultura in cui si perpetua una parte del patrimonio spirituale delle idee di Agostino, e ancor piú dell'agostinismo dei mistici medievali, di Malebranche, di Spinoza » (op. cit., p. 132 s.).

[19] K. Klüpfel, *Geschichte der Universität Tübingen*, cit., p. 195. Per via della concorrenza esercitata dalla *Karlsschule* di Stoccarda, fondata nel 1775 (ma già soppressa nel 1794), al tempo in cui vi era Hegel, il numero degli studenti dell'*Alma Mater* era diminuito considerevolmente: dai 311 studenti nel 1775 (senza contare gli *Stiftler*) si era passati a soli 188 nel 1791. Restava invece costante il numero degli *Stiftler*, a cui ogni anno si aggiungevano 35-40 *novitii*. Cfr. anche

tutti i docenti delle facoltà filosofica e teologica non solo erano *eo ipso* docenti dello *Stift* (dove svolgevano ulteriore attività didattica e ricoprivano diverse cariche amministrative) ma anche, salvo rare eccezioni, vi avevano compiuto i loro studi; una circostanza, questa, che assicurava alle forme ed ai contenuti dell'insegnamento accademico una continuità ed un attaccamento alle consuetudini locali di cui è difficile trovare eguali nell'ambito culturale protestante [20]. In terzo luogo perché gli *Stiftler* erano in pratica gli unici uditori presenti ai corsi tenuti alla facoltà filosofica, visto che gli studenti non facenti parte del seminario preferivano, non essendovi esplicitamente costretti, aggirare il biennio propedeutico offerto dagli *Artisten* e passare direttamente allo studio delle facoltà superiori (che erano: medicina, diritto e teologia) [21].

Questo stato di cose spiega perché a Tubinga continuassero ad essere in vigore usi ed istituzioni accademiche che in quasi tutte le altre università tedesche erano stati già da tempo aboliti. In una città universitaria in cui piú di un terzo degli studenti erano stipendiati ducali ed erano quindi soggetti al rispetto piú pieno dei regolamenti loro imposti, è facile immaginare quanto fosse esteso il potere di controllo esercitato dal sovrano, dal Concistorio e dal senato accademico sulla libertà d'espressione e sulla vita quotidiana di studenti e docenti. Senza dilungarsi sulle numerose consuetudini affatto obsolete che ancora sopravvivevano al tempo del soggiorno di Hegel, è opportuno richiamarne almeno due, in quanto hanno diretto riferimento sul modo in cui era svolto l'insegnamento della logica: l'obbligo di parlare e di scrivere in latino e la pratica di sostenere *disputationes* pubbliche. Ancora nel

F. Eulenburg, *Die Frequenz der Deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, Leipzig 1904, p. 40 s.

[20] Per una descrizione sui « conflitti delle facoltà » a Tubinga nei secoli XVII e XVIII si veda il cap. VI della citata ricerca di W. Jens: « Das Fußvolk der Philosophen und die Juristen-Aristokratie » (*Eine deutsche Universität*, pp. 160-189).

[21] W. Jens, op. cit., pp. 161 ss. Secondo gli statuti del 1752 gli *studiosi ad facultates superiores* « potevano » ed « avrebbero dovuto » conseguire il *Magisterium* della *facultas artium*, non necessariamente, però, « dovevano » averlo. Si trattava di un provvedimento permissivo dettato evidentemente dalla preoccupazione di far diminuire i costi della frequenza all'università. Si evitava, cosí, la fuga degli studenti svevi verso università estere, facendo crescere, al contempo, il numero degli studenti stranieri. Friburgo era l'unica università che intorno alla metà del XVIII secolo manteneva l'obbligo del biennio di studi filosofici, ma il suo calo d'iscrizioni mostrava che si trattava di un esempio da non seguire.

1725, nel momento in cui la terminologia filosofica di lingua tedesca iniziava a fissarsi grazie agli scritti tedeschi di Wolff, a Tubinga si esigeva che gli studenti parlassero tra loro in latino [22]. Connessa alla sopravvivenza del latino era la pratica delle *disputationes*. Si riteneva che solo conoscendo bene il rituale dell'*ars disputandi* (che nella sostanza era sempre quella risalente alla scolastica medievale), fosse possibile ai giovani discenti esprimere con la dovuta chiarezza complesse concatenazioni di pensieri. Anche a Hegel toccò dunque sottoporsi a stremanti esercizi disputatorî, sia in filosofia che in teologia, e diverse volte, in sede d'esame, dovette rispondere a delle tesi o difendere delle dissertazioni [23]. Va da sé che alla fine del XVIII secolo questo strenuo attaccamento al latino si dimostrava del tutto inutile, quando non controproducente, poiché a quel tempo il tedesco filosofico aveva raggiunto un notevole grado di precisione ed esattezza (la terminologia kantiana ne è esempio insigne) [24].

Quanto detto finora mostra bene che la nomea di ' baluardo dell'ortodossia ' che allora avevano sia Tubinga, sia, piú in generale, il Württemberg è dunque pienamente giustificata e corrisponde alla situazione reale. Del resto basta pensare all'isolamento del *Land,* area di confessione protestante posta nel mezzo dei paesi cattolici della Germania meridionale, come anche al ruolo svolto da una università ed un seminario d'indirizzo dichiaratamente conservatore. Non interessa qui entrare nei dettagli relativi alla questione dell'effettivo grado di libertà personale concessa a studenti e docenti, che è questione di cui si sono già occupati diversi studiosi [25]. È invece importante riassumere i punti principali a proposito dell'insegnamento della

[22] W. Jens, op. cit., p. 168 s.

[23] Si veda il fondamentale studio di E. Horn, *Die Disputationen und Promotionen an den Deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert*, Leipzig 1893 (rist. fotost.: Wiesbaden 1968), pp. 89 ss.

[24] W. Jens, op. cit., p. 168.

[25] Mentre W. Betzendörfer (*Hölderlins Studienjahre*, cit., pp. 39 ss.), G. Stefansky (*Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings*, Bonn 1925, pp. 85 s.) e T. Haering (op. cit., I, p. 49 s.) sostengono che le condizioni di studio allo *Stift* erano relativamente favorevoli, « poiché per quel che riguarda le letture di fatto dominava la piú ampia libertà [...], tanto che nel Württemberg le parole ' *Stiftler* ' e ' testa-critica-illuminista ' erano usate quasi come sinonimi » (*Ibid.*); W. Dilthey e C. Lacorte sono piú attenti a riconoscere i motivi di effettivo disagio dovuti alle restrizioni imposte ai giovani seminaristi (cfr. *supra*, note 4-5).

logica: da una parte, il tener fermo a forme ed a rituali del tutto identici a quelli già praticati nel Medioevo (di cui le *disputationes* sono l'esempio piú cospicuo), dall'altra, per quel che riguarda i contenuti di tale insegnamento, un egualmente intenso tener fermo alla tradizione logica di scuola, e cioè all'aristotelismo (che dominava incontrastato fino all'inizio del XVIII secolo) e poi al wolffianesimo, mediato dall'interpretazione metafisica di Bilfinger, Canz e Ploucquet (che resisteva fino alla vittoria del kantismo, avvenuta a cavallo del 1790); senza però dimenticare, infine, il costante riferimento della riflessione filosofica a quella teologica.

§ 2. - *'Logica et metaphysica' nel curriculum universitario di Hegel.*

Una delle questioni piú discusse in relazione agli studi di logica compiuti dal giovane Hegel a Tubinga è se egli sia entrato in contatto con la persona od almeno con le teorie di Ploucquet. L'importanza di questa questione consiste nel fatto che in Ploucquet potrebbe essere trovato — per dirla con Max Wundt — « l'anello di congiunzione tra Wolff e Hegel »[26]. Si tratta però di un punto su cui disponiamo solo di pochi riferimenti precisi. Già Rosenkranz aveva avuto modo di notare che:

> Non abbiamo nessuna prova della sua frequenza alle lezioni di logica all'università (...) Ploucquet (il sostenitore del c a l c o l o l o g i c o, che rappresenta la piú netta antitesi col maturo Hegel della *Scienza della logica*) viveva ancora sicuramente, ma probabilmente non faceva piú lezione e morí nel 1790[27].

Va detto tuttavia che la questione oggi può esser posta sotto una nuova luce, visto che sono stati ritrovati diversi documenti relativi agli esami ed ai corsi frequentati dal giovane Hegel; mentre ulteriori ricerche compiute sugli atti accademici conservati a Tubinga hanno permesso di metter capo a risultati di una certa consistenza (e vi sono le premesse per giungere a risultati analoghi in altre direzioni). Vediamo dunque gli estremi dello *status quaestionis*, invero assai controverso, sul rapporto tra Ploucquet e Hegel. Innanzi tutto i fatti, le vicende esterne, che fan da presupposti: Ploucquet, che era nato nel 1716,

[26] M. Wundt, *Schulphilosophie der Aufklärung*, cit., p. 333.
[27] *Rosenkranz*, p. 26 (tr. it., p. 47 s.).

all'età di sessantadue anni, nel febbraio del 1782, fu vittima di un colpo apoplettico, il quale — come si legge in una biografia — « paralizzò il suo corpo e nocque alle sue capacità mentali », fino a costringerlo a sospendere le sue lezioni e a non poter piú né scrivere né pubblicare. Epperò — cosí continua il resoconto — fino alla sua morte, avvenuta nel settembre 1790, « dettava ancora ogni anno le tesi filosofiche per il magisterio e leggeva sempre molto, in particolare il *Nuovo testamento* »[28]. Fino alla sua morte Ploucquet mantenne, almeno nominalmente, il titolo di professore ordinario per la cattedra di logica e metafisica, ed infatti il suo nome era sempre riportato negli annunci dei corsi fatti apparire ogni semestre sull'*Ordo praelectionum*, con la specificazione, però, che il corso era sospeso: « si unquam vires suffecerint, pensis suis vacabit ». E di fatto i corsi di logica e metafisica restarono sospesi a Tubinga per sette semestri e mezzo, ossia dall'incidente occorso a Ploucquet fino al semestre invernale 1785/86, quando Johann Friedrich Flatt (1759-1821), entrato in facoltà con l'incarico di *professor extraordinarius philosophiae*, riprese a tenere regolarmente dei *Collegia* logico-metafisici. In seguito, ma già dopo che Hegel aveva lasciato gli studi filosofici, nel 1792 la cattedra di Ploucquet era assegnata a Jakob Friedrich von Abel (di cui si è già detto, *supra*, I, § 3) che la occupava fino al 1798[29]. A fronte di queste vicende è evidente che Hegel, entrato alla facoltà filosofica nell'ottobre 1788 ed uscitone nel settembre 1790 ha avuto come professore di logica Flatt e non ha potuto in nessun modo entrare in contatto con il vecchio e malato Ploucquet.

La mancanza di un contatto personale, diretto, non esclude però che non possano esservi stati altri generi di contatto, mediati, ad esempio, attraverso docenti e libri di testo, ed è compito delle pagine che seguono occuparsene piú specificamente.

Se dunque Rosenkranz peccava di eccessiva prudenza a riguardo del rapporto tra i due pensatori, H. Scholz, nel suo *Abriß einer Geschichte der Logik* (1931) peccava in senso opposto, poiché non esitava ad affermare che « Hegel era stato allievo di Ploucquet »[30]. Resta del tutto vaga, invece, l'ipotesi proposta nel 1938 da R. Schneider secondo cui tra Ploucquet e Hegel vi sarebbe stato un rapporto di

[28] K. Aner, *G. Ploucquets Leben und Lehren*, cit., p. 14.

[29] E. Conrad, op. cit., p. 54 s.

[30] H. Scholz, *Abriß der Geschichte der Logik*, München 1959², p. 56.

paternità spirituale, dato che « temi e princípi strutturali » del pensiero di Ploucquet e dei teologi e teosofi svevi sarebbero individuabili sia negli scritti del periodo giovanile di Hegel sia in quelli della sua maturità [31]. Si tratta in verità di un'ipotesi dai contorni affatto indefiniti, poiché, come è stato ammesso da G. Rohrmoser (anch'egli impegnato a dar consistenza all'idea di Schneider) « mancano attestazioni positive per un'influenza letteraria che non sia mediata » [32]. Un'ipotesi, questa, che riporta indietro ai tempi in cui si era pronti ad eccettare ricostruzioni storiche fondate solo sull'incidenza che « lo spirito originario della patria sveva » poteva aver avuto sul giovane stoccardese [33].

Oggi la situazione è cambiata, nel senso che sono stati messi a disposizione fonti e documenti sufficienti a provare che influenze letterarie dirette di Ploucquet su Hegel vi sono state e sembra siano state piuttosto importanti. Per questo appaiono superate le ipotesi avanzate da Lacorte (e riprese da Harris) secondo cui non solo non si può parlare di rapporti personali tra Ploucquet e Hegel, ma nemmeno si può parlare di un'influenza del vecchio logico sul giovane filosofo [34].

In particolare risulta inesatto ciò che Lacorte scrive a proposito della frequenza di Hegel alle lezioni di logica: dopo che Ploucquet si era ritirato dall'insegnamento — osserva questo studioso — « La cattedra di logica e di metafisica rimase per vari anni senza insegnante ed il collegio fu privo di un suo membro fino alla chiamata di Abel. A Hegel mancò quindi quasi interamente l'insegnamento di quella materia » [35].

Un punto dell'esposizione di Lacorte si rivela da subito come molto importante: a Hegel sarebbe mancato ' quasi interamente ' l'insegnamento in logica e metafisica. Vediamolo piú da vicino. Sebbene qui Lacorte non citi la fonte da cui trae questa informazione, è facile vedere che egli si sta riferendo al resoconto di un'ispezione (*Visita-*

[31] R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aumühle 1938, p. 153.

[32] G. Rohrmoser, *Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschung » XIV (1960), pp. 182-208, qui: p. 187.

[33] R. Schneider, op. cit., p. 54.

[34] C. Lacorte, op. cit., p. 130 ss.; H. S. Harris, op. cit., p. 78 n.

[35] C. Lacorte, op. cit., p. 131.

tionsrezeß) svolta da una commissione del Concistorio di Stoccarda al seminario di Tubinga il 5 giugno 1790. Questo documento era stato citato la prima volta da Betzendörfer, nel 1922, in seguito anche da Leube, nel 1932. In nessuno dei due casi tuttavia esso è stato riportato in modo letterale e ci si è accontentati di darne una parafrasi (con il risultato di complicare vieppiú la questione)[36]. Si tratta di una fonte assai importante in quanto ci informa: 1) su quali *Lectionen* erano tenute alla *facultas philosophica*; 2) su quali e quanti corsi erano considerati obbligatori per gli studenti del seminario. Il valore delle informazioni è assai rilevante poiché esse riguardano lo stato delle cose com'era tre mesi prima dell'esame di magisterio di Hegel (e quattro mesi prima della morte di Ploucquet). A proposito dell'insegnamento svolto alla *facultas artium* veniamo a sapere quanto segue:

I. Per quel che riguarda le *Lectionen*; esse sono secondo il tipo in uso finora le seguenti:
   1) al primo anno 3 *Lectionen*, *a*) dal Prof. di Logica e Metafisica, la quale però, come è noto, è sospesa da molti anni, *b*) dal Prof. di Greco ed Ebraico, *c*) dal Prof. di Storia;
   2) al secondo anno 2 *Lectionen*, *a*) dal Prof. di Morale, *b*) dal Prof. di Fisica[37].

A prima vista, dunque, il *Visitationsrezeß* parrebbe confermare quanto affermato da Betzendörfer, Leube e Lacorte, ossia che ancora nel giugno del 1790 (a otto anni e tre mesi di distanza dalla paralisi di Ploucquet) a Tubinga continuava ad esser sospeso l'insegnamento della logica e della metafisica. In realtà però non è questo il significato dell'informazione data dal documento. La chiave per interpretarlo in maniera corretta la si trova considerando il termine '*Lection*', che compare esplicitamente piú volte nel testo. Come è noto, a quel tempo,

[36] Si tratta del *Visitationsrezeß, d. 5 Jun. 1790*, in: *Inspektorialberichte der Stiftsregierung von 1790*, pp. 12-18 (conservato nello *Stiftsarchiv Tübingen*). Il documento era stato citato da Betzendörfer, op. cit., p. 40 e da Leube, op. cit., II, p. 89.

[37] « I. Was die *Lectionen* betrifft; so sind sie nach dem bißherigen *typo* folgende:
   1. im ersten Jahr 3 *Lectionen*, *a*) bey dem Prof. der Logik und Metaphysik, die aber bekanntlich seit mehreren Jahren eingest[ellt wird], *b*) bey dem Prof. der griech. u. hebr. Sprache, *c*) bey dem Prof. der Geschichte.
   2. im zweyten Jahr 2 *Lectionen*, *a*) bey dem Prof. der Moral, *b*) bey dem Prof. der Physik ».
   (Cfr. *Inspektorialberichte*, cit., p. 12 s.).

i corsi tenuti all'università erano ripartiti in diverse categorie sulla base della tassa di frequenza (*Hörergeld*) richiesta agli studenti. La partizione principale era dunque tra corsi '*publice*', vale a dire aperti a tutti, quindi gratis, e '*privatim*', a pagamento. Ora, secondo la terminologia di allora, con *Lectionen* si intendevano i corsi tenuti *publice*, mentre *Collegia* (*privata, privatissima*, ecc.) erano i corsi a pagamento [38]. Inoltre, secondo gli statuti in vigore in ciascuna università, gli studenti erano o b b l i g a t i a seguire almeno un minimo di corsi per anno. Questi corsi obbligatori facevano tutti parte di quelli tenuti *publice*, erano cioè *Lectionen, stricto sensu*, come si è chiarito sopra. In ultimo va ricordato che i *professores ordinarii* ogni semestre dovevano tenere una *Lectio publice* e poi quanti altri *Collegia* desiderassero. Un *professor extraordinarius* invece non poteva leggere *publice*, ma solo *privatim* (non ricevendo nessuno stipendio dall'università, doveva dipendere dallo *Hörergeld*) [39]. A questo punto disponiamo di elementi sufficienti per sciogliere l'enigma del testo del *Visitationsrezeß*: non sembrano esservi dubbi sul fatto che le *Lectionen* di cui si parla non potevano esser altro che i corsi obbligatori e gratuiti che Ploucquet, in quanto titolare della cattedra di logica e metafisica, avrebbe avuto il diritto di tenere. Senonché, si notava, quelle *Lectionen* erano sospese da diversi anni (a causa, come noto, dell'infermità del docente). Ma sarebbe sbagliato accontentarsi di questa informazione. E del resto, come sarebbe possibile che in un'università di cosí antiche tradizioni le lezioni di logica e metafisica potessero restar sospese per diciassette semestri di fila? Una risposta la si trova facilmente consultando l'*Ordo praelectionum*, dove si vede che i corsi di logica e metafisica restavano di fatto sospesi per sette semestri (dal *SS* 1782 al *SS* 1785), ma nel *WS* 1785/86 riprendevano regolarmente grazie al *professor extraordinarius* J. F. Flatt. Certo, non si trattava di *Lectionen* vere e proprie, ma solo di *Collegia*, non obbligatorî, quindi, e nemmeno retribuiti al docente dall'amministrazione dell'università. Questo spiega dunque perché il *Visitationsrezeß* non faccia menzione dei *Collegia* tenuti da Flatt. Ed è piú che sufficiente per mostrare l'inconsistenza del presupposto su cui poggiano

[38] F. Paulsen, op. cit., II, p. 130 s.

[39] Per fare un esempio celebre: fintanto che era *Privatdozent* (cioè fino al 1770) Kant era costretto a fare lezione all'*Albertus-Universität* di Königsberg per piú di 36 ore alla settimana (cfr. E. Arnoldt, *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, in: *Id.*, *Gesammelte Werke*, hrsg. von O. Schöndörffer, Bd. V/II, Berlin 1909).

le ricostruzioni di Betzendörfer, Lacorte e Harris, secondo cui Hegel a Tubinga debba esser stato digiuno di corsi in logica e metafisica. In realtà l'offerta di corsi in queste discipline era varia ed ampia, visto che non vi venivano presentati solo i testi tradizionali, ma anche la piú recente letteratura, Kant incluso. Per questo è interessante considerare i titoli dei corsi annunciati da Flatt dall'inizio del suo insegnamento a Tubinga fino al momento in cui Hegel abbandonava la facoltà filosofica:

WS 1785/86: Logicam ad ductum Compendii PLOUCQUETIANI, & naturalem Theologiam cum succincta praecipuorum dogmatum historia tradet, additurus, si de hora convenerit, hermeneuticas praelectiones, vel antiquiorem universae Metaphysices historiam.

SS 1786: praelectiones in philosophicam Encyclopaediam, cum succincta philosophiae historia conjungendam, atque in Psychologiam empiricam offert, paratus etiam ad repetendam examinando ac disputando Metaphysicam.

WS 1786/87: Logicam et Metaphysicam tradet.

SS 1787: vel empiricam psychologiam, vel historiam philosophiae ad ductum Compendii MEINERSIANI desiderantibus tradet, additurus, si de hora convenerit, KANTIANAE philosophiae cum CARTESIANA & LEIBNITIANA comparationem atque examen.

WS 1787/88: Logicam & Metaphysicam ad ductum Compendii PLOUCQUETIANI tradet, paratus etiam ad explicandam privatissime Semioticam & Phaenomenologiam LAMBERTIANAM, vel ad interpretandas CICERONIS Academicas & Tusculanas quaestiones.

SS 1788: praelectiones in Encyclopaediam & Methodologiam philosophicam, cum succincta singularum disciplinarum historia conjungendam, offert, paratus etiam ad tradendam naturalem Theologiam tam theoreticam quam practicam, & ad repetendam privatissime examinando ac disputando potiora Logicae & Metaphysicae capita.

[a partire da questo momento i corsi annunciati — qualora siano stati effettivamente tenuti — possono essere stati seguiti da Hegel]

WS 1788/89: Logicam et Metaphysicam tradet, additurus privatissime exercitia practica, &, si de hora convenerit, publice brevem religionis naturalis tum antiquioris tum recentioris cum revelata comparationem.

SS 1789: CICERONIS libros *de natura Deorum*, et si tempus permiserit, etiam librum *de fato* interpretabitur, paratus quoque ad tradendam *empiricam psychologiam*, vel ad continuandum collegium *practicum*, nec eorum studiis defuturus, qui elementis philosophiae speculativae, quantum satis est, imbuti, ad tractandam KANTIANAM *Criticam* accedere gestiunt.

WS 1789/90: una hora *Logicam*, altera *Psychologiam* et philosophiae de *Deo* initia tradet, additurus unius e CICERONIS libris philosophicis, vel e

PLATO, is dialogis, interpretationem, &, si per tempus licuerit, etiam prolegomena metaphysices critica, vel certe *Aestheticam transcendentalem.*

SS 1790: una hora Ontologiam et Cosmologiam ad ductum compendii ULRICHIANI, simulque potiora KANTIANAE critica capita exponet, altera religionis naturalis elementa atque eleutheriologiam tradet, additurus collegium practicum, vel interpretationem unius alteriusque e CICERONIS libris philosophicis [40].

L'elenco dei corsi annunciati da Flatt sulle discipline della logica, della metafisica, della storia della filosofia, della psicologia empirica e della teologia naturale ci fornisce nuove informazioni rispetto a varie questioni. Prima di passare a valutarlo piú specificamente è però necessario affrontare da subito il problema di quali probabilità vi siano che i corsi di logica e metafisica siano stati effettivamente tenuti. Se seguissimo Lacorte nella sua interpretazione del *Visitationsrezeß* del giugno 1790, dovremmo credere che sebbene avesse annunciato « Logicam » e « Metaphysicam » quasi ogni semestre, Flatt non sarebbe mai stato in grado di fare concretamente lezione su quelle discipline. Ma ciò sembra improbabile, e per una serie di motivi. In primo luogo, perché la ragione principale che poteva determinare l'annullamento di determinati corsi, la mancanza di una sufficiente quantità di uditori, era un pericolo a Tubinga praticamente scongiurato: infatti, essendo fisso a non meno di trenta giovani il numero dei *baccalaureis* accolti ogni anno allo *Stift*, i dieci corsi offerti ogni anno dalla facoltà filosofica (due per ogni docente) potevano contare su un pubblico di almeno sessanta studenti. In secondo luogo, perché, essendo logica e metafisica materie d'esame, è difficile pensare che, pur restando sospese le *Lectionen* obbligatorie, gli studenti non abbiano avuto desiderio di frequentare dei *Collegia.* In terzo luogo, perché, avendo Flatt talvolta annunciato s o l o corsi di logica e metafisica (*WS* 1786/87, *WS* 1787/88), è poco probabile che sia rimasto del tutto inattivo, senza insegnare né l'una né l'altra. In quarto luogo, infine, perché, almeno rispetto ad alcuni *Collegia*, abbiamo certezza che siano stati effettivamente tenuti: cosí è, ad esempio, per gli « exercitia practica » logico-metafisici annunciati come *privatissimum* nel *WS* 1788/89, che Flatt si proponeva di c o n t i n u a r e nel successivo *SS* 1789; o per il corso del *SS* 1789 su

[40] D'ora in poi le abbreviazioni *WS* e *SS* sostituiscono, rispettivamente, ' semestre invernale ' e ' semestre estivo '.

« *empiricam psychologiam & Kantianam Criticam* », di cui ci è stata conservata una trascrizione [41].

Ora, per determinare quali e quanti di questi corsi siano stati seguiti da Hegel durante i quattro semestri spesi alla *facultas artium* è necessario ripercorrere i singoli passi della sua carriera accademica. Questa era ancora regolata dagli statuti entrati in vigore nel 1752 sia nello *Stift* che nell'università, i quali prevedevano che gli aspiranti teologi fossero sottoposti a due esami generali (il *baccalaureus*, all'inizio del primo semestre, ed il *magisterium*, alla fine del quarto), e ad una serie di esami intermedi su singole discipline. Importa mettere in rilievo che logica e metafisica erano costantemente presenti tra le materie d'esame. Infatti, all'esame di baccalaureato (*laurea prima*), superato da Hegel nel dicembre 1788, egli fu interrogato « nelle lingue [classiche], nella storia, logica, aritmetica e geometria » [42]. Inoltre, fintanto che fu *novitius* (cioè nei primi due semestri) veniva esaminato ogni tre mesi in latino, greco, ebraico e logica; piú tardi, quand'era *completens* (nel terzo e nel quarto semestre) in latino, fisica, metafisica e morale [43]. All'esame di magisterio (*laurea secunda*), infine, oltre a difendere una dissertazione (redatta dal suo professore di morale ed eloquenza, August Friedrich Bök [1739-1815]) ed a presentare due *specimina* in tedesco, dovette rispondere a questioni concernenti una serie di *theses inaugurales* divise in cinque sezioni: *pars metaphysica, philologico-critica, moralis, historica, mathematico-physica* [44]. Come abbiamo

[41] Trascrizione che però non è ancora stata édita; a tal proposito, cfr. D. Henrich, *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, in: « Hegel-Studien » 3 (1965), pp. 39-77, qui: p. 70 s.

[42] A. F. Bök, *Geschichte der Herzoglich Würtenbergischen Eberhard Carls Universität zu Tübingen im Grundrisse*, Tübingen 1774, p. 327, cit. da F. Nicolin nelle note a *Briefe IV/1*, p. 274.

[43] *Briefe IV/1*, Nr. 24, p. 27. I dati sono ricavati dai *Testimonia von den Quartal-Examina 1781-1793* dell'archivio dello Stift. Il calendario degli esami era fissato nei giorni 10 novembre (Martini), 20 gennaio (Fabian/Sebastian), 23 aprile (Georgii) e 25 luglio (Jacobi). Per una proposta d'interpretazione dei voti, cfr. la nota di Nicolin (ivi, p. 277 s.). Al primo esame sostenuto a Tubinga (10 novembre 1788) Hegel riceveva in logica un voto inferiore al massimo (riceveva II anziché I). Otteneva invece il massimo a partire dall'esame tenuto il 20 gennaio 1789 e lo manteneva anche negli altri due esami del *SS* 1789. In metafisica e in fisica Hegel era interrogato a partire dal 10 novembre 1789 ed aveva sempre il massimo dei voti.

[44] *Briefe IV/1*, nr. 29, pp. 30-32. Le cinque sezioni delle *Theses inaugurales* corrispondevano alle cinque cattedre da ordinario della *facultas artium*: logica

visto dal *Visitationsrezeß* del 1790 si esigeva che i *novitii*, nei primi due semestri, frequentassero obbligatoriamente tre corsi: logica e metafisica, greco ed ebraico, e storia; nei due semestri successivi i *completenten* avevano come corsi obbligatori solo filosofia morale e storia [45].

A questo punto possiamo ritornare a considerare l'asserzione di Rosenkranz citata all'inizio del paragrafo (« Non abbiamo nessuna prova della sua frequenza alle lezioni di logica dell'università ») e chiederci se non sia possibile raggiungere maggiore determinatezza. Poiché ci è stato conservato il certificato dell'esame di magisterio superato da Hegel nell'agosto-settembre 1790, mi pare che la prima via da seguire sia quella di leggere attentamente quel documento (che peraltro era stato utilizzato anche da Rosenkranz [46]) tenendo conto di quanto si è esposto sopra. Da esso veniamo a sapere che Hegel « In Duc[ali] Stip[endio] traslatus cursum philosoph[icum] rite absolvit » [47], dove il « rite », che indica il voto (certo non brillante) meritato da Hegel, conferma altresí che il suo programma di studio si è svolto in modo completo e normale. Per quel che riguarda i corsi frequentati, veniamo a sapere che:

> Praeter consueta audiit Dn. Prof. Roesler, novellas tradentem; Dn. Prof. *Flatt* libros de natura Deorum et Psych[ologiam] empiricam explicantem; nec non Dn. M. Rep. *Bardili* de usu scriptorum profanorum in Theologia disserentem [48].

Vi troviamo dunque l'indicazione che Hegel ha seguito i corsi tenuti da Flatt nel *SS* 1789 sul *De natura deorum* di Cicerone e sulla psicologia empirica con la *Critica* di Kant. Ma troviamo anche un'altra indicazione che è ancora piú importante: la conferma del fatto che Hegel ha regolarmente seguito tutti (od almeno un numero sufficiente)

e metafisica, al tempo di Hegel ancora occupata, nominalmente, da Ploucquet, che però di fatto era sostituito da Flatt (straordinario), filosofia morale ed eloquenza, tenuta da A. F. Bök; matematica e fisica, tenuta da C. F. Pfleiderer (cfr. *infra*, § 3); greco, ebraico e lingue orientali, tenuta da C. F. Schnurrer (1742-1822); storia, tenuta da C. F. Rösler (cfr. *infra*).

[45] I corsi obbligatori per il *curriculum studiorum* della *facultas artium* erano, al tempo in cui vi era Hegel, quelli menzionati nel *Visitationsrezeß* del 1790 sopra citato. Il contenuto del documento era riportato anche in: W. Betzendörfer, op. cit., p. 39; M. Leube, op. cit., II, p. 89; H. S. Harris, op. cit., p. 72.

[46] *Rosenkranz*, p. 25 (tr. it., p. 47).

[47] *Briefe*, IV/1, Nr. 31, p. 34.

[48] *Ibid.*

i corsi fondamentali (« consueta audiit »). Pertanto è da supporre che nei primi due semestri egli abbia seguito almeno tre volte i corsi di Flatt, e cioè: quello di « Logica et Metaphysicam » del *WS* 1788/89 (obbligatorio), ed i due del *SS* 1789 di cui è fatta menzione nel programma. Sempre nei primi due semestri deve inoltre aver seguito almeno una volta i corsi prescritti di greco e latino (tenuti allora da Christoph Friedrich Schnurrer [1742-1822]) e di storia (tenuti da Christian Friedrich Rösler [1736-1821]). Nei due semestri successivi invece è probabile abbia frequentato due volte i corsi di storia: una volta perché era obbligatorio, un'altra — si può congetturare — per seguire il *Collegium* del *WS* 1789/90 su « fata et opiniones praecipuorum philosophorum » (che è poi l'argomento di uno degli *specimina* da lui redatti per l'esame di magisterio). Deve avere inoltre seguito il corso di Bök del *WS* 1789/90 su « philosophia practica universalis » (obbligatorio) e forse — così congettura Betzendörfer — anche i suoi « exercitia disputatoria » tenuti nel semestre successivo (Bök infatti era il docente presso cui Hegel, insieme a Hölderlin ed altri due studenti, difese la dissertazione « *pro magisterio* »)[49].

A questi corsi si devono aggiungere i seminari interni organizzati allo *Stift* per gli stipendiati. Questi erano tenuti dal gruppo dei *Repetenten* (che coadiuvavano i docenti nell'attività didattica) e si chiamavano o *Repetitionen* o *Loci*. Destinate agli studenti della *facultas artium*, le prime avevano l'obiettivo di accompagnare le lezioni tenute dai professori all'università, ripetendo sui medesimi manuali e provando il grado delle conoscenze degli studenti. I secondi erano invece destinati

[49] Un primo schizzo dei corsi probabilmente seguiti da Hölderlin e Hegel veniva dato da Betzendörfer (op. cit., p. 39-40). In seguito Harris si provava a combinare tra loro le ipotesi di questo studioso con altri dati accertati di recente e forniva un secondo schizzo assai piú preciso e, sembra, completo (cfr. op. cit., pp. 73-74). Lo schizzo proposto da Harris si avvale di un criterio in sé corretto — lo stesso seguito anche nella presente ricerca — consistente nell'affiancare ai corsi esplicitamente menzionati sul certificato d'esame di Hegel quelli che era obbligato a seguire in quanto *consueta* (ivi, p. 74, 74 n). Esso resta ciònondimeno aperto a due generi di perplessità: in primo luogo per quel che concerne l'esattezza nella interpretazione degli statuti — ad esempio nel caso di materie come « historia philosophiae », in secondo luogo per quel che concerne l'eventualità che alcuni dei corsi annunciati non siano stati effettivamente tenuti (ad esempio, non sappiamo con certezza se Flatt nel 1790 abbia fatto lezione su *Ontologia et Cosmologia* e non, invece, solo su *religionis naturalis elementa*). In *Briefe IV/1*, pp. 23-25, sono riportati i corsi annunciati dalla *facultas philosophica* secondo il testo dell'*Ordo praelectionum*.

ai *magistri* della *facultas theologica* e consistevano nella discussione di singoli passi (*loci*) dal manuale di teologia dogmatica. Entrambi i tipi di seminario erano obbligatorî e si tenevano in riunioni di due ore, ogni settimana (con estrema regolarità). L'elenco completo delle *Repetitionen* e dei *Loci* tenuti quando Hegel era allo *Stift* è stato pubblicato nel 1965 e da esso possiamo ricavare altre informazioni importanti. Vediamo anzitutto le *Repetitionen* attinenti ad argomenti di logica e metafisica:

WS 1788/89: (15 febbraio) de existentia dei. Ps. 139
H. W. G. Dapp *vic.* C. A. Dann
[legato o al corso di Flatt su « Logica et Metaphysica » o ad un corso di C. F. Schnurrer sui Salmi]

SS 1789: (17 maggio) de facultatibus animae humanae
C. G. Bardili
[legato o al corso di Flatt su « Psychologia empirica » e « Kantiana critica » od ad un corso di A. F. Bök dal semestre precedente su « Philosophia practica universalis »]
(21 giugno) de ideis
C. G. Bardili
[legato al corso di Flatt cit.]
(5 luglio) de notione virtutum
C. A. Dann
[legato o a Flatt, cit., o a Bök, cit.]
(2 agosto) de propositionibus et iudiciis
F. W. Hanser *vic.* C. G. Bardili
[legato al corso di « Log. et Metaph. »]
(30 agosto) de syllogismis
C. G. Bardili
[legato al corso di « Log. et Metaph. »]

WS 1789/90: (22 novembre) de natura et attributis dei
F. W. Hanser
[legato al corso di Flatt su « Log. et Phsych.]
(13 dicembre) de existentia dei
C. P. Conz
[legato a Flatt, cit.]
(27 dicembre) de unitate et operibus dei
J. F. Gaab *vic.* F. W. Hanser
[legato a Flatt, cit.]
(10 gennaio) 1. de ideis et propositionibus
2. de principiis ethices
C. A. Dann
[legato a Flatt, cit. o al corso di Bök su « Philosophia practica universalis »]
(14 marzo) historia logices

I. D. Mauchardt
[legato o a Flatt, cit., o al corso di C. F. Rösler sulle « opiniones precipuorum Philosophorum »]

SS 1790: (25 aprile) de providentia, de syllogismis
C. A. Dann
[legato al corso di « Log. et Metaph.]
(23 maggio) de facultatibus animi humani
C. G. Bardili
[*idem*]
(25 luglio) de immaterialitate et immortalitate animi
I. D. Mauchardt
[*idem*]
(8 agosto) de syllogismis et propositionibus
C. G. Bardili
[*idem*]
(29 agosto) 1. de facultatibus et vitiis animae
2. de commercio animi et corporis
I. D. Mauchardt
[*idem*] [50]

Si vede, dunque, che almeno per quel che riguarda la logica e la metafisica, gli argomenti trattati settimanalmente nelle *Repetitionen* sono di interesse cospicuo: nel giro di quattro semestri infatti il giovane Hegel era obbligato a ripetere (anche piú di una volta), i capisaldi della logica formale aristotelica (dottrina delle proposizioni, dei concetti e dei sillogismi), come anche quelli della logica della tradizione di *Port-Royal* (dottrina delle idee, facoltà dell'anima) e della teologia razionale (prove dell'esistenza di Dio). Si tratta quindi di un'insieme di fonti di un certo rilievo, dotate anche di uno sviluppo sistematico interno, e di cui è necessario tenere conto [51]. Tra i *Repetenten* che si occupavano dei seminari di logica spiccano le figure di Christian Adam Dann (1758-1837), Immanuel David Mauchardt (1764-1826) — l'unico che esponeva la storia della logica —, ma soprattutto Christoph

[50] L'elenco completo delle *Repetitionen* è stato comunicato da M. Brecht e J. Sandberger nel saggio *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*, in: « Hegel-Studien » 5 (1969), pp. 47-81, qui: pp. 61-65.

[51] Per questo non appaiono del tutto convincenti le ragioni addotte da Harris per giustificare la non presa in considerazione delle *Repetitionen* come fonti per lo sviluppo di Hegel: « A connection between the *Repetition* and one or another lecture course is sometimes evident, but there was no systematic pattern of connections; and there is no detectable organic sequence or development in the list of designated topics for a semester » (op. cit., p. 73 n).

Gottfried Bardili (1761-1808), a cui era affidata la trattazione completa delle parti della logica classica.

Abbiamo ora elementi sufficienti per ricostruire lo sviluppo del *curriculum* in logica e metafisica del giovane Hegel a Tubinga sia per quel che concerne gli argomenti e la scansione dei corsi sia per quel che concerne i nomi dei suoi insegnanti. Si tratta ora di riflettere sui contenuti esposti in quei corsi e seminari, cioè sulle principali problematiche che in essi venivano affrontate e sugli indirizzi di ricerca che li caratterizzavano. In questo contesto ritorna in primo piano la figura di Ploucquet. In primo luogo, perché o g n u n o dei docenti che hanno insegnato logica a Hegel, si tratti di Bök, di Flatt o di Bardili, era stato allievo diretto del grande logico svevo. In secondo luogo, perché, almento per quel che riguarda Flatt e Bardili, lo scopo principale delle loro lezioni era precisamente quello di sostituirsi al vecchio docente malato e permettere cosí agli studenti di potersi preparare per gli esami di logica e metafisica. In terzo luogo, perché la *pars metaphysica* delle *Theses inaugurales*, fino al 1790, aveva sulla intestazione il nome di Ploucquet e corrispondeva, nei contenuti, allo spirito del suo pensiero e dei suoi scritti [52]. In quarto luogo, infine, e si tratta del punto di contatto senz'altro piú importante, perché vi sono elementi sufficienti per affermare che il manuale di logica e metafisica posto alla base di quei corsi erano le *Expositiones philosophiae theoreticae*, l'ultima versione (1782) del compendio redatto da Ploucquet per le sue lezioni [53].

[52] Nei fascicoli che raccolgono le dissertazioni e le *theses inaugurales* presentate a Tubinga tra il 1782 ed il 1790 è dato trovare regolarmente presente il sedicesimo a firma di Ploucquet contenente la *Thesium inauguralium pars metaphysica*, l'ultimo dei quali porta la data dell'agosto 1790 (Ploucquet moriva il 14 settembre 1790). È però doveroso chiedersi se si tratti di testi autografi. A tal proposito, K. Aner ricorda che dopo essere rimasto paralizzato, Ploucquet « ancora dettava ogni anno le tesi filosofiche per il *Magisterium* e leggeva molto, specie il *Nuovo Testamento* » (*G. Ploucquets Leben und Lehre*, cit., p. 14). Ma è quasi certo che questa di Aner sia un'indicazione circolare, poggiante cioè sulla constatazione del dato di fatto che qui viene messo in questione. In realtà è parimenti possibile — visto lo stato in cui versava l'anziano dotto e pensando anche ad un progressivo aggravarsi delle sue condizioni di salute — che a dettare le tesi abbia pensato il suo supplente *ad interim*, cioè Flatt. Resta certo, in ogni caso, che il contenuto delle tesi rispecchia fedelmente lo spirito dell'insegnamento ploucquetiano. E si può congetturare che, probabilmente negli ultimi anni di vita di Ploucquet, Flatt si sia sostituito al maestro preparando per le *theses* una raccolta di definizioni dai suoi manuali.

[53] Stutgardiae 1782. Si tratta della quarta versione del compendio di Ploucquet, preceduta dai *Fundamenta philosophiae speculativae* (Tubingae 1759), dalle

Nell'*Ordo praelectionum* leggiamo che, assunto nel *WS* 1785/86 l'incarico di straordinario, Flatt precisava subito che avrebbe insegnato logica « ad ductum Compendii PLOUCQUETIANI », e ripeteva la stessa indicazione — questa volta per un corso di logica e metafisica — nel *WS* 1787/88. Che non possa trattarsi altro che delle *Expositiones philosophiae theoreticae* mi pare risulti inequivocabilmente dal fatto che esse erano l'ultimo manuale menzionato da Ploucquet negli annunci delle sue lezioni (cfr. quello per il *SS* 1782) ed è poco probabile che Flatt possa avere deciso, autonomamente, di scegliere una delle edizioni anteriori (la quale, tra l'altro, poteva essere di difficile reperimento). Inoltre, da un confronto fatto tra il testo delle *Expositiones* del 1782 e le *Theses* d'esame redatte per i semestri tra il *SS* 1782 ed il *WS* 1789/90 risulta che queste ultime sono in massima parte trascrizioni letterali da quella edizione del compendio (e non dalle precedenti)[54]. Alla domanda se Flatt abbia tenuto fermo alle *Expositiones* anche

Institutiones philosophiae theoreticae (ivi 1772) e dagli *Elementa philosophiae contemplativae* (Stutgardiae 1778).

[54] Delle 40 *Theses* presentate da Ploucquet (o da chi per esso) per il 1790, ben 38 sono tratte letteralmente dalla *Ontologia* delle *Expositiones* del 1782. Cosí, la tesi I « Essentia[e] rerum sunt necessariae » corrisponde al § 4 (p. 150), le tesi II-III hanno riferimento ai §§ 5-6 (p. 150 s.); le tesi IV-V hanno a che fare con i §§ 14-22 (p. 153 s.); la tesi VI « Perfectio est Rei positio », corrisponde alla lettera con il § 23 (p. 154); lo stesso vale per le tesi VII « Imperfectio est Rei non-positio » (§ 24, *ibid.*), VIII « Similitudo est identitas in pluribus specifica » (§ 27, p. 155), IX « Qualitas est Rei determinatio, qua distingui potest diversum a diverso » (§ 29, p. 155), X « Quantitas est determinatio rei, qua simile a simili distingui potest » (§ 30, *ibid.*), XI « Si multitudo spectetur ut unum, haec unitas est Totum ... » (§ 31, p. 156), XII « Simplex est Ens, in quo multitudo non concipitur » (§ 32, *ibid.*), XIII « Compositum est Ens, quatenus in eodem multitudo concipitur » (§ 33, *ibid.*), XIV « Elementum est pars compositi simplex » (§ 34, *ibid.*), XV « Divisibile in infinitum est, cujus partes numquam fiunt elementa » (§ 35, *ibid.*), XVI « Simultanea sunt ea, quae se mutuo supponunt, ut manifesta » (§ 39, p. 158), XVII « Successiva sunt, quorum partes sese excludunt in manifestatione » (§ 39, *ibid.*), XVIII « Continuum simultaneum dicitur extensum » (§ 40, *ibid.*), XIX « Continuum successivum dicitur protensum, seu duratio » (§ 41, *ibid.*), XX « Gradus, seu quantitas dynamica, est determinatio manifestationis virium finitarum » (§ 42, p. 158 s.), XXI « Quatenus quantitas differt a quantitate, quantitates competunt qualitatibus » (§ 48, p. 160), XXII « Quatenus qualitas similis differt a qualitate simili, in tantum ipsis quoque qualitatibus competunt ideae quantitatum » (§ 59, *ibid.*), XXIII « Vis est principium manifestationis » (§ 62, p. 161), XXIV « Actio non semper infert passionem » (§ 69, p. 163), XXV « Passio semper supponit actionem » (§ 70, *ibid.*). Le tesi XXVI-XL affrontano specificamente i problemi relativi alla interpretazione filosofica e matematica del finito (XXVI, dal § 72, p. 163), dell'infinito (XXVII-XVIII, dai §§ 73, 76, p. 164), del

nei semestri in cui Hegel frequentava la *facultas artium* si può rispondere che ciò è pressoché certo per quel che riguarda i corsi di « Logica et Metaphysica » del *WS* 1788/89 e di « Logica » del *WS* 1789/90, negli annunci dei quali non vediamo nessun nuovo titolo di compendio in alternativa a quello di Ploucquet; diverso è però il caso del corso del *SS* 1790 su « Ontologia et Cosmologia », nel cui annuncio leggiamo la precisazione « ad ductum compendii ULRICHIANI ». Autore di quest'ultimo era Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813), professore di morale e politica a Jena. Per il titolo del compendio in questione F. Nicolin ha richiamato due suoi scritti, entrambi assai noti: lo *Erster Umriß einer Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften* (Jena 1772-1778, 2 voll.) e le *Institutiones logicae et metaphysicae* (ivi, 1785), considerando però l'adozione del secondo come piú probabile [55]. Non si può non concordare con questa congettura, se solo si tien conto del fatto che mentre lo *Umriß* è ancora una semplice compilazione da temi e problemi dalla logica ad impianto sensista diffusa nell'età dell'illuminismo e dalla metafisica di scuola wolffiana, le *Institutiones* rappresentano un primo tentativo (in certo modo completo e coerente) di rendere conto della portata innovativa della filosofia critica di Kant [56]. Se ora ricordiamo che Flatt aveva iniziato ad interessarsi a Kant fin dal 1787 [57], è evidente che la ragione principale della sua scelta a favore di Ulrich deve esser stata la novità della sintesi tra wolffismo e criti-

massimo e del minimo (XXXI-XXXIV, dai §§ 82, 83, 89, 95, pp. 166-170), della proporzione (XXXV, dal § 98, p. 171), della misura (XXXVI, dal § 102, p. 172), della commensurabilità (XXXVII, dal § 103, p. 173). Le tre tesi conclusive XXXVIII-XL), infine, sono ricalcate sul testo dei §§ 105, 106, 107, p. 173).

[55] *Briefe* IV/1, p. 274.

[56] Si legge nella *Praefatio* alle *Institutiones* di Ulrich che obiettivo delle stesse è dar conto delle « *Kantianae divitiae* », evitando però l'errore — messo in rilievo dallo stesso Kant — di dare un « opus metaphysicum absolutum »; e tuttavia senza pretendere di sottoporre « omnes Criticae purae rationis partes perpetuo [...] examini ». Semplicemente, dunque, invitare « ad legendum » coloro che sono « ipso quodam *Kantianorum* praegustu ac sensu imbutos », verificando l'efficacia della lezione kantiana sulle parti piú note della logica e della metafisica tradizionali. Sia notata, infine, la somiglianza esistente tra questo passo di Ulrich e la formulazione scelta da Flatt per annunciare il suo *collegium* su Kant del *SS* 1789 (cfr. *supra*).

[57] Su J. F. Flatt ed il suo ruolo di mediatore nella ricezione di Kant a Tubinga, informa esaurientemente il saggio di M. Brecht su *Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795)*, in: *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen*, cit., II, pp. 381-428, qui: p. 384. Il primo corso annunciato da Flatt su Kant risale al *SS* 1787.

cismo proposta nelle *Institutiones* (sul rapporto tra Flatt e Kant si veda, *infra*, § 5). Accertato che i manuali adottati da Flatt erano le *Expositiones* di Ploucquet e le *Institutiones* di Ulrich possiamo dire con sicurezza che questi stessi erano i manuali adottati dai *Repetenten* nei seminari di logica e metafisica che avevano luogo allo *Stift*, dove si richiedeva espressamente « di restare fermi agli autori trattati dai professori » [58].

Anche per quel che concerne gli « exercitia disputatoria » tenuti da Bök nel *SS* 1790, sembra verisimile ipotizzare che il manuale adottato fossero sempre le *Expositiones* di Ploucquet, al cui interno è contenuta una sezione assai precisa e chiara *De legibus disputantium*. Si tratta di un insieme di regole formulate da Ploucquet la prima volta nel 1759 e poi mantenute invariate in tutte le successive edizioni del suo compendio. Ricordando che a Tubinga la pratica delle disputazioni era ancora parte integrante dell'insegnamento accademico, è legittima la supposizione che la loro codificazione da parte di Ploucquet abbia avuto larga accoglienza e sia penetrata profondamente nelle consuetudini locali [59].

Un'esame delle *Institutiones* di Ulrich sarà fatto meglio piú avanti, quando si vedrà il problema dei primi studi kantiani di Hegel (cfr. *infra*, § 5). È invece tempo di fermarci brevemente sulle *Expositiones* ploucquetiane. Nella loro struttura, esse si articolano secondo i canoni tipici della trattatistica di scuola wolffiana: v'è prima la l o g i c a , ripartita nelle due sezioni dei *Principia ratiocinorum* e *methodi*; fa seguito l' o n t o l o g i a , intesa (seguendo il modello wolffiano) come *Philosophia prima*, che espone le determinazioni universali dell'essere, ossia i cardini della *metaphysica generalis*; e v'è infine la m e t a f i s i c a propriamente detta, dove si tratta delle proprietà di Dio, del mondo e dell'anima, cioè delle singole questioni della *metaphysica specialis*.

Ma dal punto di vista dei contenuti le differenze con Wolff sono rilevanti. Per quest'ultimo il fondamento della logica risiede nell' i n t e l l e t t o u m a n o , e la logica stessa, in quanto « scientia dirigendi

[58] Si veda il § 9 degli statuti del 1752 relativo alle *Repetitionen* riportato in M. Brecht-J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie*, cit., p. 54.

[59] Nelle *Expositiones* di Ploucquet (1782), la sezione « De legibus disputantium » occupa l'ultima parte della *Logica*, §§ 349-358, pp. 143-149. Sotto il titolo di « De officiis disputantium » essa era presente — senza significative variazioni — anche nelle edizioni del 1759, del 1772 e del 1778.

facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate »[60], si risolve nello studio dell'intelletto considerato o secondo le sue operazioni (astrazione, giudizio, sillogismo), o secondo gli insiemi di regole cui fa ricorso (logica naturale e artificiale, logica pura e applicata, ecc.). Ed anche Ploucquet, in sede di definizione, si rifà alla lettera a Wolff: « Scientia dirigendi hasce mentis operationes [*comparatio, judicium, ratiocinium*] dicitur *Logica* » (Def. 7). Senonché il fondamento posto da Ploucquet a base della logica è radicalmente diverso da quello indicato da Wolff: non piú l'intelletto e le sue facoltà (la trattazione dei quali viene affrontata da Ploucquet solo in apertura della sezione sulla « psicologia razionale » della *metaphysica specialis*)[61], ma direttamente l'essere, le sostanze: « *Res* est id, quod concipi potest, e. g. numerus, figura, virus, arbor, motus, &c. » (Def. 1). Il ruolo svolto dall'intelletto resta circoscritto all'operazione della « *intellectio* », che è il presupposto per una considerazione formale delle proprietà colte nelle cose: « *Idea* seu notio est rei intellectio » (Def. 2). Mettendo in evidenza il fondamento ontologico della logica, e ricorrendo alla considerazione psicologistica solo in quanto strumento, Ploucquet si mostra assai piú vicino ad Aristotele ed alla scolastica che non alla tradizione di Port-Royal e a Wolff. Tipicamente aristotelica è l'insistenza messa sul carattere formale della logica. Questa è propriamente scienza delle strutture formali della dimostrazione, e per questo si avvale di un apparato simbolico: « *Signa Logica* sunt ea, quae secundum regulas constantes ad exprimendas rerum quarumcunque intellectiones adhibentur » (Def. 9). E proprio il carattere formale della logica ne determina la distinzione rispetto all'ontologia: i segni (formali) poggiano sulla struttura (reale) delle cose: « *Signum* est id, quo excitatur notio rei alius » (Def. 8).

Anche nella teoria dei concetti il fondamento ontologico resta in piena evidenza: « *Comparatio* est investigatio eorum, quae sequuntur ex intellectione rei & rei » (Def. 3). E cosí il giudizio « est intellectio factae comparationis duarum notionum » (Def. 4), la proposizione « est judicium vocabulis seu terminis expressum » (Def. 14) e la copula funge da « signum factae subjecti cum praedicato comparationis » (§ 4). Compito della copula, dunque, è legare formalmente nella proposizione due

[60] C. Wolff, *Logica*, cit., *Logicae prolegomena*, § 1, p. 107.

[61] G. Ploucquet, *Expositiones*, cit., cap. XVIII « De facultatibus animae humanae », *Metaphysica*, §§ 396-489, pp. 344-367. È utile ricordare che, al contrario di Wolff, Ploucquet non usa mai ' trascendentale '.

« *ideae* » il cui riferimento ontologico è presupposto come implicito (cfr. la definizione di « *intellectio* » data sopra). Per forma logica, infatti, Ploucquet intende « id, quod sequitur e dispositione *signorum* » (§ 22), e per materia logica « id, quod sequitur e dispositione *signatorum* » (§ 23). Va notato inoltre che Ploucquet non accoglie nella sua logica la legge cosiddetta di Port-Royal attestante la reciprocità della estensione e dell'intensione di un concetto (cfr. *supra*, I, § 4), e piuttosto la supera presentando un sistema di calcolo logico assai elaborato e basato esclusivamente sulla considerazione estensionale. Il soggetto viene considerato da Ploucquet come facente parte del predicato poiché mentre il primo ha riferimento solo ad una sostanza singola, il secondo può avere riferimento ad una molteplicità di soggetti [62]. I giudizi affermativi o negativi risultano quindi dalla struttura della proposizione: « In comparatione subjecti cum praedicato aut intelligitur *identitas* subjecti cum praedicato, aut *non-identitas* subjecti cum praedicato. Tertium enim non potest concipi » (§ 5).

Il baricentro della prima parte della logica di Ploucquet è l'esposizione del suo sistema di calcolo. Base di quest'ultimo è ancora la teorica esposta da Aristotele nei *Primi analitici*, che però viene totalmente ristrutturata con l'obiettivo di pervenire « a una trattazione della deduzione sillogistica che abbia la chiarezza del procedimento geometrico e la facilità meccanica del calcolo numerico ». Nell'essenziale il calcolo non è altro che « uno strumento tecnico con una funzione squisitamente didattica » [63]; ma è facile immaginare quanto peso doveva venir

[62] Su questo punto, cfr. W. Risse, op. cit., II, p. 278 s. A ragione F. Barone ha messo in evidenza che alla base del calcolo logico ploucquetiano sta una non risolta ambiguità tra logica pura e psicologia. La teoria dell'identità da cui muove Ploucquet, secondo la quale « nel confronto di soggetto e predicato noi intendiamo la loro identità (giudizio affermativo) e la loro diversità (giudizio negativo) » non può essere disgiunta dall'interpretazione psicologica dell'atto di giudizio, per la quale, appunto, « il giudizio affermativo concepito dalla mente non è l'intellezione di due cose ma di una sola; e la proposizione affermativa non è altro che l'espressione di una medesima cosa mediante due segni diversi » (*Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendo ope unius regulae* [1763], in *Sammlung* ..., hrsg. A. F. Bök, cit., pp. 48, 52), cfr., del Barone, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 71, e inoltre, C. Mangione, *Logica e fondamenti della matematica*, cit., p. 136. La *Sammlung* logica di Ploucquet era posseduta da Hegel nella sua biblioteca di Berlino (*Hegel-Bibliotek*, Nr. 63), insieme ai *Principia de substantiis et phaenomenis* (1752) e a diversi « trattati filosofici » (Ivi, Nr. 63, 32) sempre di Ploucquet.

[63] F. Barone, op. cit., p. 69.

dato ad esso nell'ambito dell'insegnamento svolto a Tubinga. In fondo il calcolo simbolico di Ploucquet era una delle poche innovazioni veramente originali facendo riferimento alle quali i dotti di Tubinga potevano condurre polemiche con i dotti delle altre università [64].

Il metodo, argomento della seconda sezione della logica, è definito come « modus bene utendi praeceptis logicis » (§ 107). La sua trattazione porta con sé un considerevole arricchimento della prospettiva d'indagine esposta nella prima sezione dedicata alla teoria del sillogismo. Fermo restando il postulato del riferimento ontologico della logica, entrano ora in gioco diversi elementi attinenti alla sfera del soggetto conoscente. Infatti, se da una parte troviamo ribadito che le regole dei metodi analitico e sintetico sono desunte « e natura Ordinis & Veritatis » (§ 113), leggiamo, dall'altra, che il mezzo con cui ne diventiamo padroni è l'« *Attentio*, quae est continua comparatio intellectionum cum intellectis » (§ 121) e che l'astrazione coincide con quella « mentis humanae operatio, qua affectiones de subjecto praedicabiles seorsim intelligit » (§ 127) [65].

Importa notare che l'esposizione data da Ploucquet dei metodi analitico e sintetico e, piú in generale, di ciò che si deve intendere per « methodus mathematicorum » rispecchia nell'essenziale le posizioni degli aristotelici e di Zabarella. Per il metodo dimostrativo (la « demonstratio propter quid ») si ha la seguente definizione: « *Compositio* sive *Synthesis* veritatum est, cum a principiis ordine logico progressus sit ad principiata seu ad veritates intuitu ingredientium magis compositas » (§ 295) e per il metodo risolutivo (la « demonstratio quia »): « *Resolutio* sive *Analysis* est investigatio veritatum sim-

[64] Nella *Vorrede* alla *Sammlung der Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen*, cit., A. F. Bök metteva in evidenza che finalmente « la forma aristotelica [di calcolo per sillogismi], il cui apprendimento martirizza in modo tanto inutile la memoria della gioventú [...] è vista una volta per tutte rimossa grazie ad un metodo [quello ploucquetiano] affatto semplice, sicuro e facile » (p. XXII s.).

[65] A ragione F. Barone mette in rilievo che in Ploucquet sono presenti anche motivi provenienti dalla tradizione empiristica, in particolare da Locke e da Berkeley. Ciò risulta chiaramente dalla critica ai concetti universali formulata nel saggio *Von dem Ursprung der allgemeinen und abgezogenen Bebriffe*: cfr. — ad esempio — questa definizione: « Un concetto universale non è altro che una frequente ripetizione dello stesso concetto che abbiamo avuto in una certa determinazione » (*Sammlung*, cit., p. 257 - cfr. F. Barone, op. cit., p. 68). Resta però che questo punto di vista non inficia in nessun modo la compattezza e l'analiticità della sua costruzione logica fondata sulla interconnessione tra piano logico ed ontologico.

plicium in compositis latentium » (§ 301). Le preferenze di Ploucquet vanno tuttavia nella direzione dell' a n a l i s i , principalmente perché, come già anche per la dottrina del calcolo logico, l'obiettivo della sua indagine è costantemente teso a scomporre ciò che è complesso fino a ridurlo ad una forma logica « semplice » o « primitiva ». Cosí definisce il senso proprio della *demonstratio* come « intellectio veritatis compositae e simplicioribus » (§ 301); il che implica, appunto, che il « medium perveniendi ad demonstrationem » sia il procedimento risolutivo (regressivo) dell'analisi (*ibid.*). Per quel che concerne la determinazione delle caratteristiche del metodo matematico mancano in Ploucquet quei riferimenti diretti alla prassi matematica degli antichi su cui si era a lungo soffermato Kästner (cfr. *supra*, I, § 3). Egli si limita ad osservare che « Id quod in methodo mathematica seu geometrica observandum est, coincidit cum ipsa methodo logica » (§ 330). E pertanto propone che quest'ultimo venga ridotto al primo, cioè all'analisi (come si è visto), infatti: « Termini Mathematicorum non conficiunt methodum ». Quel che importa è solo la struttura logica: « sed apta antecedentium cum conseguentibus connexio methodum commendat » (*ibid.*).

Possiamo dunque ricapitolare i capisaldi della logica trattata nel manuale studiato da Hegel all'università: 1) essa segue Wolff nella sua articolazione e struttura; 2) diverge però dal modello wolffiano poiché poggia direttamente su di un fondamento ontologico e fa della considerazione psicologica solo un uso strumentale, non fondativo; 3) nella teoria del giudizio fa uso esclusivamente del punto di vista estensionale; 4) nelle teorie del sillogismo e del metodo mostra infine una consapevole vicinanza al modello della logica aristotelica.

Per render conto delle principali posizioni di Ploucquet sull'ontologia e le parti della *metaphysica specialis* è ora forse conveniente considerare il compendio tenendo conto delle *Theses* scritte dal vecchio docente per l'esame di magisterio sostenuto da Hegel e dai suoi compagni di corso nell'agosto 1790. Si tratta di un testo di notevole importanza ed il cui significato non deve essere minimizzato — come suggerisce Friedhelm Nicolin — richiamando la casualità, il disinteresse e l'improvvisazione che allora solitamente accompagnavano il rituale — ormai affatto obsoleto — delle *disputationes*[66]. Né si può negare che

[66] Si veda a tal proposito la nota di F. Nicolin in *Briefe IV/1*, p. 284. Del tutto infondata mi sembra la scelta compiuta da questo studioso di limitarsi a riprodurre solo le prime quattro o cinque *Theses inaugurales* per ciascuna delle cinque sezioni del *rigorosum* sostenuto da Hegel; e ciò muovendo dalla constata-

di fatto le *Theses*, almeno quelle redatte per il 1790, non siano relativamente ricche, precise e complete. E se si astrae da quelle poche che evidentemente esprimono dei non-sensi (ad es. la II: « Essentia alicujus rei non dependet ab Intellectu divino » e la III: « Essentia rei non potest dependere a Voluntate divina », le quali, come d'uso, erano mischiate alle altre, concettualmente corrette) si vede che l'insieme della quaranta tesi è in grado di trasmettere uno squarcio abbastanza fedele sulle posizioni del loro autore. La tesi I (« Essentiae rerum sunt necessaria ») ribadisce l'armonismo di fondo su cui poggia l'intera costruzione; mentre a partire dalla tesi VI (« Perfectio est Rei positio ») viene ripresa la questione — di cui si è già parlato a proposito di un estratto da Kästner fatto da Hegel nel 1788, cfr. *supra*, I, § 4 — della determinazione completa dei predicati costituenti il concetto di una sostanza individuale. Piú avanti compaiono le definizioni della qualità (tesi IX: « est Rei determinatio, qua distingui potest diversum a diverso ») e della quantità (tesi X: « est determinatio rei, qua simile a simili distingui potest »), che preludono — in analogia con la discussione condotta da Kant sia nello *Einziger Beweisgrund des Daseins Gottes* sia nella *Dialettica trascendentale* della *KRV* — all'esame delle cosiddette « antinomie matematiche », concernenti la grandezza e la divisibilità del tempo e dello spazio [67]. Di queste ultime si occupano le tesi XV (« Divisibile

zione che a ciascun candidato sarebbe dovuta spettare la tesi corrispondente al numero da lui occupato nella graduatoria di merito (*Location*, Hegel era il quarto) dello *Stift*! A sentire Nicolin, dunque, ogni studente avrebbe conosciuto l'argomento su cui doveva essere interrogato nel momento stesso in cui prendeva in mano il foglio con le tesi, e ciò per amore della « classificazione di merito, sempre tanto importante » nel Württemberg! Evidentemente Nicolin non ha letto attentamente (o fino in fondo) nessuno dei fogli di *Theses* che pure ha avuto tra le mani, altrimenti si sarebbe accorto che: 1) i contenuti delle *Theses* sono ordinati secondo un preciso schema sistematico, cosí che si avrebbe l'assurdo che ai piú bravi sarebbero toccate le proposizioni introduttive e piú generali, ed ai meno bravi quelle piú specifiche e particolareggiate; 2) capitava spesso che sotto lo stesso numero, di anno in anno, comparissero *Theses* identiche o di contenuto affine (questo particolarmente nel caso di quelle di Ploucquet); 3) trattandosi di *Theses* riguardanti le lingue antiche o le scienze matematiche, il compito del *rigorosum* veniva a concentrarsi sulla soluzione di problemi particolari (tra l'altro assai complessi), ed è poco verisimile pensare che esse potessero esser resi noti prima dell'interrogazione (si vedano ad esempio i problemi proposti da Pfleiderer - *Briefe*, IV/1, p. 31).

[67] La confutazione dell'attualità dell'infinito era esposta da Ploucquet nel saggio *Primaria monadologiae capita* inviato alla Accademia berlinese delle scienze ed ivi stampato nel 1748. Per una contestualizzazione delle posizioni di Ploucquet nel quadro delle discussioni su spazio e tempo e sulle antinomie dell'infi-

in infinitum est, cujus partes numquam fiunt elementa »), XVI (« Simultanea sunt ea, quae se mutuo supponunt, ut manifesta ») e XVII (« Successiva sunt, quorum partes sese excludunt in manifestatione »); anche se la questione metafisica cruciale viene posta solo con le tesi XXVIII (« Non licet concipere Infinitum, vel ut genitum, vel ut gignendum *successive* ») e XXIX (« Cum Infinitum respuat omnes limites, non potest fieri, ut Infinitum qua tale compositum, per partes finities sumtas decrescat »). La soluzione proposta personalmente da Ploucquet a fronte di tali questioni è parimenti riportata nelle *Theses*: egli rifiuta la possibilità che l'infinito possa darsi in natura (abbia consistenza ontologica) e motiva questo rifiuto con il tener fermo ad una sorta di atomismo (certo mediato dagli antichi, ma con forti influssi anche da Leibniz e da Berkeley [68]) per il quale il reale risulta essere composto da elementi semplici primitivi (cfr. le tesi XIII: « Compositum est Ens, quatenus in eodem multitudo concipitur » e XIV: « Elementum est pars compositi simplex »). Il senso della conclusione cui mette capo Ploucquet è bene rispecchiato dalla tesi XXXIV: « Quantitates indeterminabiles crescere possunt in infinitum, sed numquam fiunt infinitae ». L'infinito, in altre parole, può essere attuale idealmente, o nella rappresentazione che ne ha il matematico; di fatto, però, esso non esiste nel mondo in cui viviamo, al cui interno si trova sempre ridotto a singoli enti, o « elementa », semplici (ed è quindi solo potenziale). E va da sé che queste concezioni metafisiche con cui il giovane Hegel entrava in contatto assai presto, con ogni verisimiglianza ancor prima della sua lettura della *Critica della ragion pura*, possono aver svolto un'influenza non trascurabile per lo sviluppo delle sue piú tarde riflessioni. Del resto, l'influenza della tradizione rappresentata da Ploucquet restava evidente anche solo sul piano terminologico, come si vede — ad esempio — da questa definizione di un concetto cardine in seguito fatto

nito nei decenni antecedenti l'apparizione della *Critica*, si veda E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, Berlin 1905-1950, 4 voll., qui: lib. VII, cap. 2, § 3 (tr. it., *Storia della filosofia moderna*, a cura di E. Arnaud, Torino 1978²).

[68] Influenze dalla *Monadologie* leibniziana su Ploucquet sono riscontrabili in particolare nella sua concezione delle sostanze individuali come aggregati di elementi tenuti insieme da delle *vires* (*Expositiones*, *Ontologia*, §§ 34, 62 ss., pp. 156, 161 s.). Mentre la critica mossa da Berkeley ai concetti di divisibilità e estensione infinita nel *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (§§ 119-133) è probabile sia stata all'origine delle argomentazioni di Ploucquet contro l'attualità dell'infinito.

proprio da Hegel: « *Ratio* identificata cum ratione est *Proportio* » (tesi XXXV).

§ 3. - *Studi in matematica e fisica.*

Gli studi compiuti da Hegel in matematica e fisica a Tubinga si svolsero sotto la guida di Christoph Friedrich Pfleiderer (1736-1821), « uomo eccellente per sapere e carattere », autore di ricerche competenti ed originali e celebre punto di riferimento per gli studi sulla matematica antica[69]. Anch'egli proveniente dall'ambiente dello *Stift*, Pfleiderer occupava la cattedra di matematica e fisica della *facultas philosophica* dal 1781 fino al 1821. Era allievo del suo predecessore alla medesima cattedra, Johann Kies (1730-1781), che a sua volta era stato allievo di Georg Wilhelm Kraft (1701-1784) e di Georg Berhard Bilfinger, i quali — come noto — erano stati in stretto contatto con Wolff e financo con lo stesso Leibniz[70]. L'indirizzo di ricerca scelto da Pfleiderer tuttavia si identifica solo in parte con la tradizione dei matematici svevi (tra i quali, è bene ricordarlo, v'era stato Johannes Kepler) o, in generale, con la tradizione matematica continentale. Esponente di primo piano del neoeuclidismo settecentesco, egli si faceva fautore di una ripresa dell'approccio rigorosamente sintetico, proponendo altresí una ritrascrizione in chiave geometrica dei procedimenti di calcolo svolti per via analitica. Molto apprezzati furono i risultati di carattere complessivo da luí raggiunti nell'ambito della trigonometria piana[71]. Contribuiva al rinnovamento degli studi matematici in Germania introducendo (e difendendo contro un ambiente generalmente ostile) i procedimenti di calcolo di Brook Taylor[72] ed inoltre facendo sua l'istanza teorica proposta da Robert Simson

[69] Su Pfleiderer: K. Klüpfel, *Geschichte der Universität Tübingen*, cit., p. 214; M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, cit., IV, pp. 28 s., 32 s., 34, 699. Un elenco dei suoi scritti si trova in J. C. F. Steudel, *Rede am Grabe des Hern M. C. F. von Pfleiderer*, Tübingen 1821.

[70] K. Klüpfel, op. cit., p. 202.

[71] M. Cantor, op. cit., IV, p. 28 s. Cfr., di Pfleiderer: *Geschichte der ersten Einführung der trigonometrischen Linien*, Tübingen 1785, *Ebene Trigonometrie mit Anwendungen und Beiträge zur Geschichte derselben*, ivi 1802.

[72] C. F. Pfleiderer, *Theorematis tayloriani demonstratio*, Tübingae 1789. Ciò che interessava Pfleiderer era lo studio della serie di Taylor (*Methodus incrementorum directa et inversa*, 1715), vista anche nel caso, piú particolare, della serie

e Colin Mac Laurin volta a rifondare il calcolo infinitesimale ponendolo su di una base teorica rigorosa analoga a quella della geometria di Archimede [73]. Negli studi esplicitamente dedicati alla matematica antica si segnava per un ampio e chiaro commento al secondo libro degli *Elementi* di Euclide (a cui stava attendendo negli anni in cui Hegel frequentava la facoltà) come anche per una disamina dedicata alla storia dei tentativi di ottenere la quadratura del cerchio esposta da Keplero nella *Stereometria doliorum* [74]. Lasciò incompiuta una traduzione in tedesco degli *Elementi* [75], e però promosse importanti traduzioni (curate da suoi allievi) da Platone, Archimede, Apollonio, Proclo ed altri matematici antichi [76].

È probabile che Hegel, il quale fin dal ginnasio aveva mostrato grande interesse e piacere per lo studio della matematica [77], abbia seguito con attenzione le lezioni di Pfleiderer. Tuttavia mancano elementi precisi per stabilire in quali semestri e quante volte. In ogni caso i corsi di matematica e fisica annunciati da Pfleiderer nei semestri frequentati da Hegel erano i seguenti:

di Mac Laurin (*Treatise of Fluxions*, 1742). Hegel deve aver raccolto e conservato diversi scritti di Pfleiderer, portandoli seco dopo la partenza da Tubinga: infatti nel catalogo della sua biblioteca di Berlino figurano diversi « trattati matematici » di Pfleiderer (*Hegel-Bibliothek*, Nr. 32).

[73] C. B. Boyer, *A History of Mathematics*, tr. it. cit., p. 494.

[74] C. F. Pfleiderer, *Expositio et dilucidatio Libri V elementorum Euclidis*, 2 partes, Tübingen 1782-1790, *Scholia in Librum II Elementorum Euclidis*, parte 3, ivi 1797-1799, *Scholia in Librum VI Elementorum Euclidis*, partes 4, ivi 1800-1805, *Kepleri Methodus solida quaedam sua dimetiendi illustrata et cum methodis geometrarum posteriorum comparata*, ivi 1795.

[75] La traduzione del primo libro degli *Elementi*, preceduta da un ampio commento, era pubblicata come *Anhang* ad un'opera di compilazione redatta da un suo allievo, C. F. Hauber, cfr. *Chrestomathia geometrica. Continens Euclidis Elementorum principium graece usque ad libri propositionum XXVI et ad illud graece Procli, latina Saulii scholia cum notitiis historicis. Nebst einem Anhang aus Herrn Professor Pfleiderer's Papieren ...*, Tübingen 1820, pp. 279-323.

[76] Oltre alla già citata *Chrestomathia* di Hauber, cfr.: dello stesso Hauber, la traduzione, *Archimeds zwei Bücher über Kugel und Zylinder*, Tübingen 1798; J. W. Müller, *Kommentar über zwei dunkle mathematische Stellen im Plato*, Nürnberg 1797 (le tr. da Archimede e Platone facevano parte della biblioteca di Hegel a Berlino, *Hegel-Bibliothek*, Nr. 526, 1327).

[77] *Beriche*, Nr. 1, p. 4; *Dok.-E.*, p. 39. Fin dal ginnasio, Hegel aveva studiato Euclide nella traduzione di J. F. Lorenz, *Euklids fünfzehn Bücher aus dem Griechischen*, cit., *supra*, I, § 3.

WS 1788/89: *publice* Physicam theoreticam, *privatim* Mathesin elementare tractabit.

SS 1789: *publice* Physicam theoreticam, *privatim* Mathesin sublimiorem continuabit, et Physicam experimentalem tractabit.

WS 1789/90: *publice* Physicam theoreticam, *privatim* Mathesin elementarem docebit.

SS 1790: *publice* Physicam theoreticam absolvet, *privatim* Physicam experimentalem tractabit [78].

Per quel che concerne i compendi adottati da questo docente disponiamo di indicazioni soltanto generiche. Solo per il *WS* 1782/83, annunciando il corso, specificava che avrebbe insegnato « Physicam theoreticam ad ductum Compendii KARSTENIANI (*Anfangsgründe der Naturlehre*) » [79]. Per le restanti materie, si può pensare che abbia tenuto fermo — almeno all'inizio del suo insegnamento — ai compendi adottati dal suo maestro e predecessore Kies (Clairaut e Kästner per la geometria, Sigorgne per le dottrine di Newton e Segner per la fisica) [80], ma si tratta solo di una congettura. Quel che è certo, comunque, è che deve aver fatto lezione direttamente sul testo di Euclide, considerato sia nell'originale greco sia in traduzione tedesca [81]. È da supporre che Hegel abbia tratto stimoli importanti dal suo insegnamento, dato che continuava a studiare Euclide per conto proprio anche negli anni trascorsi alla facoltà teologica e poi a Berna e Francoforte (cfr. *infra*, III, § 5). Per questo è un vero peccato che in una pur assai accurata ricerca apparsa di recente su *Hegel e la 'matematica dell'infinito'*, non sia fatto alcun cenno alla figura di questo maestro di Tubinga, senz'altro

[78] *Briefe*, IV/1, pp. 23-25.

[79] W. J. G. Karsten, *Anfangsgründe der Naturlehre*, Halle 1780.

[80] Si trattava, verisimilmente, dei seguenti manuali: A. C. Clairaut, *Anfangsgründe der Geometrie*, aus dem Franz. von F. J. Bierling, Hanburg 1790[5]; A. G. Kästner, *Anfangsgründe der Arithmetik, der Geometrie ...*, cit.; *Id.*, *Anfangsgründe der Analysis endlicher Grössen*, Göttingen 1760; *Id.*, *Anfangsgründe der Analysis des Unendlichen*, ivi 1761; P. Sigorgne, *Pralectiones astronomiae Newtonianae*, mit Vorrede von A. F. Bök, Tübingen 1769; J. A. von Segner, *Einleitung in die Naturlehre*, Göttingen 1746, 1754[2].

[81] Si ricordi che oltre alla già citata traduzione degli *Elementi*, anche i *Data* di Euclide erano messi a disposizione del lettore tedesco: *Euklids Data*, verbessert und vermehrt von R. Simson. aus dem Englischen übersetzt, und mit einer Sammlung geometrischer nach der Analytischen Methode der Alten aufgelöster Probleme begleitet von J. C. Schwab, Stuttgart 1780 (cfr. M. Cantor, *Vorlesungen*, cit., IV, p. 33).

il punto di congiunzione pjiú importante tra Hegel ed i matematici antichi [82].

Alcune indicazioni su quelli che dovevano essere i contenuti delle lezioni di Pfleiderer (di cui al giorno d'oggi conosciamo assai poco) è possibile ricavarle da una disamina delle *Theses inaugurales*. Fermiamoci ora brevemente su quelle redatte per il 1790 e prese in mano da Hegel.

Su trentasette tesi ben ventiquattro hanno come argomento singole definizioni o dimostrazioni da Euclide. Citati e discussi sono i commenti a Euclide di Giovanni Campano da Novara, Federico Commandino, Cristoforo Clavio, il ramista André Tacquet, Isaac Barrow, Nicola Tartaglia, Frans van Schooten e Robert Simson [83]. La tesi XX si occupa invece della critica a Euclide mossa da Pietro Ramo sugli *Scholae mathematicarum* (1569), e benché l'obiezione avanzata da Ramo venga respinta è egualmente significativo che essa sia stata presa in considerazione e discussa [84]. Tra le opere dei contemporanei sono richiamati compendi di Joh. Andreas von Segner, Wenzel Joh. Gu. Karsten, Johann Schultz [85]. Mentre le tesi dedicate alla fisica (XXX-XXXVII) si occupano tutte del funzionamento del barometro, fornendo altresí applicazioni algebriche del calcolo delle sue variazioni. È però importante notare che lo spazio dedicato alla rappresentazione algebrica delle costanti fisiche resta relativamente ridotto (tesi XXX, XXXII, XXXIII). Tra i fisici citati e discussi troviamo David Hooke, Joh. Hend. Van Swinden, Jean Antoine De Luc, e specialmente la *Introductio ad philosophiam natu-*

[82] Mi riferisco alla per molti versi assai pregevole ricerca di A. Moretto su *Hegel e la 'matematica dell'infinito'*, Trento 1984. Ed è invero sorprendente che nelle pagine introduttive dedicate alla « Rilevanza della riflessione sulla matematica nell'evoluzione del pensiero hegeliano » (pp. 48-55), non sia fatto cenno alla lezione di Pfleiderer.

[83] Sull'insieme di questi autori si veda l'accurata ricerca storica di H. Schüling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert (Wandlung der Wissenschaftsauffassung)*, Olms, Hildesheim-New York 1969, come anche la già citata ricerca di H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis*.

[84] Il passo richiamato da Pfleiderer è dagli *Scholarum mathematicarum libri XXXI*, Basileae 1569, lib. XV, 1). Per i punti principali della critica mossa da Ramo a Euclide (ed a Proclo) rimando a H. Schuling, op. cit., pp. 103-197.

[85] J. A. von Segner, *Deutliche und vollständige Vorlesungen über die Rechenkunst*, Lemgo 1746, 1767²; W. J. G. Karsten, *Mathesis theoretica elementari atque sublime ad usum Academicarum Praelectionum*, Rostochii & Gryphiswaldiae 1760; *Id.*, *Lehrbegriff der gesammten Mathematik*, 8 voll., Rostock 1767-1777, Leipzig 1782-1795²; J. Schultz, *Anfangsgründe der reinen Mathesis*, Könisberg 1790.

ralis di Pieter van Muschenbroek (1746), di cui si fa parola nelle tesi XXXIV e XXXVII [86]. È purtroppo difficile riuscire a ricavare di piú da questa raccolta di tesi estremamente puntuali e specifiche. Ma forse ci si può già accontentare di aver visto confermati nella pratica gli indirizzi di ricerca seguiti da Pfleiderer — in primo luogo il suo preponderante interesse per la geometria euclidea — ed anche gli autori su cui era solito soffermarsi. Va da sé che anche Hegel si trovava ad entrare in contatto con queste problematiche e con questi autori: piú avanti sarà possibile raccogliere elementi sufficienti per giudicare se questo primo contatto (avvenuto inoltre per via indiretta) abbia avuto o meno influssi duraturi (cfr. *infra*, IV, § 4).

§ 4. - *Studi in storia della filosofia.*

Veniamo ora agli studi svolti da Hegel nell'ambito della storia della filosofa. Abbiamo visto che già a Stoccarda egli s'era interessato a fondo della dimensione storica del pensiero e della cultura; ed ancora dal periodo del ginnasio datano le sue prime letture da Platone, Cicerone, Epitteto, Longino [87]. È da supporre che giunto a Tubinga Hegel si sia trovato in un ambiente favorevole per continuare a sviluppare i suoi interessi in questa direzione. Prova di ciò è la scelta di comporre uno dei due *specimina* richiesti per l'esame di magisterio affrontando il tema dello « studio della storia della filosofia » e del suo significato. Di questo componimento, che aveva come titolo *Ueber das Studium der Geschichte der Philosophie*, tuttavia non sappiamo nulla poiché deve esser presto andato perduto [88]. Ma l'indicazione della sua esistenza ci è comunque utile per ricostruire un altro punto concernente il suo *curriculum* universitario: la sua frequenza alle lezioni di storia della filosofia. Dal certificato d'esame del 1790 veniamo a sapere che oltre a comporre uno *specimen* storico-filosofico, Hegel aveva frequentato una lezione facoltativa di C. F. Rösler, il docente

[86] Robert Hooke, *Philosophical Observations and Experiments*, London 1726; P. van Muschenbroek, *Introductio ad philosophiam naturalis*, Leiden 1746, J. A. De Luc, *Recherches sur les modifications de l'atmosphère*, Genève 1772, 4 voll., Paris 1784², 2 voll.; J. H. van Swinden, *Positiones physicae*, Harderwyck 1786, 2 voll.

[87] *Rosenkranz*, p. 10 s. (tr. it., p. 32 s.).

[88] *Briefe*, IV/1, Nr. 31, p. 34.

che allora teneva la cattedra di storia a Tubinga. Senonché questa seconda informazione resta per noi assai vaga: ci dice solo che Hegel aveva ascoltato il professore di storia in un corso in cui « insegnava storia » (« novellas tradentem ») [89]. Ma non è difficile legare tra loro l'esplicita menzione di Rösler con il titolo dello *specimen* e congetturare che Hegel a Tubinga debba avere seguito almeno un corso (o seminario) di storia della filosofia. E poiché dall'*Ordo praelectionum* risulta che tra il *WS* 1788/89 ed il *SS* 1790 solo Rösler aveva annunciato un *Collegium* esplicitamente dedicato a quella disciplina, è dunque assai probabile che Hegel abbia seguito quel docente e precisamente nel corso del *WS* 1789/90 su « fata et opiniones praecipuorum philosophorum ».

Purtroppo non abbiamo nessuna informazione su quale fosse il compendio di storia della filosofia adottato da Rösler. Dall'inizio del suo insegnamento a Tubinga, nel *WS* 1777/78, Rösler aveva nominato solo il compendo di Schröck sulla « storia universale », quelli di Achenwall sulla storia dell'Europa moderna e la statistica, e quello di Büshing sulla geografia della Germania [90]. *Collegia* su « vitas et opiniones celebrium philosophorum » erano da lui annunciati per i *SS* 1781, *SS* 1783, *SS* 1785, *SS* 1788, e per il già citato del *WS* 1788/89, ma sempre senza nominare un particolare libro di testo. Eppure è noto che con la seconda metà del Settecento, in particolare dopo l'apparizione della monumentale *Historia critica philosophiae* di Jakob Brucker (1742-1744), la storia della filosofia, costituitasi come disciplina autonoma, entrava nelle università e nei ginnasi grazie a diversi compendi, il cui numero e la cui vivacità davano luogo ad interessanti dibattiti [91]. Per aiutarci a comprendere in che modo questa disciplina era allora inse-

[89] *Ibid.*

[90] Nel *SS* 1778, Rösler annunciava « historia universalis [...] secundum Compendium SCHROECKHIANUM », nel *SS* 1779 « causas Europae recentiores gravioresque secundum Compendium ACHENWALLIANUM (Geschichte der Europaeischen Staatshandel) », nel *WS* 1781/82 « *Germaniae descriptionem* geographico-politicam, super clar. BÜSCHINGII Introductionem in Geographiam Germaniae [...], vel *statisticam Achenwallianam* ».

[91] Non v'è alcun dubbio sul fatto che Hegel, come del resto ogni altro studente di filosofia di allora, non abbia letto l'*Historia critica* di Brucker. Sulla ricezione di Brucker, si vedano: L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim a. G. 1968; L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973; M. A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976; *Storia delle storie generali della filosofia*, diretta da G. Santinello, vol. II, Brescia 1979, pp. 527-635.

gnata a Tubinga, possiamo andare a vedere gli annunci dei corsi storico-filosofici di Bök e Flatt. Per il *WS* 1768/69 Bök indicava l'*Histoire abrégée de la philosophie* dell'abate Formey (1760), e Flatt per il *SS* 1787 menzionava il *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit* di Meiners (1786).

Studiando con Rösler Hegel si trovava ancora nel medesimo clima di ricerche ispirate dall'istanza critica della storiografia illuminista. L'ambito specifico d'indagine scelto da questo docente era, più precisamente, l'interpretazione critica dei codici medievali e la storia della chiesa. In particolare si occupava delle dottrine cristiane delle origini e dei primi concili, ed affiancava a questi studi un'ampia elaborazione — con traduzione ed antologizzazione della patristica (si tenga presente che quest'ultima può essere stato il canale attraverso cui Hegel entrava in contatto per la prima volta con le opere di Agostino). Tanto basta per comprendere che il baricentro degli interessi di Rösler era costituito dalla storia del cristianesimo, vista come storia d'eventi e di dottrine. I suoi modelli metodici erano lo storico della chiesa Johann Lorenz von Mosheim ed il teologo razionalista Johann Salomo Semler[92].

Ma la tradizione degli studi storico-filosofici di Tubinga era stata aperta da un dotto che era un filosofo in senso stretto: ossia da Ploucquet. Benché nel suo compendio logico-metafisico non sia fatto alcun cenno alla storia del pensiero filosofico (che invece era sovente trattata in altri compendi), egli stesso scrisse e promosse diverse importanti ricerche. Questi gli argomenti da lui affrontati: la cosmogonia di Epicuro (1755), le speculazioni di Pitagora (1758), l'ἐποχή di Pirrone (1758), Talete di Mileto ed Anassagora (1763), le opinioni di Democrito di Abdera (1767), le prove e le controprove di Sesto Empirico per l'esistenza di Dio (1768)[93]. Seguendo Ploucquet, i suoi discepoli proseguivano nello studio di quegli autori. Di filosofia antica si occupavano Bardili e Carl Philipp Conz (1762-1827), Bök e Flatt erano invece attenti alla filosofia moderna. Fermiamoci ora su Bardili e Conz, rimandando Bök e Flatt al paragrafo successivo, quando si farà parola della ricezione di Kant a Tubinga.

Conz rappresentava a Tubinga l'indirizzo del neoumanesi-

[92] Su questo punto, cfr. C. Lacorte, op. cit., p. 129 n.

[93] L'elenco delle dissertazioni storico-filosofiche di Ploucquet si trova in C. P. Conz, *Andenken G. Ploucquets Professor der Logik und Metaphysik in Tübingen*, Tübingen 1790, pp. 12-13.

m o . Allievo diretto di Ploucquet (alla facoltà filosofica) e di Le Bret (a quella teologica), faceva parte del collegio dei *Repetenten* dal 1789 al 1792. Fu molto vicino a Hölderlin, che nutrí per lui affetto e stima [94], e — probabilmente — anche a Hegel. Certo è, comunque, che Hegel deve avere seguito le sue *Repetitionen*, di cui interessa ricordare quelle legate ai corsi tenuti nel *WS* 1789/90 da Rösler di cui si è detto sopra, aventi come argomento, rispettivamente: « Seneca, de providentia » e la « Einleitung in die Universalgeschichte » [95]. Nel contesto della nascita dell'idealismo tedesco la figura e gli scritti di Conz giocano un ruolo assai importante, poiché senza di essi è difficile pensare che l'« immagine del mondo tedesco-ellenica », che cosí grande presa ebbe sul pensiero dei giovani Hegel, Hölderlin e Schelling, sarebbe maturata come è maturata [96]. I giovani amici trovavano in Conz la guida che li spinse a leggere i tragici, i presocratici e Platone, facendo loro comprendere nel modo piú chiaro il pensiero antico e le sue ripercussioni rispetto all'età loro contemporanea. Oltre che filosofo e teologo, Conz era anche classicista insigne e letterato. Nelle *Schildereien aus Griechenland* — una serie di brevi componimenti e di traduzioni — aveva presentato in modo non privo di fascino l'ambiente storico e culturale della Grecia antica, rievocando in particolare le figure di Orfeo e Antigone, oltre a quelle, reali, di Anassagora, Pericle, Socrate ed Eratostene [97]. Nella scelta degli argomenti di due suoi trattatelli storico-filosofici è facile vedere l'influenza dell'ambiente dei t e o s o f i tubinghesi legati a Ploucquet ed a Friedrich Christian Oetinger: un suo saggio apparso nel 1791 si occupava dell'« ipotesi della trasmigrazione delle anime » [98], mentre la « storia e la peculiarità della tarda filosofia stoica » è l'oggetto di un altro saggio apparso tre anni piú tardi, le *Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche*

[94] F. Hölderlin, *GSA*, 6/1 (*Brief*, Nr. 36), pp. 57, 13-16. Su Conz si veda la dissertazione di G. Cless, *Der schwäbische Dichter K. P. Conz*, Calw 1913.

[95] M. Brecht-J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie*, cit., p. 64.

[96] Su questo punto, si vedano: G. Stefanksy, *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, cit. (che però, sorprendentemente, non dedica alcuna attenzione all'influenza esercitata da Conz); P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979, pp. 51-77.

[97] Reutlingen 1785.

[98] C. P. Conz, *Schicksale der Seelenwanderungshypothese unter verschienenen Völker und in verschiedenen Zeiten*, Königsberg 1791.

der späteren Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über Christliche, Kantische und Stoische Moral[99].

Anche Bardili seguiva l'indirizzo di ricerca in storia della filosofia antica promosso dal circolo che faceva capo a Ploucquet. Oggetto delle sue indagini sono infatti i presocratici, il pitagorismo e la cosmologia di Platone. Dal certificato d'esame del 1790 veniamo a sapere che Hegel aveva seguito un seminario tenuto da Bardili allo *Stift* nel *WS* 1789/90 su « De usu scriptorum profanorum in Theologia »[100]. Il che prova, pertanto, che contatti tra Hegel e Bardili non hanno avuto luogo solo nell'ambito della logica, ma anche in quello della storia della filosofia. Basta infatti leggere piú attentamente il titolo per rendersi conto che il seminario tenuto da Bardili non riguardava tanto questioni teologiche, quanto piuttosto questioni relative all'interpretazione dei filosofi antichi (in particolare di Platone, che — come osserva giustamente H. S. Harris — era il pensatore di piú immediato interesse per i teologi[101]). Ci è possibile ricostruire alcune delle posizioni esposte da Bardili in quel seminario prendendo in considerazione un volumetto da lui pubblicato un anno prima, ed il cui contenuto coincide nella sostanza con quello del seminario. Si tratta di un'indagine storico-filosofica intitolata *Epochen der vorzüglichsten Philosophischen Begriffe nebst den nöthigsten Beylagen*[102]. Su di essa vale la pena soffermarsi brevemente, poiché contiene spunti assai interessanti che — attraverso la mediazione del seminario — possono avere influenzato il giovane Hegel. Questi i temi che risaltano dallo scritto bardiliano: 1) il rapporto tra il pensiero e la storia; 2) il rapporto logica-ontologia; 3) il problema dell'interpretazione dei pitagorici e di Platone; 4) la discussione delle posizioni dei padri della Chiesa e dei filosofi dell'età moderna, in particolare di Cartesio e Spinoza.

Obiettivo dell'opuscolo di Bardili è dare inizio ad una serie « di ricerche psicologico-storiche relative allo sviluppo graduale di quei concetti che si suole assegnare all'ambito della metafisica »[103]. Si tratta

[99] Tübingen 1794.

[100] *Briefe*, IV/1, Nr. 31, p. 34.

[101] H. S. Harris, op. cit., p. 83 s.

[102] Halle 1788 (rist. fotost., Bruxelles 1970). Dopo il sottotitolo si legge: « Erster Theil. Epochen der Ideen von einem Geist, von Gott und der menschlichen Seele. System und Aechteit der beiden Pythagoreer, Ocellus und Timäus » (parti ulteriori tuttavia non furono realizzate).

[103] Ivi, *Vorrede*, p. III.

di un approccio che si distingue da quello, allora dominante, della « *historia critica* » illuminista sotto diversi aspetti. Basta un confronto con Brucker per rendersene conto: mentre Brucker considera la storia del pensiero come storia della « ragione », che è però storia della modificazione e della trasmissione di « forme » di una ragione che resta eternamente eguale a se stessa, Bardili non esita ad allargare alle « passioni » ed alla « sensibilità » il fondamento su cui poggia la storia del pensiero, la quale ultima viene considerata in quanto « psicologico-storica ». Mentre Brucker esponeva la storia del pensiero come storia di eventi e di singole figure, Bardili sostituisce alla prospettiva evenemenziale una prospettiva epocale, la cui scansione si riduce all'individuazione, nello sviluppo dei concetti metafisici, di quattro grandi « epoche » all'interno delle quali, inoltre, il singolo autore conta non tanto in sé e per sé, ma per quel tanto che ha saputo dare efficace espressione al « mondo di sentire » della sua epoca. In questo senso — riprendendo un'espressione su cui il giovane Hegel aveva già riflettuto negli anni del ginnasio — la storia del pensiero di Bardili è molto piú pragmatica o concreta, nel senso che è storia di fatti, di quanto non lo siano le ricostruzioni razionalistiche *à la* Brucker, che facilmente possono apparire come astratte, parziali ed arbitrarie [104].

Il concetto di « epoca » introdotto da Bardili risulta particolarmente interessante per lo sviluppo del pensiero logico di Hegel poiché sembra fare da anello di congiunzione tra i suoi interessi per una « storia universale dell'intelletto » risalenti agli anni di Stoccarda (cfr. *supra*, I, § 2), e la piú matura concezione delle « epoche di transizione » della filosofia speculativa, come la troveremo esposta nei progetti dei primi

[104] In questo senso Bardili propone implicitamente dei motivi di critica allo schema codificato da Brucker teso a considerare la « historiam philosophicam universo suo complexu », dando conto delle vite dei filosofi, dell'origine e della successione delle singole sette e sistemi filosofici (*Historia critica*, cit., *Dissertatio praeliminaris*, I, p. 11). Nella sua storia dei concetti ricalcata sulla storia del modo di sentire dell'intelletto umano, Bardili è invece vicino a Ferguson, Iselin, Flögel e, specialmente alle ricerche di storia delle religioni delineate da Lessing nella *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). Quello che conta, per Bardili, non è tanto il modo di pensiero dei singoli, quanto piuttosto, il modo in cui gli oggetti della metafisica sono stati recepiti nelle singole epoche della storia del pensiero. Il progetto di Bardili era ambizioso: « Il risultato di ciò, se dovesse riuscirmi di completarlo, costituirebbe i fondamenti per una storia ragionata della filosofia » (cfr. *Epochen, Vorrede*, p. v). Sul carattere di effettiva novità della '*Begriffsgeschichte*' proposta da Bardili, cfr. Geldsetzer, op. cit., pp. 46, 169.

anni di Jena (cfr. *infra*, IV, § 6). Rifacendosi da vicino a Herder (ma anche a Schiller), Bardili distingue, nell'ordine, tra l'« epoca del poetare » (*Dichtungsepoche*), le « epoche dell'intelletto raziocinante » (*Epochen des raisonnirenden Verstandes*), le « epoche dell'intelletto raziocinante alleato con il cristianesimo » (*Epochen des raisonnirenden Verstandes, verbunden mit dem Christenthum*), ed infine, « il raffinamento supremo del concetto di uno spirito mediante la filosofia cartesiana » (*Höchste Verfeinerung des Begriffs von einem Geiste, durch die Cartesianische Philosophie*). La storia dei concetti-cardine della metafisica è dunque per Bardili la storia del progressivo « raffinamento » dell'intelletto umano, che è venuto via via perdendo ogni commistione con le dimensioni delle « passioni » e della « sensibilità ». Si tratta di un disegno — è bene notarlo — che può essere verificato empiricamente, epoca per epoca, seguendo « la storia dei nostri concetti puri dell'intelletto [...] cosí come essi sono accolti nella nostra anima per essere poi portati alla luce sotto diverse forme » [105].

La prima epoca è caratterizzata dal linguaggio e dalla « immaginazione » dei poeti (Omero e Pindaro per la grecità, Ossian per il germanesimo). Un passo in avanti lo si compie con i presocratici (Talete, Pitagora, Empedocle), che iniziarono a « ricondurre ad un principio superiore [...] le distinzioni riconosciute universalmente dall'uomo comune » [106]. L'epoca dell'« intelletto raziocinante » viene raggiunta grazie ai pitagorici (Ocello Lucano e Timeo di Locri), Anassagora, gli Eleati e Platone, i quali riescono a cogliere la « forza infinita » del nostro « intelletto infinito », restando però fermi al presupposto che esso « trovi già in sé una resistenza insuperabile negli attributi necessari della materia originaria » [107]. In questo contesto, dunque, Platone viene considerato alla luce della tradizione pitagorica, quindi non tanto come l'autore della dottrina delle idee, ma come l'autore del *Timeo* [108]. Solo con Aristotele si ha la prima sistemazione « razionale » della psi-

[105] C. G. Bardili, op. cit., *Vorrede*, p. IV s.

[106] Ivi, p. 19.

[107] Ivi, p. 41.

[108] Ivi, p. 52. Con questa interpretazione di Platone, Bardili non faceva altro che riproporre le linee principali della lettura ploucquetiana della filosofia antica. Si tratta di un motivo tipico dell'ambiente tubinghese di allora, dove attorno alle figure di Ploucquet, Oetinger, Conz e Bardili prosperava l'interesse per la teosofia.

cologia e della cosmologia [109]. I peripatetici ed i neoplatonici pongono i presupposti per l'incontro tra l'intelletto raziocinante e la fede cristiana, un incontro che si realizza grazie alla figura di Gesù [110]. Anche se la concezione della psiche propria dei pitagorici sopravvive, attraverso la mediazione di Plotino, Porfirio e Proclo, nella filosofia ermetica e nella gnosi [111]. Della scolastica quasi non è fatta parola, mentre il baricentro dell'interesse è sempre sul problema dell'uso del platonismo da parte dei cristiani (cioè precisamente l'argomento del seminario udito da Hegel). A questo proposito va notato che nella presentazione data da Bardili, la filosofia di Platone, la sua logica e la sua metafisica, sono presentate sempre e solo come ontologia, anzi come cosmologia (visto il riferimento alla *materia* descritto nel *Timeo*). Questa considerazione viene a capovolgersi con Cartesio, cui va riconosciuto « il merito di aver dato all'idea di uno spirito la perfezione del grado supremo di raffinamento » [112]. Senonché l'ipotesi di Cartesio mette capo in ultima analisi al s o l i p s i s m o [113], e non va dimenticato che proprio muovendo da essa Spinoza ed i *philosophes* reintroducono il panteismo ed il materialismo [114]. La soluzione proposta in chiusura da Bardili coincide nella sostanza con il wolffismo, integrato dagli apporti di Locke, Shaftesbury, Hutcheson e Hume, difeso allora da Johann August Eberhard (1739-1809) [115]; del tutto assente, invece, è la prospettiva aperta da Kant e dalla filosofia critica.

Da quel che si è riusciti ad accertare rispetto agli studi di storia della filosofia compiuti da Hegel a l l ' i n t e r n o dello *Stift* risulta dunque: 1) che essi seguono nell'essenziale le linee di ricerca della storiografia filosofica posteriore a Brucker, 2) che, pur a fronte di un costante interesse per i presocratici e per il pitagorismo, il riferimento alla metafisica di Platone resta centrale; 3) che pertanto la valutazione della logica e della filosofia di Aristotele resta pregiudicata dalla preferenza accordata a Platone. In questo modo, certo, il tema non viene esaurito. Resta ancora da parlare del rapporto di Hegel con Kant e

[109] Ivi, p. 53.
[110] Ivi, p. 74.
[111] Ivi, pp. 93-94.
[112] Ivi, p. 111.
[113] Ivi, p. 120.
[114] Ivi, p. 73 n (contro Spinoza), 112 n (contro D'Holbach).
[115] Ivi, p. 125 s.

degli altri autori affrontati nelle sue letture private — questioni che sono oggetto dei due prossimi paragrafi.

§ 5. - *Kant nell'insegnamento impartito a Hegel alla 'facultas philosophica'.*

Terminiamo con questo paragrafo l'esame degli anni trascorsi da Hegel alla *facultas artium*. E poiché con il 1790 pare si sia aperta per Hegel una nuova fase della sua vita, una fase nella quale il contatto con Kant deve essere stato decisivo, prima di proseguire è forse utile fermarci un poco sull' 'uomo' Hegel, o, piú precisamente, sulla condizione del giovane studente dello *Stift*. Possiamo cominciare chiedendoci: quale bilancio traeva il giovane dopo i primi due anni di vita accademica? Qualche indicazione a tal riguardo riusciamo a ricavarla dalle testimonianze riferite dalla sorella e dai suoi ex-commilitoni. Dalla prima veniamo a sapere che la frequenza di Hegel ai corsi non sempre era stata del tutto regolare, poiché « ebbe a lungo la febbre terzana e perciò trascorse alcuni mesi nella casa paterna » [116], ed inoltre che dopo esser divenuto *Magister* « ancora avrebbe voluto studiare il diritto » [117]. Il fatto che Hegel — come peraltro anche Hölderlin e, piú tardi Schelling — abbia desiderato uscire dal seminario e passare alla *facultas juridica* deve essere interpretato come un evidente segno di insoddisfazione rispetto alle condizioni di vita imposte ai seminaristi, ed anche, probabilmente, rispetto ai contenuti ed alla qualità dell'insegnamento ricevuto. Del resto, che Hegel abbia effettivamente provato una certa disaffezione nei confronti dello studio accademico è confermato da varie testimonianze: « egli si comportava in modo, come dire, geniale; cosa che non sempre stava all'unisono con gli statuti del chiostro [...] e nemmeno s'era fatto raccomandare per la sua diligenza accademica e la regolare frequenza ai *Collegia* » [118]; « tutte le testimonianze affermano che Hegel a Tubinga, anche se non brillava per profonde conoscenze in qualsivoglia dei rami del sapere, essendo però cre-

[116] *Berichte*, Nr. 12, p. 15 (Christiane Hegel).

[117] Ivi, Nr. 15, p. 17 (sempre Christiane Hegel).

[118] Ivi, Nr. 8, p. 11 (testimonianza di C. P. F. Leutwein). Un'edizione critica, con commento, del *Bericht* redatto da Leutwein nel 1839 sugli anni di seminario di Hegel è quella di D. Henrich, *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, cit.

sciuto nella *Residenz* [Stoccarda], aveva un vantaggio rispetto a quelli, che come Schelling e la maggior parte degli *Stipendiaten* erano venuti dalle *Klosterschulen*, senza dubbio perché aveva una piú sviluppata comprensione del mondo, [...] cosí come per la sua versatile conoscenza della letteratura recente, in particolare di quella illuministica, ed in generale per un assennato eclettismo »[119]. All'interno dell'ambiente accademico, sembra dunque che il giovane studente « all'inizio della sua carriera allo *Stift* abbia lavorato poco, per la teologia non abbia fatto proprio niente, al piú abbia letto il suo Kant, e trascorso invece la maggior parte del suo tempo a giocare a tarocchi; [...] inizialmente il terzo della sua *Promotion* [della sua matricola], venne piú tardi [dopo il *Magisterexamen*], in parte a causa del suo modo disordinato di studiare e della sua irregolare frequenza ai *Collegia*, retrocesso al quarto posto »[120].

Ora, sembra che questa retrocessione abbia prodotto in Hegel « una ferita permanente », l'inizio di una profonda crisi spirituale: « egli si richiuse in sé, e cominciò a lavorare con un mostruoso dispendio di forze. Trascorreva intere settimane sul sofà, e — cosí conclude il racconto che si è soliti tramandare — questa diligenza ferrea è ciò che l'ha fatto grande »[121].

Sia come sia, leggenda o meno, questi aneddoti sono concordi nel raffigurarci uno studente assai autonomo, forse già critico nei confronti delle istituzioni e della tradizione, ma decisamente svogliato ed incurante di dare una buona immagine di sé. Tra le molte cause che possono essere richiamate per questa generale disaffezione, una sembra essere per noi di un certo interesse: il distacco che il giovane deve avere provato tra il metodo ed i contenuti dell'insegnamento imparti-

[119] *Berichte*, Nr. 10, p. 15 (testimonianza di K. F. A. Schelling).

[120] Ivi, Nr. 9, p. 13 (testimonianza raccolta da A. Schwegler). A tal proposito, Leutwein precisava che la retrocessione di Hegel nella *Location* avvenne « o per iniziativa dei *Repetenten*, o (cosa piú probabile) per iniziativa dell'ispettorato [...]; dove probabilmente contribuirono anche dei riguardi verso lo speziale comunale D. Märklin [zio del giovane che venne avanzato al posto di Hegel] » (ivi, Nr. 8, p. 11). Che il sistema delle *Locationen*, a Tubinga, come in tutto il Württemberg, implicasse anche considerazioni extra-accademiche e costituisse una sorta di « mercato » a livello regionale è stato ben messo in rilievo da W. Jens, op. cit., p. 165 s.).

[121] Ivi, Nr. 9, p. 13 (Schwegler).

togli al seminario ed il proprio personale approccio agli studi, già sperimentato con successo negli anni del ginnasio [122].

Si può pensare che all'origine di tale disagio del giovane studente vi sia stata la presa di coscienza di un conflitto tra d u e c u l t u r e. Da una parte, la sua cultura, quella in cui egli si riconosceva, la cultura eclettica, in parte anche scettica, in voga nel tardo-illuminismo tedesco, e che nel riferimento al ' sano intelletto umano ' trovava il suo punto di forza; dall'altra l'arida filosofia e teologia di scuola, con i suoi capisaldi indubitabili, la sua logica rigorosissima, i suoi soffocanti rituali.

Hegel non era certo solo a sentire questa contrapposizione, poiché di fatto anche l'intero collegio docente a Tubinga era diviso tra chi teneva vive le istanze pedagogiche e critiche dell'età dell'illuminismo e chi invece si faceva difensore dell'ortodossia piú conservatrice. Facevano parte del primo gruppo lo storico e teologo Johann Friedrich Le Bret, lo storico Christian Friedrich Rösler, il matematico Christian Friedrich Pfleiderer, il professore di morale ed eloquenza August Friedrich Bök ed il filologo Christian Friedrich Schnurrer; del secondo, il teologo Ludwig Josef Uhland ed il teologo Gottlob Christian Storr il fondatore della cosiddetta ' scuola del soprannaturalismo biblico ' (' vecchia scuola di Tubinga '), che veniva continuata dai suoi allievi Johann Friedrich Flatt (fino al 1792 *extraordinarius philosophiae* e maestro di Hegel) e Friedrich Gottlieb Süsskind (1773-1838) [123]. Pare che Hegel si sia trovato piú a suo agio con i primi che con i secondi. Sappiamo infatti che sostenne la dissertazione *pro magisterio* con Bök, quella *pro examini concistoriali* con Le Bret e che scrisse uno *specimen* attinente ad

[122] Sulle difficoltà di adattamento dei *novitii*, cfr. M. Leube, *Geschichte des Tübinger Stifts*, cit., II, p. 96 s.

[123] K. Klüpfel, *Geschichte der Universität Tübingen*, cit., pp. 202 ss. Anche allora, come d'uso, l'indirizzo che dominava l'insegnamento e la ricerca a Tubinga era quello stabilito dai teologi. Su Storr e la sua scuola si veda l'ottimo articolo di J. H. Landerer, *Ältere Tübinger Schule*, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. von A. Hauck, Bd. XX, Leipzig 1908[3], pp. 148-157. ' Soprannaturalismo ' significava tenere fermo, contro le obiezioni dei teologi razionalisti, al carattere soprannaturale della Rivelazione ed al principio dell'equivalenza autoritativa di tutte le parti della Scrittura. Per difendere questi princìpi, Storr non esitava a richiamarsi a quelle tesi kantiane che piú si armonizzavano con i suoi intenti apologetici, in primo luogo, quindi, alla massima della *Critica della ragion pura* secondo cui la ' ragione teoretica ' non è legittimata né a negare né ad affermare alcunché intorno a verità soprasensibili (ivi, p. 152 s.).

un corso di Rösler [124], mentre non risparmiava sprezzanti critiche a Storr ed ai suoi allievi [125]. La scelta di difendere la dissertazione scritta da Bök su *De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate* può essere vista — come ha ben notato H. S. Harris — come segno del riconoscimento di una certa affinità tra docente ed allievo: « Bök was a typical product of just those tendencies in the Enlightenment which were already part in Hegel's background » [126]. Se si prende in mano l'operetta di Bök si vede che trattando tematiche che pur avevano importanza centrale all'interno del rinnovamento della filosofia morale cui aveva dato il via Kant, in essa il nome del filosofo di Königsberg compare solo poche volte e senza che se ne discutano le posizioni [127]. Ed infatti in una cronaca di allora si ricordava che Bök si era mostrato « un buon uomo d'affari per il Senato [accademico], ma che non capiva nulla della nuova metafisica e piuttosto si dedicava alla teologia popolare » [128]. Chi invece era piú al passo con i tempi era

[124] *Briefe*, IV/1, Nr. 28, 43, pp. 29 s., 50 s. (dove sono riportati i frontespizî di entrambe le dissertazioni). Hegel si trovò a difendere la dissertazione di Bök con altri tre commilitoni (tra cui Hölderlin), e quella di Le Bret con altri nove (e v'era sempre Hölderlin assieme a lui). Il fatto che in ambedue i casi il nome di Hegel compaia in testa a quelli degli altri va inteso come una valutazione di merito assai positiva, un segno di accordo, quindi, tra il giovane studente ed i suoi docenti. Sullo *specimen* composto per Rösler, cfr., *supra*, § 4.

[125] Cfr. *supra*, § 1. Scrivendo a Schelling nel dicembre 1795 Hegel identificava in Storr ed in Flatt l'« indirizzo teologico-kantiano (*si diis placet*) della filosofia a Tubinga », indirizzo che al contempo faceva da pilastro per l'ortodossia religiosa e politica: « finché la sua professione, cosí legata ai vantaggi mondani, resterà intrecciata nell'interno di uno stato »; Hegel dipingeva questi dotti, come « teologi che se ne stanno intenti con il loro zelo di formiche a procurarsi un'impalcatura critica per il consolidamento del loro tempio gotico » (*An Schelling, Ende XII.1795*, in: *Briefe*, I, Nr. 8, p. 16 s., tr. it. cit., p. 109 s.). Storr era un pensatore di notevole spessore, cui persino Kant tributava rispetto nella *Vorrede* alla seconda edizione della *Religion*.

[126] H. S. Harris, op. cit., p. 126.

[127] Troppo spesso si dimentica che la dissertazione di Bök si compone di due parti, e che Hegel si trovò a difendere la prima (*Sectionem priorem*, Tubingae 1790 — la *sectio posterioris* apparve solo due anni piú tardi, ivi 1792). L'operetta di Bök (prima parte) fu recensita da Flatt sulle « Tübingische gelehrte Anzeigen » (9.XII.1790, St. 98, pp. 777-779). Un sunto ne dà anche Rosenkranz (pp. 35-38, tr. it., pp. 56-59), che però ne fraintende del tutto il significato. Si tratta in realtà di uno scritto assai debole, in cui la ' dottrina dei doveri ' è vista ancora secondo i canoni della morale illuministica (in particolare di quella che Kant chiamava l'etica eudemonistica), senza che un confronto con le posizioni di Kant sia svolto in maniera approfondita.

[128] K. Klüpfel, op. cit., p. 209.

l'altro docente di filosofia di Hegel, J. F. Flatt, il suo maestro in logica di cui si è già fatta parola. Sappiamo però ben poco su quello che Hegel può aver pensato di Flatt. Abbiamo un'indicazione in positivo, e cioè il fatto che uno dei due *specimina* presentati da Hegel per l'esame di magisterio sembra avere attinenza ai corsi svolti in quegli anni da Flatt (questo almeno è quanto risulta dal titolo scelto: *Ueber das Urteil des gemeinen Menschenverstandes ueber Objectivität und Subjektivität der Vorstellungen* — ma cfr. *infra* per una valutazione piú precisa); cui se ne affianca una in negativo, che si trova all'interno della citata testimonianza di C. P. Leutwein, là dove questi precisava che Hegel non faceva parte del circolo di *Repetenten* e studenti raccoltisi attorno a Flatt per via del comune interesse per la filosofia di Kant [129]. A questo si deve aggiungere che non è facile determinare la posizione filosofica di Flatt, a causa dell'ambiguità delle sue prese di posizione nei confronti della tradizione dogmatica, da una parte, e della filosofia di Kant, dall'altra.

Flatt aveva assunto l'incarico di straordinario di filosofia a Tubinga quando aveva solo ventisei anni, nel 1785. Era stato allievo di Ploucquet per quel che riguarda gli studi filosofici, e di Storr per quelli teologici. In un viaggio di studio compiuto a Gottinga tra l'autunno 1784 e l'autunno 1785 era potuto entrare in contatto con J. G. H. Feder. Ritornato a Tubinga, si dedicava ad uno studio attento della filosofia kantiana e della letteratura piú recente. Frutto di questo interesse sono le sue numerose recensioni apparse sulle « *Tübingische gelehrte Anzeigen* », il foglio critico di Tubinga diretto da C. F. Schnurrer, che aveva iniziato ad apparire nel 1783. Competente per la parte filosofica della rivista Flatt vi pubblicava recensioni talvolta estremamente aspre, conducendo polemiche in risposta ad articoli apparsi su altre riviste, sovente recensendo addirittura i propri lavori [130]. A Flatt i contemporanei riconoscevano il merito di aver introdotto la filosofia di Kant a Tu-

[129] *Berichte*, Nr. 8, p. 12 (C. P. F. Leutwein). Sul circolo dei kantiani di Tubinga, si veda la pregevole ricostruzione di M. Brecht, *Die Anfänge*, cit., pp. 389 ss.

[130] Hegel non espresse nessun giudizio su Flatt in quanto filosofo. Cenni su di lui infatti non si trovano né nei suoi scritti, né nelle lettere e nemmeno nelle testimonianze. Una assai pregevole ricostruzione dell'attività di Flatt all'interno della *facultas philosophica* si trova nel saggio di M. Brecht, *Die Anfänge*, cit., pp. 386 ss. Le recensioni pubblicate da Flatt sulle « Tübingische gelehrte Anzeigen » costituiscono un documento assai interessante, che viene ad aggiungersi a quelli finora presi in esame dalla critica.

binga, « ottenendo con la sua esposizione chiara e fatta seguire da una deferente polemica una non piccola fama filosofica nei circoli d'allora » [131]. Kant e le discussioni sul kantismo erano dunque l'oggetto delle sue ricerche filosofiche, le quali — è bene ricordarlo — restavano però confinate temporalmente negli anni in cui egli era occupato alla facoltà filosofica, ossia tra il 1785 ed il 1792 (piú avanti si sarebbe occupato solo di teologia). Oltre che con le recensioni, Flatt interveniva su Kant nei corsi da lui tenuti alla *facultas philosophica*, cfr. *supra*, p. 61 s.) ed in alcuni scritti che presto furono al centro di accese polemiche. Ora, poiché in Flatt è da vedersi uno dei primi e piú importanti mediatori tra Kant ed il giovane Hegel, è opportuno fermarsi dapprima a precisare qual'era la sua posizione nei confronti del pensatore di Königsberg. In un recente studio, M. Brecht l'ha cosí riassunta: obiettivo di Flatt era contrapporsi a Kant criticando dapprima la sua teoria della conoscenza, per poi passare a correggere quel che era sbagliato nelle istanze kantiane di rinnovamento della teologia e della morale. Flatt si schierava dunque con il partito degli « oppositori di Kant » (e tale era infatti classificato da Reinhold nel 1789 [132]) anche se la sua valutazione del criticismo non metteva capo ad un rifiuto totale [133]. Nei suoi interventi Flatt argomentava, contro Kant, che la deduzione trascendentale, al modo in cui è esposta nella *Critica della ragion pura*, non può metter capo ad una realtà oggettiva [134], e che la prova teologico-morale del-

[131] K. Klüpfel, op. cit., p. 209.

[132] K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag-Jena 1789 (rist. fotost., Darmstadt 1963), p. 156. Tra gli oppositori della filosofia kantiana, Reinhold poneva Plattner, Eberhard, Tiedemann, Reimarus, Feder, Meiners, Selle, Weishaupt, Flatt, Maaß, Tittel, Stattler, tra i sostenitori, invece, in primo luogo se stesso, « il quale, di tutto ciò che codesti uomini hanno trovato scandaloso nella Critica della ragione, ha trovato esattamente il contrario ».

[133] M. Brecht, *Die Anfänge*, cit., p. 386.

[134] Degni di menzione sono due saggi composti da Flatt tra il 1787 ed il 1790 (ossia nel periodo delle discussioni successive alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* e prima dell'apparizione della *Critica del giudizio*): i *Fragmentarische Beyträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie; in Beziehung auf die Kantische Theologie*, Tübingen 1788, ed i *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie*, ivi 1789. Ambedue i saggi provocarono vivaci discussioni, alle quali Flatt prendeva parte facendo delle « Tübingische gelehrte Anzeigen » la sua tribuna. Nel primo Flatt criticava la deduzione trascendentale delle categorie, in particolare della categoria di causalità (che aveva maggiori implicazioni teologiche) oppo-

l'esistenza di Dio data nella *Critica della ragion pratica* conduce all'ateismo poiché fa uso della ragione per aprire le porte ad un soggettivismo radicale. Un mutamento delle sue posizioni rispetto a Kant si verificava nel 1792, dopo ch'era apparso lo scritto sulla *Religion*: non si trattava piú di criticare le premesse logico-teoretiche del pensatore di Königsberg, ma semmai di far riferimento ad esse per puntellare con piú forza l'edificio della teologia dogmatica. Seguiva Storr nel ribadire con Kant che la filosofia non possiede nessuna autorità quando tratta di argomenti che cadono al di fuori del limite ch'essa stessa ha deciso di porsi. E contribuiva cosí a far nascere quell'indirizzo teologico-kantiano, che avrebbe caratterizzato la teologia a Tubinga nel corso degli anni Novanta [135].

Su come Flatt si sia comportato a lezione sappiamo assai poco, anche se nuovi elementi potrebbero apparire da un momento all'altro; non appena cioè saranno pubblicati i quaderni d'appunti di studenti delle sue lezioni di recente ritrovati [136]. Per l'intanto possiamo fare riferimento alle indicazioni contenute nei titoli dei corsi relativi a Kant che Flatt annunciava tra il *SS* 1787 ed il *WS* 1791/92. Risaltano due direzioni principali: da una parte un interesse di tipo storico-filosofico, volto a presentare la filosofia di Kant nel contesto di un confronto con i sistemi del passato remoto e recente, ad esempio con quelli di Cartesio e Leibniz (*SS* 1787), con quelli di Locke, Leibniz e Malebranche (*WS* 1790/91); dall'altra un'intenzione piú direttamente esegetica, volta a leggere la *Critica della ragion pura* nei termini di una propedeutica alla metafisica tradizionale. Dai titoli dei suoi corsi, si vede che Flatt prendeva le mosse da quanto era stato dichiarato da Kant nel capitolo dedicato all'*Architettonica della ragion pura*, là dove aveva spiegato che la « filosofia della ragion pura » è da intendersi in primo

nendole la visione del senso comune, secondo cui non può darsi un'unica causalità valida universalmente, bensí ve ne sono diverse forme che poggiano sulle capacità di rappresentazione del soggetto. Nel secondo, invece, Flatt attaccava la prova teologico-morale esposta da Kant nella *Dialettica* della *Critica della ragion pratica*, sostenendo anche in questo caso che la sua cogenza è solo apparente (anch'essa, infatti, anziché essere vera formalmente — come pretende Kant — poggia sulla comprensione dei singoli soggetti), e che chi ne accetta ciecamente la validità compie con ciò un primo passo verso l'ateismo, visto che sottomette la sua fede al parere della ragione.

[135] C. Lacorte, op. cit., p. 157, e inoltre J. H. Landerer, *Ältere Tübinger Schule*, cit., p. 155.

[136] L'informazione è in: D. Henrich, *Leutwein über Hegel*, cit., pp. 70 n-71 n.

luogo come « propedeutica (esercizio preliminare), la quale studia la facoltà della ragione rispetto a ogni conoscenza pura a priori, e dicesi critica », e solo « in secondo luogo » come « sistema della ragion pura (scienza) », ossia come « l'intera conoscenza filosofica (sia vera, sia apparente) derivante dalla ragion pura nella connessione sistematica, e dicesi metafisica » [137]. Senonché l'interpretazione di Flatt portava ad uno stravolgimento del disegno sistematico tracciato da Kant: anziché intendere la *Critica* come la propedeutica alla nuova metafisica annunciata (ma ancora non realizzata) con il nome di « sistema della ragione », Flatt si limitava a far di essa una propedeutica alla metafisica tradizionale *tout court*. Ed infatti nell'annuncio del corso per il *WS* 1789/90 troviamo menzionati i « prolegomena metaphysices critica », che nel semestre successivo erano continuati col titolo di « potiora Kantianae criticae capita »; chiarissimo, infine, l'annuncio per il *SS* 1791: « paratus etiam ad tradendam *Criticam rationis* s. *Propedeuticam metaphysices* ».

Considerata nel contesto dell'impegno critico-apologetico di Flatt, questa interpretazione della *Critica* risulta pienamente giustificata. Si tratta di un'interpretazione puramente negativa: infatti gli assunti critici fatti valere da Kant sono affrontati in via preliminare, come contributi di carattere propedeutico, appunto; ma in seguito vengono discussi e respinti, fornendo in tal modo la base per un approccio consapevolmente critico allo studio della metafisica tradizionale. Va notato che questo stesso approccio, nelle sue linee essenziali, sarà fatto proprio da Hegel negli scritti e nelle lezioni del suo primo periodo jenense (cfr. *infra*, IV, §§ 5-7), rimanendo poi una costante nella sua interpretazione di Kant del periodo della maturità (con la differenza, certo, che Hegel non si limitava a ripresentare la vecchia metafisica, ma la sostituiva con una nuova, formidabile, costruzione sistematica). Sia infine ricordato che l'interpretazione accolta da Flatt rispecchia una tendenza allora assai diffusa in numerose università tedesche: a Flatt si affiancavano Johann August Ulrich e Carl Christian Erhard Schmid a Jena, Ludwig Heinrich Jakob a Halle, Gottlob Ernst Schulze a Helmstedt e Friedrich Bouterwek a Gottinga [138].

[137] I. Kant, *KRV*, A 841/B 869 (tr. it. cit., p. 635).

[138] L'obiettivo di presentare una versione moderata del criticismo, in certo modo ancora largamente compatibile con la metafisica tradizionale, era perseguito, nello scorcio finale degli anni Ottanta, da numerosi dotti. Oltre alle *Insti-*

Poiché è in Flatt che va cercato il tramite principale per la conoscenza di Kant da parte di Hegel, è dunque venuto il tempo di affrontare piú da vicino lo *status quaestionis* senz'altro piú discusso da quegli studiosi che negli ultimi decenni si sono occupati del periodo giovanile di Hegel: quello relativo alle sue letture kantiane a Tubinga. La questione prendeva le mosse, come è noto, da due affermazioni di Rosenkranz: « Lo studio della *Critica della ragion pura* avviene con sicurezza a partire dal 1789 », e « Assieme a Hölderlin, Fink, Renz ed altri amici, Hegel, secondo precise notizie, lesse e discusse Platone (ci restano ancora di quel periodo suoi tentativi di traduzione), Kant, [...], le *Lettere su Spinoza* di Jacobi e [...] Hippel » [139]. Accanto alle quali, tuttavia, venivano a porsi altre testimonianze volte ad affermare il contrario, come quella di Leutwein, « a Tubinga Hegel non conosceva bene nemmeno il padre Kant », o quella di C. T. Schwab, « nei primi anni del suo studio [universitario] egli [Hegel] si occupava assiduamente di filosofia, come raccontavano i suoi amici, egli ' dava legnate ' al Kant » [140]. È dunque necessario sfumare la questione e chiedersi quali scritti kantiani Hegel può avere avuto in mano? ed in che modo, ossia con quale applicazione, li ha studiati? Per decidere su entrambe vi sono due criteri: o ricercare influenze dirette da Kant nei pochi scritti originali di Hegel che ci sono pervenuti da quegli anni (che si riducono ad alcune prediche ed ai frammenti del 1792/93 raccolti da Hermann Nohl sotto il titolo *Volksreligion und Christentum*), o rivolgersi verso punti di riferimento esterni, come i programmi di studio, le concezioni dei suoi insegnanti e dei suoi colleghi, le riviste che era

tutiones di Ulrich, vanno ricordati, quali esempi, di questa tendenza: L. H. Jakob, *Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*, Halle 1788; C. C. E. Schmid, *Grundriß der Logik*, Altenburg 1797, *Grundriß der Metaphysik*, ivi 1799; G. E. Schulze, *Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, 2 Bde., Wittemberg-Zerbst 1788-1790; F. Bouterwek, *Aphorismen den Freunden der Vernunftkritik nach Kantischer Lehre vorgelegt*, Göttingen 1793.

[139] *Rosenkranz*, pp. 14, 40 (tr. it., pp. 37, 61). È utile tener presente che Flatt in questi anni faceva apparire sulle « Tübingische gelehrte Anzeigen » recensioni tempestive e dettagliate, ad esempio, per la *Critica della ragion pratica* (9.X.1788, St. 81, pp. 641-648), per la *Critica della ragion pura*, 2ª ed. (20.XI.1788, St. 93, pp. 737-741), per le *Lettere su Spinoza*, 2ª ed. (29.IV.1790, St. 34, pp. 266-272). Va da sé che il giovane Hegel può aver avuto il primo contatto con queste opere proprio grazie a queste recensioni apparse su una rivista che senz'altro aveva occasione di consultare spesso.

[140] *Berichte*, Nr. 8 (Leutwein), Nr. 12 (Christiane Hegel), Nr. 13 (Schwab), pp. 12, 16.

possibile avesse avuto in mano, ecc. La strada del confronto tra gli scritti di Kant ed il ' Frammento ' di Tubinga (*Volksreligion und Christentum*) è stata percorsa da numerosi studiosi. Il ' Frammento ' — cosí osservava Franz Rosenzweig — trova « la sua ispirazione storica nelle ricerche di filosofia della religione intraprese dal vecchio Kant e dal giovane Fichte all'inizio degli anni novanta » [141]. In esso però non vi sono tracce certe di influenze dalla *Critica della ragion pura* e dai *Prolegomeni*; cosí che Theodor Haering arrivava a dire: « Si può essere sicuri del fatto che non sia possibile accertare in nessun passo [degli scritti di Tubinga] la presenza di rilevanti influssi da parte della filosofia teoretica di Kant » [142]. Si affermava cosí l'ipotesi, ripresa anche da Lukács, da Lacorte e da Peperzaak, secondo cui negli anni della università Hegel avrebbe conosciuto di Kant solo la *Critica della ragion pratica* e lo scritto sulla *Religione nei limiti della pura ragione*, non però la *Critica della ragion pura* (la questione della sua conoscenza della *Critica del giudizio* quasi non è stata toccata) [143]. Una conferma a questa ipotesi è stata fornita di recente dalle puntuali ricerche di Martin Brecht, che si è impegnato ad estendere il confronto anche alle tre *prediche* di Hegel che ci sono state conservate e ad uno scritto redatto da Gottlob Christian Rapp (n. 1763), uno dei *Repetenten* dello *Stift*. Brecht era cosí in grado di precisare che la testimonianza di Leutwein (citata) risultava essere corretta: Hegel avrebbe sí studiato Kant, ma senza farsi coinvolgere nelle discussioni dei *kantiani* tubinghesi, e senza dedicarvi particolare sforzo prima del 1792; ed infatti — osservava Brecht — dall'esame delle prediche (la prima delle quali risale all'inizio del 1792) si può vedere « che Hegel stabiliva un piú intenso rapporto con Kant solo a partire dalla fine del 1792. Dove è palese che egli si sia interessato piú agli aspetti pratici che a quelli teoretici della filosofia di Kant » [144]. Carmelo Lacorte è stato uno dei pochi che hanno affrontato

[141] F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, tr. it. cit., p. 35.

[142] T. Haering, op. cit., I, p. 55.

[143] G. Lukács, *Der junge Hegel*, tr. it. cit., pp. 33, 35; A. T. B. Peperzaak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., p. 40 n.

[144] M. Brecht, *Die Anfänge*, cit., pp. 398-401. Sia le quattro prediche (1792-1793), in: *Dok.-E.*, pp. 175-192, sia il ' Frammento di Tubinga ', in: *Nohl*, pp. 1-29, 355-359, nota questo studioso mostrano rilevanti influenze non solo dalla *Critica della ragion pura*, ma anche dal saggio di Christian Rapp, *Über die moralischen Triebfedern, besonders der christlichen Religion*, apparso sullo « Allgemeines Re-

la questione nel modo in cui la natura del soggetto lo richiede, cioè distinguendo tra gli anni trascorsi da Hegel alla *facultas artium* e quelli trascorsi alla *facultas theolologica.* A proposito dei primi afferma: « Da Flatt Hegel avrà avuto occasione di sentir parlare di Kant (uno studio sistematico in questi anni di Kant da parte di Hegel è assolutamente da escludersi) »; a proposito dei secondi ricorda che Hegel ha saputo trarre da Kant almeno due motivi fondamentali: 1) la critica al dogmatismo, che deve presto avere « aperto gli occhi di Hegel sui metodi e le tendenze della teologia di scuola », 2) la dottrina del « primato » della ragion pratica, con l'indicazione dei nuovi compiti e scopi della filosofia [145]. Ancor piú scettico rispetto alle asserzioni fatte da Rosenkranz si è mostrato Adriaan T. B. Peperzaak, osservando che nell'intero *corpus* delle *Jugendschriften* hegeliane non è dato trovare nessun elemento che vada contro l'ipotesi secondo cui Hegel potrebbe aver preso in mano il testo della *Critica della ragion pura* solo nell'inverno 1801/1802, quando attendeva alla composizione di *Glauben und Wissen* [146]. A favore dell'attendibilità della testimonianza di Rosenkranz, dunque a favore dell'ipotesi che Hegel abbia conosciuto la *Critica della ragion pura* fin dai primi anni dell'università si sono dichiarati, infine, Dieter Henrich e Henry S. Harris, entrambi mettendo in rilievo che le conoscenze di cui oggi si dispone relativamente all'ambiente di Tubinga ed all'organizzazione degli studi lasciano in verità ben poco spazio all'ipotesi che Hegel possa esser stato del tutto digiuno del « padre Kant » [147].

Quanto detto sopra basta a far capire che delle due strade seguite finora per risolvere la questione Hegel lettore di Kant (e, piú in par-

pertorium für empirische Psychologie », I (1792), pp. 130-156, una rivista édita da I. D. Mauchardt, un altro dei *Repetenten* allora attivi allo *Stift.*

[145] C. Lacorte, op. cit., pp. 135, 194, 196.

[146] A. T. B. Peperzaak, op. cit., p. 41 n.

[147] D. Henrich, *Leutwein über Hegel*, cit., p. 75; H. S. Harris in particolare si dice pronto a prestar fede alla datazione al 1789 proposta da Rosenkranz per l'inizio dello studio di Hegel sulla *KRV*; infatti: « In his second term Hegel took Flatt's course on ' Empirical Psychology and Kant's Critique ', and in all probability he studied and excerpted the *Critique of pure reason* with some care »; ed inoltre Rosenkranz menziona l'esistenza di un estratto dalla *KRV*, con annotazioni, risalente agli anni dello *Stift* (*Rosenkranz*, pp. 86 s.; tr. it., p. 107), cosí che è assai probabile, conclude questo studioso, « that much of the excerpting from modern philosophers mentioned by Rosenkranz was done at this time [nel 1789] »; e Rosenkranz può aver ricavato quella data dall'intestazione dell'estratto (op. cit., p. 83, 83 n).

ticolare, Hegel lettore della *Critica della ragion pura*), la prima, quella del confronto tra gli autografi di Hegel e gli scritti kantiani è da considerarsi pienamente esaurita (resta solo da sperare che tornino alla luce nuovi interessanti frammenti), mentre la seconda, la strada della contestualizzazione del giovane Hegel all'interno di un ambiente conosciuto in modo via via piú preciso, sembra essere oggi l'unica, percorrendo la quale, si possa metter capo a nuove precisazioni.

In quanto segue si cercherà di camminare ancora un poco lungo la seconda strada. Ora, poiché sia quanto affermato da Hegel nel 1827, sia la testimonianza di Leutwein (cfr. *supra*, pp. 47, 90) concordano nel considerare l'estate del 1790 come un momento di profonda ' trasformazione ', che ebbe come prima conseguenza di determinare il suo rifiuto della metafisica tradizionale e la sua ' conversione ' alla filosofia di Kant [148], è forse utile riconsiderare la questione delle sue letture kantiane distinguendo tra i semestri trascorsi alla *facultas philosophica*, che portano a maturazione la ' crisi ' di cui si è detto, e quelli della *facultas theologica*, che vedono svilupparsi un interesse filosofico piú consapevole ed articolato (su di essi, cfr. *infra*, § 6).

Per quel che riguarda le letture di Kant compiute da Hegel finché era un *Artist* (prima dell'estate 1790), al di là delle testimonianze già citate, disponiamo solo di due punti di riferimento precisi. In primo luogo, sappiamo che nel *SS* 1789 Hegel seguí un *Collegium* di Flatt su « empiricam psychologiam », nel quale è quasi certo che si sia parlato diffusamente delle innovazioni proposte da Kant con riguardo alla dottrina delle facoltà (cfr. *infra*, III, § 2) [149]; in secondo luogo, sappiamo che per l'esame dell'agosto 1790 Hegel compose uno *specimen* dal titolo *Ueber das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes über Objektivität und Subjektivität der Vorstellungen*, in cui vi sono evidenti assonanze con la terminologia introdotta al tempo delle discussioni sul kantismo [150].

[148] *Berichte*, Nr. 8 (Leutwein), p. 12.

[149] *Briefe*, IV/1, Nr. 31, p. 34. Parti di questo corso di Flatt sono presenti nella compilazione *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie*, preparata da Hegel a Berna nel 1794 (e nota anche sotto il titolo datole da Hoffmeister, di *Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes*) - cfr. *infra*, III, § 2. D. Henrich ha comunicato che un confronto tra la parte centrale di questa compilazione e diverse trascrizioni conservate dai corsi di psicologia di Flatt mostra che la prima risulta essere un estratto dalle seconde (cfr. *Leutwein über Hegel*, cit., p. 70 n).

[150] *Briefe*, IV/1, Nr. 31, p. 34. Questa la traduzione del titolo: « Sul giudizio

Come si vede, in entrambi i casi è possibile solo proporre congetture. Infatti possiamo supporre che seguendo i *Collegia* tenuti da Flatt sull'introduzione alla psicologia, sulla metafisica (*SS* 1790, seguendo il compendio di Ulrich), o sulla stessa *Critica rationis* (*SS* 1789, *WS* 1789/1790, *SS* 1790), Hegel abbia conosciuto parti importanti del pensiero di Kant, in particolare della *Critica della ragion pura.* Senonché non ci è possibile determinare piú esattamente quante volte egli abbia assistito ai *Collegia* e quali problemi abbia affrontato. Piú avanti (*infra*, III, § 2) sarà analizzata una compilazione redatta su temi di psicologia empirica e filosofia trascendentale da Hegel a Berna, che ha tra le sue fonti anche una trascrizione dalle lezioni tenute da Flatt a Tubinga negli anni in cui Hegel studiava filosofia. Anche dall'esame di quel testo sarà possibile riscontrare che nelle sue lezioni di psicologia empirica Flatt era solito fermarsi a lungo su Kant.

Delle indicazioni piú determinate possiamo ricavarle analizzando il titolo dello *specimen* sopra citato, cercando nel contempo di rispondere alla domanda se Hegel, mentre lo stendeva, abbia tenuto conto delle posizioni espresse da Kant nella *Critica della ragion pura.*

In via preliminare occorre chiedersi che cos'erano questi *specimina,* com'erano redatti ed a quali fini rispondevano. Purtroppo i due composti da Hegel sono andati perduti, e lo stesso è successo per quelli composti da Schelling [151]. Ne è stato però ritrovato uno di Hölderlin, intitolato: *Parellele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen*, anch'esso presentato alla sessione d'esame dell'agosto 1790 [152]. Il componimento di Hölderlin, scritto per Schnurrer, il professore di greco ed ebraico, è lungo trentadue fogli e si divide

del sano intelletto umano intorno all'oggettività ed alla soggettività delle rappresentazioni ».

[151] F. W. J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962-1975, 3 voll., qui: I, Nr. 2, pp. 41, 21. Questi i titoli dei due *specimina*: « 1) *über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinahme, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie*, 2) *über die Übereinstimmung der Critik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Categorien, und der Realisierung der Idee einer intelligibeln Welt durch ein Factum in der letzteren* ». Schelling li presentò entrambi nell'estate del 1792.

[152] F. Hölderlin, *GSA*, 7/1, Nr. 73, pp. 414, 18-20: « Specimina exhibuit: 1) *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen.* 2) *Geschichte der schönen Künste unter den Griechen* ». Il testo del primo specimen è in Bd. 4, 1, pp. 176-188.

in due parti. La prima parte, filologico-critica, enumera i passi in cui è dato riscontrare paralleli tra il libro di Salomone ed Esiodo; la seconda, di commento, espone « alcune osservazioni riguardanti e la forma della poesia (la sua configurazione estetica) e la sua materia (il suo interesse filosofico) » [153]. Si tratta di un testo ricco di osservazioni geniali, ma con assai scarni richiami alla letteratura critica contemporanea. Solo verso la fine, quando si impegna ad esporre le sue personali convinzioni filosofiche, Hölderlin fa cenno alla *Erfahrungsseelenlehre* ed a Herder (in positivo) come anche al « grande dogmatico Wolf » (in negativo) [154]. Riusciamo dunque ad enucleare alcune caratteristiche generali che aiutano ad orientarci per ricostruire almeno la struttura dello *specimen* di Hegel: anch'esso, probabilmente, doveva essere lungo intorno alle trenta pagine, diviso in una parte espositiva ed in una di commento, relativamente povero di riferimenti ad autori contemporanei, ma ricco di osservazioni personali.

Alla domanda su chi potesse essere il docente a cui Hegel aveva presentato questo *specimen* si può rispondere indicando in prima approssimazione Bök e Flatt. Ora, se Hegel avesse svolto il suo *specimen* per Bök, la questione, cosí come la si è posta sopra, potrebbe anche risolversi per la negativa: Hegel, in altre parole, avrebbe anche potuto redigere il suo testo rifacendosi ancora esclusivamente alle teoriche degli illuministi (da lui conosciute assai bene, come sappiamo) senza che il suo supervisore avesse da opporgli obiezioni di sorta (è noto che Bök mostrava un affettato disinteresse per la kantiana ' rivoluzione del modo di pensare '). Va però ricordato che l'ipotesi di Bök come supervisore dello *specimen* è difficile da far valere: perché abbia senso, infatti, si deve supporre che il baricentro dell'esposizione fosse posto nell'ambito delle discipline morali, ossia che le ' rappresentazioni ' di cui è fatta parola nel titolo fossero in primo luogo quelle del piacere e del dolore [155]. Sembra assai piú verisimile l'ipotesi che indica in Flatt il supervisore dello *specimen*. Infatti, non solo vi sono precise concordanze tematiche tra la questione posta dal titolo e quanto Flatt veniva trattando nei suoi corsi alla *facultas philosophica*, ma anche la stessa menzione della coppia di termini « soggettività-oggettività », allora di impiego assai raro (molto legato alle discussioni sul kantismo [156]) fanno pensare che sia stato proprio Flatt (che seguiva con interesse gli sviluppi

[153] F. Hölderlin, *GSA*, 4/1, pp. 182, 6-9.

[154] Ivi, pp. 183, 8 ss., 184, 10-14, 187, 16.

di quelle discussioni) anziché Bök il primo ad introdurla a Tubinga.

Muoviamo dunque dal presupposto (non certo, ma probabile) che Hegel abbia steso lo *specimen* per Flatt e chiediamoci di nuovo: avrebbe potuto affrontare l'argomento senza prendere in considerazione la *Critica della ragion pura*? A questo proposito Haering osservava che lo *specimen* « doveva contenere una critica del sano intelletto umano e forse già delle argomentazioni scettiche » [157], non però necessariamente un confronto con Kant. A mio parere, invece, vi sono elementi sufficienti per provare che ben difficilmente Hegel avrebbe potuto sottrarsi al confronto con Kant. Basta guardare alle date per rendersene conto: nel 1787 appariva la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, subito recensita da Flatt sulle « *Tübingische gelehrte Anzeigen* » [158], e l'attenzione generale si concentrava su quella famosa *Confutazione dello idealismo* grazie alla quale Kant riteneva di aver bandito del tutto i fantasmi del fenomenismo berkeleyano. Era ancora fresco il ricordo della recensione Garve-Feder sulle « *Göttingische gelehrte Anzeigen* » [159], e lo stesso Flatt allora continuava ad intervenire in pubblico sulla questione, attaccando Kant e prendendo le parti di Feder [160].

[155] Ad esempio Condillac aveva costruito una morale che poggiava sulle sensazioni del piacere e del dolore, cfr. *Traité des sensations*, I, chap. II, § 4, in: *Oeuvres*, cit., I, p. 125, col. A 37-47. Anche Feder aveva fatto sua questa concezione ponendola a fondamento della sua morale.

[156] Nella ricerca di storia dei concetti dedicata a *Zum Begriff ' Subjektivität ' bis 1802*, Karl Homann sostiene che la coppia di concetti « Subjektivität-Objektivität » entra nel vocabolario filosofico tedesco solo a partire dagli scritti pubblicati da A. Weishaupt nel 1788, cfr. in: « Archiv für Begriffsgeschichte » 11 (1969), pp. 184-205, qui: p. 185. Per quanto questa tesi possa apparire paradossale, nessuno finora è riuscito a dimostrare il contrario, cioè ad indicare accezioni anteriori. È però necessario ricordare che l'opposizione tra i due concetti giocava un ruolo importante nelle discussioni (in latino e in francese) svolte da Maupertuis, Ploucquet, Eulero, Boscovich e Kant sulla natura dello spazio e del tempo (cfr. Cassirer, op. cit., IV, 4, §§ 3-4).

[157] T. Haering, op. cit., I, p. 61.

[158] Cfr. *supra*, nota 139.

[159] La recensione Garve-Feder alla *KRV* apparve sulle « Göttingische gelehrte Anzeigen » 1782, *Beiheft*, I, pp. 40-48. Il testo redatto da Garve fu poi alterato da Feder, in particolare accentuando le critiche a Kant, la cui posizione era presentata come identica all'idealismo di Berkeley. La replica del filosofo di Königsberg era il « Saggio di un giudizio sulla critica il quale precede l'indagine » posto a conclusione dei *Prolegomeni* (1784).

[160] J. G. H. Feder, *Ueber Raum und Caussalität zur Prüfung der Kantischen Philosophie*, Göttingen 1787 (rist. fotost., Bruxelles 1969) — recensito da Flatt sulle

Come è noto, il punto su cui si centrava la questione era il problema avanzato da Cartesio nella terza delle *Meditationes de prima philosophia* del perché il soggetto umano giudichi in modo errato: « Praecipuus autem error & frequentissimus qui possit in illis [judiciis] reperiri, consistit in eo quòd ideas, quae in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes » [161]. Ora, mentre Cartesio aveva bilanciato il soggettivismo del ' *cogito* ' con l'assunzione indimostrata, « problematica » (per usare il termine scelto da Kant) dell'esistenza del mondo esterno ad opera di Dio (sesta *Meditatio* [162]), Berkeley aveva generalizzato la portata ' rappresentativa ' del soggetto fino a concepire l'esistenza della realtà esterna alla stregua di un momento interno, « percepito » dal soggetto, ossia quello che Kant chiamava fenomenismo, o idealismo « dogmatico » [163]. Condillac aveva scelto una posizione intermedia, in quanto, se da una parte aveva dimostrato che le idee di durata ed estensione erano ' relative ' rispetto al soggetto, dall'altra indicava nell' ' autosentire ' dell' i o , ossia nella percezione che l'io ha del proprio corpo in quanto cosa estesa, il fondamento che ci costringe « a nous représenter ainsi jusqu'à ceux [objets]

« T. g. A. » (30.VIII.1787, St. 70, pp. 554-558). In questo saggio Feder ribadiva l'accusa di ' fenomenismo ' già lanciata nella recensione del 1782 (*supra*, nota 159), opponendo alla costruzione kantiana il semplice ricorso alla « fede » nell'esistenza del mondo esterno (in ciò seguendo le posizioni della *common sense philosophy*, in particolare la *Inquiry into the Human Mind* di Reid).

161 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: *Oeuvres de Descartes*, publ. par C. Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, 12 voll., qui: VII, pp. 37, 22-25. Per una valutazione del ruolo svolto dal g i u d i z i o rispetto al problema del realismo si veda il saggio di G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, in: *Il problema del realismo nella storia del pensiero*, Testi per il corso di Storia della filosofia 1° (prof. M. Dal Pra), Milano 1980, in particolare il § 4 « Il realismo ingenuo come ' metaphysica naturalis ' pp. 39-44.

162 R. Descartes, ed. cit., VII, pp. 79, 22-80, 4: « Atqui, cùm Deus non sit fallax, omnino manifestum est illum nec per se immediate istas idea [rerum corporeis] mihi immittere, nec etiam mediante aliqua creaturâ, in quâ earum realitas objectiva, non formaliter, sed eminenter tantùm contineatur. Cùm enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contrà magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video quâ ratione posset intelligi ipsum non esse fallacem, si aliunde quàm a rebus corporeis emitterentur ».

163 G. Berkeley, *Treatise*, cit., §§ 3 ss. Può esser letto nella parafrasi data dallo stesso Kant nei *Prolegomeni*: « Il principio di ogni autentico idealista, dalla scuola eleatica fino al vescovo *Berkeley*, è contenuto in questa formula: ' Ogni conoscenza proveniente dal senso e dall'esperienza non è che semplice parvenza, la verità è soltanto nelle idee del puro intelletto e ragione ' » (*Kant-AA*, IV, p. 373, 13-16, tr. it., a cura di R. Assunto, Laterza, Bari 1967, p. 147).

qui ne tombent pas sous les sens: nous les jugeons chacun composés d'autres corps étendues, ceux-ci d'autres encore, et nous ne savon plus où nous arrêter »[164]. Nella seconda edizione della *Critica* Kant aveva tenuto a sottolineare che la sua posizione sul problema dell'esistenza del mondo esterno era radicalmente distinta sia da quella di Cartesio, sia da quella di Berkeley (idealismo ' empirico ' e ' dogmatico '); infatti egli si limita a negare « l'esistenza degli oggetti fuori di me », ma piuttosto afferma che gli oggetti della nostra conoscenza sono sí « fenomeni », ma fenomeni dotati di un riferimento che sta, al di fuori della sfera della nostra soggettività, in una « materia » che esiste di per sé. E pertanto la sua posizione, quella dell' ' idealismo trascendentale ' in fondo viene a coincidere con quella del ' realismo empirico '[165].

Ora, il fatto che nel titolo dello *specimen* composto da Hegel compaia la coppia di termini « *Subjektivität-Objektivität* » induce a ritenere che in esso si faccia riferimento alle discussioni svoltesi tra il 1787 ed il 1790 a proposito del concetto kantiano d'esperienza e delle sue implicazioni rispetto ai problemi del realismo e dell'oggettività delle rappresentazioni sensibili[166]. Contro le posizioni kantiane (nelle due edizioni della *Critica* e nei *Prolegomeni*) si erano schierati Friedrich Heinrich Jacobi, Adam Weishaupt, Feder e Flatt, mentre a fianco di Kant si era posto Karl Leonhard Reinhold. Il fatto che Hegel utiliz-

[164] E. Bonnot de Condillac *Traité des sensations*, cit., II, chap. IV b, in: *OEuvres*, cit., I, p. 253, col. B, 16, 27-32.

[165] Kant, *KRV*, B 274, A 369 (tr. it., pp. 229 s., 685).

[166] Un confronto con Kant, sui temi trattati da Hegel nello *specimen*, era inevitabile. In primo luogo relativamente al problema di stabilire a quali condizioni un giudizio riferito a delle rappresentazioni sia oggettivo o soggettivo; qui veniva in aiuto la distinzione introdotta da Kant nel § 18 dei *Prolegomena*: « *I giudizi empirici, in quanto hanno una validità obbiettiva*, sono *giudizi d'esperienza*; ma quelli che sono validi solo soggettivamente, io li chiamo semplici *giudizi di percezione*. Gli ultimi non han bisogno di alcun concetto puro dell'intelletto, ma soltanto del nesso logico della percezione di un soggetto pensante. Laddove i primi richiedono sempre, oltre le rappresentazioni dell'intuizione sensitiva, ancora dei peculiari *concetti originariamente generati nell'intelletto*, i quali appunto fan sí che il giudizio d'esperienza sia oggettivamente valido » (*Kant-AA*, IV, p. 298, 1-8, tr. it., p. 55 s.). In secondo luogo relativamente al problema dell'esistenza del mondo esterno: con le parole di Kant, dimostrare 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 » (*KRV*, B 275, tr. it., p. 230).

zasse con familiarità termini e concetti tratti dalle discussioni piú recenti è dunque meno scontato di quanto sembri a prima vista. Per questo è utile tentare di individuare a quali autori egli può essersi rifatto, nella speranza di trovare alcune delle linee di pensiero che possono averlo spinto a cimentarsi con la *Critica della ragion pura*. Ipotizzando che Hegel abbia seguito l'uso di ripartire lo *specimen* in una parte espositiva ed in una di commento, è lecito supporre che per la prima egli si sia rifatto in primo luogo ai manuali a sua disposizione ed alle trascrizioni dai corsi, per la seconda, invece, al dibattito recente, seguìto attraverso le recensioni e, dove possibile, sui testi stessi.

Per quel che concerne i manuali va osservato che la coppia di concetti « soggettivo-oggettivo » è del tutto assente nelle *Expositiones* di Ploucquet (anche se è assai importante nei suoi scritti teorici [167]); assume invece rilievo centrale nelle *Institutiones* di Ulrich (come del resto è naturale in un compendio avente quale obiettivo primo di dare una sintesi tra la metafisica tradizionale e le nuove tesi kantiane [168]). Di essa Ulrich tratta secondo quattro accezioni differenti.

Una prima volta trattando delle verità indimostrate: che sono o ' naturali ' (rimandano cioè ad un fondamento nella natura), o ' positive ' (sono espresse grazie ad un enunciato); rifacendosi alla tradizione metafisica aristotelica (e moderna), Ulrich distingue tra le verità naturali, quelle che sono « *obiective*, quod non [...] ex arbitrario instituto [...] quod *naturale* huic est *ratione principii cognoscendi* », e quelle che sono « *subiective* » in quanto « superius non revelatum » in quanto cioè non è noto il genere prossimo su cui poggiano (§ 2). Le verità positive, invece, sono oggettive quando esprimono un predicato facente

[167] Nei *Principia de substantiis et phaenomenis* (cit.) Ploucquet aveva distinto cosí i due termini: soggettivo è ciò che « ad meras perceptiones reducitur » e oggettivo ciò che « effective pendet a repraesentationibus divinis » (§§ 262, 268, 278). Cfr. G. Tonelli, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der " Kritik der reinen Vernunft "*, in: « Archiv für Begriffsgeschichte » 9 (1964), pp. 233-243, 235.

[168] Nelle *Institutiones*, in luogo di dare l'ovunque attesa ' nuova opera di metafisica posteriore alla Critica ', Ulrich si propone semplicemente di facilitare la lettura di Kant (cfr. *supra*, § 2). Il suo è in realtà un tentativo di compromesso: se da una parte si serve dell'apparato concettuale introdotto con la *Critica* (tavola delle categorie, tavola dei giudizi, fenomeno e noumeno — non una parola, invece, sulla deduzione trascendentale), dall'altra considera ancora come conoscibili le ' cose in sé ' (e ciò proprio applicando loro le nozioni di tempo, di causalità, o i principi costitutivi della ragione) e ne dà fondazione ricorrendo alla monadologia di Leibniz.

parte del soggetto (logico), sono soggettive, quando coinvolgono le facoltà conoscitive del soggetto conoscente (psicologico): « aut *obiective*, h. e. suo, quo nititur, fundamento, arbitrario alicujus instituto, aut *subiective*, fonte cognitionis, superius revelatum » (*ibid.*)[169]. Una seconda volta trattando del tempo e dello spazio in quanto forme ' soggettive ' del mondo sensibile (§ 6)[170]. Una terza volta trattando della classificazione (wolffiana) delle scienze filosofiche in una parte « *obiectiva* », comprendente la filosofia della natura, la fisiologia e la fisica, ed in una « *subiectiva* », comprendente la psicologia e la filosofia morale (§ 14)[171]. Una quarta volta, infine, con riferimento alla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno, definiti come espressione e fondamento della rappresentazione: « *Subiectivum* nunc vocant, *quod et quale* nobis apparet, *obiectivum* e diverso, *quod et quale*, nobis etiam non sentientibus et cogitantibus, est; nunc vero alii *subiectivum* illud omnino esse interpretantur, quod *nobis* inest, et ad *nos* pertinet, *obiectivum*, quod

[169] Per questa distinzione tra verità naturali e verità poste ci si deve rifare a quella esposta in *Metafisica*, Θ, 8-10 tra l'essere vero ' nella sostanza ' e ' nel tempo '. Ad essa però va affiancata anche la considerazione del significato giuridico di alcune verità, dove è fondamentale sapere se esse siano φύσει, o νόμος, come insegnavano i sofisti. Da una parte, dunque, v'è un rimando ad una problematica di teoria della conoscenza, dall'altra ad una problematica pratica. Per la prima prospettiva è utile richiamare la distinzione scolastica tra *principia essendi* (naturali) e *principia cognoscendi* (posti), cfr., tra gli altri, C. Barthels, *Disputatio logico-metaphysica de principiis cognoscendi* (Wittembergae 1630 — cfr. W. Risse, op. cit., I, p. 510); per la seconda basta invece rifarsi alla trattatistica giusnaturalistica dell'età moderna, che tra i suoi fondamenti ha, appunto, la distinzione tra *veritas naturalis* e *veritas posita*, da cui, lo *jus naturae et gentium*, cfr., ad esempio, C. Wolff, *Jus naturae*, Francofurti et Lipsiae 1740, Prol., § 3 ss. Va notato, infine, che, si tratti di verità naturali o di verità poste, la distinzione tra *obiective* e *subiective* cui qui fa riferimento Ulrich è sempre legata al soggetto conoscente, quindi accogliendo la prospettiva, ' moderna ', inaugurata da Cartesio.

[170] Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 4: « Cum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subiecti, quatenus a praesentia obiectorum huius vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subiectorum, in diversis potest esse diversa; quaecunque autem cognitio a tali condicione subiectiva exempta est; nonnisi obiectum respiciat: patet, sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt* »; § 14: « *Tempus non est obiectivum aliquid et reale* »; § 15: « *Spatium non est aliquid obiectivi* et realis, [...]; sed *subiectivum* et ideale » (*Kant-AA*, II, pp. 392, 23-29, 400, 21, 403, 23-24). Questi passi erano citati da Ulrich, op. cit., p. 7.

[171] Wolff, *Logica*, cit., *Discursus praeliminaris*, § 56: « Tres hinc enascuntur philosophiae partes, quarum una de Deo, altera de anima humana, tertia de corporibus seu rebus materialibus agit » (p. 28).

extra nos positum est » (§ 32). A questa è fatta corrispondere la distinzione tra due generi di verità: « *Subiective*, seu *mihi verum* aliquid est, quod et quousque ita videtur, aut, certe nunc, *non potest non ita videri, obiective verum*, si revera ita se habet, me etiam non cogitante, nec visi mei ratione habita » (§ 33).

Si vede pertanto che nel manuale di Ulrich Hegel poteva ritrovare l'impostazione sistematica e la terminologia relativa al problema. Non vi trovava però delle istanze critiche, poiché nell'essenziale Ulrich si limitava ad accogliere (senza discuterle) alcune tesi di Kant per poi riformularle nel contesto della logica e metafisica di scuola. A proposito del cruciale problema dei criteri di cui l'intelletto dispone per giudicare della verità delle sue rappresentazioni, Ulrich continua a rifarsi alla filosofia trascendentale poiché afferma che per le verità ' soggettive ' l'intelletto dispone di una « *necessitas quaedam in cogitando* » (§ 34); per le verità ' oggettive ' il suo punto di riferimento è sempre Kant: infatti distingue tra la « meram *logicam possibilitatem* alicuius conceptus » e la « *possibilitas obiecti*, in quod conveniat hic *conceptus* [...], quam etiam *possibilitatem realem* dicit, *obiectivam realitatem* conceptus, *veritatemque transcendentalem* » (§ 290). Fermo restando, tuttavia, che la posizione difesa da Ulrich relativamente al problema del realismo non poggia sul « Sistema di tutti i princìpi dell'intelletto puro » di Kant, ma ancora sulla concezione leibniziana della sostanza come monade (§§ 323-325) [172].

Non si hanno elementi per determinare a quali autori Hegel possa essersi rifatto per sviluppare il suo commento alla questione di come il sano intelletto umano possa giudicare della soggettività e della oggettività delle sue rappresentazioni. È assai probabile che abbia tenuto presente Platone, in particolare il *Teeteto*, e forse anche gli scettici [173]. Del problema « soggettività-oggettività », allora discutevano animatamente molti articoli apparsi sulle riviste e si può pensare che il giovane Hegel ne abbia tenuto conto.

[172] J. A. Ulrich, *Institutiones*, cit., § 323: « Omnibus sensus interni et externi phaenomenis substratas esse *plures una substantias*, et *vires*, easque *absolute simplices*, et *hactenus monadas, interne mutabiles* (immo *forte* omnes *conatu ad mutationem perpetuo* praeditas) *alias* quidem *sentientes* et *cogitantes*, me te, etc. *alias*, a quibus foris nobis adveniant *sensationes externae* » (p. 353).

[173] Platone, *Teeteto*, 183 a-187 b (in particolare la tesi di Socrate secondo cui « nelle affezioni non c'è conoscenza, bensì nel ragionare che si fa intorno ad esse »). Si ricordi infine che lo scetticismo era stato studiato a fondo da Ploucquet e dai suoi allievi.

Un'istanza critica Hegel avrebbe potuto trovarla già leggendo Jacobi, piú precisamente l'appendice *Ueber den transscendentalen Idealismus* inclusa nello scritto del 1787, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus*. Di fatto l'obiezione proposta da Jacobi riguarda da vicino l'argomento dello *specimen*: l'idealista trascendentale concepisce gli oggetti del mondo esterno come « determinazioni dell'animo meramente soggettive, affatto vuote di tutto ciò che è realmente oggettivo », e sebbene egli specifichi « che a codesti esseri meramente soggettivi, i quali non sono altro che determinazioni del nostro proprio essere, possa anche corrispondere quale causa un qualcosa trascendentale », resta però « avvolto nella piú profonda oscurità, dove sia questa causa e di quale specie sia la sua relazione all'effetto ». La *Critica della ragione*, concludeva Jacobi, mena necessariamente allo scetticismo, ed è pertanto inutile che Kant si sforzi tanto di tenere fermo al postulato dell'esistenza delle ' cose in sé ' [174].

L'espressione ' totale soggettività ' appariva la prima volta nella terminologia filosofica tedesca grazie alla critica avanzata da Adam Weishaupt alla tesi di Kant secondo cui il soggetto non trova nel mondo esterno nessun oggetto che esista in modo autonomo, indipendentemente dalle sue rappresentazioni. Per questo, a detta di Weishaupt, la « totale soggettività » è il male fondamentale della teoria di Kant, un male che la porta di nuovo a metter capo allo scetticismo [175].

Ma se è ragionevole supporre che un contatto diretto tra Weishaupt ed il giovane Hegel sia stato invero assai poco probabile, lo stesso non può dirsi, invece, dell'eventualità che egli abbia considerato un saggio di Feder (un autore a lui ben noto) dal titolo: *Ueber subjective und objective Wahrheit, und die Uebereinstimmung aller Wahrheiten untereinander*, che si occupa da vicino della stessa problematica trattata nello *specimen*. Apparso sulla « *Philosophische Bibliothek* », questo saggio di Feder fu presto recensito da Flatt sulle « *Tübingische gelehrte Anzeigen* », il che aggiunge verisimiglianza all'ipotesi che Hegel possa averlo conosciuto [176]. Rispetto al problema del rea-

[174] F. H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von F. Roth-F. Köppen, 5 voll., Leipzig 1812-1820 (rist. fotost., Darstadt 1968), vol. II, pp. 299, 305. Su questo punto, si veda inoltre K. Homann, *Zum Begriff ' Subjektivität '*, cit., p. 187.

[175] A. Weishaupt, *Zweifeln über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum*, Nürnberg 1788, cit. in K. Homann, op. cit., p. 186.

[176] Apparso sulla « Philosophische Bibliothek » édita da J. G. H. Feder e da

lismo, Feder teneva a difendere la tesi della « filosofia del senso comune », secondo cui il « sano intelletto umano » (si ricordi il titolo dello *specimen* di Hegel) è di fatto in grado di giudicare se « le configurazioni che noi percepiamo in molte cose mediante i nostri sensi siano reali configurazioni delle cose stesse ». Di fatto, « le nostre rappresentazioni delle cose hanno oggettività, ossia verità oggettiva » ogniqualvolta l'intelletto stabilisce che esse « coincidono con ciò che è dato conoscere mediante la corretta osservazione o la reale percezione delle cose stesse. Infatti le cose che per noi sono conoscibili sono i nostri oggetti »[177]. A tal proposito Feder non mancava di osservare che Kant, nella seconda edizione della *Critica* aveva reagito alle polemiche « dichiarandosi nel modo piú esplicito possibile contro l'idealismo [...]; e sottoponendo l'opera stessa a diverse essenziali modificazioni », cosa che, certo « fa aumentare la considerazione che ogni vero filosofo nutre per lui ». Quantunque, concludeva in modo laconico ma non per questo meno incisivo, « il modo in cui egli [Kant] adesso dogmatizza contro l'idealismo non mi convince pienamente »[178].

Una critica al modo in cui Kant aveva impostato il problema dell'oggettività e della soggettività delle nostre rappresentazioni era avanzata infine anche da Flatt, il maestro di Hegel, questa volta prendendo le mosse dalla teologia razionale. Nei *Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion* (1789), Flatt dichiarava che la tesi kantiana secondo cui noi, con le nostre limitate facoltà, « dobbiamo cercare di promuovere il sommo bene »[179], è in sé incoerente perché presuppone che il sommo bene sia già dato come un che di oggettivo. Ma per essere oggettivo, il sommo bene deve necessariamente assumere la forma di un che di ideale. In quanto tale esso non può essere promosso dalle nostre facoltà, poiché è per loro irraggiungibile. In questo modo la realtà oggettiva dei postulati della ragion pratica

C. Meiners (Göttingen 1788-1791 — rist. fotost., Bruxelles 1968), I, 1788, pp. 1-42. Cfr. " T.g.A. ", 30.VIII.1787, St. 70, pp. 554-588, e la recensione apparsa sulla « Allgemeine Litteratur-Zeitung » di Jena, 22.VII.1790, Nr. 210, coll. 217-221.

[177] J. G. H. Feder, *Ueber subjective und objective Wahrheit*, cit., pp. 19 s.

[178] Ivi, p. 19 n.

[179] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Dialektik, II, 5, *AA*, V, p. 124 (tr. it., di F. Capra, riv. da E. Garin, glossario di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 151). Per la descrizione delle tesi principali dello scritto di Flatt, cfr. M. Brecht, *Die Anfänge*, cit., pp. 387-388.

è costretta a cedere al dubbio scettico, visto che la necessità della ragione soggettiva, da sola, non è in grado di garantire la realtà di quei postulati. La prova morale-teologica data da Kant per l'esistenza di Dio e del mondo esterno è l'armonia percepita dal soggetto tra il regno della natura e quello dell'eticità. Non si tratta però di una prova dimostrata apoditticamente, ma solo di una prova fondata soggettivamente [180]; che è poi l'unica prova che, possibile dal punto di vista teoretico, risulta anche accettabile dal punto di vista della ragion pratica. Flatt mette però in evidenza che, appunto, la ragione teoretica non è necessitata ad accogliere quella prova, e quindi nemmeno ad assumere l'esistenza di Dio come causa esterna produttrice dell'armonia che regola il mondo. Flatt pertanto considera la tesi kantiana secondo cui il creatore del sommo bene sarebbe un essere esterno al nostro mondo come una proposizione ' problematica ' [181], ossia una proposizione il cui fondamento soggettivo impedisce la dimostrazione della realtà oggettiva dell'essere divino. Tener fermo alla dimostrazione proposta da Kant — concludeva — è come tener fermo alla caparbia fede di chi dice ' io voglio che vi sia Dio ' [182].

Intervenendo in quelle discussioni, anche Reinhold ricorreva alla contrapposizione tra ' soggettività-oggettività ', questa volta non per criticare Kant, ma per difenderne le posizioni. Secondo Reinhold è necessario tener presente che all'interno della materia che fa da sostrato alle nostre rappresentazioni va individuata anche una materia soggettiva, ossia una materia cosiffatta da permettere che la ricettività del nostro animo possa esserne « affetta » (*afficiert*). In altre parole, anche il soggetto umano prende parte alla materia della rappresentazione in quanto funge da sostrato recettore delle qualità (predicati) rappresentati [183]. Per difendere Kant dall'accusa d'essere idealista, Reinhold si affrettava a chiarire che: « Non si deve però dimenticare che questa materia [percepita dall'intelletto] è chiamata materia a priori solo in considerazione del suo esser determinata nella pura facoltà a priori, non già in considerazione della sua pura soggettività » [184].

[180] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, II, 5, *AA*, V, pp. 124-132 (tr. it. cit., pp. 150-159).

[181] Ivi, *AA*, V, p. 125 (tr. it., p. 152).

[182] M. Brecht, *Die Anfänge*, cit., p. 388.

[183] K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, cit., p. 300.

[184] Ivi, p. 301.

Nel luglio del 1790, Flatt infine criticava la difesa ad oltranza di Kant fatta da Reinhold, osservando che la rettifica corretta era quella data da Kant nel § 90 della *Critica del giudizio*, là dove aveva specificato che « la sua idea della prova morale dell'esistenza di Dio non è solo un s e m p l i c e fondamento s o g g e t t i v o dell'assenso, ma è un fondamento v a l i d o o g g e t t i v a m e n t e, un fondamento logico della conoscenza » [185].

Dopo questo *excursus* sulle discussioni svoltesi alla fine degli anni Ottanta a proposito delle coppie di concetti ' idealismo e realismo ' e ' soggettività e oggettività ', è facile vedere che nel momento in cui il giovane Hegel iniziava a comporre il suo *specimen* sulla teoria della conoscenza gli era facile attingere ad una mole assai ampia di informazioni relative a Kant. Certo si trattava di informazioni « a buon mercato », che il giovane riceveva di seconda mano, assistendo ai corsi, leggendo le recensioni e seguendo le polemiche in cui era impegnato Flatt, studiando il manuale di Ulrich e infine prestando orecchio alle discussioni dei « giovani kantiani » dello *Stift*. Vi sono dunque piú elementi a favore che contro per pensare che Hegel si sia cimentato direttamente con il testo della *Critica della ragion pura*, poiché, in fondo, era l'impostazione stessa del suo *specimen* a richiedere un adeguato confronto con Kant. È da presumere, in altre parole, che stendendo lo *specimen* Hegel ben difficilmente avrebbe potuto sottrarsi al confronto con i seguenti temi: 1) la storia del problema del realismo, da Cartesio fino a Kant, attraverso Locke, Berkeley, Hume, Condillac e Reid [186]; 2) le differenze tra le accezioni di ' soggettivo ' e ' oggettivo ' nella terminologia filosofica della tradizione aristotelica e di quella cartesiana, della *common sense philosophy* e del criticismo; 3) le principali critiche mosse a Kant dai sostenitori del realismo, ed in particolare le accuse mosse a Kant d'essere un sostenitore del « fenomenismo » e del « soggettivismo ». Si vede dunque che la congettura proposta da Lacorte secondo cui prima del 1790 « uno studio sistematico [...] di Kant da parte di

[185] J. F. Flatt, *Kurze Erklärung über die Recension meiner Briefe über den moralischen Erkenntiß Grund der Religion in der Jenaischen Allg. Litt. Zeitung 1790, Nr. 169*, in: « Tübingische g. A. », 12.VII.1790, St. 55, s. n. p., punto I.

[186] Uno *status quaestionis* relativamente completo, Hegel poteva trovarlo nel cap. V della *Metaphysica* di Ulrich, « Vis, substantia, accidens » (§§ 314-325), dove sono elencate le posizioni di Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Berkeley, Wolff, Baumgarten, Ploucquet, Lambert, Eberhard e Kant.

Hegel è assolutamente da escludersi »[187], debba essere sfumata. In realtà il quadro degli studi filosofici compiuti da Hegel negli anni della sua permanenza alla *facultas artium* risulta essere — in particolare per quel che riguarda il capitolo Kant — piú ricco di quanto finora non si fosse disposti a riconoscere.

§ 6. - *Logica, storia e kantismo negli anni della 'facultas theologica'.*

Tra il *WS* 1790/91 ed il *SS* 1793, Hegel frequentava la *facultas theologica*, compiendo la seconda fase dei suoi studi a Tubinga. L'insegnamento della logica e della metafisica scompare del tutto dal programma di studî, che invece comprende corsi sulle principali discipline teologiche, e cioè: *thesis* (dogmatica), *exegesis* (ermeneutica), *controversiae* (polemica), insieme a *historia ecclesiae, jus ecclesiasticum, theologia homiletica, theologia moralis, theologia speculativa, theologia pastoralis, theologia ascetica*[188]. Il *Compendium theologiae dogmaticae* del Sartorius (un manuale che Hegel conosceva fin dai tempi del ginnasio) era posto a fondamento dei corsi di dogmatica[189]. Sul Sartorius erano basati anche i cosiddetti *loci theologici*, seminari tenuti allo *Stift* ogni settimana (il corrispondente avanzato delle *Repetitionen*), dedicati, appunto, alla discussione di un paragrafo (*locus*) del compendio[190]. Ora,

[187] C. Lacorte, op. cit., p. 135.

[188] L'insegnamento era ancora regolato dagli statuti del 1744, cfr. M. Leube, *Geschichte des Tübinger Stifts*, II, p. 108. Hegel completava il suo corso di studi nel giugno del 1793, sostenendo una dissertazione redatta da J. F. Le Bret, *De ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus*. Anche questa volta, evidentemente in considerazione dei suoi meriti accademici, il nome di Hegel occupa il primo posto nella lista degli studenti che difendevano la tesi (seguito subito da Hölderlin e da altri otto giovani — cfr. *Briefe*, IV/1, Nr. 43, pp. 50, 296 s.). Per una ricostruzione dei singoli corsi seguiti da Hegel tra il *WS* 1790/91 ed il *SS* 1793 rimando alla tabella messa insieme da H. S. Harris, op. cit., p. 89.

[189] Stutgardiae 1782[2]. Il *Sartorius* era adottato non solo a Tubinga, ma anche nelle scuole inferiori del Württemberg (M. Leube, op. cit., II, p. 88). Esso offre un'esposizione affatto ortodossa dell'edificio della teologia dogmatica luterana, quasi senza tener conto delle istanze del razionalismo. I giovani aspiranti teologi dovevano ripeterne lo studio quasi anno per anno, venendo per cosí dire, « martellati » da quel concentrato di sapere teologico promosso ufficialmente (cfr. M. Brecht-J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie*, cit., p. 57).

[190] I *Loci* costituivano il « caposaldo dell'insegnamento teologico impartito allo *Stift* » (M. Leube, op. cit., II, p. 117). L'elenco dei titoli dei *Loci* tenuti durante la permanenza di Hegel alla *facultas theologica* è stato comunicato da M. Brecht

poiché a quel tempo a Tubinga sia i corsi di teologia (in particolare quelli di ermeneutica e di polemica) sia le disamine svolte sui *loci* del manuale di dogmatica seguivano ancora rigorosamente gli schemi scolastici della '*controversia*' e della '*disputatio*', si può pensare che Hegel, come ogni altro studente dello *Stift*, fosse divenuto piuttosto familiare con molti procedimenti 'dialettici' della logica scolastica. Gli schemi delle *quaestiones* o le leggi dell'*ars disputandi* erano infatti ancora parte integrante dell'insegnamento teologico. Accertato questo, non va però dimenticato che i suoi interessi personali per la forma ed il contenuto delle discipline teologiche pare fossero assai scarsi. Dalla testimonianza di un commilitone veniamo a sapere che « la teologia lo attirava meno [della filosofia]; nei cosiddetti *loci*, che allora consistevano in una sorta di *Disputatorium* sugli articoli principali della dogmatica, non si lasciava coinvolgere in discussioni e polemiche e non voleva offendere l'autorevole *Glaubenslehre* di Storr »[191]. In una parola: non solo Hegel non era un appassionato *dialecticus*, ma addirittura mostrava un affettato disinteresse per la teologia in genere[192].

Dopo la « crisi » dell'estate 1790, stretta una profonda amicizia con Hölderlin e Schelling, Hegel si dedicava con fervore allo studio della filosofia, fervore che cresceva in misura proporzionale a quanto era scarso il suo interesse per la teologia. Quegli stessi problemi che fino a pochi mesi era stato obbligato a prendere in esame, si legano ad altri, frutto di scelte piú eterodosse, e divengono oggetto di occupazioni personali, condotte secondo un disegno preciso.

Qui si apre la terza questione principale di cui interessa far cenno, quella concernente le letture private intraprese da Hegel a Tubinga. Questione che qui ci interessa guardare piú da vicino con particolare riferimento alle letture relative a temi di competenza della logica condotte nei semestri della *facultas theologica* (in particolare alle sue let-

e J. Sandberger (op. cit., pp. 65-71). Per il loro significato filosofico spiccano i *loci*: « de deo » (22 maggio 1791, 20 marzo 1792), « de deo triuno » (29 maggio 1791, 20 marzo 1792, 3 giugno 1792, 16 giugno 1793, 30 giugno 1793), « de unione mystica » (16 settembre 1792).

191 *Berichte*, Nr. 13 (C. T. Schwab), p. 16.

192 Questa constatazione rafforza le riserve espresse da Lacorte contro « chi ha sostenuto il teologismo delle opere hegeliane di Tubinga »: basta « vedere in quale direzione andasse l'interesse di Hegel per quel che riguarda le sue letture extra-scolastiche » e si trova che non v'è nessun « tentativo di approfondimento delle lezioni di teologia, ma piuttosto uno studio svolto in concorrenza e in diretta opposizione a quella » (op. cit., p. 138).

ture da Kant). Grazie in particolare alle magistrali ricerche di Lacorte siamo in grado di abbracciare quasi nella sua interezza l'insieme degli autori presi in mano da Hegel a Tubinga, tra cui spiccano Platone, Spinoza, Rousseau, Hemsterhuis, Jacobi, Herder, Schiller e, naturalmente, Kant con Fichte. Compito delle pagine che seguono sarà dunque tentare di integrare i risultati già raggiunti da questo studioso andando ad esaminare una prospettiva da lui consapevolmente lasciata a margine [193].

Che Hegel abbia studiato Platone già prima del 1790 risulta con certezza dai programmi dei corsi dei suoi docenti e *Repetenten* (cfr. *supra*, § 4). La lettura di Platone restava un importante punto di riferimento anche per il circolo di amici raccoltisi intorno a Hölderlin e Schelling a partire dal 1790 [194], ed anche Hegel deve avervi trovato spunti importanti per la sua comprensione dell'ontologia e della dialettica [195]. Meno attenzione, invece, si è voluta prestare alla testimonianza riferita da Albert Schwegler secondo cui « durante i suoi anni allo *Stift* Hegel avrebbe studiato di preferenza Aristotele, in un'antica edizione di Basilea piena di vermi » [196]. Viene da chiedersi: quale

[193] Questo perché Lacorte muove dal presupposto che Hegel a Tubinga non abbia ricevuto un costante insegnamento in logico e metafisica. Ma sopra (§ 2) si è avuto modo di dimostrare l'infondatezza di detto presupposto. Sorprende, in ogni caso, constatare che Lacorte abbia trascurato di considerare le influenze da autori importanti (la cui lettura è inoltre documentata) come Aristotele, Euclide, Ramo, Linneo (cfr. op. cit., pp. 138, 181-221 e *passim*).

[194] *Rosenkranz*, p. 40 (tr. it., p. 61).

[195] Anche a Tubinga, come in gran parte della Germania della fine del Settecento, si assisteva ad una rinascita del platonismo, cui aveva contribuito, in modo determinante, la riscoperta della dottrina leibniziana sulle idee innate esposta nei *Nouveaux Essais* (éditi, come noto, solo nel 1765). Su questo punto si veda, in generale: H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie*, 3 Bde., Göttingen 1862-1875 (rist. fotost., Frankfurt a. M. 1965), III, pp. 247 ss.; G. Tonelli, *Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the Nouveaux Essais (1765)*, in: « Journal of the History of Philosophy » XII (1974), pp. 437-454; specificamente intorno allo sviluppo di Hegel, cfr.: F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Padova 1964; K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983, pp. 40-159.

[196] *Berichte*, Nr. 9, p. 13. È certo lecito dubitare di questa testimonianza raccolta da Schwegler a nove anni di distanza dalla morte di Hegel, quando già si tendeva a fare di ogni spunto materiale da leggenda, — essa resta però egualmente assai verisimile. Per lo *status quaestionis* sulla « incidenza del pensiero di Aristotele sulle opere jenesi di Hegel », cfr. F. Chiereghin, *Introduzione* a Hegel, *Logica*

parte del *Corpus* può avere allora tanto affascinato Hegel da spingerlo ad includere Aristotele tra le sue letture private? Si trattava dell'*Organon*, della *Fisica*, della *Metafisica* o del *De anima*? Non abbiamo informazioni precise. Sappiamo però che diverse dottrina aristoteliche erano riportate con precisione nel *Compendium logicae* del 1751 ed in quelli di Feder, di Ploucquet e di Ulrich (tanto nelle sezioni della logica, quanto nell'ontologia, nella cosmologia e nella psicologia). Inoltre sappiamo che a Tubinga Hegel « si occupava di botanica, ed anche frequentava la lezione di anatomia »[197], dunque due campi di ricerca in cui la lezione aristotelica aveva ancora molta importanza. Se poi si tien conto del fatto che gli studi di botanica erano condotti da Hegel sul *Systema naturae* di Linneo — risulta infatti che egli prese in prestito l'opera sia nell'estate del 1791 sia in quella del 1792[198] — si ha motivo di congetturare che tra i problemi che conducevano Hegel ad Aristotele v'erano quelli relativi allo studio della costituzione degli individui organici ed alla loro classificazione in generi e specie. Del resto ricordiamo che già in un estratto da Kästner dagli anni di Stoccarda Hegel si era occupato dei procedimenti classificatori di Linneo (cfr. *supra*, I, § 4).

Un campo di ricerca assai scandagliato è invece quello relativo alle letture compiute da Hegel e dai suoi amici sulla metafisica di Spinoza e sulla polemica sullo spinozismo[199]. Per il momento qui interessa mettere in rilievo che tra le tante ipotesi che sono state avanzate per render conto dell'adesione al panteismo da parte di Hölderlin, Hegel e Schelling — un'adesione che culminava nella professione di m o n i s m o fatta da Hölderlin nel 1791[200] — sembra particolarmente fondata quella

e metafisica, cit., p. 248 s.: « Se Hegel si è cimentato in una superficiale lettura di Aristotele fin dal periodo dello *Stift* di Tubinga — osserva questo studioso —, non è inverosimile pensare ad una recezione [a Jena] delle teorie aristoteliche sulla dialettica tratte non solo dalle indicazioni contenute nella *Metafisica*, ma anche dalla lettura delle opere logiche ».

[197] *Berichte*, Nr. 12 (Christiane Hegel), p. 15.

[198] W. Betzendörfer, *Hölderlins Studienjahre*, cit., p. 101. Hegel sembra dunque aver provato per Linneo (e, in generale, per la botanica) un interesse costante: tra i libri della sua biblioteca berlinese figurano, di questo autore, la *Philosophia botanica* (Vindobonae 1770) ed il *Systema vegetabilium* (ed. XIV, cur. J. A. Murray, Göttingen 1784), cfr. *Hegel-Bibliothek*, Nr. 1482-1483, p. 61.

[199] Per citare solo i più fondamentali: C. Lacorte, *Il primo Hegel*, cit., pp. 284-288; F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, cit., pp. 25-32; H. S. Harris, *Toward the Sunlight*, cit., pp. 98-108; K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 170-177.

[200] Si vedano: *Rosenkranz*, p. 40 (tr. it., p. 61). « Il 12 febbraio 1791 Höl-

proposta da H. S. Harris, che lo interpreta come una forma di organicismo e ne indica l'origine nello studio del *Timeo* di Platone, accompagnato dalla letteratura pitagorica, dagli scritti di Hemsterhuis e, naturalmente, dai *Briefe über die Philosophie des Spinoza* di Jacobi [201]. Se si accoglie l'ipotesi di Harris, si vede, dunque, che alla base dell'interpretazione di Spinoza dei tre giovani si trovavano riuniti motivi della cosmologia platonica (il *Timeo* e Hemsterhuis), con il misticismo dei pitagorici (si ricordino le *Epochen* di Bardili, cfr. *supra*, § 4), ed infine, anche con la filosofia dell'organico della tradizione aristotelica (di cui Linneo era il piú recente esponente).

Un'influenza diretta sullo sviluppo delle concezioni di Hegel in logica è da cercarsi anche nelle letture compiute in quegli anni sugli autori di filosofia della storia del XVIII secolo. Le ricerche di Lacorte permettono di circoscrivere con buona approssimazione quale retroterra culturale Hegel abbia fatto proprio leggendo Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Winckelmann, Ferguson, Lessing, Herder e Schiller [202]. Da essi Hegel traeva ulteriori motivi per sviluppare la concezione — su cui aveva già riflettuto a Stoccarda — che il genere umano si sia evoluto secondo una serie di « epoche », distinguibili tra loro per il grado di cultura (civiltà) raggiunto. Ad ogni epoca spetta una determinata cultura, la quale a sua volta è prodotto di una determinata l o g i c a . Il punto cardine è dunque l'assunzione che studiando la s t o r i a u n i v e r s a l e d e l g e n e r e u m a n o è possibile rintracciare i momenti della s t o r i a u n i v e r s a l e d e l l ' i n t e l l e t t o u m a n o e, di conseguenza, anche della s t o r i a n a t u r a l e d e l l a l o g i c a .

Il motivo principale che verisimilmente catalizzava l'interesse del giovane Hegel per questi autori era però di natura piú critica che co-

derlin scrisse sull'album di Hegel le parole di Goethe: ' Il piacere e l'amore sono le ali per le grandi azioni '; e come motto ⟨ἓν καὶ παν⟩ »; *Briefe*, IV/1, « Stammbuch », Nr. 5, p. 136).

[201] H. S. Harris, op. cit., p. 100 .Cfr. anche F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo*, cit., pp. 27-29, che mette in rilievo come alla base di questo orientamento di Hegel possa esser stata la lettura del *Tractatus theologico-politicus*.

[202] Per le influenze da questi autori rimando ai pregevoli risultati conseguiti da Lacorte. Particolarmente interessanti sono i rapporti accertabili tra il pensiero del giovane Hegel e quello di Rousseau (op. cit., pp. 263-275), di Lessing (per il *Nathan* e la *Erziehung des Menschengeschlechtes*, ivi, pp. 281-288), di Herder (per *Auch eine Philosophie der Geschichte* e per le *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, ivi, pp. 253-263), e di Schiller (per la *Theosophie des Julius* ed i *Philosophische Briefe*, ivi, pp. 253-263).

struttiva, si risolveva cioè nella preparazione di un'*instrumentarium* da cui muovere per criticare (in modo veemente, come si vedrà) non solo la cultura dell'illuminismo, ma addirittura l'intera storia della cultura occidentale. Dall'esame delle posizioni filosofiche elaborate da Hegel al termine del suo corso di studi teologici (cfr. *infra*, § 7), risulta inequivocabilmente che egli abbracciava in pieno la critica mossa da Rousseau alla cultura contemporanea, tanto contro le *scholae* quanto contro i *philosophes*, mostrando altresí una decisa avversione per le sottigliezze di dialettici e metafisici. « Il suo eroe — cosí riferiva Leutwein — era Jean-Jacques Rousseau, di cui leggeva l'*Emile*, il *Contrat social* e le *Confessions*; ed altri autori ispirati da sentimenti analoghi, presso i quali uno poteva liberare il proprio intelletto da quelle regole o, come le chiamava Hegel, da quelle catene »[203]. Inizia cosí a concretizzarsi la prima formulazione di quella critica ai concetti della riflessione, che tanto ruolo avrebbe giocato nello sviluppo successivo del pensiero filosofico di Hegel. I motivi principali per questa critica Hegel li leggeva in Rousseau[204]; ma anche in Kant ed in Fichte poteva trovare altri spunti parimenti essenziali. Basti pensare all'« Anfibolia dei concetti della riflessione » della prima *Critica*, dove Kant aveva criticato l'uso illegittimo (« lo scambio dell'uso empirico e dell'uso trascendentale dell'intelletto ») dei concetti duali tramandati dalla tradizione scolastica[205]. Lo spirito che anima lo scritto kantiano

[203] *Berichte*, Nr. 8 (Leutwein), p. 12.

[204] Ad esempio nell'*Emile* (*Profession de foi du vicaire savoyard*): « Mon dessein n'est pas d'entrer ici dans des discours métaphysiques qui passent ma portée et la votre, et qui, dans le fond, ne mènent à rien. Je vous ai dejà dit que je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur » (in: *OEuvres complètes*, ' Bibliothèque de la Pléiade ' ed. dirigée par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1959-1969, 4 voll., qui: IV, p. 599).

[205] Kant, *KRV*, A 261/B 316-A 292/B 349 (tr. it., pp. 261-282). Importa riportare la definizione kantiana del concetto di riflessione: « 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 nelle quali possiamo arrivare ai concetti. Essa è coscienza della relazione tra rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza, onde soltanto può essere determinata esattamente la loro relazione scambievole » (tr. it. cit., p. 261). I concetti della riflessione, pertanto hanno origine non dalla considerazione delle cose stesse (secondo il procedimento astrattivo), ma dalla considerazione della relazione stabilita dal soggetto nelle sue proprie rappresentazioni. Mentre Kant non aveva attaccato al concetto di riflessione nessun giudizio di valore, Hegel, seguendo Rousseau, ne dà un'interpretazione del tutto negativa: la riflessione diventa per lui quell'attività dell'intelletto che deforma l'og-

del 1792 su *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* è in fondo quello di una critica continua ai concetti (riflessivi) della religione istituzionale di allora, di quella dogmatica, fatta valere, in una prospettiva di indagine critica, come « rivelazione, in quanto sistema storico » [206]; e nel suo *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, del 1791, anche Fichte aveva affermato che la « critica delle idee della riflessione » era parte indispensabile per il progresso delle scienze filosofiche e religiose [207].

Il banco di prova per verificare le effettive influenze del pensiero di Kant sulla produzione filosofica elaborata da Hegel negli ultimi anni di Tubinga è però l'analisi storica della religione, e la corrispondente valutazione filosofica dei suoi concetti principali. Haering, Lacorte e Peperzaak hanno messo bene in evidenza che negli scritti composti allora da Hegel sono individuabili precisi riferimenti sia al *Versuch* di Fichte sia alla *Religion* di Kant [208]. A tal proposito J. Hyppolite acutamente notava che la via seguita da Hegel per accostarsi a queste opere era assai diversa da quella indicata da Kant e dai suoi seguaci: infatti, anziché raggiungere la religione muovendo dalla morale e dalla sua fondazione teoretica pura, Hegel muove direttamente dalla religione, intesa come fenomeno storico concreto, studiando il quale è poi possibile trarre delle indicazioni per la comprensione del mondo morale e teoretico [209].

gettività delle nostre conoscenze sostituendo ad essa un sistema di relazioni, rigide, fisse, isolate, aventi quale unico fondamento le capacità teoretiche del nostro intelletto. Non è dato sapere se Hegel avesse già affrontato questo tema nello *specimen* del 1790 sull'oggettività e la soggettività delle rappresentazioni, ma è almeno assai probabile che degli accenni vi fossero già presenti (ad esempio Hölderlin non aveva avuto nessuna rèmora ad occuparsene nel suo *specimen* su *Salomone ed Esiodo*, là dove lamentava che la « scomposizione » la « creazione di concetti distinti » provocasse la nostra incapacità a « sentire », cfr. *GSA*, 4/1, p. 183, 30-31).

[206] *Kant-AA*, VI, pp. 12, 18-19 (tr. it.: *La religione nei limiti della sola ragione*, tr. di A. Poggi, riv. da M. Olivetti, Bari 1979³, p. 13). Anche la *Religion* di Kant era stata recensita da Flatt sulle « Tübingische g. A. » (14.X.1793, St. 83, pp. 657-663).

[207] *Fichte-GA*, I/1, pp. 24, 5-12, 133, 8-17. Il *Versuch* di Fichte era stato recensito da Flatt sulle « Tübingische g. A. » (14.I.1793, St. 5, pp. 35-40 per la 1ª ed. e 22.VII.1793, St. 59, pp. 465-469 per la 2ª).

[208] T. Haering, op. cit., pp. 73-83; C. Lacorte, op. cit., pp. 308-312; A. T. B. Peperzaak, op. cit., pp. 32-42 (cfr. specialmente p. 40 n, dove Peperzaak compara *Nohl*, p. 18 e *Kant-AA*, VI, pp. 18-30).

[209] J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948, p. 19: « Il est remarquable que les premières méditations de Hegel ne

Si vede dunque che anche la conversione di Hegel a Kant si è venuta realizzando seguendo una direzione molto particolare. Sembra pertanto scorretto parlare di uno Hegel già ' convertito ' a Kant negli anni di Tubinga, mentre si può senz'altro esser d'accordo con Lacorte quando osserva che « Hegel non si è formato a nessuna scuola e non ha inteso aderire a nessuno degli indirizzi particolari con cui è venuto in contatto » [210]. Arriviamo cosí a capire il senso preciso di una celebre valutazione delle posizioni dello Hegel tubinghese lasciataci da Leutwein: « era eclettico, e ancora andava vagando *cavalièremente* nel regno del sapere » [211].

§ 7. - *Ragione e saggezza nel ' Frammento di Tubinga '.*

Molte delle tematiche logiche di cui si è fatto parola sono riprese da Hegel nel suo primo scritto originale di una certa ampiezza, il frammento *Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten ...*, databile all'estate del 1793 [212]. Si tratta ancora di un'operetta giovanile, ispirata piú dal vigore polemico che dal rigore speculativo. Tuttavia vi ritroviamo importanti sviluppi rispetto ai problemi cardinali che avevano impegnato Hegel all'università e nelle sue letture private. Una nuova

vont pas de la morale à la religion en suivant la voie tracée par Kant dans la *Critique de la raison pratique* ou dans *La religion dans les limites de la simple raison.* Il étudie au contraire la religion exprimant plus concrètement la vie humaine que ne saurait le faire un moralisme abstrait ».

[210] C. Lacorte, op. cit., p. 291.

[211] *Berichte*, Nr. 8 (Leutwein), p. 12.

[212] *Nohl*, pp. 1-29. Il frammento deve essere visto anche in connessione con altri tre frammenti (abbozzi) redatti anteriormente (cfr. *Inwiefern ist Religion ...*, ivi, pp. 355-357, *Aber die Hauptmasse ...*, pp. 357-358, *Die Formen der andern Bilder ...*, pp. 358-359). Nel suo saggio, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in: « Hegel-Studien » 2 (1963), pp. 111-159, G. Schüler ha proposto la datazione dei quattro frammenti all'autunno-inverno 1792/93 (dove il *terminus a quo* è costituito dall'ottobre 1792, data in cui venne resa nota la paternità del *Versuch* di Fichte — citato espressamente da Hegel in *Inwiefern ist Religion ...*, p. 355). Non sembrano invece convincenti le ragioni addotte da H. S. Harris per spostare all'estate 1793 il periodo di composizione dei frammenti (quando Hegel aveva già lasciato Tubinga), poiché Hegel poteva ricavare questa informazione leggendo la recensione di Flatt al *Versuch,* apparsa nel gennaio del 1793, senza dover attendere — come suggerisce Harris — l'apparizione delle *Annotationes* di Storr alla *Religion* di Kant e la visita dello stesso Fichte a Tubinga nel giugno 1793 (cfr. op. cit., p. 119).

determinazione ricevono le nozioni di ' soggettività ' ed ' oggettività ', di ' intelletto ' e di ' ragione ', mentre la figura della ' riflessione ' compare per la prima volta in uno scritto originale di Hegel. L'impianto di filosofia della storia che sta alla base dello scritto è ancora piú vicino a Rousseau che a Kant, in quanto l'obiettivo posto come fine dello sviluppo di progresso non è né la ragione né tantomeno l'intelletto, ma una assai indeterminata nozione di ' saggezza '. Quest'ultima è anteposta da Hegel alla ragione in quanto è piú direttamente utile alle esigenze della ' vita '. La saggezza è inoltre superamento dell'unilateralità della ragione (pratica) dato che è unificazione tra l'ambito della sensibilità (« l'esperienza congiunta alla riflessione ») e quello della ragione pratica (« la coscienza che si acquista con l'esperienza »). Qui sono poste le basi per l'antiintellettualismo che caratterizza gli scritti giovanili di Hegel prima del suo passaggio a Jena. Che in ciò siano da vedersi i frutti dell'influenza di Rousseau e dei pensatori del primo romanticismo è un dato già da tempo acquisito dalla critica [213]; ad esso può essere affiancato quanto si è venuto a sapere sullo sviluppo degli studi di logica di Hegel, e cioè la progressiva maturazione nel giovane filosofo di un atteggiamento di netto rifiuto rivolto indifferentemente sia contro la filosofia di scuola (e la dogmatica dell'ortodossia protestante), sia contro il piatto razionalismo dei *philosophes*, sia contro le morali di Kant e di Fichte.

A proposito della struttura del frammento, Lacorte ha giustamente richiamato l'attenzione sul suo « andamento tipicamente diadico, che oppone concetto a concetto, e fissa ciascuno di essi entro i propri limiti e le proprie possibilità » [214]. L'analisi infatti muove da una presentazione delle facoltà dell'animo umano in cui la sensazione e l'immaginazione (il cuore) sono opposti all'intelletto, alla memoria ed alla ragione; in seguito sono le singole parti delle scienze religiose ad essere opposte tra loro: da una parte la religione razionale, dall'altra quella rivelata; da una parte la religione, dall'altra la teologia (secondo la distinzione fatta da Fichte nel *Versuch*); da una parte la religione soggettiva, dall'altra quella oggettiva. Ora, mentre le prime coppie di concetti possono essere fatte risalire rispettivamente, a Wolff,

[213] Si vedano le conclusive ricerche di R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles 1980, e di G. Brazzini, *Introduzione al frammento hegeliano di Tubinga*, Pisa 1983.

[214] C. Lacorte, op. cit., p. 308.

a Kant ed a Fichte, l'ultima, la contrapposizione tra religione soggettiva ed oggettiva, introdotta da Baumgarten nella sua *Metaphysica* del 1739 (§ 993), acquista particolare significato per l'interpretazione che ne dà il giovane Hegel. Se la si vede piú da vicino si nota infatti che essa non riguarda se non marginalmente la dimensione conoscitiva (com'era invece stato il caso nella discussione condotta da Hegel nello *specimen* del 1790), ma interessa da vicino il problema della critica alla cultura.

Religione oggettiva significa per Hegel l'insieme delle dottrine e dei dogmi della religione rivelata (o ' positiva ' — come dirà a Berna), nel modo in cui esse si presentano come un che di autonomo, di oggettuale, al credente in quanto soggetto: « La religione oggettiva è fides *qua quaeritur*; le forze che agiscono in essa sono l'intelletto e la memoria, che esaminano le conoscenze e le penetrano con la riflessione, le conservano o credono »[215]. La religione soggettiva, per contro, non è qualcosa che è già estrinsecato, ma resta legata alla interiorità del soggetto, all'insieme di relazioni che questi è in grado di stabilire verso l'esterno: « la religione soggettiva si esprime solo in sentimenti ed azioni: quando dico che un uomo è religioso, non intendo affermare che egli conosce bene la sua religione, ma che il suo cuore sente l'opera, i miracoli, la prossimità di Dio [...] La religione soggettiva è cosa vivente, ha efficacia nell'interiorità e forza di estrinsecarsi »[216]. È facile vedere che alla base di questa distinzione sta la contrapposizione schizzata da Rousseau tra la *religion du citoyen* e la *religion de l'homme*[217]; particolarmente interessante è inoltre il cenno fatto alla ' riflessione ' (*Reflexion*), strumento per l'avanzamento delle conoscenze dell'intelletto, ora contrapposta al cuore ed al ' sentire '. Si tratta di una contrapposizione su cui avevano meditato anche Hölderlin e Schelling, e che in Hegel veniva ad assumere un ruolo euristico fondamentale per stabilire i limiti e la destinazione della filosofia[218].

[215] *Nohl*, p. 6 (riporto l'ottima trad. it. posta da C. Lacorte in appendice al suo studio, op. cit., pp. 319-349, qui: p. 323). Va altresí segnalata la traduzione francese, con ampio commento analitico, di R. Legros, nello studio cit., e l'ampia contestualizzazione rispetto alle ricerche di filosofia della storia proposta da G. Brazzini, op. cit., che mette in particolare in rilievo le influenze da Garve.

[216] *Nohl*, p. 6 (tr. it. cit., p. 323).

[217] Cfr. *Contrat social*, IV, 8, in: *OEuvres*, cit., III, p. 464.

[218] Cfr. *supra*, nota 204. L'ispirazione per l'atteggiamento di rifiuto mostrato da Hegel contro la riflessione va cercata in Rousseau.

Ma l'intento di Hegel, nel frammento di Tubinga, è anche di muovere delle critiche a Kant. Ciò risulta in modo evidente dalla contrapposizione introdotta in apertura tra la « moralità pura », retta dalla « mera intelligenza » e la « moralità concreta » [219] e dalla reinterpretazione (in senso antikantiano) della dottrina wolffiana *de tribus mentis operationibus*. Ora Hegel si affianca a Shaftesbury e Rousseau nel vedere nella sensibilità « l'elemento principale di ogni azione ed aspirazione dell'uomo » [220], che viene radicalmente contrapposta all'intelletto, lo strumento con il quale si riesce a « distinguere esattamente, *in abstracto* » [221] ed alla « fredda ragione » [222], che, in quanto « semplice ragione » si avvale dell'« intelletto raziocinante » per costruire la « teologia », ossia « la conoscenza metafisica di Dio » [223].

Il sentimento, assieme all'organo che lo recepisce, il ' cuore ', è posto a fondamento della morale e della religione. La ragione vi interviene solo in un secondo tempo. Hegel ha cura di specificare che nell'animo umano la ragione non è per nulla ' costitutiva ' (tale ruolo spetta infatti alla sensibilità), ma solo ' regolativa ':

> la natura dell'uomo è, per cosí dire, solo impregnata delle idee della ragione: come il sale sparso in una vivanda, se questa è preparata bene, non resta raggrumato, ma si distribuisce a dare sapore a tutte le parti [...]; cosí le idee della ragione vivificano tutto il composto dei sentimenti umani, ed in base ad esse le azioni si mostrano all'uomo sotto una luce particolare [224].

In questo avvicinare la r a g i o n e al s e n t i m e n t o, Hegel si mostra ben piú vicino a Rousseau che a Kant [225]; ed è perciò in grado di muovere delle stringate critiche alle nozioni kantiane di i n t e l l e t -

[219] *Nohl*, p. 4 (tr. it. cit., p. 320).

[220] *Ibid.* Nell'abbozzo *Aber die Hauptmasse ...*, Hegel aveva scritto, appunto, che « l'uomo è un essere composto di ragione e sensibilità » (*Nohl*, p. 357). Per il rimando a Shaftesbury, cfr. T. Haering, op. cit., I, p. 61. Giustamente H. Wacker ha messo in rilievo che quest'ultima formulazione coincide con un passo della dissertazione di Bök, « sensus cum ratione sic quasi coaluit, ut vis utraque unum constituat subiectum » (cit. in *Rosenkranz*, p. 36, tr. it., p. 56 s.), cfr. *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlin 1932, p. 66.

[221] *Nohl*, p. 4 (tr. it. cit., p. 320).

[222] Ivi p. 5 (tr. it. cit., p. 321).

[223] Ivi, p. 8 (tr. it. cit., p. 325).

[224] Ivi, p. 4 (tr. it. cit., p. 320 s.).

[225] La dicotomia ' *coeur-raison* ' ha in Rousseau un ruolo molto importante, si veda ad esempio nella *Nouvelle Heloïse*, VI, 2: « Ce ne fut point ma raison, mais mon coeur qui fit ce choix » (ed. cit., II, p. 640).

to e ragione. L'intelletto ora è fatto valere come una sorta di strumento di cui l'uomo si serve per comprendere l'apparato dottrinario della religione oggettiva: « l'intelletto raziocinante » è dunque l'*organon* della teologia; il suo ambito è la « conoscenza scientifica, o, meglio metafisica, di Dio, del rapporto di tutti gli uomini e di tutto il mondo con lui, ecc. » [226]. In quanto tale, esso è indispensabile alla religione oggettiva, la quale, ricorda Hegel, « si lascia ordinare nella mente, si lascia ridurre a sistema, esporre in un libro e comunicare in un discorso » [227]. Addirittura Hegel arriva a ridurre il ruolo dell'intelletto a ciò: « L'intelletto serve solo alla religione oggettiva, a spiegare i princìpi, ad esporli nella loro purezza » [228].

La ragione, cosí come la intendeva Kant, cioè come ragione ' teoretica ' e ' pratica ', sembra sia stata considerata da Hegel secondo due prospettive. In primo luogo, si è visto, come elemento ' regolativo ', come ' stimolo vivificante ' per il sentimento, quindi come parte integrante della religione soggettiva; in secondo luogo, però, anche come ' fredda ', ' semplice ragione ', cioè come struttura formale ' costitutiva ' di un apparato concettuale astratto, ad esempio di quella che Kant aveva chiamato la « fede razionale pura » [229]. Quest'ultima accezione, ha notato Harris, può essere assimilata alla definizione data sopra per l'intelletto [230]. Ma la prima accezione, osserva sempre questo studioso, significa qualcosa di diverso: Hegel la caratterizza meglio chiamandola « ragione pratica » [231]; una ragione, cioè, che si distingue da quella ' pura ', ' teoretica ', perché anziché seguire idee o massime universali trae le sue ' massime ' dal concreto della vita, è « coscienza che si acquista con l'esperienza » [232]. Solo sotto questa figura la ragione può essere utile alla « morale concreta ».

Paragonata alla distinzione tra intelletto e ragione come era stata accolta da Hegel alla fine degli anni di Stoccarda (cfr. *supra*, I, § 4), questa accezione di « ragione pratica », legata all'esperienza e vivificante il sentimento, sembra costituire un motivo di innovazione (che non può

[226] *Nohl*, p. 8 (tr. it. cit., p. 325).

[227] Ivi, p. 6 (tr. it. cit., p. 323).

[228] Ivi, p. 12 (tr. it. cit., p. 330).

[229] Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Dialektik*, II, 5, in: *AA*, V, p. 125 s. (tr. it., p. 153).

[230] H. S. Harris, op. cit., p. 130 n.

[231] *Nohl*, p. 8 (tr. it. cit., p. 325).

[232] Ivi, p. 12 (tr. it. cit., p. 329).

esser legato ad altro che ad una lettura critica di Kant). Per questo, si può dire che a Tubinga Hegel faccia uso della distinzione tra intelletto e ragione (pratica) per designare due atteggiamenti fondamentalmente diversi nei confronti dell'esperienza: riflessivo-oggettivante, il primo, e pratico-soggettivante, il secondo. Si vede quindi che sono pienamente legittime le critiche mosse da Harris alla tesi difesa da A. T. B. Peperzaak, secondo cui « à l'époque de Tübingen [...] raison et entendement, *Vernunft* et *Verstand* sont des synonimes »[233].

Va ricordato però che Hegel non si limita a criticare il formalismo della morale kantiana (che già vale come una figura di « filosofia della riflessione »), ma spinge il proprio antiintellettualismo fino ad un rifiuto totale dell'intelletto, del raziocinio e di quelle altre facoltà che staccano il soggetto dal concreto dell'esperienza. Il suo ideale di filosofia non si chiama ' dottrina della scienza ' ma ' dottrina della saggezza ':

> Altro è saggezza, altro è ragionamento (*Räsonnement*), rischiaramento (*Aufklärung*). Ma la saggezza non è scienza; saggezza è un'elevazione dell'anima che, attraverso l'esperienza congiunta alla riflessione, si è affrancata dalla soggezione alle opinioni e alle impressioni della sensibilità; inoltre, se essa è sapere necessariamente accompagnata da un calore tranquillo, da un fuoco mite; essa si serve poco del raziocinio (*sie räsoniert wenig*), non si svolge per concetti *methodo mathematica* e non approda alle sue verità attraverso una catena di deduzioni, come *barbara* e *baroco*; non ha conquistato le sue convinzioni al mercato universale dove si offre il sapere a chiunque lo paghi abbastanza; né essa saprebbe pagare a moneta sonante e contante; — la sua voce nasce dalla pienezza del cuore[234].

Anche se Hegel non arriva ad esclamare, come il Saint-Preux della

[233] A. T. B. Peperzaak, *Le jeune Hegel*, cit., p. 41. A ragione Harris ha messo in evidenza come l'elenco delle occorrenze presentato da Peperzaak sia assai piú inconsistente che completo: « for his list of instances is entirely confined to the word *Vernunft*. Perhaps he [Peperzaak] means that Hegel uses *Vernunft* to refer indifferently to both of the faculties that Kant distinguished. But his list of instances [che coincide, grosso modo, con quella riportata *supra*] does not prove *that* by any means (the one example that looks as if it might do so [*Nohl*, p. 5] turns out to be inaccurately cited) », cfr. op. cit., p. 130 n. Va tuttavia ricordato che ancora durante gli anni Ottanta erano estremamente frequenti consapevoli inaccuratezze nella citazione del vocabolario filosofico kantiano: nel 1788, per fare un esempio, circolava un *abrégé* in lingua francese della *Critica della ragion pura* che portava il titolo: *Exposition de la Doctrine de Kant dans la Critique de l'Entendement pur*, cfr. *Bonnet critico di Kant. Due ' cahiers ' ginevrini del 1788*, a cura di G. H. Müller e R. Pozzo, in: « Rivista di storia della filosofia » XVIII (1988), pp. 131-164.

[234] *Nohl*, p. 15 (tr. it. cit., p. 333).

Nouvelle Hëloise, « ah! ne me parlez plus de philosophie [...] ce trompeur étalage qui ne consiste qu'en vain discours; ce fantôme qui n'est qu'une ombre » [235], resta però che la direzione da lui presa è la stessa. La polemica contro il sapere e contro l'orgoglioso razionalismo assume qui toni chiarissimi. Deve essersi evidentemente trattato di un atteggiamento di deciso rifiuto nei confronti del sapere « di scuola » appreso negli anni del ginnasio e dell'università. Alla fine di quegli anni Hegel ritiene che il fondamento della s a g g e z z a non risieda in una scienza che poggia su concetti astratti, ma solo, e semplicemente, nella « pienezza del cuore », nell'« esperienza congiunta alla riflessione ». Questo era la condizione caratterizzante un'età in cui l'uomo viveva senza essere estraniato dal suo proprio intelletto e senza essere separato dalla sua sensibilità. Con ciò sono poste le fondamenta per le linee di filosofia della storia cui Hegel avrebbe tenuto fermo negli anni di Berna, Francoforte e Jena. Svolgerne le implicazioni logiche e teoretiche sarà compito dei capitoli che seguono.

[235] *La Nouvelle Heloïse*, II, 10, ed. cit., II, p. 220.

Capitolo III

LOGICA E FILOSOFIA NEGLI SCRITTI DEGLI ANNI DI BERNA E FRANCOFORTE (1793-1800)

§ 1. - *Premessa.*

Dopo aver considerato il contesto in cui ha avuto luogo la formazione del giovane Hegel nelle discipline della logica e della metafisica, è ora giunto il momento di mutare prospettiva ed affrontare da vicino le singole fasi attraverso le quali egli matura delle posizioni autonome ed originali.

Dieter Henrich ha notato che l'obiettivo di una ricerca storica sullo sviluppo di una posizione filosofica è arrivare a « ricostruire quali riflessioni e quali motivi hanno spinto un filosofo ad elaborare una certa teorica ». Nella prospettiva storica non ci si occupa del pensiero del filosofo in quanto insieme di enunciati che si presenta all'indagine dell'interprete come già compiuto, bensí in quanto processo di sviluppo verso la soluzione teorica di via via sempre piú complesse costellazioni di problemi. Compito dell'interprete viene ad essere, dunque, prima « cercare di ripercorrere insieme al filosofo il cammino che l'ha condotto a quelle scoperte », e solo in seguito avanzare delle ipotesi interpretative di portata globale [1].

I termini ed i concetti logici che si sono individuati analizzando il ' Frammento di Tubinga ' (*supra*, II, § 7) vengono sviluppati da Hegel negli scritti degli anni di Berna e Francoforte e ricevono connotazioni via via diverse in un costante processo di rinnovamento. Obiettivo delle

[1] D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1981³, p. 41 s.

analisi svolte in questo capitolo è cercare di ricostruire in che modo sia riuscito a Hegel di organizzare all'interno di una propria posizione teorica i materiali che ritrovava considerando gli studi di logica compiuti negli anni del ginnasio e dell'università, o che accoglieva come nuovi portati dai dibattiti piú recenti.

È tuttavia utile premettere che negli anni di Berna e Francoforte Hegel ancora non tematizza la logica e la metafisica in quanto tali (cosa che farà solo inaugurando i suoi corsi a Jena, nel 1801/02), e si sottrae cosí al compito di dare una delineazione autonoma ed in sé compiuta di quelle discipline. D'altra parte, non è neppur vero che all'interno delle riflessioni cui egli allora attende non sia possibile individuare una logica precisa. Si tratta di una logica che meglio potrebbe esser definita come una critica continua ai presupposti ed ai sistemi della teoresi tradizionale. Incentrata sui concetti-chiave di ' positività ', ' finito-infinito ', ' riflessione-speculazione ', questa logica per Hegel viene ad identificarsi con la filosofia, poiché entrambe, logica e filosofia, sono viste in quanto espressioni dell'intelletto inteso come facoltà della coscienza finita che astrae e riflette, scomponendo il concreto dell'esperienza nel mondo fisso, astratto e senza vita della ' positività '. È bene notare fin d'ora che negli anni di Berna e Francoforte Hegel considera la teoresi logica e filosofica come rigorosamente confinata all'ambito dell'intelletto, e, pertanto, come insufficiente a dar conto del reale concreto. Una comprensione del reale nella sua vivezza resta di pertinenza di quella nuova forma di teoresi che Hegel chiama col nome di ' religione '. Filosofia e religione sono dunque antitetiche in quanto l'una ha come suo strumento l'intelletto astraente, l'altra invece l'intuizione, il sentimento, volti a cogliere l' ' unificazione ', l' ' armonia ', l' ' amore '. V'è dunque tra le due una distinzione analoga a quella tracciata da Kant tra ' critica ' e ' metafisica '; dove la prima sarebbe l'indagine filosofica criticamente consapevole della finitezza dei suoi strumenti, e la seconda la sussunzione della teoresi nel quadro di una superiore visione metafisico-religiosa. Tra la logica, la filosofia (critica) e la metafisica si stabilisce dunque un rapporto di reciproca interdipendenza che in fondo è riducibile ad un rapporto di propedeutica: la logica fa da introduzione alla filosofia (critica), e la filosofia fa da introduzione alla religione (metafisica).

Compito delle analisi che seguono è cercare di mettere in evidenza le connotazioni di questo ruolo assegnato alla logica ed alla filosofia in quanto introduzione alla religione. Sebbene questa scelta porti

con sé una drastica delimitazione dello spettro d'indagine, essa si rivela essere una via interessante per ripercorrere secondo una prospettiva finora non tentata dei testi già fatti oggetto di numerosi studi.

§ 2. - *La compilazione 'Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie'.*

Dall'ottobre 1793 fino al dicembre 1796 Hegel soggiornava a Berna come precettore in casa della famiglia Steiger von Tschugg. Si trovava cosí di colpo isolato, in piena « lontananza dalle scene dell'attività letteraria »[2] e dai fermenti filosofici dell'età delle discussioni sul kantismo. Hegel portava con sé a Berna i suoi libri ed i suoi appunti ripromettendosi di metter mano a progetti d'indagine di gran respiro sistematico[3]. Sembra si sia occupato principalmente di indagini storiche e teologiche, ed a tal proposito Rosenkranz riferiva quanto segue:

> Non è facile stabilire quali studi teologici abbia condotto in Svizzera, poiché nelle sue carte appaiono raramente dei nomi. Tutto ciò che si può citare sono: il teologico *Journal der Memorabilien*, édito allora dal Paulus, gli scritti di Mosheim, i *Commentari* di Ugo Grozio, qua e là i nomi di Kant e di Fichte, il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza, i romanzi di Marivaux (che riteneva avessero dato

[2] *An Schelling, 24.XII.1794*, in: *Briefe*, I, Nr. 6, p. 12 (tr. it. cit., p. 104).

[3] Hegel non si interessava solo di filosofia, ma anche di storia, di politica, di teologia e di storia delle religioni. Per una valutazione complessiva su questo intersecarsi di discipline, cfr. P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, cit., p. 235 s.: al centro delle occupazioni letterarie di Hegel a Berna sta la polemica contro la positività, un tema già affrontato a Tubinga, ma che ora funge da catalizzatore per una decisiva radicalizzazione delle sue posizioni; Hegel continua dunque a sviluppare la polemica contro il cristianesimo dogmatico ed ortodosso, ma ora ne mette in evidenza gli aspetti politici, ad esempio insistendo sull'alleanza tra despotismo e clero. È assolutamente certo che questo sviluppo delle posizioni di Hegel sia da imputare a letture ampie ed approfondite della pubblicistica rivoluzionaria francese. Mi sembra dunque che Lukács avesse ragione nel definire gli anni di Berna come « il periodo repubblicano del giovane Hegel » (*Der junge Hegel*, tr. it. cit., p. 29), mostrando al contempo come l'etichettazione del medesimo periodo con l'aggettivo « teologico » (Dilthey, Haering, Glockner) corrisponda ad un consapevole tentativo di distorsione. Del resto, si può anche pensare che Hegel si sia occupato di teologia proprio perché l'educazione che aveva ricevuto gli aveva fatto individuare in essa un argomento d'interesse centrale per una radicale disamina storica e per una altrettanto radicale critica politica. Ed inoltre, con ciò egli non avrebbe fatto altro che seguire i suoi contemporanei: « Fa certo parte dell'essenza della filosofia idealistica — notava Lukács — sopravvalutare oltre misura la funzione storica della religione » (ivi, p. 49).

in Francia il colpo mortale all'ascetica claustrale e alla sua mostruosità), le descrizioni di viaggio di Forster ed altri ed infine l'*Allgemeine Literatur Zeitung*[4].

Accanto agli studi teologici e in rapporto con essi, Hegel portò avanti delle ricerche s t o r i c h e [...] In rapporto alla storia della Chiesa studiò particolarmente Gibbon e Montesquieu; tra gli antichi accostò con passione Tucidide. Esistono tuttora frammenti di traduzione da quest'ultimo. Studiò l'*Histoire des deux Indes* del Raynal, la *Storia d'Inghilterra* di Hume, le opere storiche di Schiller[5].

Dal carteggio con Schelling condotto tra il dicembre 1794 e l'agosto dell'anno successivo, sappiamo che seguiva anche con attenzione le polemiche allora in corso. Con la posta lo raggiungevano a Berna i fascicoli delle « *Horen* » (la rivista di Schiller) e quelli del « *Philosophisches Journal* » (édito da Niethammer a Jena), come anche i primi scritti filosofici di Schelling[6]. Sempre a Schelling comunicava i progressi delle sue letture: nel gennaio 1795 lo informava di aver « ripreso lo studio della filosofia kantiana [...] per imparare ad applicare i suoi importanti risultati a qualche idea che ancora continua a circolare tra noi, o a elaborare questa idea alla loro luce »[7]; ammetteva però al contempo di essere nel complesso poco al corrente: « Quanto agli sforzi piú recenti di penetrare nelle estreme profondità — notava con una punta d'ironia — li conosco cosí poco come quelli di Reinhold »[8]. Dunque non conosceva a fondo né Reinhold né tantomeno la letteratura polemica che l'aveva accompagnato (Schelling poche settimane prima gli aveva annunciato la prossima apparizione della *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* di Fichte[9]). In effetti qui vediamo Hegel

[4] *Rosenkranz*, p. 48 (tr. it. cit., p. 68).

[5] Ivi, p. 60 (tr. it., p. 79).

[6] Per l'invio dello scritto, *Über die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt* (Tübingen 1795), cfr. *Schelling an Hegel, 4.II.1795*, *Briefe*, I, Nr. 10, p. 23 (tr. it., p. 116), altri cenni in *Schelling an Hegel, 21.VII.1795* (ivi, Nr. 13, p. 27 s.); per l'invio del *Vom Ich als Princip der Philosophie oder das Unbedingte im menschlichen Wissen* (Tübingen 1795) e del fascicolo del « Philosophisches Journal » contenente la prima parte dei *Philosophische Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus* (II/Heft 3, la seconda in: III/Heft 3 - 1795), cfr. *Schelling an Hegel, Januar 1796* (ivi, Nr. 16, p. 36). Sappiamo inoltre che Hegel era tra i sottoscrittori delle « Horen » (cfr. *Briefe*, IV/1, Nr. 52, p. 71) ed è da presumere che egli ricevesse regolarmente anche il « Philosophisches Journal ».

[7] *An Schelling, 16.IV.1795*, cit., p. 25 (tr. it., p. 118). Si noti: Hegel riprende a leggere Kant dopo un anno e mezzo di pausa, e deve ammettere d'essere ancora un principiante.

[8] *An Schelling, Januar 1795*, in *Briefe*, I, Nr. 8, p. 16 (tr. it., p. 109).

[9] *Schelling an Hegel, Dreikönigsabend 1795*, in *Briefe*, I, Nr. 7, p. 15 (tr. it., p. 107).

tener fermo all'avversione verso la teoresi mostrata nel frammento di Tubinga:

perché tutte queste speculazioni [di Reinhold, Fichte, ecc.], mi è sembrato, sono in realtà [piú] importanti per la ragione teoretica che per una loro ampia applicazione a concetti piú universalmente utilizzabili. Di quale sia il fine cui questi sforzi mirano non mi sono fatto perciò una conoscenza diretta — ne ho soltanto un'impressione indistinta [10].

In ogni caso, nell'agosto del 1795, comunicava a Schelling che stava « cercando » di leggere la *Grundlage der Wissenschaftslehre* di Fichte — anche se evidentemente incontrava diverse difficoltà di comprensione [11]. È importante avere un'idea di quali riviste filosofiche Hegel potesse allora avere sottomano: nelle lettere egli menziona anche articoli e recensioni apparsi sulla « *Minerva* » di Archenholz, sulle « *Tübingische gelehrte Anzeigen* » e sui « *Philosophischen Annalen* » (éditi da L. H. Jakob) [12]. Altre riviste, come le assai affermate « *Allgemeine Deutsche Bibliothek* » e « *Berliner Monatsschrift* », infine, avrebbe potuto trovarle alla biblioteca civica di Berna [13]. Né va dimenticato che diverse opere storiche e scientifiche — il cui contenuto doveva esser per lui di grande interesse — avrebbe potuto reperirle nella biblioteca privata fondata da Christoph Steiger, il nonno del suo discepolo [14].

[10] *An Schelling, Januar 1795*, cit., p. 16 (tr. it., p. 109). Piú riduttiva l'interpretazione di questo passo data da F. Chiereghin: « In realtà Hegel, non avendo una chiara visione degli sviluppi idealistici impliciti nella dottrina kantiana, non può mostrare quella spavalda sicurezza cui sono improntate le affermazioni di Schelling [nel carteggio Schelling-Hegel], sostenute, appunto, e dettate dalla consapevolezza dell'orientamento teoretico del pensiero post-kantiano » (*L'influenza dello spinozismo*, cit., p. 39). Ma non si può pensare che a Berna, come già a Tubinga, Hegel rifiutasse *in toto* gli ' sviluppi idealistici impliciti nella dottrina kantiana '? In quanto segue si vedrà che negli scritti di quegli anni non si trovano elementi decisivi capaci di invalidare questa supposizione.

[11] *An Schelling, 30.VIII.1795*, in *Briefe*, I, Nr. 14, p. 32 (tr. it., p. 126).

[12] Ivi, p. 31 (tr. it., p. 125), per le « Tübingische g. A. »; *Schelling an Hegel, 21.VII.1795*, Nr. 13, p. 28 e *An Schelling, 30.VIII.1795*, cit., p. 30, per i « Philosophische Annalen »; *Rosenkranz*, p. 65 (tr. it., p. 84), per la « Minerva ».

[13] Un tentativo di ricostruire l'ambiente culturale (con particolare riferimento alle biblioteche) che accoglieva Hegel nel triennio trascorso a Berna (ma si ricordi che in città, come d'uso, la famiglia presso cui prestava servizio Hegel trascorreva solo l'inverno, il resto dell'anno lo passava in campagna, a Tschugg) è il breve saggio di H. Strahm, *Aus Hegels Berner Zeit. Nach bisher unbekannten Dokumenten*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », XLI (1932), pp. 514-533, qui: p. 526.

[14] Che Hegel abbia utilizzato la biblioteca di Christoph von Steiger (morto

I contatti personali avuti da Hegel negli anni di Berna sembra siano stati ridotti; restava però in corrispondenza con Hölderlin e con Schelling che lo tenevano informato sulle polemiche in corso a Jena ed a Tubinga [15]. Il progresso piú importante compiuto dai tre amici negli anni successivi alla loro separazione consistette indubbiamente nello studio e nella riflessione sui contenuti della *Critica del giudizio* di Kant. Il primo a riflettere attentamente su quest'opera era Schelling, che se ne interessava fin dall'inizio del 1794 (ponendola tra i presupposti del suo scritto *Über die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt*); alcune dottrine della terza *Critica* erano incluse da Hegel nel 1794 nella sua raccolta di materiali *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie*; mentre nel luglio Hölderlin annunciava a Hegel che stava prendendo confidenza con « la parte estetica della filosofia kantiana » [16]. È noto

nel 1785) è stato dimostrato da Strahm confrontando i titoli e gli autori citati da Hegel nei suoi scritti di allora con il catalogo di quella biblioteca (che era raccolta a Tschugg, proprio dove il filosofo era costretto a trascorrere nove mesi all'anno), cfr. op. cit., pp. 527-531. Tra i testi di logica, retorica e metafisica che Hegel poteva consultare a Tschugg vi erano: R. Agricola, *De inventione dialectica, cum scholiis I. M. Prissemii*, Coloniae 1538; Aristotele, *La rhétorique*, trad. p. Cassandre, La Haye 1718; [A. Arnauld], *La logique ou l'art de penser*, Amsterdam 1718; [H. Aldrich], *Artis logicae compendium*, Oxonii 1750, Cicero, *Opera c. delectu commentariis*, Genevae 1743-1746; J. Clauberg, *Logica contracta*, Franequerae 1683; Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam 1746; W. Duncan, *The Elements of Logic*, London 1764; J. C. Gottsched, *Grundriß zu einer vernunftmäßigen Redekunst*, Hannover 1729; G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, Amsterdam 1720; *Id.*, *Theodicee*, hrsg. von J. C. Gottsched, Hannover 1744; J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, London 1753; N. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, Paris 1677; J. Wallis, *Institutio logicae*, Oxonii 1763 (cfr. H. Strahm, loc. cit.). Va ricordato, tuttavia, che Hegel lamentava la mancanza di un contatto diretto con l'insieme della letteratura filosofica piú recente. Scriveva ad esempio a Schelling il 16.IV.1795: « Mi propongo di studiare questa estate la *Dottrina della scienza* di Fichte, perché solo allora avrò agio di sviluppare alcune idee che vado meditando da lungo tempo, e per questo lavoro mi manca l'uso di una biblioteca, di cui avrei proprio bisogno » (Nr. 11, p. 25 - tr. it., p. 118). Forse a Hegel mancavano proprio degli esemplari della *Critica della ragion pura* e della *Critica del giudizio* (è invece certo che aveva presso di sé la *Critica della ragion pratica* e lo scritto sulla *Religione*), indispensabili per la comprensione dell'opera di Fichte.

[15] Schelling restava a Tubinga fino al novembre 1795, mentre Hölderlin soggiornava a Jena dal febbraio al dicembre 1795, dove ascoltava Fichte. Sappiamo che Hegel dava molto peso al mantenimento di questi contatti: « il reciproco scambio e il lavoro in comune rinnovano e fortificano. Ripetiamoci spesso il tuo appello [di Schelling]: 'noi non vogliamo rimanere indietro!' » (*An Schelling, Januar 1795*, cit., p. 17 s. - tr. it., p. 110).

[16] Non si può però stabilire se le citazioni dalla *Critica del giudizio* fatte da

che da queste riflessioni prenderà corpo il risultato comune enunciato dai tre amici sotto forma programmatica: il frammento *eine Ethik ...*, anche conosciuto come lo *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* (cfr. *infra*, § 4).

Occupiamoci ora delle note *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie*. Esse non costituiscono un tentativo autonomo del giovane pensatore, ma sono una compilazione volta a raccogliere in una prospettiva sistematica tesi ed argomenti attinenti agli ambiti di ricerca della psicologia empirica e della filosofia trascendentale. Stese a Berna nel corso del 1794, rappresentano una rielaborazione, con notevoli ampliamenti, di un nucleo di materiali raccolti a Tubinga, probabilmente fin dagli anni della *facultas artium*, e in seguito via via accresciuto [17]. J. Hoffmeister ha individuato una rilevante quantità di riferimenti testuali alla letteratura logica e psicologica di quei decenni [18], mentre D. Henrich è riuscito a determinare che, nella sua parte centrale, la raccolta si basa su uno (o piú) dei corsi tenuti da Flatt a Tubinga tra il 1787 ed il 1792 [19]. Nella forma in cui ci è stata conservata, quindi, la *Psychologie* si presenta come rielaborazione di appunti presi a lezione. È verisimile supporre che Hegel stesso sia stato l'autore degli appunti [20], ma nemmeno si può escludere che, com'era uso allora, egli non si sia limitato a ricopiare appunti raccolti da qualche suo compagno (magari da piú corsi) [21]. Diventa quindi assai difficile accertare con quanta con-

Hegel prima del 1795 risalgano ad una lettura diretta dell'opera, esse possono anche esser state trascritte da altri testi o lezioni (su questo punto, cfr. *infra*).

[17] *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie. Ein Manuskript, 1794*, nella nuova edizione storico-critica apparirà in *GW*, I, pp. 167-192. Per ora però si deve sempre far riferimento alla edizione Hoffmeister (cfr. *Dok.-E.*, pp. 195-217). Sulla composizione e la datazione del manoscritto, cfr. G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, cit., pp. 140 s. La Schüler rileva che esso non è stato redatto da Hegel in un sol getto, ma raccogliendo tesi e materiali ordinati e trascritti presumibilmente nel corso del 1794. A questa datazione detta studiosa giunge a seguito di un confronto riferito allo sviluppo della calligrafia del filosofo. È quindi da escludere che il manoscritto sia stato steso a Tubinga, sebbene molti dei materiali che lo compongono, devono esser stati raccolti nel corso degli studi tubinghesi.

[18] *Dok.-E.*, pp. 448-454.

[19] D. Henrich, *Leutwein über Hegel*, cit., p. 70 n - 71 n.

[20] Rosenkranz raccontava di aver avuto tra le mani diversi « curatissimi quaderni d'appunti che ancora ci restano del periodo universitario » (*Rosenkranz*, p. 25 - tr. it., p. 46 s.).

[21] A favore di questa ipotesi può essere richiamato il fatto che a fianco di formulazioni riferibili all'insegnamento di Flatt le note di Hegel riportano anche

sapevolezza Hegel abbia maneggiato le sue fonti, ed in verità proprio i numerosi errori di trascrizione sono indizio di una notevole insicurezza [22]. Resta sicuro, in ogni caso, che gli appunti dalle lezioni di Flatt, insieme alle note ed agli estratti raccolti a Tubinga e Berna (cui si accompagnavano, sicuramente, diversi altri risalenti agli anni di Stoccarda), erano pur sempre un *corpus* ampio e strutturato da cui prendere le mosse.

Secondo Hoffmeister, poiché in nessun altro dei manoscritti redatti a Berna Hegel si era occupato di questioni di logica e psicologia, si avrebbe motivo di ipotizzare che, in generale, quei materiali dovevano essere per lui « affatto estranei » — il che porterebbe quindi ad escludere ch'egli stesso ne sia stato il compilatore [23].

Ma se consideriamo l'epistolario vediamo che Hegel, di fatto, continuava a seguire con interesse gli sviluppi del dibattito sulla filosofia teoretica post-kantiana: oltre a Kant, Reinhold e Fichte, egli stesso richiama i nomi di Schiller, Eberhard, Abel e Jakob, addirittura prega Schelling di fargli avere una recensione relativa a un fascicolo dello « *Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie* » [24]. Si ha cosí dell'evidenza per ipotizzare che Hegel, in certo modo relativamente ben preparato, abbia c o n s a p e v o l m e n t e ordinato e classificato i materiali via via raccolti. Contrapponendosi sia ai razionalisti (Eberhard, Maaß, Bardili), sia ai seguaci del criticismo (Reinhold, Schmid) egli tornava a considerare con nuovi occhi l'approccio g e n e t i c o della psicologia illuministica (Garve, Feder, Tetens), risalente — come è noto — a Condillac [25].

formulazioni riferibili all'insegnamento di Abel, il quale aveva iniziato le sue lezioni alla *facultas philosophica* di Tubinga nel *SS* 1791. Prima della sua partenza da Tubinga, nel luglio 1793, Hegel può aver raccolto diverse trascrizioni da corsi di logica e metafisica, o di psicologia.

[22] Come ha notato J. Hoffmeister, cfr. *Dok.-E.*, p. 451.

[23] Ivi, p. 452 s.

[24] *An Schelling, 24.XII.1794*, cit., p. 12 (tr. it., p. 105), per il cenno alla rivista di Mauchardt.

[25] Sorprende che nel suo ricco apparato di note Hoffmeister non menzioni mai Condillac. Eppure si tratta di un pensatore che ha funto da punto di riferimento principale per quasi tutti i logici e gli psicologi citati da Hegel nella compilazione del 1794. Influssi da Condillac si possono riscontrare nella seconda sezione del manoscritto, dedicata alle ' rappresentazioni di fantasia ' create ed ordinate dalle facoltà della m e m o r i a e dell' i m m a g i n a z i o n e. Cosí le ' leggi ' che regolano il « risveglio delle rappresentazioni », secondo la descrizione che ne dà Hegel (cfr. *Dok.-E.*, pp. 200, 173-205, 362) ricalcano nell'essenziale i capitoli

Nelle note del 1794 la logica viene trattata nella parte centrale, ossia dopo che per sviluppo genetico sono state raggiunte le facoltà superiori dell'intelletto e della ragione (che fan seguito, appunto, alle « rappresentazioni di percezione » ed a quelle « di fantasia »). La logica è fatta coincidere con la dottrina dell'intelletto, la quale a sua volta raccoglie le tre facoltà dell'« intelletto », della « facoltà del giudizio riflettente » e della « ragione » [26].

Importa notare, però, che l'articolazione di questa logica è rigorosamente kantiana. Da subito, infatti, troviamo la distinzione tra « logica generale » e « logica trascendentale » [27]. La prima, secondo una formulazione che Kant aveva ripreso da Aristotele, viene definita cosí:

> Le leggi dell'intelletto e della ragione sono oggetti della logica — [avendo] astratto da ogni contenuto, quindi ⟨logica⟩ analitica [28].

La seconda, la logica trascendentale, è introdotta in modo abbastanza corretto (sebbene non privo di oscillazioni):

> ⟨La⟩ logica trascendentale ⟨si occupa⟩ del contenuto e della materia delle origini della conoscenza: proposizioni sintetiche a priori.
>
> Logica della verità analitica — Logica della parvenza dialettica
>
> Le forme del pensiero come quelle della sensibilità necessarie ⟨per il⟩ concetto.
>
> ⟨La⟩ logica trascendentale ha a che fare con la materia e con il contenuto della nostra conoscenza e con la sua origine — Analitica. Logica della verità [29].

II-V della prima parte dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (una copia del quale era a disposizione di Hegel nella biblioteca di Tschugg).

[26] Questa tripartizione non deve essere necessariamente riferita a Kant, poiché era già in uso nella trattatistica della scolastica wolffiana. Hegel la conosceva fin dai tempi del ginnasio, avendola incontrata sul *Compendium logicae* che era servito da base ai suoi primi studi di logica (cfr. *supra*, I, § 1).

[27] Hoffmeister ha messo in evidenza che la trattazione delle differenze tra logica generale e logica trascendentale (*Dok.-E.*, pp. 212, 604-213, 660) consiste per la maggior parte di *excerpta* dal fortunato commento di J. Schulze a Kant, *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1784 (rist. fotost., Bruxelles 1968), in particolare dalle pagine introduttive (pp. 28-45) — per via dei numerosi errori di trascrizione, Hoffmeister congettura che forse Hegel non aveva davanti a sé il libro di Schulze, ma solo degli appunti presi qualche tempo prima (cfr. *Dok.-E.*, p. 451).

[28] *Dok.-E.*, pp. 210, 540-542. L'aggettivo « analitica » qui sta a significare l'analitica della logica generale, non già l'analitica trascendentale (cfr. Kant, *KRV*, A 57/B 83 ss.: il punto III dell'introduzione alla logica trascendentale, sulla « Divisione della logica generale in analitica e dialettica »).

[29] *Dok.-E.*, pp. 212, 604-613. Il passo è tratto da Schulze, op. cit., p. 28 s..

Non deve sfuggire il fatto che la prima definizione di dialettica che leggiamo scritta dalla penna di Hegel rientri nel contesto della logica trascendentale. Per Kant, tuttavia, analitica e dialettica rappresentavano due modi diversi di affrontare il problema della verità ed entravano dunque a far parte, in quanto tali, sia della logica generale sia di quella trascendentale. Ma con la prima Hegel era già famigliare; ora cerca di prendere contatto con la seconda, intesa come prospettiva d'indagine volta al contenuto ed all'origine delle conoscenze [30].

La dottrina dei concetti è esposta in accordo con la prospettiva della logica classica già studiata da Hegel sul *Compendium logicae*, ossia accogliendo la legge di *Port-Royal* sulla reciprocità dell'intensione e della estensione dei concetti [31]:

> [...] I concetti ⟨sono⟩ rappresentazioni universali, che comprendono in sé e sotto di sé numerose altre rappresentazioni —
>
> *a*) numerose rappresentazioni in un legame, ossia rappresentazione distinta — cosciente delle singole rappresentazioni e del legame;
>
> *b*) universalmente α. [avendo] isolato le singole note, β. in numerose rappresentazioni sensibili la nota comune — astrarre — la piú alta dalle piú basse. Comunemente, il concetto ⟨diventa⟩ via via piú universale [32].

Ogni concetto risulta essere, per Hegel, una determinata figura di ' universalità discorsiva ', un'universalità, cioè, che viene raggiunta per astrazione, mediante la nostra « facoltà dei concetti » cioè (la capacità di confrontare, discorsivamente, tra loro diverse rappresentazioni). Che queste rappresentazioni abbiano riferimento a degli oggetti o a dei concetti denotanti proprietà degli oggetti, si è visto, è cosa indifferente. La teoria dei concetti punta piuttosto alla struttura della soggettività; si potrebbe ben dire: in una prospettiva trascendentale, dato che la prospettiva logico-formale è quasi del tutto trascurata.

Ciò vale, in misura ancor maggiore, anche per la dottrina del giudizio. Funzione della « facoltà del giudizio » è propriamente:

[30] Nel passo appena citato « analitica » e « dialettica » sono introdotte come parti della logica trascendentale (cfr. Kant, *KRV*, A 62/B 87 s.: IV, « Sulla divisione della logica trascendentale in analitica e dialettica »). Quest'ultima costituisce evidentemente il contro dell'interesse nella logica ricostruita da Hegel nelle note del 1794.

[31] Cfr. *supra*, I, § 4, nota 100.

[32] *Dok.-E.*, pp. 210, 544-552.

— riferire un concetto ad ⟨un⟩ altro — facoltà, a partire da rapporti. Concetti — legare e separare.

a) uniformità, diversità.

b) causa, effetto.

c) coesistenza, successione.

d) contenuto e forma [33].

Che si tratti esclusivamente della dottrina trascendentale dei giudizi è chiarito poco piú avanti. Privi di riferimento alla loro materia, i concetti puri dell'intelletto, le forme del pensiero, restano « affatto vuoti ». Specifica infatti Hegel:

> Possibilità dell'applicazione ai fenomeni, sussunzione sotto concetti, facoltà del giudizio — logica trascendentale — [volta] alla conoscenza degli oggetti [34].

Secondo l'uso diffuso allora, la logica viene esposta come sviluppo delle « facoltà » dell'intelletto, del giudizio e della ragione [35].

Un primo capoverso è dedicato ai concetti pure dell'intelletto, le categorie:

> Le forme del pensiero non sono intuizioni, ma categorie, concetti, all'interno della natura dell'intelletto, quindi a priori — e vi sono tanti concetti originari, quante specie di giudizi [...] Detti concetti — dodici — sono ad esempio il concetto di causa, di sostanza [36].

[33] Ivi, pp. 211, 597-603. Si tratta della tavola dei concetti della riflessione (cfr. *infra*, § 3) presentata in modo assai vicino all'esposizione data da Schulze. Nelle *Erläuterungen* essa però consiste delle seguenti coppie di concetti: 1) uniformità e diversità; 2) accordo e disaccordo; 3) interno ed esterno; 4) materia e forma (op. cit., p. 73).

[34] *Dok.-E.*, pp. 213, 643-645. Cfr. Kant, *KRV*, B 141 ss. (i §§ 19-20 della « Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto »): nella logica generale il giudizio è semplicemente la « rappresentazione di un rapporto tra due concetti »; ciò però lascia indeterminato *in che cosa* consista questo rapporto, da qui la necessità di esaminare il giudizio secondo la sua « funzione logica » trascendentale: « il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date all'unità oggettiva dell'appercezione (tr. it., pp. 138, 139 f).

[35] La ripartizione tradizionale della logica nelle tre dottrine del concetto, del giudizio e del sillogismo era stata tradotta da Kant e dai suoi seguaci secondo questo schema: 1) la teoria della sensibilità e la teoria dell'intelletto, corrispondenti ad un'interpretazione trascendentale della dottrina dei concetti; 2) la teoria del giudizio; 3) la teoria della ragione, dove però si distingue tra ' sillogismi dell'intelletto ' e ' sillogismi della ragione ' (per questo schema, cfr. C. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, cit., 3es Buch, §§ XLVI, LXVII, LXXI, LXXVII).

[36] *Dok.-E.*, pp. 213, 662-671.

Il capoverso immediatamente successivo tratta di quella che Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva definito come l'operazione del giudizio:

> Compito del giudizio è sussumere (*Subsumieren*) effettivamente degli oggetti sotto questi concetti; affinché ciò sia possibile occorre connettere al concetto la rappresentazione del tempo, la quale è una regola a priori, ed al contempo è la forma di ciascun fenomeno, è la condizione sensibile, grazie a cui, solamente, si può far uso dei concetti puri dell'intelletto [37].

Evidentemente in questa delineazione della teorica di Kant viene accentuato l'aspetto concernente le condizioni empiriche in cui si trova il soggetto giudicante. Cosí, come aveva insegnato Aristotele, i fenomeni sono « nel tempo », le cause fondamentali, invece, sono « nella sostanza » [38], anche qui la dimensione soggettiva risulta la piú determinante. Cosa che viene ribadita osservando:

> A partire dalla condizione che rende possibile l'applicazione ed il significato delle categorie, si chiarisce, dunque, la loro limitazione ai meri fenomeni [39].

Se dunque il giudizio determinante viene interpretato come una sorta di procedimento sintetico, volto a sussumere i fenomeni determinati sotto delle proprietà piú generali (che valgono come degli ' universali discorsivi ' secondo quanto era stato presupposto nella dottrina dei concetti), la facoltà del giudizio riflettente, è vista come un procedimento analitico volto a scomporre i contenuti determinati entro nozioni universali. Cosí, la « facoltà del giudizio riflettente » entra in scena, quando:

> Ciò che è dato non è l'universale ma il particolare, rispetto al quale essa deve trovare l'universale. Le leggi empiriche determinate, che sono accidentali davanti a quelle che grazie alle leggi generali di natura hanno il loro fondamento nell'intelletto, sono lasciate indeterminate, [esse] devono poter essere osservate secondo una siffatta unità, come se anch'esse disponessero di un intelletto — il concetto — scopo — io [40].

[37] Ivi, pp. 213, 672-677. Cfr. Kant, *KRV*, A 137 s./B 177 s. (tr. it. cit., p. 163).

[38] Aristotele, *Metafisica*, Θ 8, 1049 b 11.

[39] *Dok.-E.*, pp. 214, 685-687.

[40] Ivi, pp. 214, 689-695. Il passo è tratto dal quarto punto della introduzione alla *Critica del giudizio* (*Kant-AA*, V, p. 179 s.): dopo che è stata esposta la teoria tradizionale (aristotelica) del giudizio determinante (sussunzione del particolare sotto un universale dato), viene affrontata la nuova prospettiva del giudizio riflettente, per la quale, appunto, si muove dal particolare per andare alla ricerca della forma logica che conduce all'universale.

Il passo sopra citato è, in prospettiva, assai importante, poiché ci dà una delle prime accezioni del termine « *Reflexion* » (in senso post-kantiano), inteso, qui, come procedimento di scomposizione analitica del reale empirico. Il secondo punto che interessa mettere in rilievo, è inoltre che alla base di questo procedimento Hegel indica la coscienza finita, cioè l'io. Questo punto, però, rappresenta evidentemente un allontanamento dalla lettera del testo kantiano, verisimilmente sotto l'influsso della logica illuminista[41].

La logica delineata nel 1794 si conclude con la parte dedicata alla ragione. Definita dapprima nel suo significato logico-formale:

[...] la facoltà di inferire (*Schliessen*) — inferisce immediatamente o mediatamente. Maggiore, minore, conclusione. Ragione non ⟨proviene⟩ dall'esperienza — diverse sppecie di sillogismi (*Schlüsse*)[42].

La ragione è considerata seguendo la ripartizione dei contenuti della metafisica tradizionale: la dottrina dei princípi primi, la psicologia razionale, la cosmologia e la teologia razionale.

Interessa fermarci brevemente sulla definizione di « idea », che sembra fungere da cardine della metafisica:

Idea [...] Peculiare totalità incondizionata delle condizioni, regressiva — progressiva [...] Tre tipi di idee [...]: *a*) soggetto pensante, *b*) psicologia: io, *c*) ⟨cosmologia⟩ il mondo [...] L'io è solo l'autocoscienza, vuota, non ci dà nessun concetto di un oggetto[43].

Troviamo ricalcata la nozione kantiana di « ideale trascendentale », in quanto entità metafisica che supera i limiti posti dal « principio della determinazione completa »[44]. Abbiamo ora espresso con terminologia

[41] Si veda, ad esempio, J. A. H. Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, cit., « Missis adhuc subtilioribus de *simplicissima mentis natura*, omnis concretionis experte, de ipsa quoque eius ὑποστάσει (*substantialitate*) quaestionibus, *Ego*, *anima percepturiens*, sum ὑποκείμενον, quoddam, certe *logicum, sensationum* et *cogitationum*, intima et una conscientia unam seriem efficientium (§ 45, p. 53). Si ricordi che se il passo trascritto da Hegel proviene da uno dei corsi di Flatt, questo riferimento a Ulrich in quanto alternativa a Kant si presenta come assai verisimile.

[42] *Dok.-E.*, pp. 214, 705-708.

[43] Ivi, pp. 214 s., 716-722. Il passo è una parafrasi della sezione seconda « Delle idee trascendentali » dal libro primo della *Dialettica trascendentale*.

[44] Kant, *KRV*, A 571/B 599 (tr. it. cit., p. 454): « Ogni concetto, rispetto a ciò che non è contenuto in esso, è indeterminato, e sottostà al principio della determinabilità: che solo uno di ogni due predicati opposti contrad-

kantiana quello stesso problema logico fondamentale che avevamo trovato, formulato nei termini della logica classica, a proposito dell'estratto da Kästner del 1788 (cfr. *supra*, I, § 4). Il problema assume anche in questo caso connotazioni piú r e a l i che l o g i c h e: non si tratta, cioè, di determinare le condizioni formali che rendono « possibile » l'esistenza di una dimostrazione (ad esempio uno dei teoremi di Euclide, ma anche il noto problema di Locke, Berkeley e Kant), ma si tratta di indagare il « mondo », reale e contingente, secondo la prospettiva trascendentale [45]. Cosí il campo primo d'applicazione della metafisica (il campo « vero », si potrebbe dire — visto che ci si è già resi conto dell'inadeguatezza dell' i o, facoltà della riflessione, ad esprimere la qualità reale delle cose) è quello della c o s m o l o g i a. Non sembra essere un caso, dunque, trovare ribadito che i sillogismi della ragione sono l' o r g a n o della cosmologia:

> [...] L'idea di una completezza incondizionata nelle serie delle condizioni dei fenomeni — del mondo — è l'oggetto della cosmologia. Questa completezza assoluta è α. Completezza della grandezza del mondo, sia in considerazione della sua trascorsa durata, sia dello spazio che esso occupa; qui si fa avanti la questione: il mondo ha un inizio, ed esso è ...
>
> β. assoluta completezza in considerazione della divisibilità della materia — qui la questione è
>
> γ. nella serie delle cause
>
> δ. nelle condizioni dell'esserci accidentale, necessità incondizionata.
>
> Di ognuna di queste quattro proposizioni la ragione può dimostrare in modo rigoroso sia la tesi che la controtesi [46].

Nell'indagine sulla metafisica, dunque, il tema delle a n t i n o m i e della ragione è posto decisamente al centro dell'interesse. E basterà aspettare solo qualche mese per vedere Hegel darne una compiuta, ed originale, teorizzazione formale (cfr. *infra*, § 4). Per l'intanto si

dittorii gli può convenire [...] Ma ogni cosa, per la sua possibilità, sottostà ancora al principio della d e t e r m i n a z i o n e c o m p l e t a, in forza del quale di t u t t i i p o s s i b i l i predicati delle cose, in quanto essi sono paragonati coi loro opposti, gliene deve convenire uno ».

[45] Ivi, A 573/B 601 (tr. it., p. 455): « La proposizione: o g n i e s i s t e n t e è c o m p l e t a m e n t e d e t e r m i n a t o, significa non soltanto che, di ogni paio di predicati d a t i, opposti tra loro, ma anche di tutti i predicati p o s s i b i l i gliene spetta sempre uno: per questa proposizione non sono solo paragonati tra loro logicamente certi predicati, ma anche trascendentalmente si paragona la cosa stessa con l'insieme di tutti i possibili predicati ».

[46] *Dok.-E.*, pp. 215 s., 754-766.

può osservare: 1) che per Hegel le antinomie sopravvengono solo nel mondo della ragione finita, non in quello dell'assoluto; 2) che la contraddizione è presente solo nel mondo dei fenomeni, e — propriamente — in quanto contraddizione tra concetti opposti (condizione e incondizionato). Questa l'argomentazione:

> Se si facesse parola delle stesse cose in sé non si potrebbe uscire da questo contrasto [*Widerstreit*], infatti in questo caso il puro concetto del condizionato racchiude già in sé il concetto della condizione, e dato che ciò vale per ogni membro nella serie delle condizioni, allora qui viene data con il condizionato l'intera serie di tutte le sue determinazioni, e di conseguenza l'incondizionato. —
>
> Invece nel mondo dei fenomeni non sono ancora date le condizioni e la loro serie completa — l'incondizionato —, ma io ⟨posso⟩ procedere da una condizione solo a quella successiva — e la ragione mi comanda di procedere con costanza soltanto nella serie dei fenomeni, e di non far valere nessun limite empirico come fosse un limite assoluto.
>
> Infatti a fondamento di questi ultimi sta un concetto contraddittorio; dato che il mondo dei fenomeni non ci è dato come un intero assoluto ed incondizionato — né tantomeno la serie delle parti che compongono la materia ci è data come un intero assoluto ed incondizionato [47]. —

Questa lunga citazione dà conto delle principali peculiarità presenti nella prima accezione hegeliana di a n t i n o m i a . Da una parte l'antinomia è introdotta come il segno dell'ineliminabile contraddittoria di ogni discorso della metafisica che abbia ad oggetto il « mondo dei fenomeni », e pertanto essa vale in primo luogo come determinazione r e a l e piuttosto che l o g i c a [48]. Dall'altra, l'antinomia viene a concentrarsi nel fondo solo su un determinato problema (della cosmologia): quello del regresso delle cause (da condizione a condizionato, ecc.). Per questa messa a punto della problematica (per la quale non si ha motivo di escludere che non sia di mano di Hegel), è verisimile congetturare degli influssi dagli scritti del primo Schelling (in particolare dal saggio *Über die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt*), che

[47] Ivi, pp. 216, 767-784. Cfr., Kant, *KRV*, A 573/B 601 (tr. it., p. 455): la determinazione completa, cosí riassumeva il pensatore di Königsberg la questione: « Essa vuol dire questo: per conoscere una cosa completamente, si deve conoscere tutto il possibile, e per mezzo di questo determinarla, o positivamente o negativamente. La determinazione completa è conseguentemente un concetto, che noi non possiamo mai rappresentare *in concreto* nella sua totalità, e si fonda perciò sopra una idea, che ha la sua sede unicamente nella ragione, la quale prescrive all'intelletto la regola del suo uso completo ».

[48] Sul concetto di opposizione reale, cfr. Kant, *KRV*, A 273/B 329 (tr. it., p. 269).

affrontava da vicino la questione della serie delle cause (in particolare appoggiandosi al § 77 della *Critica del giudizio*) cercando di superare secondo una nuova prospettiva il divieto posto da Kant nella *Critica della ragion pura* di andare al di là della serie delle cause fenomeniche [49]. In questo contesto, vediamo ripreso il problema logico fondamentale relativo alla determinazione completa dei predicati costituenti il contenuto intensionale del concetto di una sostanza individuale. Solo, ora la prospettiva d'indagine si è arricchita del concetto di antinomia; quest'ultimo interpretato — si badi — non come stabilente contraddizioni tra giudizi, ma solo come constatante rapporti di contrasto tra concetti opposti. Abbiamo cosí trovato le basi da cui muovere per comprendere i punti principali della riflessione hegeliana tra Berna e Francoforte. Si tratta ora di passare all'indagine dei testi originali del filosofo.

[49] Nel § 77 della *Critica del giudizio* Kant stesso aveva offerto agli idealisti una via d'uscita per superare il divieto imposto alla ragione di « trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato con cui è compiuta l'unità di esso intelletto » (*KRV*, A 307/B 364 - tr. it., p. 294 s.). A fianco del nostro intelletto, che procede discorsivamente, ossia procedendo dall'universale analitico (dei concetti) al particolare (dell'intuizione empirica data), dunque accogliendo le determinazioni del reale senza produrne esso stesso alcuna, ora Kant ammetteva che « noi possiamo concepire anche un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo, vada dall'universale sintetico (dell'intuizione d'un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti ». Un intelletto intuitivo (archetipo) che supera la contingenza del reale empirico in quanto è in grado di cogliere in una rappresentazione « la possibilità delle parti (secondo la loro natura ed il loro legame) come dipendente da tutto » (*Kant-AA*, V, p. 407 s. - tr. it. di A. Gargiulo riv. da V. Verra, con glossario, Roma-Bari 1979[4], 2 voll., qui: p. 280 s.). Qui è inoltre tracciata la distinzione tra concetto (*Begriff*) ed intuizione (*Anschauung*), ossia tra concetti discorsivi ed intuitivi, la quale entra in modo stabile nella terminologia filosofica di Hegel a partire dagli anni di Jena. Essa è già recepita da Schelling fin dal 1795. Nella nota al § IX del *Vom Ich*, egli metteva in chiaro che « Se la filosofia deve procedere dall'incondizionato, come ora viene da noi presupposto, allora essa non può procedere da niente di universale. Infatti l'universale è condizionato dall'individuale, ed in generale è possibile solo in relazione al sapere condizionato (empirico) » (*Schelling-AA*, II, p. 109, 20-24). La filosofia trova nell'io il proprio principio incondizionato, il quale io « è semplicemente perché è, ossia perché è eguale a se stesso, dunque per la semplice unità della sua intuizione » (ivi, p. 149, 3-5).

§ 3. - *La filosofia come introduzione all' 'avvicinarsi di Dio'.*

I filoni principali delle ricerche svolte da Hegel negli anni di Berna possono essere cosí enucleati: in primo luogo lo studio della filosofia morale di Kant, in secondo luogo le prime indagini autonome di storia e di storia delle religioni, ed in terzo luogo le prime articolate riflessioni filosofiche, volte, in specifico, ad assimilare all'interno di un quadro di riflessione kantiano la fondazione della filosofia sull'etica proposta da Schelling nei suoi scritti giovanili [50].

Il punto di riferimento filosofico dello Hegel bernese è dunque Kant. Egli tuttavia non sposa *toto corde* il kantismo, ma solo ne accoglie alcune posizioni, tenendo conto, in ciò, degli sviluppi cui erano giunte le discussioni di allora. D. Henrich ha messo in evidenza che la *Kantrezeption* del giovane Hegel si enuclea in due momenti principali: in primo luogo il Kant della *Moraltheologie*, in secondo luogo il Kant assertore del principio dell'autonomia del libero volere. La *Moraltheologie* kantiana, dove piú sono evidenti le influenze da Rousseau, era entrata a far parte dello *instrumentarium* degli apologeti tubinghesi (Storr e Flatt), mentre l'idea che la morale si fondi sull'autonomia del libero volere era stata sviluppata fino alle piú estreme conseguenze da Fichte e dal giovane Schelling [51]. Si tratta, dunque, di una ricezione che tiene conto di una fondamentale contrapposizione tra un retaggio culturale già noto ed affermato e le audaci innovazioni della piú recente teoresi. Di suo Hegel aggiunge a ciò l'interpretazione negativa dei progressi cui ha messo capo l'intelletto (astraente-riflettente), che poi altro non è se non la ripresa della polemica anti-teoreticista già svolta a Tubinga (cfr. *supra*, II, § 7) [52].

[50] Per questa sintesi: A. Peperzaak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., p. 44.

[51] D. Henrich, *Some Historical Presuppositions of Hegel's System*, in: *Hegel and the Philosophy of Religion*, ed. by D. E. Christensen, The Hague 1970, pp. 25-44 (tr. ted. in: *Id.*, *Hegel im Kontext*, ed. cit., pp. 23-45).

[52] P. Kondylis ha schizzato efficacemente lo sviluppo delle valutazioni espresse da Hegel su intelletto e ragione tra Tubinga, Berna e Francoforte (cfr. op. cit., pp. 238 n, 650). All'inizio del periodo di Berna, Hegel giudica l'illuminismo ed il suo razionalismo in modo molto piú positivo che a Tubinga: rammenta che « le arti e l'illuminismo hanno migliorato la nostra morale » e parla dell'« edificio dei concetti della ragione, creato da essa sulla base dello spirito dell'uomo e delle esperienze di secoli » senza contrapporlo alla concreta esperienza del « cuore » (*Nohl*, p. 360). Ancora: in *Nohl*, p. 66 (e 189), troviamo menzione

Esaminando il carteggio con Schelling degli anni 1794-1795, vediamo Hegel esprimere diffidenza ed ironia contro le « speculazioni » di Kant, Reinhold e quanti altri hanno contribuito agli « sforzi piú recenti per penetrare nelle estreme profondità »[53]. Persino di Fichte parla con sospetto, poiché nella sua visione della religione e della scienza i teologi ortodossi potevano trovare nuovi aiuti: « una volta che i suoi princípi sono stati fermamente ammessi — scriveva a Schelling — non è piú possibile porre alcun termine e argine alla logica teologica »[54]. Del resto non esitava a dichiarare d'essere in difficoltà

della « cultura dell'intelletto » come « fiducia nelle proprie concezioni, autonomia nelle proprie convinzioni », ossia come « maturità della ragione ». Qui Hegel considera intelletto e ragione in quanto sinonimi: entrambi stanno a rappresentare l'autonomia del soggetto pensante contro l'imperio della fede positiva. Anche a Tubinga intelletto e ragione valgono come quasi sinonimi, solo che allora stanno a rappresentare il morto pensiero contrapposto alla vivezza del sentimento. Senonché a Tubinga Hegel talvolta individua una funzione positiva della ragione, quando cioè essa è vicina al cuore (cfr. *supra*, II, § 7). Un'analoga antinomia ricompare al termine del periodo di Berna, quando Hegel torna a contrapporre le « regole dell'intelletto », oggettive, ai « comandamenti morali della ragione »; dove il « compito » che spetta alla filosofia consiste nel « rendere queste leggi [della ragione] soggettive, o nel fare di esse delle massime, nel trovare per esse degli impulsi » (*Nohl*, p. 211). A ragione Kondylis osserva che queste oscillazioni di Hegel tra la considerazione di intelletto e ragione come sinonimi o come antonimi indicano un permanente dualismo nelle posizioni del filosofo, il quale sebbene si sia convertito al kantismo (« ragione e libertà restano la nostra parola d'ordine », scriveva a Schelling nel gennaio 1795) non rinuncia ai motivi critici della sua formazione in quanto seguace di Rousseau. Negli anni di Francoforte, Hegel considera intelletto e ragione perlopiú come sinonimi (*Nohl*, p. 379: « ragione, che semplicemente contrappone il suo determinare al determinato »; p. 306, ragione come « universalità » del « mero esser pensato ») ma riprendendo il senso peggiorativo accolto a Tubinga. Importa infine ricordare che anche il passaggio tra le concezioni filosofiche di Francoforte e di Jena ha come centro una modificazione delle valutazioni espresse dal filosofo sulle funzioni dell'intelletto e della ragione (cfr. *infra*, § 5 e IV, § 1).

[53] *An Schelling, Januar 1795*, cit., p. 17 (tr. it., p. 109).

[54] *Ibid.* Cosí proseguiva Hegel: Fichte « argomenta partendo dalla santità di Dio, di ciò che in virtú della sua natura puramente morale, ecc. Dio deve fare, finendo cosí per reintrodurre nella dogmatica il vecchio genere di prove; forse varrebbe la pena lumeggiare meglio questo punto. Se avessi tempo cercherei di determinare piú da presso in che misura — dopo il consolidamento della fede morale — possiamo utilizzare retroattivamente l'idea cosí legittimata di Dio, ad es.: nella spiegazione del rapporto teologico ecc., cioè trasferirla dalla etico-teologia alla teologia fisica e disporre cosí di essa in questo ambito ». Con queste riflessioni, ha osservato opportunamente F. Chiereghin, « Hegel si avvia già a storicizzare anche la piú neutrale e formale delle scienze, la logica », capisce cioè che « la logica ' naturale ' è anch'essa un risultato storico » e non è affatto una « strut-

anche rispetto ai primi scritti del suo giovane amico, e proprio per via del riaffiorare, in essi, di termini e concetti scolastici [55].

Resta tuttavia ferma, in linea di principio, la sua opzione a favore del programma di rinnovamento della morale e della religione proposto dal filosofo di Königsberg: « Ragione e libertà restano la nostra parola d'ordine — scriveva a Schelling — e la chiesa invisibile il nostro punto d'incontro » [56]. Confessava, però, di non riuscire a trovare negli scritti di Kant gli strumenti adeguati per risolvere il problema filosofico principale su cui allora stava riflettendo, il quale si riduceva nell'essenziale, per dirla con le sue parole, a chiedersi « cosa potesse significare l'approssimarsi a Dio » [57]. Si dichiara insoddisfatto della dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica [58], e spera che seguendo la direzione aperta da Fichte e Schelling per la chiarificazione del fondamento pratico della filosofia si giunga effettivamente alla « prosperità delle scienze ed al miglioramento del mondo » [59]. Si può essere d'accordo con Asveld nel notare che: « L'essentiel de l'influence de Schelling réside

tura ' naturale ' dell'intelletto umano » come credevano Wolff e, ancora, Kant (*Dialettica dell'assoluto*, cit., p. 141). Naturalmente ciò era già presente in germe fin dagli anni di Stoccarda.

[55] *An Schelling, 30.VIII.1795*, cit., p. 32 (tr. it., p. 127). Questa l'osservazione esposta da Hegel a proposito del § XII del *Vom Ich*: se Schelling presuppone che all'Io sia da conferire l'attributo della sostanza unica, deve anche tener conto del fatto che, essendo sostanza ed accidente concetti reciproci, non sembra piú legittimo « applicare il concetto di sostanza all'Io assoluto », concetto che può invece servire a definire l'« Io empirico quale si presenta alla coscienza di sé ». In queste righe mi sembra sia da vedere un ribadire da parte di Hegel il proprio disagio di fronte alla ripresa di termini e concetti della tradizione scolastica in connessione al programma di rinnovamento della filosofia perseguito dai giovani idealisti. Si ricordi che l'obiettivo dichiarato allora da Hegel era di comprendere « cosa potesse significare ' approssimarsi a Dio ' » (*infra*, nota 57), e, naturalmente, ricercare delle alternative alla « logica teologica » dei razionalisti, onde evitare di far uso di concetti della riflessione (come sostanza, accidente, forma, materia, ecc.). Se poi si tien conto del fatto che proprio in quegli anni Schelling introduceva nel suo *instrumentarium* filosofico le metafisiche di Spinoza e di Fichte (« nel frattempo sono diventato spinozista » scriveva a Hegel il 4.II.1795), non si può non dar ragione a Dilthey quando osserva che « qui si trova l'inizio di quella che sarà la sua duratura differenza rispetto a Schelling » (cfr. *Die Jugendgeschichte Hegels*, tr. it. cit., p. 64 s.).

[56] *An Schelling, Ende Januar 1795*, cit., p. 18 (tr. it., p. 111).

[57] *An Schelling, 30.VIII.1795*, cit., p. 29 (tr. it., p. 124).

[58] *Ibid.*: « e credevo di trovare in ciò la conferma del postulato che la ragion pratica comanda ai fenomeni, come anche la conferma di altri postulati ».

[59] Ivi, p. 29 (tr. it., p. 125).

dans un renversement assez radical du climat de pensée, dans la suppression de l'alienation métaphysique et dans l'exaltation métaphysique de la liberté »[60], occorre però aggiungere che questa influenza interviene ad arricchire una problematica che Hegel aveva già sviluppato autonomamente e — quel che è piú importante — facendo uso di strumenti metodologici consoni alla sua natura[61].

Vediamo infatti che la questione principale affrontata da Hegel a Berna, quella relativa alla determinazione del significato filosofico dell'impulso che spinge l'uomo a vivere religiosamente, ossia ad « approssimarsi a Dio » è in primo luogo una questione che interessa l'indagine storica, e solo in secondo luogo, *post factum*, una questione filosofica. Ritroviamo in ciò il medesimo criterio che aveva guidato le prime riflessioni filosofiche di Tubinga: considerare l'oggetto d'indagine, in questo caso la religione, non muovendo da presupposti logico-teoretici, ma muovendo dal concreto del reale storico per poi trarre, da quello, eventuali insegnamenti di portata piú generale. A questo proposito va notato che ora Hegel non accetta nessun concetto di filosofia come in sé valido e già dato. In altre parole, egli non segue il procedimento proposto da Kant e Fichte (seguito anche da Schelling) volto a dedurre le determinazioni del reale svolgendole da un limitato numero di princípi accolti come validi, ma tiene fermo al criterio metodico di non accettare nessuna proposizione fondamentale senza chiedere ragione della sua origine nel reale storico.

In questo quadro d'indagine rientrano le riflessioni sulla nozione di 'positività' (che sono — è bene ricordarlo — in primo luogo riflessioni di euristica storica) e la determinazione del concetto di filosofia in quanto introduzione ad una disciplina superiore, il cui scopo è la comprensione del processo che ci porta 'ad approssimarci a Dio'.

Nel concetto di positività Hegel vede il principale criterio euristico che guida lo « storico pensante » nell'analisi del reale storico[62]. Seb-

[60] P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, cit., p. 98. Si vedano però anche le riserve avanzate da Peperzaak (op. cit., p. 108 s.): « La vraie preuve d'un accord éventuel entre la pensée des deux amis ne saurait se faire que par une analyse de leur écrits mêmes. Les lettres peuvent nous orienter, mais non pas prouver si Hegel a *vraiment* repris, ou non, à son propre compte les idées (surtout le Moi asolu) de Schelling ».

[61] In altre parole: Hegel porta a compimento secondo un suo modo del tutto peculiare il passaggio dalla religiosità dell'*Aufklärung* a quella dell'idealismo.

[62] Qualificandosi come uno « storico pensante » (*denkender Geschichtsforscher*:

bene tale concetto sia dapprima introdotto in modo solo strumentale, non è difficile riconoscerne la struttura logica. Esso infatti è ricavato da Hegel spingendo all'estremo la contrapposizione (di cui s'era già occupato a Tubinga) tra ' soggettività ' ed ' oggettività '. Cosí, una « fede positiva » è descritta come un « sistema di princípi religiosi » del tutto staccato dalla soggettività dei singoli, ossia un sistema di oggettività posta, epperciò dubbia, un sistema « che per noi deve avere verità in quanto ci è imposto da un'autorità a cui non possiamo ricusare di sottoporre la nostra fede »[63]. Importa notare che per sviluppare questa distinzione tra fede soggettiva e fede positiva Hegel chiama in causa il concetto (logico) di verità.

Cosí la fede positiva rappresenta l'ambito della « verità oggettiva », ed appare storicamente come:

> un sistema di princípi religiosi o di verità che devono essere considerate tali indipendentemente dal nostro ritener per vero, e che anche se non sono mai conosciute da nessun uomo, mai da nessuno ritenute per vere, restano purtuttavia verità, e sono perciò sovente chiamate verità oggettive[64].

Va da sé che di fronte all'esame dello « storico pensante » (che prende le parti del libero soggetto razionale), questa nozione di verità oggettiva mostra in pieno la sua problematicità: « Ora queste verità devono divenire anche verità per noi, verità soggettive »[65]; e non serve

cfr. *Nohl*, p. 220) Hegel, ha notato L. Lugarini, presumibilmente vuole contrapporsi alla figura del filosofo nel senso della filosofia speculativa. Lo « storico pensante » è colui che investiga i bisogni del tempo e che in essi, e nel loro trasmutare, scopre la primaria forza originativa dei mutamenti effettuali (cfr. *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, cit., p. 40). Cfr., inoltre, dello stesso autore, *La figura hegeliana dello ' storico pensante '*, in: *Logica e storia in Hegel*, a cura di R. Racinaro e V. Vitiello, Napoli 1985, pp. 7-18.

[63] *Ein positiver Glauben ...*, *Nohl*, p. 233 (seguo, modificandola talvolta, la trad. it.: Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, intr. di G. Calabrò, Napoli 1972, 2 voll., qui: p. 325). Il frammento, datato dalla Schüler all'inverno 1795/96, costituisce la terza aggiunta allo scritto noto sotto il titolo, *Die Positivität der christlichen Religion*.

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.* Importa notare che nell'articolo di Fichte *Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesses für Wahrheit*, apparso sul primo fascicolo delle « Horen » (gennaio 1795 — un fascicolo che Hegel ha sicuramente avuto in mano perché è quello che riporta la prima parte dei *Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschheit* di Schiller — cfr. *An Schelling, 16.IV.1795*, cit., p. 25 - tr. it., p. 118) viene proposta una distinzione assai simile a quella a cui allora lavorava Hegel: da una parte « la verità u n i v e r s a l e , che si fonda sull'essenza della ragione »

certo a rafforzare l'intensità della nostra fede che il nostro intelletto, la nostra ragione e la nostra volontà si trovino obbligate ad obbedire ciecamente:

> Quelle verità che riguardano l'intelletto e la ragione d e v o n o essere accettate come tali dall'intelletto e dalla ragione, quelle che contengono comandi per la nostra volontà d e v o n o essere accolte dalla volontà come delle massime [66].

Né serve che a fondamento di questa o b b l i g a z i o n e sia posto un « primo comando, la condizione di tutti gli altri, che ci comanda di ritener per tali quelle verità »; un comando che anziché nascere dalla nostra soggettività di persone morali (quindi o dalla nostra ragione o dalla nostra volontà), ha origine « da un'autorità a cui noi non possiamo assolutamente ricusare di obbedire » [67]. Qui entrano in gioco almeno tre diversi parametri di verità: quello riferito alla nostra volontà morale, fondato sui « nostri attuali modi individuali di pensiero e sensazione » (per dirla con Fichte [68]), quello della ' supposta ' universalità stabilita dalle facoltà formali dell'intelletto e della ragione, ed infine quello imposto dalla fede positiva.

Hegel si sofferma piú specificamente sui rapporti che legano tra loro questi parametri di verità. In questo senso si vede che egli concepisce il c o m p i t o d e l l ' a n a l i s i f i l o s o f i c a come la chiarificazione delle forme e delle modalità in cui la soggettività umana si lascia estraniare nella gabbia di verità oggettive (o ritenute tali) prodotte dall'esplicarsi della sua stessa attività di pensiero. Ben lungi dall'essere introdotta come disciplina fondante, la filosofia assolve qui evidentemente solo ad una f u n z i o n e n e g a t i v a: quella di preservare il soggetto dal cadere preda di un mondo di finzioni costruite da lui stesso, dal cadere preda di una serie progressiva di alienazioni (in questo pensiero, a detta di Lukács, sarebbe da vedersi la prima formulazione della « dialettica hegeliana » [69]).

e dall'altra « la verità per n o i, che si fonda sui nostri attuali modi individuali di pensiero e sensazione » (cfr. *Fichte-GA*, I/3, p. 85, 16-18).

[66] *Ibid.*

[67] *Ibid.*

[68] Fichte, *Ueber die Belebung*, loc. cit.

[69] G. Lukács, *Der junge Hegel*, tr. it. cit., p. 120 s.: « Nella forma fin qui raggiunta dalla filosofia hegeliana, nella contrapposizione di attività e libertà soggettiva e oggettività morta, positività, è contenuta in germe una questione centrale della dialettica hegeliana successiva e pienamente sviluppata: la questione che

Lo « storico pensante » denuncia dunque dapprima « l'esperienza della corruzione degli uomini », l'esperienza di uno stato (*Zustand* — come quello della religione ebraico-cristiana) dove « le idee sono inaridite, erano chimere » [70], dove « tanti uomini deboli trovano ristoro in un artificioso sistema di impulsi e consolazioni » [71], la religione di un popolo che « conduce una vita privata » ed « ha bisogno che la divinità gli assicuri che c'è una vita futura perché non può piú avere in se stesso questa fede » [72]. A questo Hegel contrappone uno « stato migliore », quello delle religioni antiche, obliato per il trascorrere dei secoli, lo stato del « libero repubblicano che operava per la sua idea, per il suo dovere » [73].

In secondo luogo denuncia anche il dato di fatto che, benché « la ragione sia in grado di costruire un puro sistema morale », e con ciò superi i limiti imposti dalla fede positiva, tuttavia « essa è per se stessa incapace di conseguire il primato sulle inclinazioni, di realizzare le sue richieste » [74]. Anzi, a tal proposito Hegel specifica che « nel sistema di una religione positiva », la ragione viene impiegata precisamente per formulare delle « richieste verso il mondo sensibile »; mentre per quel che riguarda le « richieste alla volontà » (ossia le richieste che coinvolgono il principio della libera determinazione del soggetto morale) è costretta a cedere al comando esercitato dalla fede positiva [75]. Resta chiaro dunque, che non solo la ragione è incapace di tener testa alla fede, ma nemmeno è in grado di tener sotto controllo le inclinazioni sensibili. Hegel mette in evidenza con acribia i limiti del dualismo posto da Kant tra le leggi della ragion pratica ed i loro contenuti nel con-

Hegel designa col termine di ' alienazione ' e in cui — secondo le tesi successive, fattesi generali e sistematiche, di Hegel — è compreso l'intero problema dell'oggettività, nel pensiero, nella natura e nella storia ».

[70] *Jetzt braucht die Menge ...*, *Nohl*, p. 70 s. Il frammento, datato al 1794, costituisce la quinta parte dello scritto noto sotto il titolo di *Volksreligion und Christentum.*

[71] Ivi, p. 71.

[72] *Ibid.*

[73] *Ibid.* A ragione Peperzaak osserva che questo frammento « est l'ébauche d'une philosophie de l'histoire en trois temps (l'Antiquité, les temps chretiens, et le monde moderne). Le problème centrale de ce texte semble bien: quelle relation y a-t-il entre l'histoire, la politique et la religion? et sa perspective: l'ideal d'un peuple religieux » (op. cit., p. 53).

[74] *Ein positiver Glauben ...*, cit., *Nohl*, p. 234 s. (tr. it.: Vaccaro-Mirri, p. 327).

[75] Ivi, *Nohl*, p. 237 (tr. it. cit., p. 329).

creto dell'agire morale. Si tratta di motivi che in quegli anni venivano esposti con estrema chiarezza da Schiller nei *Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschheit*: la via per ridurre « l'antagonismo delle forze [...], l'unilateralità nell'esercizio delle forze » del soggetto umano [76] non è certo quella di accettare passivamente « che l'intelletto usurpi autorità rispetto al mondo dei sensi » [77], ma quella di cercare « di ricostituire con un'arte superiore questa totalità della nostra natura che l'arte ha distrutto » [78].

Rispetto a quest'ultimo problema, si può dire che lo Hegel di Berna la pensi come Schiller, continuando però a ragionare in termini kantiani. Va notato, inoltre, che diversamente da come aveva fatto nel frammento di Tubinga, Hegel ora considera « intelletto » e « ragione » se non proprio come sinonimi, almeno come equivalenti, ossia come facoltà teoretiche, nel caso particolare, sottomesse o agli impulsi o al dogma. La conclusione cui mette capo Hegel a Berna resta però del tutto aporetica (e non v'è da stupirsene, vista l'eterogeneità dei presupposti accolti). La richiesta avanzata da Schiller per una nuova armonia tra le forze dell'anima si mostra come irrealizzabile proprio a causa del tener fermo, da parte di Hegel, all'accezione kantiana di ragione. Ciò risulta chiaro considerando l'efficacia dei postulati della ragione pratica: Hegel mette in rilievo l'aporia tra il carattere di « legge » (o « massima ») degli enunciati della ragione ed il loro riferimento sensibile:

> Anche cosí amalgamata con la sensibilità, la ragione richiede la realizzazione del suo oggetto, e poiché non può realizzare questa mistura dato che essa viene indebolita e resa impura dalla mescolanza della natura, richiede allora un essere estraneo che partecipi del dominio sulla natura ch'essa rimpiange [79].

La ragione è dunque insufficiente, da un lato, perché realizza solo una fittizia unione con le inclinazioni, dall'altro perché è il suo stesso rapporto d'opposizione alla natura ciò che la spinge a cedere di nuovo al potere della religione. Anzi, l'indagine sulla religione positiva (cui si dà fede non per convinzione soggettiva ma per obbedienza alle sup-

[76] F. Schiller, *Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschheit* (1795), 6er Brief, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. XX, hrsg. von B. v. Wiese u. H. Koopmann, Weimar 1962, pp. 326, 26-27, 327, 4.

[77] Ivi, p. 326, 33-34.

[78] Ivi, p. 328, 17-19.

[79] *Ein positiver Glauben*, cit., *Nohl*, p. 238 (tr. it. cit., p. 330 s.).

poste verità oggettive della tradizione) dà la prova del fallimento del programma kantiano:

> Secondo questo punto di vista, fede significa mancanza della coscienza che la ragione sia assoluta, in sé compiuta — che la sua idea infinita debba essere creata solo da sé, pura da ogni mescolanza estranea, che questa possa essere compiuta solo allontanando proprio codesto essere estraneo — non invece formandolo a sé [80].

Sono i nuovi punti di vista proposti da Fichte e Schelling a evidenziare il problema cruciale del rapporto tra la ragione e la natura, tra l'io ed il non-io. Tuttavia Hegel ancora non dà contributi in positivo.

Sembra piuttosto vicino alla ironica diffidenza presente nei consigli dati da Schiller sulle « *Horen* » ad « un giovane amico, allorché si dedicava alla filosofia »:

> Sei pronto e maturo per mettere piede nel sacrario dove è conservato il sospetto tesoro di Atena?
>
> Sai già che cosa ti attende là? Quanto caro compri?
>
> Che paghi una merce incerta con la certa?
>
> Ti senti abbastanza forte per combattere la difficile battaglia se si scindono intelletto e cuore, sensi e pensieri, abbastanza coraggio per lottare con l'immortale idra del dubbio,
>
> Ed andar virilmente contro al nemico che è in te, con la salute degli occhi, e con la sacra innocenza del cuore, smascherare l'inganno, che ti si prova come verità?
>
> Fuggi, non sei sicuro della guida nel tuo stesso petto,
>
> Fuggi l'allettante bordo, prima che la gola ti ingoi.
>
> Alcuni andarono verso la luce e solo caddero in profonda notte; sicura nel riflesso del tramonto laggiú si trasforma la fanciullezza [81].

Ed è in questo atteggiamento di profonda sfiducia e scetticismo che mi sembra vada cercata la principale ispirazione delle battagliere affermazioni esposte nel noto (e controverso) documento noto come ' il piú antico programma sistematico dell'idealismo tedesco ', su cui ora è necessario soffermarsi. Evidentemente la filosofia tradizionale, la logica e la filosofia teoretica del razionalismo non sono in grado di rispondere alla domanda su cosa significhi ' approssimarsi a Dio '. Risultato dell'indagine condotta da Hegel è piuttosto una serie di constatazioni nega-

[80] Ivi, p. 238 (tr. it. cit., p. 331).

[81] F. Schiller, *Einem jungen Freund als er sich der Weltweißheit widmete*, in: « Die Horen », 1795, XI. St., p. 41 s.

tive: né la tradizione teologica, né quella filosofica riescono a fornire prove convincenti che le verità di cui trattano siano effettivamente ' oggettive ' (universali). D'altra parte, manca ancora un coerente tentativo di elaborare la verità ' soggettiva ' (per noi) entro un nuovo quadro di pensiero [82].

§ 4. - *La filosofia come ' riflessione '.*

Giunto a Francoforte nel gennaio 1797, Hegel si ricongiungeva a Hölderlin ed iniziava a prender parte alle attività del gruppo di giovani raccoltisi attorno all'amico [83]. È certo che l'influenza di quel gruppo di giovani pensatori contribuí in maniera decisiva a condurre Hegel ad una significativa revisione delle sue posizioni filosofiche, sebbene mantenga ancora precisi riferimenti a Kant ed a Schelling [84]. Mentre a

[82] Traendo un bilancio generale a seguito dell'analisi degli scritti del periodo di Berna, Haering osservava che ancora mancano a Hegel: 1) la facoltà di giudizio, oggettiva ed onnilaterale; 2) il riconoscimento della struttura dialettica di tutti gli esseri; 3) la fondazione di un monismo dello spirito (cfr. *Hegel*, cit., I, p. 229 s.). Mi pare però che nell'elenco delle lacune si possa essere anche piú radicali: in realtà l'alternativa cui Hegel si trovava di fronte poteva ben essere quella tra il tener fermo al progetto, tanto ambizioso quanto aporetico, di riplasmare la filosofia ponendosi al contempo nel solco di Rousseau, Schiller e Kant ed il cedere alla rassegnazione. Per questo l'unilaterale accentuazione dei motivi ' razionalisti ' e ' repubblicani ' (Lukács, Peperzaak, Chiereghin) porta a configurare una ricostruzione non del tutto corretta delle effettive occupazioni di Hegel; in altre parole: è inutile congetturare sulla concezione sistematica di un pensatore che ancora non è in chiaro su quale funzione sia conveniente attribuire alla filosofia, in generale, in quanto disciplina scientifica.

[83] Sul circolo di giovani filosofi attivi a Bad Homburg ed a Francoforte negli anni attorno al 1800 sono state condotte di recente delle ricerche assai interessanti, che si segnalano, in particolare per la novità dell'approccio proposto, volto a ricostruire i movimenti della ricezione e diffusione di determinate teoriche filosofiche all'interno di ambienti geograficamente, socialmente e storicamente (ossia tenendo conto dello stacco tra generazioni) ben delimitati. Primi contributi per questa sorta di storia r e g i o n a l e delle idee, sono le tre raccolte di saggi: *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundekreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von C. Jamme u. O. Pöggeler, Stuttgart 1981; *« Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde ». Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, hrsg. von C. Jamme u. O. Pöggeler, ivi 1983; *Mainz - Centralort des Reiches. Politik und Literatur im Umbruch der Revolutionszeit*, hrsg. von C. Jamme, eingel. von O. Pöggeler, ivi, 1986. Tra i membri del gruppo di Francoforte e Homburg vanno ricordati anche Isaak von Sinclair (1775-1815), Jakob Zwilling (1776-1809), Franz Josef Molitor (1779-1860) e Bettina Brentano (1785-1859).

[84] Fondamentale, per la ricostruzione dei rapporti tra Hegel e Hölderlin, è

Berna Hegel aveva tenuto fermo all'esistenza di un dualismo tra sentimento e ragione (il cui modello egli aveva trovato in Rousseau, in Kant ed in Schiller), a Francoforte Hegel opta per l'adesione ad una concezione panteista, che poi era assai vicina a quella sviluppata allora da Hölderlin, in cui convergono motivi platonici e spinoziani [85]. Peperzaak ha inoltre messo in evidenza che l'apparizione all'interno degli scritti di Francoforte di un gran numero di termini e di schemi tecnici facenti parte dell'*instrumentarium* della *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794) di Fichte indica che Hegel deve finalmente essersi posto a studiare Fichte in modo approfondito [86]. Di fatto, Fichte valeva allora come bersaglio polemico principale per il gruppo

il saggio di D. Henrich, *Hölderlin und Hegel*, in: *Id.*, *Hegel im Kontext*, cit., pp. 9-40. È opportuna l'osservazione di Kondylis, secondo cui pur avendo Hegel accolto *in toto* la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, egli continuava a riflettere sia sugli autori a cui si era rifatto a Tubinga ed a Berna, sia sul suo proprio percorso filosofico (op. cit., p. 526 s.). In questo contesto assume particolare importanza il persistere del rapporto di Hegel con Schelling. Rosenkranz riferiva che « Dai conti dei librai che Hegel pagava a Francoforte e che casualmente possediamo tuttora, risulta che egli comprava soprattutto opere di Schelling e classici greci nelle edizioni migliori e piú recenti » (*Rosenkranz*, p. 100 - tr. it., p. 120). Ed è merito di Kondylis aver raccolto quei passi, in particolare relativamente alle nozioni di individuo, organismo e vita, dove sono adomprati riferimenti agli scritti di filosofia della natura che in quegli stessi anni Schelling, già professore a Lipsia e poi a Jena, veniva pubblicando (op. cit., p. 529). Una scansione cronologica delle letture di Hegel da scritti di Fichte e Schelling prima del 1801 è stata tentata da W. Hartkopf (*Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken*, cit., pp. 29-34).

[85] Le ricerche di Henrich hanno portato sostanza e concretezza alle ipotesi, invero alquanto nebulose, relative alla presunta « svolta verso il panteismo », avvenuta alla fine del periodo di Berna, di cui parla Dilthey (op. cit., p. 63 ss.), o alla fondazione di una posizione di « monismo », come « monismo dello spirito », all'inizio del periodo di Francoforte, di cui parla Haering (op. cit., I, p. 306). In realtà Hegel semplicemente seguiva quanto era nell'aria nell'ambiente degli amici di Francoforte e Bad Homburg (a cui contribuiva, certo, con molto del suo), riuscendo nell'intento di trasformare il tutto in una posizione filosofica autonoma ed originale, ricchissima di germi per sviluppi futuri. Oltre al già citato *Hölderlin und Hegel*, si vedano: sempre di Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, in: « Hölderlin Jahrbuch » 14 (1965-/66), pp. 73-96, come anche l'assai completa ricerca di C. Jamme, *'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, « Hegel-Studien », Beiheft 23, Bonn 1983, ed il saggio di A. Gargano, *Hölderlin e la 'Vereinigungsphilosophie'*, in: « Filosofia » XXXV (1984), pp. 199-216.

[86] A. T. B. Peperzaak, op. cit., p. 127 s.

che faceva riferimento a Hölderlin [87]; pertanto non sorprende che Hegel faccia riferimento a Fichte per determinare la propria posizione filosofica, la quale — è necessario notare fin d'ora — vale solo in quanto è filosofia destinata a sopprimersi da sé, solo in quanto è filosofia come riflessione.

A Francoforte Hegel schizza diverse teoriche che resteranno fondamentali anche per le sue posizioni di Jena: in primo luogo l'interpretazione logica-ontologica della dottrina platonica dei ' due mondi ', dove il primo, il regno del finito, è il regno della ' separazione ', della ' contraddizione ', mentre il secondo, il regno dell'infinito, è il regno dell' ' unificazione ', della totalità in quanto unità di conciliazione; in secondo luogo, la trasformazione in termini metafisici delle dottrine logiche del concetto e del giudizio, le quali non valgono piú semplicemente come strutture formali, ma come strutture logico-ontologiche; in terzo luogo, la collocazione della filosofia come riflessione all'interno di un quadro di sviluppo filosofico-storico che mostra l'esigenza di un superamento della riflessione, nella direzione di una nuova forma di pensiero, di una nuova logica, che unifichi ciò che è stato scisso, ridando all'uomo l'armonia perduta.

Le questioni fondamentali di cui si occupa Hegel a Francoforte possono essere esplicitate richiamando le aggressive formulazioni contenute nel noto (ed altrettanto notoriamente d'incerta attribuzione) *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, un testo dell'inizio del 1797 copiato per mano di Hegel ma a cui verisimilmente hanno collaborato congiuntamente Hegel, Hölderlin e Schelling [88]. Si tratta di

[87] Hölderlin aveva sviluppato i motivi della sua critica a Fichte fin dal 1795, quando ancora era a Jena; il testo cui si deve far riferimento per questa critica è il frammento *Urtheil und Sein*, datato al marzo-aprile 1795 (cfr. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, cit., p. 77 s.). Hölderlin muove dalla distinzione tracciata da Fichte tra Io e Non-Io e dalla deduzione del principio d'identità dalla proposizione « Io sono Io », e però qualifica la coscienza del fatto che « Io sono Io » come esempio paradigmatico per la separazione originaria tra soggetto ed oggetto. Ciò che sta al di là di questa separazione non è né identità né io, ma è essere, l'essere del panteista, e può essere colto solo attraverso l'intuizione intellettuale (ivi, p. 79 - il frammento è in *GSA*, 4/1, pp. 216-217; è apparsa una traduzione italiana in: F. Hölderlin, *Scritti sul tragico*, a cura di R. Bodei, Milano 1980, pp. 50-51).

[88] Per le discussioni sulla paternità del testo scoperto ed édito da F. Rosenzweig nel 1917, cfr.: *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, hrsg. von R. Bubner, « Hegel-Studien », Beiheft 9, Bonn 1973; *Mythologie der Vernunft. Hegels ' ältestes Systemprogramm ' des deutschen*

un testo estremamente perentorio, che sta a metà tra un programma rivoluzionario e lo schizzo di un sistema[89]. Dando per presupposto « che in futuro l'intera metafisica cadrà nella morale » (r 1-2), il programma richiede la costruzione di « un'etica » in quanto « sistema completo di tutte le idee, o, il che è lo stesso, di tutti i postulati pratici » (r 3-4). Dove « la prima idea naturalmente è la rappresentazione che io ho di me stesso in quanto essere assolutamente libero » (r 5-6). Questi primi motivi kantiani (e fichtiani) trovano un contrappeso nel richiamo alla dottrina delle idee di Platone: i postulati pratici devono essere fondati su quella « idea che unisce tutte le idee, l'idea della bellezza, intendendo la parola nel piú alto senso platonico » (r 32-33)[90]. Si propone dunque di costruire una « filosofia dello spirito » che sia « una filosofia estetica », poiché « senza senso estetico non si può esser ricchi di spirito su nulla, nemmeno si può ragionare in modo ricco di spirito sulla storia » (v 2-4). Il filosofo morale è quindi prima ' filosofo poeta ': « Il filosofo deve avere tanta forza estetica quanta ne ha il poeta. Gli uomini senza senso estetico sono i nostri filosofi-alla-lettera (*Buchstabenphilosophen*) » (r 36-v 2).

Il ruolo assegnato alla r a g i o n e in questo programma per un generale rinnovamento della filosofia è duplice: in primo luogo essa serve a « rovesciare ogni superstizione, ogni pseudofede, a perseguire il clero che di recente si è messo a far l'ipocrita con la ragione » (r 27-28), e svolge perciò una f u n z i o n e n e g a t i v a ; in secondo luogo essa serve anche secondo una prospettiva p o s i t i v a , a patto, però, che rinunci a quella posizione di predominio che tradizionalmente le è riconosciuta e sia disposta a rinnovarsi secondo le esigenze dei tempi nuovi. Compito del filosofo, infatti, dev'essere realizzare il « monoteismo della ragione e del cuore, il politeismo dell'immaginazione e dell'arte » (v 14-15). La r a g i o n e deve dunque tener conto della dimensione del c u o r e , dell'immaginazione, del senso estetico; per questo essa deve

Idealismus, hrsg. von C. Jamme u. H. Schneider, Frankfurt a. M. 1984. Cito dall'edizione Jamme-Schneider (pp. 8-17) indicando solo il lato del foglio e la riga.

[89] D. Henrich, *Systemprogramm? Vorfragen zur Zurechnungsproblem*, in: *Das älteste Systemprogramm*, cit., pp. 5-15, qui: p. 11. Henrich mette inoltre in rilievo che il livello dell'argomentazione e dello stile del programma è di molto inferiore rispetto a quello riscontrabile nelle discussioni condotte a Jena dai giovani filosofi vicini a Fichte. Per questo si può pensare che i destinatarî del programma fossero dei giovani meno preparati ma piú vicini al gruppo cui faceva riferimento Hegel, ad esempio, i commilitoni rimasti a Tubinga (ivi, p. 9).

[90] Ivi, p. 11, per l'indicazione delle fonti platoniche.

trasformarsi e dar corpo ad « una nuova mitologia [...] che stia al servizio della ragione, che deve diventare una mitologia della ragione » (v 17-19). Né mancano nel programma di sistema dei precisi riferimenti di filosofia della storia: infatti vi si richiede che « si mettano giú i princípi per una *storia dell'umanità*, e che si metta a nudo fino alla pelle il miserabile artificio umano dello stato, della costituzione, del governo e della legislazione » (r 24-26), fino a che « infine illuminati e non-illuminati non si daranno la mano, la mitologia deve diventare filosofica e il popolo deve diventare razionale, e la filosofia deve diventare mitologica onde render i filosofi sensibili » (v 22-25).

Anche se mancano nuovi elementi che possano valere come indizi per l'attribuzione del programma a Schelling, o a Hölderlin o a Hegel, risulta tuttavia chiaramente che in esso sono ripetuti e sviluppati diversi temi centrali su cui aveva riflettuto il giovane Hegel a Tubinga ed a Berna. Basti pensare alla richiesta di unire ragione e cuore, alla condanna della civilizzazione moderna, alla funzione negativa attribuita in primo luogo alla ragione. Nuova è invece la determinazione della ragione, questa volta in positivo, e cioè la richiesta di una sua trasformazione in una « mitologia della ragione ».

Purtroppo mancano elementi anche per chiarire quale nuova figura della ragione sia schizzata nel programma di sistema del 1797. Tra le tante vie che si potrebbero percorrere, o che già son state percorse, una può esser quella di chiedersi che ruolo gioca il concetto di una « mitologia della ragione » all'interno dell'idea che Hegel aveva della filosofia a Francoforte. Compito delle pagine che seguono è dunque analizzare quella concezione della filosofia nelle sue diverse componenti. In quanto disciplina che regola l'intelletto nel suo conoscere (limitato all'ambito del finito), la filosofia fa sí uso della ragione, ma solo perché essa è strumento della riflessione, non già per fondare un sistema che da sé non sarebbe in grado di realizzare compiutamente. Per cominciare, mi sembra si possa dire che per lo Hegel di Francoforte « filosofia-alla-lettera » indichi la filosofia tradizionale, ossia esattamente quella che egli aveva appreso al ginnasio ed all'università. La nuova concezione del filosofo-poeta è invece una « mitologia della ragione », ossia una « metafisica caduta nella morale », che si fonda sulla coscienza che il soggetto etico ha della sua assoluta libertà e sulla sua comprensione estetica dell'idea intrasmutabile del bello. Tra la filosofia-alla-lettera e la mitologia della ragione v'è dunque una frattura, e in fatti non basta rifarsi al concetto tradizionale di ragione per compren-

dere la seconda muovendo dalla prima. A Francoforte Hegel spiega il rapporto tra le due chiamando filosofa *tout court* la prima, e « vita », « religione », « totalità », « unità conciliatrice » la seconda, specificando che la prima fa da introduzione alla seconda. A questo punto diventa importante chiedersi: che cosa intende Hegel con questa disciplina che sta al di là della filosofia? Contiene essa ancora un'« ordine razionale » o tenta di andare al di là della ragione svolgendo motivi « romantici e mistici » [91]?

Quel che è certo è che la contrapposizione tra « riflessione » e « vita » si svolge nell'ambito di una concezione di filosofia della storia espressa ancora in termini del tutto rousseauviani. Si vede ad esempio nel frammento del 1797, *welchem Zwecke denn alles Uebrige dient ...*, che tra la ragione ed il cuore, Hegel assegna sempre preminenza al secondo:

> nell'amore si trova la vita stessa come una duplicazione di se stessa, e come una modificazione di essa medesima; dalla unità non sviluppata, la vita, attraverso la cultura, ha percorso il circolo verso una unificazione completa; all'unificazione non sviluppata stavano di contro la possibilità della separazione e il mondo; la riflessione produceva nello sviluppo sempre piú opposto, che veniva unificato nell'impulso appagato, fin che la riflessione opponeva all'uomo l'intiero dell'uomo stesso, fin che l'amore toglie, in piena assenza d'oggetto, la riflessione, strappa all'opposto ogni carattere di un estraneo, e la vita trovava se stessa senza ulteriore difetto [92].

La dimensione storico-culturale di questa contrapposizione è esemplificata da Hegel grazie ad un confronto tra la religiosità dei greci antichi e la religiosità ebraica. Anche qui egli si pone in pieno accordo con Rousseau: i greci sono dipinti come esempio d'armonia tra la ragione ed il cuore, essi « vivevano immersi nella natura [...] in bella unione con il tutto », e « i loro dei erano le singole unificazioni ch'essi

[91] Trovo schizzata questa alternativa in F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo*, cit., p. 57.

[92] *Nohl*, p. 379 (la trad. it. è quella di E. De Negri, cfr. *I principî di Hegel*, Firenze 1949, qui: p. 18 s.). Nel suo commento al frammento, F. Chiereghin prende le mosse da un punto che in verità resta ancora tutto da dimostrare, egli infatti afferma che l'« impegno di Hegel è fin d'ora diretto alla ricerca di un organo teoretico, il quale, nel tempo stesso in cui mostri di superare il livello dell'intelletto, possa tuttavia accompagnarsi alla razionalità » (op. cit., p. 50). Il problema invece è precisamente questo: che ruolo svolge la filosofia nel pensiero di Hegel a Francoforte? e che cosa significa ' andare al di là dell'intelletto '?

ebbero coraggio di fare con il destino »[93]; gli ebrei invece vanno nella direzione opposta, nella direzione, cioè, di una rottura dell'armonia con il mondo e con il destino. Hegel prende ad esempio Abramo, il quale dopo essersi separato dalla casa paterna e dalla patria, per fronteggiare il destino si mette a ' riflettere '. La riflessione di Abramo non è però una riflessione diretta verso le cose (come era quella dei greci, i quali riflettevano sugli oggetti — come attraverso uno specchio — per conoscerli come oggetti « appartenenti a loro » e quindi « dominabili »), e nemmeno è una riflessione diretta verso se stesso, non è cioè volta a cercare in lui stesso una forza cui opporsi oggettivamente, ma è solo riflessione che va alla ricerca di un Dio in quanto forza posta « di fronte a lui », e dalla quale egli possa ricevere aiuto[94]. Fondata sulla postulazione di una siffatta ' separazione ' tra Dio e uomo, la religiosità ebraica diventa per Hegel l'esempio piú chiaro per descrivere un popolo dominato dalla riflessione, un popolo in cui secondo una progressione inesorabile crescono separatezza, scissione ed alienazione[95].

Hegel trovava un modello per questa contrapposizione in Schiller, il quale nel sesto dei *Briefe über die ästhetische Erziehung der Menschheit* aveva descritto in questi termini la condizione irriflessiva dell'uomo antico che ancora viveva a contatto con la natura:

> Allora, al tempo di quel bello svegliarsi delle forze dello spirito, i sensi e lo spirito non avevano ancora nessuna rigorosa proprietà [...] e la speculazione ancora non si era svergognata con le sue sottigliezze[96].

[93] *Abraham, in Chaldäa geboren ...*, *Nohl*, p. 369 (tr. it.: Vaccaro-Mirri, p. 519). Il frammento, datato dalla Schüler all'autunno-inverno 1798/99, è uno degli abbozzi connessi allo scritto noto col titolo di *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Per l'influenza da Rousseau, si può richiamare *Contrat social*, livre IV, chap. 8.

[94] Ivi, p. 369 s. (tr. it., cit., p. 519), sempre in Rousseau (loc. cit.) può esser vista la fonte d'ispirazione per questo confronto tra religione antica, ebraica e cristiana.

[95] A. T. B. Peperzaak ha mostrato che nella ricostruzione qui data da Hegel della figura di Abramo è da vedersi il presupposto logico (separazione tra uno e molti, tra soggetto ed oggetto, tra uomo e natura, tra uomo e tutto) in base al quale Hegel motiva la sua richiesta per un'unificazione degli opposti: « Ce qui nous importe, c'est que la philosophie de l'histoire ébauchée dans ces fragments de Francfort, se fonde sur une logique implicite qui la précède » (op. cit., p. 136 s.). Di che logica si tratterebbe? Di una logica che sia in grado di dar conto della cieca necessità del destino, risponde Peperzaak (ivi, p. 231 ss.).

[96] F. Schiller, op. cit., 6er Brief, in: *Nationalausgabe*, Bd. XX, cit., p. 321, 31-33, 35-36.

Ed in questa direzione era stimolato da Hölderlin, che nel suo romanzo *Hyperion* aveva descritto l'entrata dell'uomo nella condizione di scissione e separazione provocata dal suo ricorso alla riflessione (speculazione) come se si trattasse di una perdita della sua innocenza, del suo ingresso in uno stato di minorità [97]. Hölderlin infatti pensava che la sua epoca fosse dominata dal νεῖκος, dal caos rigeneratore e dallo spirito di scissione, un'epoca in cui ogni armonia è prematura, un'epoca dominata dal tragico, ma che prelude ad un ringiovanimento del mondo [98].

Hegel è molto chiaro nel distinguere tra l'ambito della riflessione, dove operano l'intelletto e la ragione, e l'ambito della vita, dove operano il sentimento ed il cuore:

> l'amore esclude ogni opposizione: esso non è intelletto, i cui rapporti lasciano ognora il molteplice come molteplice, e la cui unità stessa sono delle opposizioni; l'amore non è ragione che oppone senz'altro il suo determinare al determisato; l'amore non è niente di limitante, niente di limitato, niente di finito; l'amore è un sentimento, ma non un sentimento singolo [99].

In questa contrapposizione ritroviamo la contrapposizione tra « filosofia-alla-lettera » e « mitologia della ragione » schizzata nel programma di sistema. Importa notare che ora Hegel considera intelletto e ragione se non proprio come dei sinonimi, almeno come accomunati dal fatto di far parte entrambi dell'ambito della finitezza. Che cosa stia al di là della finitezza, che cosa stia al di là della riflessione, questo resta il problema principale per chi si accosta agli scritti francofor-

[97] F. Hölderlin, *Hyperion. Die vorletzte Fassung, Vorrede*, in: *GSA*, 3, pp. 236, XX-XX: « La beata unità, l'essere, nell'unico senso della parola, è per noi perduto. E abbiamo dovuto perderlo per poi agognare a riconquistarlo. Noi ci siamo strappati al quieto ἓν καὶ πᾶν per ricostruirlo in noi stessi. Siamo venuti in dissidio con la natura e ciò che una volta, com'è da credere, era uno, ora contrasta, e alterna signoria e servitú da entrambe le parti. Spesso è per noi come se il mondo fosse tutto e poi nulla, spesso però anche come se noi fossimo tutto e il mondo nulla [qui forse è adombrata la posizione di Fichte, *R. P.*] [...] Porre fine a questo estremo contrasto fra il nostro Sé e il mondo, riconquistare la pace di tutte le paci — che è piú alta di ogni ragione —, unirci con la natura ad un Tutto infinito, questo è lo scopo di ogni nostro sforzo, si possa o non si possa intenderci su di ciò » (la trad. it. è di R. Bodei, cfr. *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, in: Hölderlin, *Scritti sul tragico*, cit., p. 12).

[98] Cosí R. Bodei, op. cit., p. 25.

[99] *welchem Zwecke denn alles Uebrige dient ...*, *Nobl*, p. 379 (tr. it.: De Negri, p. 18).

tesi di Hegel. In un frammento da *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Hegel esponeva il problema di ciò che sta al di là della filosofia in questi termini: « Pensare la vita pura, ecco il compito » [100]. Ed aggiungeva che l'espressione vera della ' vita ' in quanto compiuta ' unificazione ' non era quella data dall'amore, ma una forma d'espressione piú comprensiva, quella della religione:

> La religione è dunque il πλήρωμα dell'amore (riflessione e amore riuniti, congiunti ambedue nel pensiero [101].

Assai a proposito F. Chiereghin ha messo in evidenza che « ora riflessione e amore sono mediati dal pensiero, il correlato della religione », di modo che risulta che qui « Hegel afferma la necessità della distinzione tra Dio e Logos, termini che rappresentano la totalità divina esaminata da due differenti punti di vista » [102]. Chiediamoci, dunque, se a questa distinzione nell'oggetto conosciuto non ne corrisponda una che riguarda lo strumento della conoscenza. È evidente che per lo Hegel di Francoforte la conoscenza per r i f l e s s i o n e racchiude in sé l'intero ambito del Logos (intelletto e ragione). Resta ancora da chiarire come si configuri la conoscenza dell'ambito del divino, la quale non può esser altro che una nuova metafisica. Quest'ultima questione verrà affrontata piú avanti, ora è forse utile esaminare piú a fondo lo *status* logico della filosofia in quanto riflessione.

[100] *Nohl*, p. 302. La citazione è tratta dal lungo frammento *Jesus trat nicht lange ...* (*Nohl*, pp. 261-342), datato dalla Schüler al 1799, eventualmente anche fino al 1800, che costituisce la versione definitiva di *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.

[101] *Ibid.*

[102] F. Chiereghin, *L'influenza*, cit., p. 61. Questo studioso cosí interpreta il commento di Hegel al prologo del Vangelo di Giovanni: Dio e Logos rappresentano la totalità divina, la quale però si presenta, « da una parte come realtà una, ma suscettibile di separazioni e divisioni all'infinito » (*Nohl*, p. 306). Ora, ponendosi al livello dell'assoluto — osserva Chiereghin —, « ogni differenza scompare, le limitazioni non sono che l'accidentale, cui non compete vera realtà: si sarebbe tentati di qualificare questa posizione come schellinghiana, posizione, cioè, dell'assoluta identità in cui annega tutto ciò che è particolare. Ponendosi, invece, al livello della realtà concreta, del Logos, ' la diversità infinita del reale è la divisione infinita in quanto reale ', il mondo, in quanto reale, ' è una parte della divisione infinita [...] e ogni parte al di fuori della quale è il tutto, è nello stesso tempo un tutto, una vita ' [*Nohl*, p. 307] » (*Ibid.*). Mi sembra però che restino irrisolte due importanti questioni: 1) Hegel crede poi veramente che il Logos possa dar conto in modo compiuto del mondo reale? 2) qual'è l'organo con cui è dato cogliere la totalità divina secondo la sua logica autentica?

Di origine neoplatonica, il concetto di riflessione era usato dalla Scolastica per distinguere tra il modo di operare dell'intelletto umano e dell'intelletto divino. Alla *reflexio* o *reditio incompleta*, forma di conoscenza che resta compresa nella sensibilità, costituita grazie al *sensus communis* (che permette al senziente di sentire e di distinguere le diverse figure della sensazione), era contrapposta la *reditio completa*, appannaggio dello spirito, che è la funzione mediante cui l'intelletto conoscendo compiutamente l'oggetto in sé arriva a conoscere se stesso come soggetto, arriva cioè all'autocoscienza [103]. Nelle accezioni di riflessione fattesi avanti nell'età moderna viene a cadere il riferimento all'oggetto della conoscenza e diventa predominante il riferimento alla dimensione del soggetto. La riflessione è intesa come ' conoscenza dei propri atti '. Ed in Leibniz, ad esempio, essa viene cosí definita: « n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous » [104]. Durante il secolo XVIII, grazie all'influenza della scuola empirista di Locke, Hume e Condillac si afferma la definizione della riflessione come una delle « opérations de l'âme » [105] (che è poi la prima accezione di riflessione con cui era venuto a contatto Hegel fin dagli anni di Stoccarda — cfr. *supra*, I, § 4). Va ricordato, inoltre, che nel XVIII secolo si era precisato anche il concetto di s p e c u l a z i o n e — che nell'età dell'idealismo sarà accolto come complementare a quello di r i f l e s s i o n e. Nella terminologia filosofica tedesca (Tetens, Kant, Herz) esso stava a significare il sapere metafisico, completamente libero dal riferimento all'esperienza [106]. Nella *Critica della ragion pura*, *Reflexion* e *Spekulation* sono distinte tra loro in quanto *Spekulation* serve nella Dialettica trascendentale per definire l'ambito proprio della filosofia di contro alla scienza delle chimere; mentre *Reflexion* designa un'operazione dell'anima nel-

[103] Tommaso d'Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 9.

[104] G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais, Préface*, in: *Id.*, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Ausgabe, Reihe 6, Bd. 6, Berlin 1962, p. 51, 20-21.

[105] Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances*, sect. 2, chap. V, § 48, in: *OEuvres*, cit., I, p. 22, A, col. 26-31).

[106] M. Herz, *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit*, Königsberg 1771; J. N. Tetens, *Über die allgemeine speculativische Philosophie*, Bützow-Wismar 1775; I. Kant, *KRV*, A 634 s./B 662 s. (tr. it., p. 496: « Una conoscenza teoretica è s p e c u l a t i v a se si riferisce ad un oggetto, o tal concetto di un oggetto, a cui non si può giungere in veruna esperienza. Essa è contrapposta alla c o n o s c e n z a n a t u r a l e (*Naturerkenntnis*), che non si riferisce ad altri oggetti o predicati da quelli che possono esser dati in un'esperienza possibile ».

l'*Analitica trascendentale* [107]. La riflessione si distingue dal pensiero perché mentre il pensiero si occupa del modo in cui noi ricaviamo i concetti dagli oggetti, essa si occupa solo delle « condizioni soggettive dei concetti », prescindendo dal riferimento agli oggetti [108]. Riflessione è per Kant o « logica » o « trascendentale ». La prima è quella comparazione tra concetti volta a stabilire se essi possono essere riuniti in un giudizio senza dar luogo a contraddizioni, la seconda è quella operazione che determina « a quale forza di conoscenza [o l'intelletto puro o la sensibilità] soggettivamente appartengono i concetti che devono essere legati tra loro in un giudizio » [109]. Entrambe dipendono dunque dal g i u d i z i o , cosí che è compito del giudizio determinare se i concetti con cui si lavora siano ' possibili ' logicamente o trascendentalmente, cioè se non diano luogo a contraddizioni per via del loro far parte di uno degli ambiti d'opposizione della quantità (unità-diversità), della qualità (accordo-contrasto), della relazione (interno-esterno) e della modalità (forma-materia o determinante-determinato) [110].

Se per Kant il ruolo della riflessione restava circoscritto all'ambito della sola teoria della conoscenza (e della logica beninteso), questa posizione si accentua ancor piú in Fichte, per il quale la r i f l e s s i o n e viene ad essere, dopo l' a s t r a z i o n e , la « seconda azione della libertà », ed assume perciò un significato preciso nel processo di « posizione dell'Io ». La prima azione della libertà, l'astrazione, è un'operazione l o g i c a : la « separazione della mera forma dal contenuto, una separazione che però non è necessaria, ma avviene grazie alla libertà » [111]. La seconda azione, quella della riflessione, è invece posta su di un piano superiore, meta-logico, e considera in sé la « forma » ottenuta per astrazione logica. Ora, poiché è impossibile si dia una forma pura, essendo insito nel concetto di proposizione generale « ch'esso abbia entrambi, contenuto e forma », compito della riflessione è considerare la forma pura della logica in quanto contenuto (meta-logico, quin-

[107] Si ricordi però che Kant non riteneva, al contrario di Fichte, Schelling e Hegel, che ' riflessione ' e ' speculazione ' fossero due operazioni tra loro complementari.

[108] Ivi, A 260/B 316 (tr. it., p. 261).

[109] G. S. A. Mellin, *Enzyklöpädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Jena 1802-1803 (rist. fotost., Aalen 1971), 6 voll., qui: 5, p. 58.

[110] I. Kant, *KRV*, A 262 ss./B 317 ss. (tr. it., p. 262 ss.).

[111] J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Weimar 1794, I, § 6, in: *Fichte-GA*, I/2, p. 138, 1-4.

di) e dare ad esso « forma universale » nella prospettiva della *Wissenschaftslehre*, in modo da rappresentarlo « determinatamente come forma di una proposizione logica ». Riflessione è dunque il momento della posizione dell'Io in cui « la forma (in generale) diventa forma della forma stessa, come del suo contenuto » [112]. Fichte inoltre specifica che questa operazione dell'Io è costitutiva per l'origine stessa della filosofia: « Tutti i filosofi hanno mirato all'esposto scopo [il raggiungimento della forma pura della *Wissenschaftslehre*]; tutti hanno voluto separare con la riflessione il necessario modo d'azione dell'intelligenza dalle sue condizioni contingenti; tutti lo hanno separato realmente, soltanto con maggiore o minore purezza, e piú o meno completamente; ma in complesso la filosofante facoltà del giudizio si è avanzata sempre oltre, ed è giunta piú vicina al suo scopo » [113]. Senonché non bisogna mancare di distinguere, insieme a Fichte, tra due forme di riflessione: quella in uso nella filosofia tradizionale, « riflessione artificiale », che altro non è se non « riflessione semplice — da parte di un osservatore — su di un fenomeno » [114], e la « riflessione originariamente necessaria, che lo spirito umano deve istituire su quel fatto (e che d'ora in poi sarà l'oggetto di una superiore riflessione filosofica) », cioè « la riflessione su quella riflessione fatta dal filosofo sul modo di osservare » [115].

Tre punti occorre mettere in evidenza a proposito della nozione fichtiana di riflessione: 1) la sua provenienza logica, in quanto è definita come indagine logica superiore avente ad oggetto non l'oggettività, ma le strutture della soggettività; 2) la sua destinazione essenzialmente teoretica, pur fatta poggiare su di una fondazione pratica; 3) la sua collocazione storico-sistematica in quanto atto originario presente alla nascita di ogni filosofia.

Questi temi fichtiani ritornano nel primo Schelling, a partire dai *Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus*. Senonché v'è in Schelling un'accezione capovolta dei due termini di riflessione e speculazione. Egli intende la riflessione nel senso della « superiore riflessione filosofica » di cui aveva detto Fichte, l'intervento della quale coincide con la consapevolezza di un rinnovamento del modo di pensare:

[112] Ivi, p.138, 7-8, 12-13.

[113] Ivi, I, § 7, p. 143, 14-20.

[114] *Id.*, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Leipzig 1794/95, 2er Theil, § 4, E, *GA*, I/2, p. 365, 11, 315, 14-15.

[115] Ivi, p. 365, 12-14, 315, 15-16.

Noi ci svegliamo dall'intuizione intellettuale, come dalla condizione della morte. Noi ci svegliamo grazie alla riflessione, cioè grazie ad un forzato ritorno a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile nessun ritorno, senza oggetto nessuna riflessione [116].

La speculazione, per contro, è per Schelling quella che Fichte aveva chiamato l'« artificiale riflessione filosofica », ossia un modo di pensare formale, che astrae dalla realtà senza però essere in grado di coglierla pienamente. Anch'egli, come già Fichte, vede nella prima operazione della speculazione, la separazione dell'autocoscienza dal mondo, l'inizio della filosofia e con ciò il corrompimento del modo di pensiero umano, che d'allora in avanti trova distrutta la sua unità col mondo e perdute le fondamenta necessarie per la sua esistenza. È quasi superfluo ricordare che all'origine di questa formulazione sta la tesi rousseauviana del corrompimento operato sull'uomo dai progressi delle scienze e delle arti. Ed infatti, leggiamo che:

> Il nostro spirito si sente piú libero, quando dalla condizione della speculazione ritorna al godimento ed alla investigazione della natura, senza aver di che temere d'esser di nuovo ricondotto in quella condizione innaturale per via della sempre ritornante inquietudine del nostro spirito [117].

Per Schelling, dunque, l'avvento della speculazione serve a periodizzare tre distinte epoche della storia dell'umanità: 1) quella precedente la speculazione, l'epoca in cui l'uomo viveva nell'unità originaria con la natura; 2) quella della speculazione, innaturale per via dell'operare formale dell'intelletto; 3) infine quella della nuova metafisica, della speculazione risvegliatasi grazie ad una ricostituita unità con la natura.

Importanti contributi per la determinazione del concetto di riflessione venivano a Hegel anche da parte di Isaak von Sinclair. Nei *Philosophische Raisonnements* (una serie di frammenti scritti attorno al 1796), Sinclair intendeva la riflessione come operante già su di un livello logico-ontologico: essa era separazione che però portava con sé la richiesta di un'unità. Ora, se si tien fermo a questa esigenza di ricostituire un'unità, si vede bene che secondo questa prospettiva, Fichte, l'intera sua *Wissenschaftslehre* e, in genere, l'ambito della filosofia in quanto riflessione, risultano essere posizioni incomplete,

[116] F. W. J. Schelling, *Briefe über Dogmaticismus und Kriticismus*, 8er Brief, in: *Schelling-AA*, III, p. 94, 24-27.

[117] Ivi, 10er Brief, p. 111, 15-19.

posizioni cioè determinate da quelle che stanno loro a complemento: la filosofia della riflessione, per il solo fatto che esiste, rimanda ad una condizione di non-riflessione ch'essa stessa ha distrutto, e ad una superiore armonia da costituire [118].

In realtà non è semplice chiarire in che modo Hegel intenda la funzione della filosofia negli scritti di Francoforte. K. Düsing ha opportunamente messo in rilievo che Hegel muove da presupposti metafisici (in ciò molto influenzato da Hölderlin) e procede delimitando dapprima l'ambito della filosofia come se si trattasse di una ' logica dell'intelletto ', per poi in un secondo tempo andare al di là di quella logica, in particolare andando al di là del suo principio fondamentale,

[118] Manca ancora un'edizione dei *Philosophische Räsonnements*. Essi sono parzialmente riportati e commentati nello studio di H. Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1971, alle pp. 120-170. Il motivo principale del pensiero di Sinclair è la richiesta che vi sia unità (« Einigkeit als ein Sollen »), nel senso di una riunificazione di soggetto e oggetto, non già nel senso fichtiano di una unificazione del reale operata dall'Io. Codesta unità è il « principio supremo », la « sostanza suprema », il θεός; da essa procede ogni genere di riflessione. In quanto tale, l'unità non può essere essa stessa oggetto del sapere, ma è presente in esso come un imperativo, nella veste di un'« unitarietà riflessa » (« reflektierte Einigkeit »). Dall'unità nasce la riflessione, la quale è « partizione originaria » (« Ur-Teilung ») di ciò che originariamente era unito. La separazione introdotta dalla riflessione non può piú essere eliminata e resta come separazione fondamentale che determina gli sviluppi cui mettono capo il sapere e le scienze: la riflessione contiene in ogni suo atto la richiesta che vi sia unità, ma l'unità non può piú essere realizzata (ivi, p. 133 s.). Sinclair descrive la struttura della riflessione in quanto « separare », o « porre » una relazione tra due membri che si condizionano a vicenda: l'Io, che appare come la richiesta per l'unità, ed il Non-Io, il molteplice, che contraddice l'unità. Il fatto che nessuno dei due membri possa essere pensato senza il suo proprio altro mostra che entrambi sono sorti a seguito di una partizione originaria da un « superiore » tutto originario (ivi, p. 137). Cfr. inoltre, della stessa autrice: *Reflexion und Einheit. Sinclair und der ' Bund der Geister ' - Frankfurt 1795-1800*, in: *Das älteste Systemprogramm*, cit., pp. 91-106, in particolare, p. 95: « Il significato dei *Philosophische Räsonnements* di Sinclair per la ricerca storico-filosofica va visto in questi due punti: 1) anche per Sinclair la filosofia è definita in modo tale che la soluzione del suo compito piú alto, la riunificazione dell'Io e del mondo, non può esser portata a termine dalla stessa filosofia, poiché lo strumento di cui essa si serve, la riflessione, porta ad effetto esattamente il contrario, cioè il perpetuarsi della separazione. Solo l'*Estetica* ha il privilegio di conciliare soggetto e oggetto, teoria e prassi; [...] 2) da queste premesse Sinclair ha elaborato una critica a Fichte, avente l'obiettivo di realizzare quella che ai suoi contemporanei appariva come una richiesta delle piú urgenti: conciliare Fichte con Spinoza, ovvero, correggere l'unilaterale soggettivismo e l'idealismo di Fichte, senza però sacrificare le implicazioni critiche della sua teoria ».

il principio di non contraddizione [119]. I presupposti metafisici da cui Hegel muove si riducono nella sostanza ad una ripresa di motivi spinoziani e della cosiddetta *Vereinigungsphilosophie* di derivazione platonica [120]. Come per il Platone della *Repubblica*, il mondo della finitezza è separato logicamente ed ontologicamente dal mondo delle idee, dell'infinito. Nel primo dominano la separazione (*Trennung*) e l'opposizione (*Entgegensetzung*), nel secondo l'unificazione (*Vereinigung*) e l'unità (*Einheit*); il primo è il « regno della morta contraddizione », il secondo il « regno della vita », il mondo delle idee, essenze infinite [121]. Nel « regno della vita » la contraddizione viene tolta nell'unità superiore della totalità conciliatrice, e cosí accade per ogni altra determinazione riflessiva, infatti ora Hegel ha in chiaro che: 1) il divino non può essere afferrato con i concetti ed i giudizi della logica; 2) il divino, infatti, si mostra attraverso delle contraddizioni di fronte alle quali l'intelletto, con la sua riflessione, è impotente; 3) solo la « soggettività », la spiritualità di chi si accosta alla lettura dei testi sacri (che si presentano come « oggettivi »), è in grado di andare al di là della riflessione, a patto che abbia coscienza « delle relazioni della vita » [122].

[119] K. Düsing, *Identität und Widerspruch*, cit., p. 317. Il dibattito sulla nozione hegeliana di contraddizione ha inevitabilmente messo capo ad un confronto con Aristotele. Si vedano anche le precisazioni proposte da F. Longato nelle sue *Note sul significato del ' principio d'identità o di contraddizione ' nella formazione del pensiero hegeliano*, in: *La contraddizione*, a cura di E. Berti, Roma 1977, pp. 121-160: « la contraddittorietà di cui Hegel parla non è in nessun caso una contraddittorietà in senso aristotelico, ma rientra nell'ambito di significanza stabilito dal principio di non contraddizione. È perciò assolutamente infondato connotare come contraddizioni quelle che sono in realtà opposizioni incontraddittorie » (p. 150).

[120] La presenza nello Hegel di Francoforte di termini e concetti spinoziani è stata messa in rilievo da F. Chiereghin, op. cit., p. 51 s. (in particolare rispetto alla coppia di termini ' sostanza ' e ' modificazione ' come ricorre in *Nohl*, pp. 385-402). L'influsso della *Vereinigungsphilosophie* porta con sé un insieme relativamente eterogeneo di motivi platonici (dottrina delle idee, dottrina dei due mondi), e della tradizione platonica (il panteismo di Cudworth, la teoria di Hemsterhuis sull'amore), come anche dello spinozismo (il panteismo di Lessing) e della filosofia del sentimento (la teoria di Shaftesbury sull'amicizia), cfr. a tal proposito, A. Gargano, op. cit., p. 199 ss.

[121] *Jesus trat nicht lange ...*, *Nohl*, p. 308 s.: « Was im Reich des toten Widerspruchs ist, ist es nicht im Reich des Lebens ».

[122] Ivi, *Nohl*, p. 306 (tr. it.: Vaccaro-Mirri, p. 417 s.): « Costituisce la piú semplice forma di linguaggio riflessivo dire: ' In principio era il Logos, e il Logos era presso Dio e Dio era il Logos, in Lui era la vita '; ma queste proposizioni hanno solo l'apparenza di giudizî, poiché i predicati non sono concetti, non sono

Quest'ultimo è un punto assai delicato. Infatti, se tocca all'intelletto occuparsi del mondo finito e delle sue opposizioni, resta indeterminato in che modo si possa render conto della struttura del mondo infinito. Di fatto, una tale struttura o manca ancora del tutto, o è lasciata volutamente indeterminata (ma, cfr. *infra*, § 5). È la struttura (kantiana) dell' a n t i n o m i a quella che ora Hegel pone a fondamento della descrizione del reale [123]. Caratterizzano la sua interpretazione in particolare le seguenti coppie di concetti 'antinomici': determinare-esser determinati, attività-passività, eticità-felicità, natura-libertà, universale-particolare, finito-infinito [124]. Ma va notato che Hegel non intende che le antinomie sussistano tra giudizi opposti (contrari o contraddittori), bensí direttamente come antinomie tra concetti reciprocamente opposti. L' o r g a n o che si occupa delle antinomie è, naturalmente, l'intelletto, la facoltà che tratta le opposizioni ricorrendo a procedimenti di a s t r a z i o n e e r i f l e s s i o n e. Le relazioni messe a fuoco dall'intelletto « lasciano sempre il molteplice come molteplice e la loro stessa unità sono delle opposizioni » [125].

Della conoscenza per riflessione e del suo organo, l'intelletto, Hegel fa cenno in due passi assai interessanti e che solo di recente sono stati messi in rilievo dagli interpreti. Vediamo il primo. Criticando i teologi razionalisti del XVIII secolo (Semler e Reimarus) e la loro dottrina che

universali quali necessariamente contiene l'espressione di una riflessione in un giudizio; i predicati invece sono essi stessi a loro volta un ente, un vivente. Eppure anche questa semplice riflessione non è adatta ad esprimere spiritualmente lo spirituale. In nessun caso piú che nella comunicazione del divino è necessario che colui che la riceve l'afferri con il profondo del proprio spirito; in nessun caso è meno possibile imparare, accogliere in sé passivamente, poiché ogni cosa espressa intorno al divino in forma di riflessione è immediatamente un non senso e la ricezione passiva e senza spirito dell'espressione non solo lascia vuoto lo spirito piú profondo, ma anche confonde l'intelletto che la accoglie e per il quale essa è una contraddizione. Questo linguaggio sempre oggettivo trova perciò significato e peso solo nello spirito del lettore, in grado diverso, a seconda di come le relazioni della vita e l'opposizione di vita e morte sono giunte in lui a coscienza ».

123 K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., pp. 50 ss. A questo studioso spetta il merito di aver messo in evidenza il ruolo centrale svolto dal concetto di « antinomia » negli scritti del giovane Hegel. Cfr. *supra*, II, § 2 per la familiarità che Hegel aveva con questo concetto fin dagli anni dell'università e, secondo l'accezione che ne aveva Ploucquet, quindi ancora prima della diffusione dell'accezione kantiana.

124 K. Düsing, op. cit., p. 53.

125 *welchem Zwecke denn alles Uebrige dient ...*, *Nohl*, p. 379 (tr. it.: De Negri, p. 18).

pur essendo la natura umana e quella divina « assolutamente diverse », si esige però di « pensare questi assoluti come uniti nella loro piú intima relazione », Hegel nota acutamente come codesti teologi:

in questa considerazione essi non tolgono l'intelletto per il fatto di asserire qualcosa che è fuori del suo ambito, ma proprio da parte dell'intelletto pretendono che concepisca sostanze assolutamente diverse ed al contempo la loro assoluta unità: essi cosí « lo » distruggono mentre lo pongono [126].

Leggiamo qui quel che cercavamo già da tempo: la descrizione del modo in cui l'intelletto arrivi a distruggersi non appena le sue capacità di produrre astrazioni lo facciano cadere in contraddizione. L'intelletto, come l'ἐποχή dello scettico, segue il destino del purgante che, dopo aver operato incisivamente sul reale, è destinato a togliersi da sé [127]. Un'idea, questa, che sarà ancora fondamentale nella prima logica jenese (cfr. *infra*, IV, § 6).

Il secondo passo su cui conviene concentrare l'attenzione ci dà una valutazione dei concetti della riflessione e delle antinomie di Kant:

Vediamo « l'umanità » meno impegnata con i concetti dinamici dell'intelletto [categorie], quali la ragione teoretica è in grado di estendere all'infinito, che non piuttosto a applicare al suo oggetto infinito [Dio] concetti matematici, i concetti della riflessione della diversità e simili, addirittura semplici rappresentazioni per-

[125] *Jesus trat nicht lange ...*, *Nohl*, p. 311 (tr. it.: Vaccaro-Mirri, p. 423 s.

[127] Hegel poteva trovare l'enunciazione dell'autoreferenzialità della ἐποχή scettica (*Schizzi pirroniani*, I, 7) non solo andando a leggere l'originale greco o Brucker (cfr. *Historia critica philosophiae*, Lipsiae 1767-1768², 6 voll., I, p. 1332 s.), ma anche considerando la discussione originata dall'apparizione sui « Beiträge zur Geschichte der Philosophie », éditi da G. G. Fülleborn, di una nuova traduzione tedesca, a cura di F. I. Niethammer, dei capp. 1-14 del primo libro degli *Schizzi* (cfr. *Probe einer Übersetzung aus dem Sextus Empirikus drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker*, in: Ies Stück, 1796, pp. 197-238, qui: p. 204). A me pare che il punto di vista assunto da Hegel per valutare le controversie tra teologi di cui fa cenno il passo sia assai piú vicino al punto di vista degli scettici che non a quello della tradizione metafisica e teologica cui facevano capo i pensatori fatti oggetto della sua derisione. Per questo non mi sembra si possa seguire quanto è suggerito da F. Chiereghin, che commentando il passo notava che « Rientra tuttavia ancora nelle possibilità dell'intelletto tentare di sfuggire a questo orizzonte di morte e di pensare assieme la differenza e l'unità » (cfr. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, cit., p. 156). In realtà Hegel è ben lontano dal pensare che l'intelletto possa risolvere con le sue forze un problema concernente la natura di Dio, ossia l'espressione della totalità infinita. Come Hölderlin, Sinclair e gli altri amici di Francoforte, anch'egli è convinto che solo la soppressione dell'intelletto (meglio: l'autosoppressione) possa aprire la via alla comprensione del reale e della vita.

cettive del sorgere, creare, generare, e a dedurre le sue [di Dio] qualità dalle datità nella sua natura [128].

[128] *Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie ...*, *Nohl*, p. 226 s. (tr. it. cit., p. 319), il frammento risale ancora al periodo di Berna (primavera-estate 1796, secondo la Schüler) e costituisce la prima aggiunta allo scritto su *Die Positivität der christlichen Religion*. W. Hartkopf ha per primo messo in evidenza la sua importanza in riferimento allo sviluppo del pensiero logico di Hegel osservando: 1) la terminologia di Hegel mostra chiari influssi da Fichte e da Schelling; 2) egli fa propria l'idea che l''oggetto infinito' del divino non possa esser colto mediante i 'concetti della riflessione', ma abbia bisogno di nuovi strumenti teoretici dalla portata piú ampia, nella fattispecie quelle 'categorie dinamiche' su cui Fichte e Schelling avevano pochi anni prima fondato i loro nuovi punti di vista dialettici. Resta però che questa interpretazione di Hartkopf lascia irrisolti due importanti problemi: in primo luogo nel testo non v'è nulla che legittimi una distinzione qualitativa tra 'concetti della riflessione' e 'categorie dinamiche'. Il che permette di interpretarli, al contrario di quel che suggerisce Hartkopf, come entrambi facenti parte dell'ambito dell'intelletto (e quindi della riflessione); in secondo luogo, che in Fichte e Schelling fossero a quel tempo già all'opera degli approcci filosofici compiutamente dialettici è una affermazione del tutto discutibile (cfr. *supra*, *Introduzione*), e certo non basta attaccarsi ad un — peraltro non poco vago — prestito di Hegel da Fichte e Schelling per mettersi a parlare di « chiara assunzione da parte di Hegel della dialettica fichtiano-schellinghiana » che da allora in avanti si sarebbe « dispiegata come prima concezione della dialettica di Hegel » (op. cit., p. 40 s.). A proposito di questo stesso passo, F. Chiereghin osserva per parte sua che qui è essenziale « il riconoscimento — da parte di Hegel — di un infinito di competenza della ragione teoretica ». E questo concetto di infinito, che pure resta distinto dall'infinità 'pratica' dell'Io (in cui Hegel vedrebbe l'unico fondamento valido per la nuova metafisica), svolgerebbe — nota questo studioso — « nondimeno una funzione positiva proprio là dove, manifestando l'inevitabile antinomicità della ragione, impedisce di acquietarsi in risultati minati dalle 'naturali' aporie che l'infinito porta con sé »; ciò spiegherebbe — conclude — la ragione del « privilegiamento da parte di Hegel delle categorie dinamiche a scapito di quelle matematiche, il che implica l'impiego di una precisa chiave di lettura della *Critica della ragion pura* » (cfr. *Dialettica dell'assoluto*, cit., p. 149). Anche qui, però, resta poco chiaro in che modo Hegel avrebbe potuto intendere 'positivamente' una funzione del pensiero in ogni caso destinata a sopprimersi da sé. Forse una risposta può esser trovata considerando il problema dell'antinomicità della ragione come parte del piú generale problema di quale sia esattamente il ruolo svolto dalla filosofia tradizionale (la 'ragione' di Kant, Fichte e Schelling è la stessa di Cartesio) nel fare da introduzione alla nuova metafisica, alla mitologia della ragione (cfr. *infra*, § 5). In ogni caso è opportuno ricordare che Hegel era familiare con l'alternativa tra categorie matematiche e dinamiche fin dalla sua prima giovinezza, cioè fin da quando aveva preso ad interessarsi all'amplesso che legava tra loro la matematica e le teorie logiche dei concetti, del giudizio e della dimostrazione. Mentre le antinomie lasciate aperte dai concetti matematici di infinito e di punto semplice erano pur sempre risolvibili in una prospettiva d'indagine logica, quelle provocate dai concetti dinamici di causalità e necessità stravolgevano il quadro di riferimento logico comune a matematici e filosofi. Se ora ricordiamo che fin dal tempo del ginnasio Hegel aveva

Qui è espresso a chiarissimi termini quello iato tra mondo finito ed infinito di cui si è già fatta parola. Le capacità conoscitive dell'intelletto raziocinante (dipinto sul modello del matematismo della tradizione cartesiana) sono del tutto inidonee a descrivere la natura del divino. Ma una via Hegel egualmente la indica: quella di sperimentare le valenze logico-metafisiche delle categorie dinamiche (dai due gruppi della « relazione » e della « modalità »). Non tutti i concetti della riflessione sono dunque inutili: combinando tra loro i concetti di realtà, negazione e limite, e quelli di possibilità, esistenza, necessità ci si avvicina (si noti, però: solo ci si avvicina) ad illuminare la struttura del mondo infinito.

Hegel dunque intende l'antinomia come sussistente tra concetti opposti. Fa quindi leva su una dottrina dei concetti[129] che si distacca radicalmente da quella tradizionale (e prefigura, certo, la sua piú tarda dottrina dei concetti dialettici). Nella sua considerazione delle singole datità concettuali non hanno piú rilievo né l'estensione (gli individui, che cadono sotto il concetto), né tanto meno l'intensione (le proprietà che lo costituiscono), ma solo il fatto che esse siano collocate in un contesto d'opposizione ad altro. In questo senso tornano ad avere importanza le accezioni kantiane e fichtiane della *Reflexion* intesa come indagine trascendentale sulle condizioni di possibilità di concetti posti in relazione reciproca, astraendo però dai loro riferimenti oggettuali.

Nel frammento del 1798, *Glauben und Sein*, troviamo anche alcuni elementi che ci aiutano a ricostruire quale dovesse essere la dottrina del giudizio che allora riceveva la fiducia di Hegel. Si tratta di una teorica che non è logica, ma direttamente metafisica, e la cui fon-

criticato l'astrazione e l'impiego di concetti universali come un passo avanti verso la soppressione del concreto, non stupisce ritrovare in questo scritto del 1796 ribadita non solo quella critica ai procedimenti della logica formale, ma anche l'espressione del suo interesse per un rinnovamento della logica che prenda piede muovendo dallo studio delle antinomie dinamiche, le uniche, evidentemente, in grado di dar conto del reale senza alterare in modo irreparabile le sue valenze logiche ed ontologiche.

[129] Sulla dottrina dei concetti sviluppata da Hegel a Francoforte, cfr. M. Baum, *Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs*, in: « Hegel-Studien » 11 (1976), pp. 89-124, e K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, cit., pp. 57 ss. È evidente che il maggiore arricchimento rispetto alla dottrina dei concetti conosciuta da Hegel al ginnasio ed all'università consiste nella elaborazione dei significati logici e ontologici delle nozioni di antinomia e contraddizione. Un passo avanti rispetto a Ploucquet, dunque, ma nella stessa direzione: per Hegel, come per Ploucquet, la logica è scienza dell'essere e delle sue determinazioni.

dazione può esser detta affatto irrazionale. Il problema della presenza di antinomie nel mondo finito è ricondotto all'elemento fondante costituito dalla fede, la cui capacità d'unificazione « è presente alla nostra rappresentazione [vedendo] il modo in cui [con la fede] ciò viene unificato, ciò in cui un'antinomia viene unificata » [130]. Grazie alla fede, infatti, diviene possibile « unificare i membri di un'antinomia », cosa che si verifica non appena « i membri dell'antinomia sono sentiti o riconosciuti come contraddittori (*als widerstreitende*) » [131]. Questo procedimento « logico » operato dalla fede (e dal suo « sentimento ») è ora l'espediente attraverso cui Hegel risolve il problema del passaggio dalla soggettività finita (umana) a quella assoluta. Questa è la soluzione del problema posto da Hegel a Berna: « approssimarsi a Dio » significa dunque sentirsi uniti alla divinità rinunciando alle pretese d'esattezza dell'intelletto raziocinante ed abbandonandosi alla fede.

La nuova dottrina del giudizio, che fa séguito a quelle studiate su Ploucquet e Kant è introdotta da Hegel in questo modo:

> Unificazione ed essere sono sinonimi; in ciascuna proposizione la congiunzione « è » esprime l'unificazione del soggetto e del predicato — un essere; l'essere può solo essere creduto; la fede presuppone un essere; pertanto è contraddittorio dire che per potere credere occorrerebbe prima convincersi dell'essere. Questa assolutezza, questa indipendenza dell'essere è ciò a cui si mette capo; è certo ch'esso deve essere, ma per il fatto che è, non è per noi [...]
>
> Ciò che è separato trova solo in un essere la sua unificazione [132].

Questa interpretazione della copula può essere fatta risalire a Hölderlin, che intendeva « *Giudizio* (*Urtheil*) nel senso piú alto e rigoroso » come « l'originaria separazione dell'oggetto e del soggetto intimamente unificati nell'intuizione intellettuale, quella separazione mediante la quale soltanto diventa possibile oggetto e soggetto, la originaria partizione (*Ur-Theilung*) » [133]. Alla copula viene attribuito il compito di fungere da struttura ontologica: oltre che sintesi dei membri del giudizio e fondamento della conoscibilità della loro opposizione, essa

[130] *Glauben ist die Art ...*, *Nohl*, p. 382 (tr. it.: Vaccaro-Mirri, p. 532), si tratta del frammento noto sotto il titolo di *Glauben und Sein*, datato dalla Schüler al 1798, certo non prima del dicembre 1797.

[131] *Ibid.*

[132] Ivi, p. 383 (tr. it. cit., p. 532 s.).

[133] F. Hölderlin, *Urtheil und Sein*, in: *GSA*, 4/1, p. 216, 2-5 (tr. it.: *Scritti sul tragico*, cit., p. 50).

è fondamento ontologico del loro coesistere in quanto opposti. Una posizione per certi versi ancora vicina alle concezioni logiche di Ploucquet [134].

Se ora però ci chiediamo: quale rapporto hanno le sopra citate accezioni di *Reflexion* con l'idea che Hegel aveva in generale della filosofia negli anni di Francoforte, la risposta non può esser che questa: filosofia e riflessione vengono a coincidere e ciò proprio perché né l'una né l'altra sono in grado di dare soluzione soddisfacente a quello che si è chiamato il problema logico fondamentale relativo alla determinabilità completa dei predicati infiniti costituenti la nozione di una sostanza individuale. In altre parole: filosofia e riflessione non appaiono in grado di render conto in modo pienamente comprensivo della totalità del reale. Naturalmente, Fichte era convinto del contrario: per lui la *Wissenschaftslehre*, in quanto dottrina delle forme pure era anzi l'unica soluzione in grado di descrivere in modo sistematico il mondo e le sue qualità. Senonché Fichte appariva criticabile proprio in quanto postulava nelle attività dell'Io il fondamento del nuovo sistema, trascurando il fatto che precisamente questa identificazione tra soggettività e teoresi riapriva anziché chiudere lo iato tra uomo e natura, e quindi tra separazione ed unità. Anziché un utile ausilio, la riflessione diveniva strumento per procurare ulteriore male.

Prima di ritornare ai testi di Hegel è utile ricordare un altro punto

[134] Almeno tre punti presenti in questa dottrina del giudizio possono esser fatti risalire a quanto Hegel aveva letto nelle *Expositiones philosophiae theoreticae* di Ploucquet (cit., *supra*, II, § 2). In primo luogo l'interpretazione ontologica del concetto di unità: « Differt itaque unitas ontologica ab unitate arithmetica. Objectum enim unitatis ontologicae est id, quod constituit ipsam rem; in obiecto autem unitatis arithmetica abstrahitur a constitutione rei. Deinde unitas ontologica est absoluti quid; unitas vero arithmetica est aliquid relativi, quia habetur respectus ad *multa* » (*Ont.*, p. 17, p. 153). In secondo luogo l'affermazione dell'inconoscibilità da parte del nostro intelletto della natura di Dio: « Natura DEI est abyssus imperscrutabilis, neque fieri potest, ut creaturis eadem *plene* manifestetur » (*Met.*, § 22, p. 213), e la distinzione tra l'intelletto infinito di Dio ed il nostro: « Intellectus Divinus ab Intellectu finito differt triplici respectu. Primo enim differt intuitu *multitudinis* objectorum, deinde intuitu *adaequatissimae* cognitionis, & praeterea intuitu ipsius *formae*, secundum quam intellectus divinus est *actuosus*, & *principium Suimet Ipsius*. Prima differentia est *mathematica*, secunda spiritualis, & tertia est *metaphysica* » (*Met.*, § 47, p. 219), una distinzione, quest'ultima, che aiuta a chiarire il senso della frase di Hegel secondo cui « è certo ch'esso [l'essere assoluto ed indipendente di Dio] deve essere, ma per il fatto che è, non è per noi ». In terzo luogo, infine, l'interpretazione delle valenze ontologiche del giudizio in quanto « investigatio eorum, quae sequuntur ex intellectione rei & rei » (*Log.*, Def. 3, p. 1).

di cui erano comunemente consapevoli diversi pensatori di allora: il riconoscimento dell'incompiutezza, dell'infinita processualità, della riflessione filosofica. Ad esempio, nel settembre 1795 cosí Hölderlin scriveva a Schiller:

> cerco di sviluppare l'idea di un infinito progresso della filosofia, cerco di mostrare che l'irrinunciabile richiesta che deve essere fatta a ciascun sistema, per cui l'unificazione del soggetto con l'oggetto in assoluto — Io, o come lo si voglia chiamare — sia sí possibile esteticamente, ma teoreticamente lo sia solo attraverso un infinito avvicinamento, com'è l'avvicinamento del quadrato al cerchio [135].

Nel gennaio 1795, F. I. Niethammer, nella introduzione al nuovo periodico « *Philosophisches Journal* », aveva del resto già chiarito che:

> Questo compimento della filosofia in quanto scienza è un'idea a cui noi solo ci possiamo avvicinare con passi graduali [...] un'idea raggiungibile solo attraverso infiniti gradi di avvicinamento [136].

Analogamente anche Salomon Maimon, in un articolo apparso nel 1797 sulla stessa rivista, *Pragmatische Geschichte des Begriffs von Philosophie, und Beurtheilung der neuern Methode zu philosophiren,* ricostruiva il progresso della filosofia occidentale seguendo una scansione in tre epoche. La prima era descritta come dominata dalla « richiesta di raggiungere l'assoluto nella conoscenza [...], senza determinare il modo in cui vi si possa arrivare, ovvero, la mera d e f i n i z i o n e n o m i n a l e della filosofia »; la seconda, « non è piú [quella dello] sforzarsi vano di trovare l'assoluto in una qualsiasi conoscenza data », ma è « lo sforzarsi per mettere a disposizione princípi e metodi attraverso i quali si possa metter capo alla conoscenza assoluta in generale »; compiuto questo progresso, si son dovuti attendere molti secoli, però, prima di giungere a maturare la terza epoca, quella « in cui la filosofia riceveva un significato piú determinato: ossia essere una scienza oggettiva dei primi princípi della conoscenza umana » [137]. Senonché — e qui Maimon proclamava il suo aperto scetticismo nei confronti del tentativo di rifondazione proposto da Fichte: la filosofia moderna cosí defi-

[135] *Hölderlin an Schiller, 4.IX.1795*, in: *GSA*, 6/1, Nr. 104, p. 181, 10-17.

[136] F. I. Niethammer, *Vorbericht über Zweck und Einrichtung dieses Journals*, in: « Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten », 1es Band, 1es Heft (1795), s.n.p.

[137] In: « Philosophisches Journal », 6es Band, 2es Heft (1797), pp. 150-181, qui: p. 160.

nita resta da intendersi solo come « un avvicinamento all'infinito, come nella fisica » [138].

Hegel prende materiali da entrambi i partiti e caratterizza grazie al concetto di *Reflexion* la dimensione propria dell'indagine filosofica. L'accezione hegeliana del termine è dunque piú ricca rispetto alla sua rigida limitazione all'ambito teoretico presente in Kant e Fichte, ma parimenti lo è rispetto all'interpretazione in termini di storia della cultura di Schiller, o di metafisica in Hölderlin e Sinclair. Per Hegel, in realtà, *Reflexion* significa tutte queste cose allo stesso tempo: è concetto derivato dalla storia della cultura, ma anche concetto rigorosamente gnoseologico, ed infine porta con sé delle chiare valenze metafisiche.

Una prima risposta alla questione schizzata in apertura di questo paragrafo circa la configurazione che per lo Hegel di Francoforte vengono ad assumere la « filosofia-alla-lettera » e la « mitologia della ragione » è dunque che la visione ch'egli aveva della prima, ossia della filosofia tradizionale, resta essenzialmente negativa: la filosofia non è in grado di rispondere alle esigenze fatte vive dal mondo della realtà etica. Infatti, laddove il soggetto etico percepisce la necessità di superare la condizione di separazione, scissione, alienazione in cui si trova l'intelletto cui egli fa ricorso non solo lo deluderà, ma persino farà aumentare il suo soffrire. Il procedere ' riflessivo ' adottato da Abramo, anziché condurre alla salvezza del suo popolo, porta con sé ulteriori disagi: la fede di Abramo, anziché realizzare una compiuta unificazione tra Dio e l'uomo, e tra la natura e l'uomo, « non unificava che imperfettamente, in maniera che l'uno degli opposti poteva sussistere a fianco dell'altro, oppure per distruzione [dell'altro opposto] » [139].

Per la seconda parte della risposta alla questione, quella relativa alla « mitologia della ragione », finora si è potuto accertare che le strutture a cui Hegel attribuisce il compito di ricostituire in una nuova metafisica l'armonia perduta, sono quelle dell'amore, della vita, della

[138] Ivi, pp. 160, 163 s. La « storia pragmatica della filosofia » prevede inoltre una quarta epoca, quella dell'introduzione del metodo matematico nella filosofia, ed una quinta, conclusiva, quella della filosofia critica. Cfr., inoltre, W. Bonsiepen, *S. Maimons Kant-Rezeption - Ausgangspunkt für Hegels Kant-Kritik?*, in: « Allgemeine Zeitschrift für Philosophie » 7 (1982), pp. 37-44, un primo tentativo di confronto tra il *Versuch über die Transzendentalphilosophie* di Maimon (1790) e le logiche jenesi di Hegel.

[139] *Fortschreiten der Gesetgebung ...*, *Nohl*, p. 374 (tr. it.: Vaccaro-Mirri, p. 524), un frammento che contiene appunti del 1798. Cfr. A. T. B. Peperzaak, op. cit., p. 142 s.

religione. Esse sole possono realizzare l'unificazione in modo corretto e compiuto, ossia come « toglimento dei due opposti attraverso l'unificazione (*Aufhebung der beiden Entgegengesetzten durch Vereinigung*) »[140]. Resta ancora da vedere in che misura alla ragione della tradizione classica spetti una parte nella costruzione di questa nuova metafisica, oppure se qui vi siano realmente solo misticismo e irrazionalismo.

§ 5. - *La filosofia come 'introduzione' alla religione: il 'Systemfragment' del 1800.*

I due brevi frammenti che ci sono rimasti dall'assai ampio scritto sistematico redatto da Hegel nel 1800, durante gli ultimi mesi del suo soggiorno a Francoforte, contengono diversi motivi assai interessanti per tirare delle conclusioni sul problema della 'introduzione' alla filosofia negli scritti del primo Hegel. Vi troviamo vistosamente ribadita quella stessa sfiducia nelle capacità assimilatrici della riflessione filosofica nei confronti dell'organismo vivente, dell'agire morale e dell'esperienza religiosa che si è messa in evidenza esaminando le posizioni dello Hegel di Tubinga. Il persistere di questo marcato antiteoreticismo dà luogo ad una situazione che — per la sua peculiarità — appare a prima vista paradossale: la filosofia non è considerata da Hegel come una scienza autonoma ed in sé ben fondata, ma trova la propria fondazione nell'esperienza religiosa. Piú precisamente: la filosofia fa da introduzione all'unica forma di sapere ritenuta da Hegel degna di quel nome, il sapere relativo all'esperienza religiosa. Se la filosofia fa da introduzione alla religione, il problema di chi fa da introduzione alla stessa filosofia viene a ricadere sulle spalle della logica, alla quale dunque spetta risolvere *in toto* il problema della legittimazione della filosofia tradizionale come tale. La prospettiva in cui si pone Hegel è, di fatto, assai radicale; ed in certo modo anche difficile da sostenere, poiché il rifiuto opposto all'intervento costruttivo della ragione implica delle conseguenze irrimediabilmente aporetiche. La risposta data da Hegel sarà la frattura costituita dalle nuove concezioni sistematiche degli anni di Jena.

Scienza dell'intelletto finito, la filosofia nel *Systemfragment* non dispone di una fondazione autonoma. Allo stesso modo in cui l'intel-

[140] *Zu der Zeit, da Jesus ...*, *Nohl*, p. 387 (tr. it. cit.: p. 537).

letto finito per la sua fondazione rimanda a quello infinito di Dio, cosí anche la filosofia trova nella religione la propria verità. La filosofia è ' scienza di riflessione ', piú precisamente: rappresenta i risultati cui mette capo l'intelletto astraente e riflettente nei suoi tentativi di dare spiegazione del reale. La filosofia si configura, pertanto, come un infinito progresso di avvicinamento. E si tratta di un processo solo negativo, poiché al suo termine la filosofia si toglie da sé. Per questo la filosofia non può aspirare a svolgere la costruzione di un sistema del sapere. Essa limita il suo ruolo a fornire strumenti teoretici ed a proporre spiegazioni incomplete e solo parzialmente verificabili.

Nel frammento ... *absolute Entgegensetzung gilt*, abbiamo dapprima una descrizione del regno della natura e dello spirito secondo il punto di vista dell'intelletto finito. Senonché, in quella prospettiva, « la natura non è essa stessa vita, ma vita trattata, fissata, e sia pure nel modo piú degno, dalla riflessione »[141]. Chi si accorge di questa contraddizione è la « vita considerante, pensante la natura », la quale « sente, o come si voglia dire, ancora questa contraddizione, questa unica ancora restante opposizione di se stessa verso la vita infinita »[142]. Chi risolve la contraddizione è dunque « la vita infinita », che ora Hegel chiama « spirito », e che è « la vivente unità del molteplice in opposizione al molteplice stesso come sua figurazione; non in opposizione al molteplice come mera morta molteplicità separata da esso »[143].

Il principio su cui si fonda il sistema è dunque la vita. Dialetticamente contrapposta alla morte, alla fissazione, essa mostra di avere una struttura che conduce effettivamente al di là dei limiti posti all'operare della riflessione filosofica. Allo stesso tempo è necessario riconoscere che l'esposizione mediante cui Hegel dà conto della struttura propria della vita nel suo mediare tra finito ed infinito è ancora un'esposizione del tutto riflessiva. Hegel infatti muove dal molteplice isolato e finito per svilupparne la struttura antinomica ed arriva a definire la vita nella sua struttura logica ed ontologica:

[141] *Nohl*, p. 347 (tr. it.: De Negri, p. 28), si tratta del primo dei due frammenti rimastici da quello che doveva essere un assai ampio scritto (lungo piú di quaranta fogli in quarto) composto da Hegel nel corso del suo ultimo anno di permanenza a Francoforte, in ogni caso, prima del 14.IX.1800.

[142] *Ibid.*

[143] Ivi, p. 347 (tr. it., p. 29).

Se qui ormai non è piú posto il molteplice come tale; se anzi esso, pienamente in relazione al vivente spirito, si presenta in pari tempo come vivificato, come organo; tuttavia con ciò qualche cosa sarebbe ancora esclusa e resterebbe di conseguenza una imperfezione e una opposizione, vale a dire il *mortuum*. In altre parole, se il molteplice vien posto in relazione soltanto come organo, allora l'opposizione stessa è esclusa; ma la vita appunto non può venir considerata soltanto come unificazione e relazione, anzi deve venir considerata in pari tempo come opposizione [144].

All'esposizione della struttura reale della vita, Hegel giunge dunque procedendo per esclusione rispetto alle soluzioni proposte dalla riflessione:

Se io dico che la vita è unione di opposizione e relazione, questa unione stessa può ancora venire isolata e si può obiettare che essa starebbe contro alla non-unione. Io dovrei allora dire che la vita è l'unione dell'unione e della non-unione [145].

La vita viene contrapposta al pensiero riflessivo ed è fatta valere come suo superamento:

ogni espressione è il prodotto della riflessione; e si può di conseguenza mostrare di ognuna in quanto posta che con ciò che qualche cosa vien posta, in pari tempo

[144] Ivi, p. 347 s. (tr. it., p. 30).

[145] *Ibid.* Per l'interpretazione di questa formula, cfr. W. Dilthey, op. cit., p. 208: con essa Hegel avrebbe inteso dimostrare la « contraddizione in cui il pensiero cade quando si pone il compito di conoscere la totalità del mondo »; T. Haering, op. cit., I, p. 542: essa è posta a rappresentare « la peculiarità dialettica della vita, che include l'opposto, lo conserva e però al contempo lo supera e lo toglie »; G. Lukács, op. cit., p. 316: « È chiaro che qui abbiamo già davanti a noi la forma sviluppata della dialettica hegeliana, quella concezione della contraddizione con cui Hegel è andato al di là di tutti i suoi predecessori, in quanto la contraddizione appare qui come il principio piú profondo di tutte le cose e dei loro movimenti [...] È chiaro altresí che il semplice fatto di pensare fino in fondo questa concezione della contraddizione dialettica farebbe saltare in aria tutta la sfera della vita religiosa come culmine della filosofia »; A. T. B. Peperzaak, op. cit., p. 188: « Dejà Hegel refuse donc une philosophie de la *pure* identité qui se contenterait de jeter toutes les choses particulières et finies dans le gouffre de l'Absolu. Il exige que l'union contienne *et* l'unité et la séparation »; F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo*, cit., p. 69: « l'espressione 'la vita è l'unione dell'unione e della non-unione' supera i limiti categoriali del sapere intellettuale e fa capo ad una nuova logica, la cui caratteristica, nei confronti della riflessione, consiste nel fatto di essere oltre la riflessione stessa »; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, cit., p. 54: ricorda infine che la formula usata da Hegel è molto simile ad una analoga usata da uno dei suoi amici di Francoforte, Jakob Zwilling, per il quale la categoria suprema era la relazione in quanto modalità dell'unità, la quale, in quanto « relazione con la non-relazione » costituiva l'infinità.

un'altra non vien posta ed è esclusa. Si mette una volta per sempre un argine a questo esser sospinti in avanti senza sosta, non dimenticando che, a mo' d'esempio, ciò che è stato chiamato unione della sintesi e dell'antitesi non è un posto, un *quid* d'intellettivo e di riflesso; ma che il suo unico carattere per la riflessione consiste nell'essere un essere oltre la riflessione [146].

Per Hegel, dunque, la filosofia deve sopprimersi da sé. Ciò avviene quando la riflessione si trova davanti un « essere che è un essere oltre la riflessione ». Qui termina il ruolo della filosofia, termina la sua funzione introduttiva. Entra in campo la scienza della vita infinita, la scienza dell'esperienza religiosa, dello spirito, del divino. Hegel chiama questa scienza « religione » e la definisce come:

> L'innalzamento del finito all'infinito si caratterizza appunto per ciò come innalzamento da vita finita a vita infinita, a religione [147].

[146] Ivi, p. 348 (tr. it., p. 30 s.). W. Hartkopf osserva che in questo mostrare da parte di Hegel che ogni forma di connessione logica implica una connessione ontica tra le figure del pensiero e la struttura reale dell'essere è da vedersi una prima comparsa della tesi (che sarà il nucleo della *Scienza della logica*) secondo cui la logica deve essere interpretata come una 'onto-logica' (op. cit., p. 187). Si può obiettare a Harkopf che non occorre aspettare il *Systemfragment* del 1800 per vedere questo problema affrontato da Hegel: basta rifarsi alle note sulle antinomie cosmologiche dalla compilazione *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* del 1794 ed al frammento *Glauben ist die Art* del 1798.

[147] Ivi, p. 348 (tr. it., p. 31). A proposito di questo passaggio, Lukács ha notato che: « È chiaro che Hegel, con questa formulazione filosofica della sua tendenza fondamentale di Francoforte (la tendenza alla vita vivente, che supera tutto ciò che è morto, positivo, oggettivo e riflesso), è giunto ad un misticismo della piú bell'acqua. La sua determinazione del rapporto di religione e filosofia è quindi — coerentemente — un superamento della filosofia nella religione. La filosofia come punto di vista della riflessione può condurre solo ad un progresso infinito di tipo kantiano [...] Questo progresso infinito [...] non può essere portato a termine all'interno della filosofia » (op. cit., p. 309). F. Chiereghin, invece, ricorda che nemmeno alla fine del periodo di Francoforte Hegel dà una risposta « espressa in forma definitiva » al problema formulato fin dagli anni di Berna di « come si possa *pensare* la vita pura ». Cosí, ciò che appare talvolta in primo piano, ossia « l'andamento polemico di alcune riflessioni contro l'intellettualismo astratto e la cattiva infinità », nasconderebbe — a detta di questo studioso — « in realtà la ricerca tormentosa di uno strumento razionale adatto ad esprimere il legame tra la molteplicità infinita degli esseri finiti e la totalità comprensiva del divino » (*L'influenza dello spinozismo*, cit., p. 64 s.). Per Chiereghin, dunque, le critiche rivolte da Hegel all'intellettualismo sono solo la parte negativa di un piú articolato disegno per stabilire una nuova metafisica, e pertanto non vanno interpretate « come espressione di un anelito mistico nientificante o come una tensione irrazionalistica oltre le reali possibilità della filosofia » (ivi, p. 65). Mi sembra però sia piú da seguire il suggerimento di Lukács secondo cui Hegel qui abolirebbe *in toto* la filosofia sostituendo ad essa una posizione ateoretica, mistica. Infatti, l'argomentazione opposta proposta da Chiereghin poggia su un punto di forza che costi-

Questo innalzamento rappresenta il passaggio dal « regno della morta contraddizione » al « regno della vita ». Non si tratta però di un passaggio dedotto logicamente o dimostrato in modo razionale (cosa che tra l'altro sarebbe impossibile, visto che la logica e la riflessione si sopprimono da sé) si tratta invece di un passaggio svolto tenendo conto di un'esigenza metafisica, cioè in quanto passo in avanti verso la fondazione di una nuova logica e di una nuova filosofia. Dapprima esso si articola in questo modo:

> Tale esser parte del vivente, si supera nella riflessione; la vita limitata s'innalza alla illimitata; e soltanto perciò che il finito è esso stesso vita, porta in sé la possibilità di innalzarsi alla vita infinita [148].

In secondo luogo esso dimostra la necessità del superamento della filosofia:

> La filosofia deve terminare con la religione appunto perché la filosofia è un pensare, e dunque ha l'opposizione da una parte del non-pensare e d'altra parte del pensante e del pensato [149].

Per questo la filosofia non può essere costitutiva, ma solo scienza p r o p e d e u t i c a , ausiliaria:

> essa ha il compito di mostrare in ogni finito la finità, e di promuoverne per mezzo della ragione il compimento, specialmente riconoscendo, attraverso l'infinito di sua competenza, le illusioni e ponendo cosí il vero infinito fuori della sua sfera [150].

Qui Hegel distingue tra un « infinito di competenza della ragione » ed un « vero infinito ». Alla « ragione » spetta il compito di tentare il « compimento », ossia l'integrazione di ciascuna entità concettuale finita con il suo opposto. Il che vuol dire che sempre alla ragione spetta di risolvere il problema logico di dare la determinazione completa (la *durchgängige Bestimmung* di Kant) dei predicati infiniti di numero attribuibili ad una sostanza individuale [151]. È forse in questa nozione

tuisce esso stesso il problema principale: ossia in che misura Hegel è pronto ad attribuire alla r a g i o n e un ruolo risolutivo nel portare a termine il compito del pensiero filosofico?

[148] *Ibid.*

[149] *Ibid.*

[150] *Ibid.*

[151] Si ricordi innanzitutto che il termine « *vollständig* » (compiuto) aveva cittadinanza nella lingua filosofica tedesca fin dall'inizio del XVIII secolo (cfr. Ch.

di « ragione » che può essere vista l'àncora di salvezza che possa legittimare l'esistenza della filosofia. Resta, però, che le considerazioni esposte da Hegel a Francoforte sulla filosofia sono nel complesso assai negative. Tornando ora alla questione posta all'inizio del § 3 su quale sia lo *status* attribuito da Hegel alla ragione nell'ambito della filosofia tradizionale e della nuova metafisica, sembra di poter concludere che tra il Logos e Dio, Dio ha sempre preminenza, e se l'ordine razionale mostra di avere un valore, si tratta pur sempre di un valore solo strumentale [152].

Wolff, *Deutsche Logik*, I, § 16). A ragione K. Düsing ha individuato nel procedimento della « *Vervollständigung* » il punto centrale delle riflessioni logiche dello Hegel di Francoforte (*Das Problem der Subjektivität*, cit., pp. 57 ss.): ponendo alla ragione l'obiettivo di dar ' compimento ' alle determinazioni opposte, la si costringe a « pensare che determinazioni opposte e reciprocamente escludentesi siano predicati dell'infinito, ossia una contraddizione »; senonché proprio in ciò si rivela « l'impotenza della ragione »: essa non è in grado di andare al di là del principio di non contraddizione (la cui validità è assunta da Hegel per delimitare l'ambito in cui opera la riflessione) poiché, al pari della ragione degli scettici, essa è autoreferenziale: pensando la contraddizione, ossia togliendo le determinazioni finite dell'intelletto, essa toglie al contempo se stessa. L'ultima parola, dunque, non spetta alla ragione, ma alla fede ed al sentimento, le quali sole, secondo Hegel, sono in grado di cogliere l'unità delle determinazioni opposte. Pertanto, a buon diritto Düsing conclude che in questa struttura di pensiero ancora non v'è alcuna traccia del futuro ' metodo dialettico ', poiché qui la ragione ancora non stabilisce dei rapporti metodicamente organizzati, addirittura non stabilisce neppure rapporti che siano definibili concettualmente (cfr. anche, *Id.*, *Identität und Widerspruch*, cit., p. 322 s.).

[152] Cerchiamo dunque di dare una risposta finale sul ruolo della ragione nel *Systemfragment*. « La réflexion et la raison se distinguent pour la première fois, lorsque Hegel dit [...]: la raison voit que les affirmations de la réflexion sont unilaterales (*das Einseitige dieses Setzens*, *Nohl*, p. 347); c'est la raison aussi, qui exige de la réflexion qu'elle complète son enchaînement d'êtres finis. Cependant, la raison non plus n'est pas capable de s'élever au niveau du véritable infini (*Nohl*, p. 348) » — cosí Peperzaak, op. cit., p. 199 n. Oltre che dalla riflessione, la ragione qui, si può pensare sia distinta anche dall'intelletto: « Presumibilmente qui la ragione dovrebbe essere distinta dal semplice intelletto, poiché mentre il primo rappresenta solo la finitezza fissata, la seconda, con la richiesta del compimento, va già al di là della limitatezza della finità attuale ed in ciò deve presupporre come minimo che debbano esservi un'unità o un intero » — cosí Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, cit., p. 57. Non si tratta però di una differenza tale da rivoluzionare l'impianto di pensiero sviluppato da Hegel a Francoforte: intelletto e ragione sono sempre strettamente accomunati in quanto entrambi fanno parte dell'ambito della filosofia tradizionale (della riflessione). Al piú ora Hegel attribuisce alla ragione una funzione critica nei confronti dell'ambito di pensiero da cui essa stessa sorge, senza però implicare con ciò che essa possa valere come momento fondante e costitutivo

Prima di lasciare lo Hegel di Francoforte è necessario riprendere un tema che, si è visto, gioca un ruolo di primo piano nell'evoluzione del pensiero logico di Hegel: il rapporto con Euclide e con i testi della matematica antica. Le *Geometrische Studien*, un frammento databile al settembre del 1800 (quindi di poco posteriore al *Systemfragment* [153] contengono alcune interessanti considerazioni su Euclide e, quel che piú è importante, sull'interpretazione di Hegel della ' matematica dell'infinito ' [154].

Hegel muove dal concetto euclideo di limite (πέρας) per poi considerare la nozione di determinatezza (*Bestimmtheit*). Cosí, la determinatezza di un segmento, ad esempio, è definita come l'« esser posto » dei suoi punti estremi, i limiti [155]. Il concetto di limite è a sua volta definito ricorrendo alla metafora secondo la quale un limite esprime sia un aspetto positivo (perché toglie una limitazione), sia un aspetto negativo (perché un limite è « ciò che è negato da altro » [156]). Il riferimento d'obbligo per queste affermazioni di Hegel, come ha ben notato A. Moretto, è la distinzione kantiana tra il confine (*Schranke*) ed il limite (*Grenze*), secondo cui il primo contiene solo pure negazioni, il secondo invece anche un aspetto positivo, in quanto definisce una differenza rispetto a qualcosa. Hegel orienta le sue osservazioni rifacendosi al punto di vista del calcolo infinitesimale, e nota ancora Moretto, tiene conto oltre che delle posizioni fatte valere da Newton e da Leibniz, anche delle riflessioni galileiane sulla composizione del continuo: il postulato della *divisibilità* del continuo esprime infatti una condizione di infinità potenziale, che dà luogo ad un processo che non può mai essere esaurito, senza perciò poter mai raggiungere una determinazione effettuale dell'indivisibile; il quale invece viene determinato qualora si considerino in atto gli infiniti indivisibili

della nuova dimensione di pensiero che per Hegel sta « oltre la riflessione ». Quest'ultimo, come è noto, è il punto fondamentale che determinerà Hegel alla rifondazione delle sue posizioni filosofiche a Jena (cfr. *infra*, IV, § 1).

153 *l B l. dient ...*, *Dok.-E.*, pp. 288-300. Hegel prende a base la traduzione degli *Elementi* di Euclide di J. F. Lorenz (cit., *supra*, I, § 3).

154 A. Moretto, *Hegel e la ' matematica dell'infinito '*, cit., pp. 63-74. A questo studioso la critica deve l'analisi finora piú completa ed accurata delle *Geometrische Studien*.

155 *Dok.-E.*, p. 289.

156 Ivi, p. 293 s.

che compongono la linea [157]. È evidente che a tal riguardo Hegel si richiamava anche alle posizioni espresse da Ploucquet: infatti entrambi definiscono l'infinito a partire dal concetto di limite (così Ploucquet: « Infinitum est, quod & qua non habet limites ») ed entrambi ne interpretano il concetto stabilendo il suo correlato ontologico (così Ploucquet: « Cum in notione alicujus rei non involvuntur limites, infinitum in eodem rei genere est possibile, e. g. in genere multitudinis, spatii, durationis, intellectus, &c. Infinitum est possibile ») [158]. Senonché Hegel va al di là di Ploucquet proprio in quanto accoglie come costitutiva del concetto di infinito la relazione tra il limite ed il suo opposto. Nei due frammenti delle *Geometrische Studien*, pertanto, Hegel svolge un importante confronto tra la riflessione dei matematici e quella dei filosofi sulla matematica [159]. Ed è da supporre che in alcune delle parti andate perdute del *Systemfragment* del 1800 Hegel debba aver svolto diversi approfonditi confronti tra le scienze esatte e la filosofia [160].

[157] A. Moretto, op. cit., pp. 68, 70.

[158] G. Ploucquet, *Expositiones philosophiae theoreticae*, cit., *Met.*, §§ 73, 80, pp. 164, 166; cfr. inoltre *supra*, II, § 2.

[159] A. Moretto, op. cit., p. 54 s.

[160] H. S. Harris, *Night Thoughts*, cit., p. 77 n. Già Rosenkranz aveva riferito dell'esistenza di un'ampia versione in tedesco di quella che poi sarà la *Dissertatio de Orbitis Planetarum*, stesa da Hegel a Francoforte, verisimilmente in connessione con il progetto di sistema (cfr. *Rosenkranz*, p. 151 s. - tr. it., p. 169).

Capitolo IV

LOGICA E METAFISICA NEGLI SCRITTI DEI PRIMI ANNI DI JENA (1801-1802)

§ 1. - *Tra Francoforte e Jena: le riflessioni dell'autunno 1800.*

È noto che il trasferimento a Jena, nel gennaio 1801, portò con sé una profonda revisione delle posizioni filosofiche del giovane Hegel. Tra Francoforte e Jena è infatti individuabile un momento di effettiva rottura con il passato, marcato da riflessioni importanti e da decisioni irreversibili [1]. ' Il passo verso la scienza ' [2], cosí O. Pöggeler ha efficacemente sintetizzato il motivo principale di questo momento cruciale nello sviluppo di Hegel; e basta riprendere in mano la celebre lettera inviata da Hegel a Schelling il 2 novembre 1800 per vedere con quanta determinazione egli ne informava l'amico:

> Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni piú subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva, in un sistema [3].

[1] Gli elementi di discontinuità riscontrabili nel pensiero di Hegel prima e dopo il passaggio a Jena sono stati messi in evidenza dapprima da R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 124 s., quindi da A. Koyré, *Hegel à Jéna*, cit., pp. 135-173, da O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in: « Philosophisches Jahrbuch » 71 (1963/64), pp. 286-318, rist., in: *Id.*, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg - München 1971, pp. 110-169, da G. Gérard, *Critique et dialectique*, cit., p. 3 ss.

[2] O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, cit., p. 288 (in: *Hegels Idee*, cit., p. 114).

[3] *An Schelling, 2.XI.1800*, in: *Briefe*, I, Nr. 29, p. 59 (tr. it. cit., p. 156).

Non è difficile riconoscere le tappe di questo processo di formazione: Hegel ricorda che prima di allora ha sempre seguito il criterio metodologico di muovere (analiticamente) dall'esame di singoli fenomeni reali, oggetti storici concreti e relativi a scienze di cui egli poteva avere esperienza diretta (la religione, l'economia, la politica), muovendo dunque — come egli si esprime — « dai bisogni piú subordinati degli uomini » ed al contempo rifiutando la via d'approccio al reale che invece procede da princípi (sinteticamente) ordinando il reale mediante un complesso strumentario di categorie, concetti della riflessione, strutture predicative ed inferenziali, ecc. Un rifiuto, questo, che era motivato in primo luogo dall'esigenza di continuare a svolgere la critica alla cultura ispirata dal razionalismo dei *soi-disants philosophes*. « L'ideale degli anni giovanili » si concretava in questo rifiuto, accompagnato però dall'ingenua certezza che una nuova logica, una nuova metafisica, una nuova etica ed una nuova estetica fossero a portata di mano. Da qui le aggressive formulazioni presenti nello *Ältestes Systemprogramm*, da qui la restrizione del ruolo della filosofia a semplice introduzione alla religione, da qui la descrizizone della riflessione (coi suoi strumenti, l'intelletto e la ragione) come legata alla finitezza, ossia come prigioniera delle sue contraddizioni. Ora invece Hegel annuncia che il quadro di riferimento per lui è mutato, anzi d o v e v a mutare. Ora è « sospinto verso la scienza » e sta lavorando ad una traduzione dei contenuti teorici raccolti nelle sue ricerche storiche sulla religione, l'economia e la politica nei termini di quello stesso impianto concettuale che fino a poche settimane prima ancora condannava apertamente, tradurli cioè « in forma riflessiva, in un sistema ».

Una chiarificazione dei motivi che l'hanno spinto ad abbandonare una concezione del mondo e della cultura cui pure aveva tenuto fermo per tanti anni Hegel non la dà. Possono essere richiamate delle influenze esterne, ad esempio la lettura della *Bestimmung des Menschen* di Fichte e quella (probabile, ma non sicura) delle *Reden über die Religion* di Schleiermacher, due scritti da cui egli avrebbe potuto ricavare un'altra conferma della fertilità della nuova direzione pratica presa dalla filosofia contemporanea [4], ed inoltre la lettura del *System des transzendentalen Idealismus* di Schelling, apparso alla Pasqua del 1800, che si presentava come il primo tentativo di trattare in parallelo le scienze della natura e dello spirito, tenendo fermo all'equilibrio tra le dimensioni dell'ogget-

[4] W. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, tr. it. cit., pp. 215-222.

tività e della soggettività [5]. Possono essere richiamati anche taluni motivi d'ordine personale, ad esempio il temporaneo miglioramento delle sue condizioni finanziarie, il desiderio di por termine ad un periodo infelice e di aprir per sé nuove prospettive, forse delle tensioni sorte nell'ambiente degli amici di Francoforte o lo spirito di emulazione per la notorietà raggiunta da Schelling [6]. Tra i motivi propriamente filosofici il principale, quello da cui conviene muovere, è senz'altro l'*impasse* cui era giunto a proposito del rapporto tra filosofia e religione delineato nel *Systemfragment*.

K. Düsing ha individuato due gruppi di questioni che verisimilmente possono esser stati all'origine della mutazione: 1) l'esame del rapporto tra filosofia della riflessione, nuova metafisica e teologia, 2) la ricerca di un metodo unitario per l'indagine filosofica [7]. L'*impasse* era provocata da due risultati del tutto paradossali: da un punto di vista metafisico, la vita (l'espressione del divino) poteva essere concepita vuoi in modo del tutto riflessivo, ovvero come un insieme strutturato di determinazioni riflessive, vuoi in modo del tutto mistico, ossia abolendo il pensiero a favore del sentimento; da un punto di vista metodico, invece, risaltava il seguente paradosso: ' in che modo sono possibili delle asserzioni fondate su Dio e sul rapporto tra la vita finita e la vita infinita, se quelle stesse asserzioni in generale devono obbedire alle leggi della riflessione? ' [8].

Le considerazioni che portavano Hegel al passaggio tra la concezione di Francoforte e quella di Jena prendono avvio già nell'ultima decade del mese di settembre 1800, ossia pochi giorni dopo la chiusura del *Systemfragment*, un mese prima della citata lettera a Schelling ed almeno tre mesi prima del trasferimento a Jena. Dunque in un momento in cui Hegel è ancora del tutto immerso nell'atmosfera di Francoforte e continua ad esprimersi usando concetti e termini dei suoi anni giovanili. Per questo, il momento della transizione, nell'autunno 1800,

[5] Tra le prime recensioni del *System des transzendentalen Idealismus* va ricordata quella assai ampia ed attenta apparsa sulla « Allgemeine Literatur-Zeitung » di Jena, St. 231-232, 12.VIII.1800 - 13.VIII.1800, col. 365-376.

[6] Una fine ricostruzione del bilancio tratto da Hegel sulle sue ' esperienze personali ' negli ultimi anni di Francoforte è in F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, tr. it. cit., pp. 115-117.

[7] K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., p. 71.

[8] Ivi, p. 70. Si veda, inoltre: H. Buchner, *Hegel im Übergang von Religion zur Philosophie*, in: « Philosophisches Jahrbuch » 78 (1972), pp. 82-97.

porta con sé tali e tanti elementi del passato da lasciar rintracciare diversi motivi di continuità tra due posizioni filosofiche, quali quelle di Francoforte e di Jena, che ppure sono assai diverse tra loro [9]. Al 24 settembre 1800 è datato un rifacimento dell'inizio dello scritto noto col titolo *Die Positivität der christlichen Religion* (che, come è noto, risale agli anni di Berna). In esso Hegel esprime per la prima volta in modo inequivoco l'orientamento che ha intenzione di seguire in futuro. In primo luogo distingue tra l'intelletto e la ragione definendo il primo come la facoltà che si limita a coordinare l'« accidentale » e la seconda, invece, come la facoltà che « giudica » dell'accidentalità [10]. In secondo luogo, ricorda che la soluzione del problema dell'alienazione operata dall'intelletto e dalle discipline fondate su concetti universali ed astratti è un « bisogno della nostra epoca » [11] che trova fondamento nel fatto che « l'uomo non cessa con ciò di essere razionale » [12]. In terzo luogo, infine, ricorda che tra i molti « bisogni singoli » legati al « bisogno universale di una religione » il principale è quello di chiarire la struttura della « natura umana » muovendo direttamente dal confronto di essa con la natura divina, ossia senza presupporre che le due nature siano separate « assolutamente » e senza ritenere di poter dar conto di entrambe muovendo da « concetti universali » [13]. Il punto importante è che ora Hegel riconosce pienamente la causa principale dell'*impasse* di cui si è detto: egli infatti si chiede: « in che misura possa da sé la natura umana risolvere le contraddizioni con se stessa in cui cade » [14]; ed al contempo osserva: « la ricerca intorno a questo punto, se dovesse essere condotta a fondo per concetti, finirebbe nell'esame metafisico del rapporto tra finito ed infinito » [15]. Da queste premesse problematiche hanno origine

[9] Tra i sostenitori della continuità tra Francoforte e Jena, vanno ricordati: T. Haering, *Hegel*, cit., I, pp. 607 s.; L. Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, cit., p. 76 n; G. Cantillo, *Hegel a Jena*, cit., p. 118 n.

[10] *Der Begriff der Positivität einer Religion ...*, *Nohl*, pp. 142-143 (tr. it.: Vaccaro-Mirri, pp. 222-223). Hegel parla di un « diritto » che la ragione ha di intervenire avanzando la sua critica alla positività ogniqualvolta « l'accidentale come tale, come ciò che è tale per l'intelletto, avanza pretesa all'imperituro, alla santità ed alla venerazione ».

[11] Ivi, *Nohl*, p. 143 (tr. it., p. 223).

[12] Ivi, *Nohl*, p. 144 (tr. it., p. 224).

[13] Ivi, *Nohl*, pp. 147, 146 (tr. it., p. 227).

[14] *Ibid.*

[15] Ivi, *Nohl*, p. 146 (tr. it., p. 227).

gli sviluppi di Jena. Ora Hegel si interessa all'uomo ed alla struttura della sua coscienza e, forse seguendo l'influenza della *Bestimmung des Menschen* fichtiana, inquadra questi problemi teorici nell'ambito di una teoria dell'agire pratico. Questa la direzione su cui si avvia dapprima: « mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini » [16].

§ 2. - *La vita letteraria di Weimar e Jena.*

Unica università del piccolo ducato di Sachsen-Weimar-Eisenach, l'università di Jena, la *Celeberrima Salana*, godeva di una fama assai solida. Di piú: negli anni Novanta del XVIII secolo, Jena, insieme a Weimar, era divenuta il principale centro d'irradiazione della vita letteraria dell'intero ambito culturale di lingua tedesca. A Weimar, nella capitale del piccolo stato, Goethe, Schiller e Herder non solo esplicavano le loro attività letterarie, ma anche svolgevano degli incarichi governativi; a Jena, avevano insegnato per alcuni anni Schiller, Reinhold, Fichte e Friedrich Schlegel, mentre anche Novalis e Tieck vi si stabilivano e facevano sentire la loro inquieta voce [17]. Fondata nel 1547, nel XVII secolo Jena era stata una delle roccaforti della tradizione protestante di metafisica speculativa specie grazie all'opera di Daniel Stahl (1585-1654) [18]. Nel XVIII secolo, restava per un buon cinquantennio (dal 1738 al 1782) uno dei principali centri di diffusione del wolffismo, in particolare grazie a Johannes Peter Reusch e Christian Friedrich Polz [19]. Faceva eccezione solo la figura eterodossa di Joachim Georg Darjes, che criticava Wolff riprendendo le argomentazioni di Crusius, ed a cui si deve una interessante riformulazione della coppia di termini

[16] *An Schelling, 2.XI.1800*, cit., p. 59 (tr. it., p. 156).

[17] È sempre valida la ricostruzione storica di A. Stahr, *Weimar und Jena*, Leipzig-Wien 1871. Si veda anche N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, cit., pp. 17-22. Sull'università e la sua storia: *Geschichte der Universität Jena, 1548/58-1958*, hrsg. unter der Leitung von F. Steinmetz, Jena 1958-1962, 2 voll., in particolare, I, pp. 217 ss.; II, pp. 499-525 (con bibliografia).

[18] F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, cit., I, p. 252 s.; M. Wundt, *Deutsche Schulmetaphysik*, cit., p. 126; *Geschichte der Universität Jena*, I, pp. 85-87.

[19] M. Wundt, *Deutsche Schulphilosophie*, cit., pp. 205, 294; *Geschichte der Universität Jena*, I, pp. 204.

' analitica-dialettica ' [20]. Al tempo in cui Hegel giunge a Jena il collegio docente dello *Studium philosophicum jenense* si componeva ancora per la maggior parte di rappresentanti della tradizione di scuola: la cattedra di logica e metafisica era tenuta da Justus Christian Hennings (1731-1815), un sostenitore della *Populärphilosophie* [21], quella di poesia ed eloquenza da Christian Gottfried Schütz (1747-1832), che era anche il fondatore ed il curatore della « *Allgemeine Literatur-Zeitung* », quella di matematica da Johann Heinrich Voigt (1751-1823), nel 1801 decano della facoltà filosofica, quella di storia da Christian Gottlob Heinrich (1748-1810), quella di morale e politica da Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813), l'autore di uno dei manuali studiati da Hegel a Tubinga. Tra i giovani, vi erano Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851), professore per la teologia evangelica, Karl David Ilgen (1763-1834), professore per le lingue orientali, quindi Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848) e Schelling (entrambi *extraordinarii* di filosofia), ed è chiaro che presso questi ultimi dominavano invece le tendenze filosofiche piú moderne, dalla filosofia critica allo spinozismo, dal neoumanesimo al romanticismo. Un cenno merita anche la « turba di liberi docenti » che allora, come osservava Rosenkranz, entravano ed uscivano dalla *Salana* « come da una piccionaia » [22]. Tra questi ultimi vanno ricordati almeno il filosofo politico Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), il logico Johann Baptist Schad (1758-1834), lo storico della filosofia Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841) e il filosofo e psicologo Jakob Friedrich Fries (1773-1843).

[20] M. Wundt, op. cit., p. 204; W. Risse, *Logik der Neuzeit*, cit., II, p. 642 s.; per la sua accezione di analitica e dialettica come, rispettivamente, « scientia de regulis inveniendi veritates cum certitudine » e « scientia de regulis inveniendi veritatem probabiliter » (*Via ad veritatem* ..., Jenae 1742, *Praecognosc.*, § 212), cfr. G. Tonelli, *Der historische Ursprung der kantischen Termini ' Analytik ' und ' Dialektik '*, in: « Archiv für Begriffsgeschichte » VII (1962), pp. 120-139; *Geschichte der Universität Jena*, I, p. 204 s.

[21] W. Risse, op. cit., II, p. 724: nella sua *Praktische Logik* (Jena 1764) Hennings considera solamente le applicazioni pratiche della logica, senza addentrarsi in indagini teoretiche. Identifica la ' logica pratica ' con la ' scoperta della verità ', fermandosi dapprima sulle diverse specie di quella che lui chiama ' scoperta della verità con verisimiglianza ' (per induzione e per ipotesi); in seguito affronta la ' scoperta della verità con certezza ', la quale si compie sia per mezzo dell'esperienza, sia per mezzo dei concetti. Una volta trovata una verità bisogna quindi fare attenzione al modo in cui si riesce a renderla convincente per sé e per gli altri, ed infine all'ordine in cui essa viene esposta. Cfr., inoltre, *Geschichte der Universität Jena*, I, p. 244.

[22] *Rosenkranz*, p. 147 (tr. it., p. 165).

Non stupisce dunque sentire, da Rosenkranz, che i « programmi delle lezioni che si tenevano allora all'università di Jena sono intrisi di filosofia. Essi sono il campionario delle molteplici tendenze filosofiche, dalla dogmatica wolffiana alle improvvisazioni romantiche di filosofia della natura » [23]. Anche se con la partenza di Fichte (a causa della controversia sull'ateismo) nel 1799 « il fermento letterario vero e proprio era ormai terminato », lo stesso, « l'animazione era cresciuta » e Jena era « piena di giovani che volevano far carriera nella filosofia » [24].

Jena allora disponeva di biblioteche pubbliche, per quei tempi, tra le piú organizzate e meglio dotate, la *Vogtsche* e la *Strankmannsche*, nelle quali gli studiosi, per un abbonamento trimestrale di sedici *Gröschen*, potevano consultare le maggiori pubblicazioni e riviste tedesche ed europee [25]. Con ciò non va dimenticato che il numero degli studenti era relativamente esiguo (anche per l'epoca) [26]. Cosa che tuttavia non toglieva nulla all'immagine di Jena come espressione piú piena della vitalità di cui allora godeva la letteratura tedesca, in particolare grazie all'opera di mediazione e coordinamento svolta dai grandi scrittori che allora abitavano a Weimar.

Un altro aspetto di quella temperie culturale è da trovarsi nella scena delle riviste, allora in costante mutamento. Osservava infatti Rosenkranz, che:

> La maggior parte dei docenti aveva inoltre la testa piena di progetti di nuove r i v i s t e o cercava almeno di collaborare a quelle esistenti per guadagnare un po' di soldi [27].

Negli anni delle discussioni sul kantismo, che avevano condotto ad un'estrema frammentazione delle posizioni, era particolarmente sentita l'esigenza di poter disporre di « giornali critici », o « istituti critici » (*kritische Institute*) com'era uso chiamarli, in cui venisse dato conto, in maniera consapevolmente polemica, della piú recente produzione let-

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*

[25] N. Merker, op. cit., p. 20 n: « lo studioso il quale qui a Jena rimane un ignorante della letteratura moderna non ha che da accusare se stesso », cosí si legge nell'anonimo *Briefe über Jena* (Frankfurt-Leipzig 1793).

[26] H. S. Harris, *Night Thoughts*, cit., p. XXVIII n. Questo studioso ricorda che nel 1801 erano iscritti all'*Alma ad Salam* non piú di 800 studenti, di cui solo una trentina immatricolati alla facoltà filosofica.

[27] *Rosenkranz*, p. 148 (tr. it., p. 166).

teraria, e ponendo al centro, come si può immaginare, la filosofia [28]. Come molti altri suoi colleghi, anche Hegel dapprima cercò la sua strada sulla scena letteraria attraverso le riviste: pochi mesi dopo il suo arrivo a Jena iniziava a collaborare con delle recensioni alla « *Litteratur-Zeitung* » (Erlanger) [29] e insieme a Schelling preparava l'uscita del primo numero del « *Kritisches Journal der Philosophie* », il foglio critico su cui i due amici intendevano portare a compimento le loro polemiche filosofiche [30].

§ 3. - « *Il bisogno della filosofia* »: la ' *Differenz* '.

L'esordio filosofico di Hegel a Jena avvenne nel luglio del 1801, con un'analisi delle posizioni dei filosofi allora piú ascoltati, la *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* [31]. Hegel fa parola di Kant, di Jacobi, di Fichte, di Schelling, di Reinhold e di Bardili, ma articola la sua esposizione contrapponendo tra loro i due estremi del « soggettivismo » di Fichte e del « realismo razionalista » di Reinhold e Bardili. Infatti l'occasione estrinseca del suo intervento è la necessità di prender posizione nei riguardi di una nuova rivista apparsa ad Amburgo all'inizio di quello stesso anno ed édita da Reinhold, i « *Beiträge zur leichtern Ubersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* », un foglio cui collaboravano anche Bardili, Jacobi e Köppen [32]. Nella *Vorrede* alla *Differenz*

[28] Oltre alla « Allgemeine Literatur-Zeitung » di Jena (1785-1849), dominavano allora la scena dell'informazione letteraria nazionale diversi altri fogli critici assai prestigiosi, come la « Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung » (1788-1808), la « Litteratur-Zeitung » di Erlangen (1799-1803) e la già affermata « Neue allgemeine Deutsche Bibliothek » di Berlino (1793-1806).

[29] G. Lasson, *Zwei Briefe Hegels an G. E. A. Mehmel*, in: « Beiträge zur Hegel-Forschung » I (1909), pp. 16-42.

[30] H. Buchner, *Hegel und das ' Kritische Journal der Philosophie '*, in: « Hegel-Studien » 3 (1965), pp. 95-156. La rivista usciva tra il 1802 ed il 1803, in sei fascicoli (due volumi).

[31] *GW* IV, pp. 1-92, cito il titolo completo dalla trad. it. di R. Bodei: G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un piú agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo, fascicolo 1* (in: Hegel, *Primi scritti critici*, Milano 1971).

[32] I « Beiträge » di Reinhold uscivano ad Amburgo tra il 1801 ed il 1802 (in tutto ne apparvero tre fascicoli). Per un'ampia recensione, cfr. « Allgemeine Literatur-Zeitung » (Jenaer), Nr. 235-237, 19-21.VIII.1802, col. 401-424. I capisaldi del

Hegel in certo modo fa il verso a Reinhold il quale in apertura del primo fascicolo dei « *Beiträge* » ed in un articolo apparso sul « *Neuer Teutsche Merkur* » di Wieland, dal titolo *Der Geist des Zeitalters als Geist der Philosophie*, aveva trattato diffusamente del « bisogno del tempo », che esprime un « bisogno piú universale della filosofia », il quale però « non riesce per se stesso a tradursi in filosofia (poiché altrimenti si sarebbe appagato con la creazione di un sistema) » [33]. Hegel evidentemente non accetta la soluzione proposta da Reinhold, secondo cui « il compito primo della filosofia » consiste nella ricerca di quel « vero originario » che fonda la verità del concetto fondamentale della conoscenza reale, prima ancora ch'esso sia fatto valere come principio [34]; e nemmeno accetta la constatazione trionfalistica con cui Reinhold apriva la sua rivista: che la « rivoluzione filosofica » in Germania, dopo Kant e Fichte, è finita, « poiché è stata scoperta realmente la causa di tutte le rivoluzioni filosofiche — non prima e non dopo il penultimo

« realismo razionalista », la posizione allora difesa in comune da Reinhold e Bardili, erano esposti nei saggi, *Vorläufige Zurückführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre*, e *Das Denken als Denken* (I, 3-4). In primo luogo la « riduzione della filosofia alla logica », quest'ultima fondata sul « pensare », definito come identità assoluta dell'u n o nella sua infinita ripetitività; in secondo luogo « l'applicazione del pensare », ossia « il calcolo » svolto dal pensare mentre « costruisce » gli oggetti per conoscerli; in terzo luogo, infine, « l'aggiunta della materia », in quanto « molteplicità », come terzo termine opposto al pensare ed alla sua applicazione logica. Si trattava di una posizione « realista », sostenevano Reinhold e Bardili, perché con l'aggiunta del terzo momento la logica veniva ancorata alla metafisica ed il pensare esprimeva dunque solo « definizioni reali » anziché « nominali ». La critica di Hegel nella *Differenz* muove dal punto di vista dell'idealismo trascendentale e fa perno sul terzo punto: « Il pensare è qui essenzialmente non l'identità del soggetto e dell'oggetto [...], bensí l'oggetto è una materia postulata per il pensare ed il pensare pertanto non è altro che un soggettivo » (cfr. *GW* IV, pp. 87, 37, 88, 3-4 - tr. it. cit., p. 108). Va notato, però, che nelle pagine immediatamente successive, Hegel ha cura di indicare le differenze piú rilevanti che sussistono tra il *Grundriß der ersten Logik* di Bardili (uno scritto autenticamente metafisico - cfr. *infra*, nota 147) e la sua rielaborazione nella teorica del « realismo razionalista ».

[33] *GW* IV, pp. 7, 29-31 (tr. it., p. 6). Apparso sul « Neuer Teutscher Merkur » (1801, 3es Heft, pp. 167-193), l'articolo di Reinhold era interamente dedicato al tema del « bisogno dell'epoca ».

[34] K. L. Reinhold, *Die erste Aufgabe aller Philosophie, in ihren merkwürdigen Auflösungen, seit der Wiederherstellung der Wissenschaften Erste Abtheilung. Von Baco bis auf Kant*, in: « Beiträge », cit., I, 1, qui: p. 56. Per Reinhold il modello di una posizione filosofica che fondava la verità sui princìpi fondamentali della conoscenza reale era la *philosophia prima* di Descartes (*ibid.*).

anno del XVIII secolo — e con ciò è stata effettivamente tolta »[35]. Ricorda invece che « il bisogno speculativo » ancora non è stato pienamente soddisfatto e che i pochi scritti teorici che sembrano andare nella giusta direzione (come le *Reden* di Schleiermacher[36]) non fanno che rinviare « al bisogno di una filosofia che concili e ricompensi la natura per i maltrattamenti subìti nei sistemi di Kant e Fichte »[37].

Questa volta Hegel si impegna a difendere le sorti della filosofia, e con essa dei suoi strumenti, ossia della ragione, financo della riflessione e della speculazione. Il nucleo della *Differenz* consiste, come è noto, di un'esposizione critica del sistema di Fichte nel suo confronto con quello di Schelling, cui si affiancano delle piú brevi osservazioni su Kant, Jacobi, Reinhold e Bardili[38]. Molto interessanti in relazione all'evoluzione del concetto hegeliano di f i l o s o f i a e di quello, altrettanto essenziale, di i n t r o d u z i o n e a l l a f i l o s o f i a sono in particolare le pagine introduttive, contenenti « riflessioni generali [...] sul bisogno, presupposto, princípi ecc. della filosofia ». In quanto esse preparano « l'accesso alla filosofia », valgono come la prima trattazione in sé compiuta data da Hegel al problema di una introduzione alla filosofia[39], costituendo cosí il precedente piú prossimo per i contenuti del corso tenuto da Hegel nel *WS* 1801/02 su « *Introductio in Philosophiam* » (cfr. *infra*, § 5). Da quello però si distinguono per via del diverso modo d'esposizione: e x o t e r i c o nel corso, e s o t e r i c o nello scritto a stampa.

Il titolo dato da Hegel alle riflessioni preliminari, « Diverse forme presenti nel filosofare attuale », indica già la duplice direzione dapprima volta all'e s p o s i z i o n e e poi alla c r i t i c a che da adesso egli adotta come principale criterio euristico nelle sue indagini[40]. Vale la

[35] K. L. Reinhold, *Vorrede*, in: « Beiträge », cit., I, p. VI.

[36] *GW* IV, p. 8,5 (tr. it., p. 6).

[37] Ivi, p. 8,8-10 (tr. it., p. 6).

[38] Un'analisi assai completa della *Differenz* il lettore italiano la può trovare nello studio di N. Merker, *Le origini*, cit., pp. 38-67, 98-140. Per un aggiornamento sulla questione dei rapporti tra Hegel e Schelling nei primi anni di Jena (in particolare, sulla *Differenz* in quanto espressione di quella collaborazione) cfr. M. Fujita, *Philosophie und Religion*, cit., pp. 133-172.

[39] *GW* IV, p. 8,14-15 (tr. it., p. 6).

[40] Le componenti della ' esposizione ' e della ' critica ' sono i due momenti principali presenti all'interno degli scritti filosofici dello Hegel maturo. A Jena esse hanno i nomi di ' metafisica ' e di ' critica ' (la quale ultima, a sua volta, si sfuma divenendo ' scetticismo », ' logica ', ' dialettica ' - cfr., *infra*, § 7). Si veda anche:

pena elencare i punti in cui si articolano queste riflessioni: 1) « Esame storico di sistemi filosofici », 2) « Il bisogno della filosofia », 3) « La riflessione come strumento del filosofare », 4) « Rapporto della speculazione con il buon senso », 5) « Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta », 6) « Intuizione trascendentale », 7) « Postulati della ragione », 8) « Rapporto del filosofare con un sistema filosofico ». Non è difficile vedere che già in questa scarna successione di argomenti è implicito uno sviluppo, ossia un processo che dalla non-filosofia, attraverso la filosofia della riflessione, porta alla vera filosofia.

Il primo punto, l'idea che ciascun sistema filosofico sia « suscettibile di venir trattato storicamente », era già presente in Reinhold, e rappresenta certo un notevole passo avanti rispetto a Fichte ed a Schelling i quali notoriamente avevano perlopiú trascurato il problema della collocazione storica dei loro punti di vista [41]. Hegel però nega recisamente la tesi avanzata da Reinhold sulla « perfettibilità » della filosofia, quasi si trattasse di un'arte meccanica cui ci si avvicina con « esercizi preparatorî » e suscettibile di « costanti miglioramenti » [42]. In realtà non è possibile legare la filosofia a determinate « peculiarità » e « punti di vista particolari », poiché allora la « ragione, che trova la coscienza impigliata nelle particolarità », fallisce « nel tentativo di esprimersi nella forma di una scienza » [43]. Ciò non vuol dire, tuttavia, che Hegel metta capo ad una prospettiva antistorica: egli chiarisce che la ragione è in grado di superare le particolarità (che poi son le forme stesse della filosofia della riflessione), diventando « speculazione filosofica », perché « si innanza a se stessa, si affida unicamente a se stessa ed all'assoluto, che diviene nello stesso tempo suo oggetto » [44]. L'accento viene dunque a porsi sulla capacità che i pensatori di ogni epoca hanno avuto di far della filosofia qualcosa di diverso da una « semplice molteplicità di

J. Werner, *Darstellung als Kritik*, cit., p. 22: l'esposizione dell'inizio intesa come critica immanente.

[41] Si veda l'articolo di Reinhold, *Die erste Aufgabe aller Philosophie*, cit., « Beiträge » I, 1, da Bacone a Kant, e II, 1, su Kant, Jacobi, Reinhold, Maimon, Fichte e Schelling. Sulla comprensione della collocazione storica delle proprie filosofie da parte di Fichte e Schelling, cfr. G. Riconda, *La storia della filosofia nei primi scritti di Schelling*, in: « Annuario filosofico » 1 (1985), pp. 77-104.

[42] *GW* IV, p. 10, 24, 31 (tr. it., p. 11).

[43] Ivi, p. 11, 30, 32-33, 2 (tr. it., pp. 11, 12).

[44] Ivi, p. 11, 33-34, 34-35 (tr. it., p. 12).

concetti e di opinioni, propri dell'intelletto »[45]. Da qui quella che può valere come la prima formulazione dell'approccio hegeliano alla storia della filosofia:

La vera peculiarità di una filosofia è l'interessante individualità, in cui, con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura; la ragione speculativa particolare trova qui lo spirito del suo spirito, la carne della sua carne e vi si intuisce e come una e medesima essenza vivente e come un'altra. Ogni filosofia [che sia tale, *R. P.*] è in sé compiuta ed ha, come un'autentica opera d'arte, la totalità in sé[46].

Ecco dunque r i a b i l i t a t o in pieno il concetto di una filosofia, in quanto espressione di una ragione che ha fatto dell'assoluto « il suo oggetto ». Si tratta ora di chiarire — è l'argomento del secondo punto — come hanno origine le « diverse forme del filosofare ». Questo è un problema che porta con sé il concetto del « bisogno della filosofia ». Importa notare che introducendo quest'ultimo, Hegel ripercorre le medesime tappe di quella c r i t i c a a l l a c u l t u r a m o d e r n a (di derivazione rousseauviana) a lui ben nota fin dagli anni del ginnasio: « La fonte del b i s o g n o d e l l a f i l o s o f i a » è « la scissione », la quale « come cultura di un'epoca », è « l'aspetto condizionato, dato della figura »; infatti, nella cultura « ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è posto come elemento autonomo »[47]. Ora, Hegel ha ben in chiaro (sono le stesse premesse da cui muoveva a Francoforte) che l'« unico interesse della ragione è togliere queste opposizioni che si sono consolidate »[48]. Ed il compito della r a g i o n e, all'epoca presente, è quanto mai arduo, poiché:

Quanto piú la cultura si diffonde, quanto piú variamente si sviluppano le manifestazioni della vita, a cui può intrecciarsi la scissione, tanto piú grande diviene la potenza della scissione, tanto piú si consolida e si consacra la sua accli-

[45] Ivi, p. 12, 7-8 (tr. it., p. 12). È interessante ricordare che nel corso delle polemiche avviate tra il 1801 ed il 1802 era stato proprio Reinhold a tacciare il pensiero di Schelling di « filodossia », cfr. *Schlüssel zur Philodoxie überhaupt und insbesondere zur sogenannten speculativen*, in: « Beiträge », cit., IV, 3: la filosofia di Kant, e la filosofia trascendentale sarebbero « semplice filodossia » perché in esse la psicologia empirica, che solo si basa su rappresentazioni, prende il sopravvento sulla filosofia speculativa.

[46] *GW* IV, p. 12, 8-14 (tr. it., p. 12 s.).

[47] Ivi, p. 12, 26-27, 28-30 (tr. it., p. 13). La continua presenza di questi fondamentali motivi rousseauviani è stata perlopiú largamente ignorata dalla critica.

[48] Ivi, p. 13, 33-34 (tr. it., p. 14).

matazione, tanto piú divengono estranei all'interno della cultura e privi di significato gli sforzi della vita per rinascere all'armonia [49].

Resta dunque confermata in pieno la fedeltà di Hegel allo schema di filosofia della storia proposto da Rousseau. Naturalmente il nuovo livello di elaborazione teorica raggiunto a Jena porta con sé una nuova serie di distinzioni. Infatti, se il bisogno della filosofia è assunto come presupposto della stessa, in quanto presupposto, esso vale come un che « di posto per la riflessione », e quindi va considerato secondo un duplice punto di vista: da una parte presupposto della filosofia è propriamente « l'uno [...] l'assoluto stesso, è lo scopo cercato »; dall'altra funge da presupposto anche: « l'essere emerso fuori della coscienza nella totalità, la scissione in essere e non-essere, concetto ed essere, finitezza ed infinitezza ». Epperò è sempre la stessa, rispetto agli anni giovanili, la definizione del « compito della filosofia »: l'« unificare questi presupposti, porre l'essere nel non-essere — come divenire, la scissione nell'assoluto — come manifestazione di esso, il finito nell'infinito — come vita » [50].

Il terzo punto delle riflessioni introduttive lega tra loro i problemi del ruolo della ragione e della riflessione. Quest'ultima ora è definita come « s t r u m e n t o d e l f i l o s o f a r e », ed in quanto tale, ma solo in quanto tale, essa vale come equivalente della ragione [51]. Si tratta di un punto importante, perché stabilisce una netta demarcazione rispetto al punto di vista degli anni giovanili e perché getta le basi per gli sviluppi degli anni di Jena. Ora Hegel non considera piú la riflessione solo negativamente — come fonte di ogni scissione — ma anche positivamente, sebbene — è bene sottolinearlo — solo in funzione strumentale. Il problema da cui muove è:

[49] Ivi, p. 14, 22-26 (tr. it., p. 15).

[50] Ivi, pp. 15, 32, 36-38, 16, 4, 4-7 (tr. it., p. 17).

[51] Ivi, p. 16, 18 (tr. it., p. 18). Si ricordi che nel *System des transzendentalen Idealismus*, l'« organo » della filosofia era il « senso interno », che è in grado di intuire e costruire i concetti speculativi (*Einleitung*, § 4, in *Schelling-Werke*, II, p. 350 ss.). Nella *Darstellung meines philosophischen Systems*, apparsa nella primavera del 1801 (quindi prima della *Differenz*), Schelling chiariva che il suo progetto per la « profonda comprensione del contenuto del sistema dell'idea assoluta [...] s'allontana interamente dal punto di vista della riflessione, la quale parte soltanto da contrasti ed è basata su contrasti » (*Einleitung*, in ed. cit., III, p. 9 - tr. it., *Esposizione del mio sistema filosofico*, di E. De Ferri, riv. da G. Semerari, Bari 1971, p. 28).

mostrare fino a che punto la riflessione è capace di cogliere l'assoluto ed ha nel suo compito di speculazione la necessità e la possibilità di essere sintetizzata con la riflessione assoluta [52].

Hegel non ritiene piú che la riflessione debba arrestarsi impotente di fronte al divieto di metter capo alla determinazione completa dei predicati di concetti opposti. Anzi, il valore proprio della riflessione va visto nella sua capacità di operare « la mediazione » della contraddizione in cui cade l'assoluto quando è fatto oggetto dalla coscienza finita, quando cioè è « riflesso, posto; ma cosí l'assoluto non è stato posto, bensí tolto, poiché, in quanto è stato posto, è stato limitato » [53]. Diventa allora necessario distinguere tra due accezioni di riflessione, ossia tra quella tradizionale e questa nuova di cui anche la filosofia dell'assoluto può avvalersi: la prima è « la riflessione isolata, in quanto porre di opposti », che, come noto, è « un togliere l'assoluto [...] è la facoltà dell'essere e della limitazione », la seconda è la riflessione che, « in quanto ragione », ha « rapporto con l'assoluto ed è ragione unicamente mediante tale rapporto ». Il senso in cui quest'ultima funge da « strumento del filosofare » consiste nella sua capacità di fare da introduzione, ossia di esporre le determinazioni del finito, per poi annientarle, aprendo cosí la strada alla vera metafisica: « La riflessione annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto. Ma nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato sussiste » [54].

Hegel ora lega questa doppia accezione di riflessione alla coppia intelletto e ragione, sostenendo che il significato del ruolo

[52] *GW* IV, p. 16, 24-26 (tr. it., p. 18). Nella *Differenz* Hegel imposta il tema dell'introduzione alla filosofia nei termini di una presentazione dei suoi contenuti alla coscienza: « L'assoluto deve essere costruito per la coscienza, questo è il compito della filosofia; vi è però una contraddizione in ciò, dal momento che sia il produrre che i prodotti della riflessione non sono che limitazioni » (ivi, p. 16, 19-21). Come ha osservato L. Lugarini, il compito della « riflessione come ragione » consiste « nel portare a coscienza la latente identità di quelle che per il comune buon senso sono irriducibili opposizioni, ossia nel riconoscerle come differenze, radicate in una non-differente unità di base » (*Dal mondo storico*, cit., p. 87). Si ricordi, però, che una siffatta impostazione del problema della conoscenza dell'assoluto come ambito specifico della coscienza non è ancora accolta da Hegel in modo generale (come invece lo sarà piú tardi, dopo il 1805): infatti nel corso di logica del 1801/02 il posto della coscienza è preso dal conoscere.

[53] *GW* IV, p. 16, 23-24, 21-23 (tr. it., p. 18).

[54] Ivi, pp. 16, 29-30, 17, 1-2, 1-3 (tr. it., p. 18). Per una discussione di queste due forme della riflessione, cfr. *infra*, § 5.

svolto dalla prima varia a seconda del rapporto che ha con le due ultime. All'intelletto è attribuita quella stessa funzione di operare il « compimento » delle determinazioni opposte che, si è visto, era la stessa attribuita alla filosofia *in toto* negli anni di Francoforte. In quanto è riflesso, ciascun essere — spiega Hegel « poiché è posto, è un opposto, un condizionato ed un condizionante » e l'intelletto « completa queste sue limitazioni col porre le limitazioni opposte come condizioni; queste hanno bisogno dello stesso completamento ed il compito dell'intelletto si estenderebbe all'infinito» [55]. La ragione invece è definita grazie ai due momenti della ' negazione scettica ' e della ' costruzione speculativa ': essa è dapprima « forza dell'Assoluto negativo, quindi come assoluto negare » e però anche « contemporaneamente [...] forza che pone la totalità opposta, oggettiva e soggettiva » [56]. E piú avanti chiarisce che il primo momento, « l'annientare ossia il puro porre della ragione senza opporre, sarebbe, se essa è opposta all'infinità oggettiva, l'infinità soggettiva »; lo scetticismo, in altre parole, mette capo all'idealismo soggettivo. Solo nel secondo momento la ragione può uscire dall'*impasse*: essa allora « deve annientare » anche il « regno della libertà » (dell'infinità soggettiva), al fine di « togliere assolutamente l'opposizione » dimostrando che l'« opposto [...] non sussiste per sé, ma solo in quanto è posto nell'assoluto, cioè come identità » [57].

In questo contesto si chiarisce la duplicità delle funzioni svolte dalla riflessione: a prima vista essa sembra essere « solo un'attività dell'intelletto », però « questa direzione verso la totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione » [58]. Di nuovo, il senso in cui opera questa scintilla della ragione ha significato nel contesto del problema dell'introduzione alla filosofia: come l'ἐποχή dello scettico, anche la riflessione è un'attività autoreferenziale; e Hegel sa sfruttare magistralmente questa sua caratteristica per inserirla in modo fruttifero nel nuovo abbozzo sistematico:

> In quanto la riflessione pone a proprio oggetto se stessa, il proprio annientamento è la sua legge suprema, datale dalla ragione e mediante la quale diviene ragione. Come ogni cosa, la riflessione sussiste solo nell'assoluto, ma come rifles-

[55] Ivi, p. 17, 9, 10-12 (tr. it., p. 18).
[56] Ivi, p. 17, 5-7 (tr. it., p. 18).
[57] Ivi, p. 17, 33,35, 35-36, 4-5 (tr. it., pp. 18, 19).
[58] Ivi, p. 17, 13, 13-14 (tr. it., pp. 18, 19).

sione è opposta ad esso; per sussistere dunque deve darsi la legge dell'autodistruzione [59].

Questa determinazione della riflessione sta alla base delle successive considerazioni esposte da Hegel nel seguito delle riflessioni preliminari. Essa infatti costituisce il necessario presupposto alla soluzione del compito principale di innalzare « la ragione al concetto smarrito dell'autentica speculazione » [60]. A tal fine Hegel introduce i concetti fondamentali che fanno da « materiali di costruzione » della filosofia nell'epoca in cui Schelling si è fatto avanti con il suo sistema dell'identità assoluta: questi sono la « speculazione » (punto quarto), la « sostanza » nell'accezione di Spinoza (punto quinto), l'« intuizione trascendentale » (punto sesto), i « postulati della ragione » (punto settimo) e la differenza tra « filosofare » e « sistema » (punto ottavo).

Con intuizione Hegel qui intende la capacità di cogliere quello che Kant nella *Critica del giudizio* aveva chiamato l' ' universale sintetico ' (cfr. *supra*, III, § 4). Quando l'intuizione è posta in una considerazione scientifica, è essa a render possibile il salto di qualità necessario al passaggio dalla filosofia della riflessione a quella della speculazione:

> Questa intuizione diviene nella scienza oggetto (*Gegenstand*) della riflessione, e perciò la riflessione filosofica stessa è intuizione trascendentale; essa si fa oggetto (*Objekt*) a se stessa ed è una con esso: per questo è speculazione [61].

La speculazione è dunque l'organo della filosofia dell'assoluta identità, che ora comprende e toglie l'« assoluta contraddizione [...] a mezzo della quale i due termini [opposti] sono posti ed annientati, entrambi sono e non sono nello stesso tempo » [62]; è essa che coglie l'assoluto nel suo vero significato per cui è al contempo

[59] Ivi, p. 18, 13-17 (tr. it., p. 20). Cosí continua Hegel: « La legge immanente per cui [la riflessione] si costituisce per forza propria come assoluta sarebbe la legge della contraddizione, ossia l'essere e il permanere del suo essere-posta. La riflessione fisserebbe cosí i suoi prodotti come assolutamente opposti all'assoluto e si proporrebbe come legge eterna di rimanere intelletto e di non divenire ragione » (17-21). Non è difficile vedere in questa precisazione i motivi di fondo della critica ai concetti astratti come soppressione del concreto e la critica alla positività già presenti nel pensiero del giovane Hegel tra Stoccarda e Berna.

[60] Ivi, p. 34, 9-10 (tr. it., p. 39).

[61] Ivi, p. 77, 1-4 (tr. it., p. 94). Cfr. *infra*, § 6 per la discussione di questo passaggio tra riflessione e scienza.

[62] Ivi, p. 77, 24-26 (tr. it., p. 65).

« l'identità dell'identità e della non-identità »[63]. Cadono cosí del tutto le riserve espresse dallo Hegel di Francoforte nei confronti della filosofia teoretica, e ciò in particolare grazie all'adesione alle posizioni di Schelling. L'identità — ribadisce Hegel — funge da « principio assoluto dell'*intero* sistema schellinghiano »; ogni limitazione è dunque tolta e si può dire che « filosofia e sistema coincidono; l'identità non si smarrisce nelle parti, né tanto meno nel risultato »[64]. Quello di Schelling è presentato da Hegel come un sistema che ha in sé « la speculazione piú fondata e piú profonda, un autentico filosofare »[65].

§ 4. - *La 'critica filosofica'.*

La scoperta della dimensione propriamente speculativa della filosofia permette a Hegel di gettare uno sguardo piú consapevolmente critico sull'insieme della 'filosofia della riflessione'. In altre parole: egli non si limita ad accettare le « diverse forme presenti nel filosofare attuale » come un che di dato e molteplice, ma ritiene che tra i compiti dell'indagine filosofica vi sia anche quello di esplicitare in una diffusa esposizione critica il cammino che ciascuna « forma particolare della filosofia » percorre fino al momento in cui la riflessione, spinta in ciò dalla ragione, non ne decreti l'annientamento.

Di critica, ed in particolare di 'critica alla cultura' Hegel si era occupato a fondo fin dai suoi anni giovanili. A Jena la nozione hegeliana di critica subisce però un mutamento decisivo poiché viene a mutare il fondamento su cui è fatta poggiare: mentre prima essa poggiava su di una messa in parallelo tra la storia dell'umanità e lo sviluppo delle singole facoltà dell'uomo (secondo un modello tipicamente illuminista, cfr. *supra*, I, § 2), ora essa poggia direttamente sull'assoluto della filosofia speculativa.

In sostanza l'accezione di critica accolta ora da Hegel rinvia da vicino alla dottrina delle idee di Platone: il 'critico' muove dal parametro eterno ed immutabile dell'identità assoluta e confronta con esso le singole datità fenomeniche, finite e transeunti.

Terminata la stesura della *Differenz,* nell'estate del 1801 Hegel

[63] Ivi, p. 64, 14 (tr. it., p. 79). La formula è famosa.
[64] Ivi, p. 63, 4-6 (tr. it., p. 77).
[65] Ivi, p. 34, 7-8 (tr. it., p. 39).

mette mano a tre altri lavori. In primo luogo alla stesura della sua *Habilitationsschrift*, la *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, che, stampata, venne da lui consegnata alla facoltà il 27 agosto [66], quindi ad una recensione degli *Anfangsgründe der speculativen Philosophie* di Bouterwek [67], ed infine alla composizione — in collaborazione con Schelling — dell'articolo introduttivo al « *Kritisches Journal der Philosophie* », dal titolo: *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* [68].

Sebbene si tratti di testi d'impostazione assai diversa, come è ovvio se si pensa che l'uno è uno scritto accademico, l'altro una recensione ed il terzo un editoriale, essi presentano tuttavia almeno un aspetto comune: la presentazione e l'applicazione del nuovo concetto di c r i t i c a , in particolare inteso come preliminare all'esposizione della filo-

[66] *Rosenkranz*, p. 151 s. (tr. it., p. 169): « Il tema lo aveva già in mente da tempo: una ricerca sulla conformità alle leggi delle distanze reciproche dei pianeti. Già da prima troviamo nelle sue carte estratti dagli scritti di meccanica e di astronomia di Kant, di Keplero, Newton ed altri. La dissertazione fu scritta inizialmente in tedesco e poi stesa piú brevemente in latino. Esistono tuttora questi manoscritti ed anche un confuso ammasso di calcoli ad essa allegati ». Sulla base di questa testimonianza, H. S. Harris ha osservato che le origini della *Dissertatio*, « must be sought in the Frankfurt period not in the latest publications of Schelling »; financo si può pensare che essa « may even be the only surviving fruit of the ' First-System-Programme ' » (*Nights Thoughts*, cit., p. 77 s.). Per il testo cito la piú recente edizione critica: G. W. F. Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Neuser, Weinheim 1986 (questa edizione riporta a margine la numerazione dell'edizione Lasson - *Erste Druckschriften*, Leipzig 1910, pp. 348-401, che cito egualmente). Sono apparse da poco una traduzione francese ed una italiana, anch'esse ricche di note e commento: *Les Orbites des Planetes*, éd. par F. de Gandt, Paris 1979; *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Roma-Bari 1984.

[67] Apparsa sulla « Litteratur-Zeitung » (Erlanger), Nr. 181-182, 15.IX-16.IX. 1801, col.1441-1451. Per l'attribuzione a Hegel, cfr. G. Lasson, *Zwei Briefe Hegels an Mehmel*, cit., pp. 16 ss. Cito dai *GW* IV, pp. 95-104. Questo il titolo completo del manuale di Bouterwek: *Anfangsgründe der spekulativen Philosophie. Versuch eines Lehrbuchs*, Göttingen 1800 (rist. fotost., Bruxelles 1968).

[68] Il primo fascicolo del primo volume del « Kritisches Journal für Philosophie » apparve all'inizio del gennaio 1802. Resta indeterminata la questione della paternità di *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik*. Tuttavia sembra che il nucleo del testo sia da attribuirsi a Hegel, il quale in seguito può aver accolto ed integrato diverse osservazioni fatte da Schelling (a Schelling, però, pare risalgano le principali idee ispiratrici) - cfr. la nota editoriale in *GW* IV, p. 541 ss. Una pregevole traduzione italiana è: G. W. F. Hegel, *L'articolo introduttivo al ' Kritisches Journal der Philosophie ': « Sull'essenza della critica filosofica »*, a cura di S. Baritussio, in: « Verifiche » XII (1983), pp. 101-129.

sofia dell'assoluto, quindi, già di per sé come un momento dell' introduzione alla filosofia.

La *Dissertatio* non contiene solo motivi critici, essa è da intendersi piuttosto come un'ampia visione conclusiva che abbraccia l'insieme delle riflessioni del giovane Hegel sulla matematica e le scienze naturali [69]. Epperò è un dato di fatto che il testo propone un'articolazione che in seguito fungerà da modello per quasi tutte le trattazioni composte da Hegel nei primi anni del suo soggiorno a Jena: un'ampia esposizione critica precede la fondazione di una considerazione filosofico-speculativa. Hegel interviene rispetto a tre temi principali: 1) la separazione tra aritmetica e geometria e la ' accidentalità ' della sintesi proposta dalla geometria analitica di Cartesio; 2) la ' esteriorità ' del procedimento di calcolo delle ' prime ed ultime ragioni ', di Newton; 3) la filosofia dello spazio e del tempo [70]. Dunque, due temi di critica che ne precedono un terzo d'ordine costruttivo. È ora interessante vedere un esempio di come Hegel svolga le sue critiche relativamente ad un argomento scientifico. Consideriamo pertanto le sue osservazioni sul problema del rapporto che lega la geometria all'aritmetica ed alla geometria analitica. Rifacendosi evidentemente a Kant, Hegel pone la questione in questi termini: la geometria fa astrazione dal tempo, l'aritmetica invece dallo spazio, la prima costituendo « totum geometricum solius spatii », la seconda « totum arithmeticum solius temporis principio » [71]. Senonché, aggiunge Hegel, è necessario tenere distinte le « formalium totorum cognoscendi rationes » dalle « veris rationibus naturae, in quibus tempus et spatio conjunctae sunt » [72]. Anche qui Hegel ribadisce l'istanza antiformalistica dei suoi studi giovanili e mostra diffidenza verso quei procedimenti matematici (di calcolo o di dimostrazione) che sopprimono il concreto sostituendo ad esso un ordine concettuale che però non è assoluto, ma è sempre relativo, basato com'è sulle « cognoscendi rationes » che la nostra coscienza è in grado di far sue. I ' veri rapporti della natura ' esigono invece una considerazione globale, che anziché ricorrere a fattizie astrazioni (come la separazione tra l'ambito dell'aritmetica e quello della geometria), indaghi il reale nella sua vera struttura metafisica. Ora Hegel ha in chiaro che il continuo si genera grazie al

[69] H. S. Harris, op. cit., p. 74.

[70] A. Moretto, *Hegel e la matematica dell'infinito*, cit., p. 80 s.

[71] *Dissertatio*, ed. Neuser, p. 84 (ed. Lasson, p. 350).

[72] *Ibid.*

punto, che, soggettivo al pari di una *mens*, esce fuori di sé e si fa linea [73]. E facendo riferimento a questo presupposto metafisico Hegel formula una precisa critica alla geometria analitica, nella veste in cui è stata introdotta da Cartesio:

sublimiore autem geometria, quae geometriae calculum analyticum jungit, at ex ipsa necessitate temporis spatiique unitorum rationes emetiendi orta est, separationem nonnisi negative per notionem infiniti tollente, neque utriusque veram synthesin proponente, et in negotio suo a formali geometriae et arithmeticae methodo neutiquam discedente [74].

In altre parole: lungi dal proporre la ricostituzione di una ' vera sintesi ' tra le dimensioni costituenti il reale (in primo luogo tra spazio e tempo, ossia tra geometria ed aritmetica), la geometria analitica è solo capace di fornire un procedimento di calcolo: essa ' toglie questa separazione solo negativamente, con la nozione di infinito '.

Le critiche avanzate da Hegel nella recensione agli *Anfangsgründe der speculativen Philosophie* di Bouterwek investono invece il problema di come sia possibile articolare e fondare un manuale di logica e metafisica. Con un'assai appariscente predilezione per le ripartizioni precise, Bouterwek aveva ordinato i suoi *Anfangsgründe* in questo modo: prima una lunga *Einleitung*, sulla « filosofia in generale », quindi tre parti principali: 1) *Propedeutische Psychologie*, 2) *Speculative Anfangsgründe der Logik*, 3) *Elementarphilosophie*. Importa notare che la *Einleitung* e le prime due parti devono essere considerate come parti, introduttive in funzione della terza (che poi non è altro che la metafisica tradizionale). In particolare la *Einleitung* è composta nel pieno rispetto delle convenzioni classiche e tratta: « I. Della filosofia in generale, II. Dei rapporti tra la filosofia e l'erudizione, III. Del primo ed ultimo oggetto di ogni pensiero filosofico, IV. Della divisione della filosofia, V. Del metodo dello studio filosofico » [75]. Hegel nota tuttavia che

[73] Ivi, p. 128 (ed. Lasson, p. 390), e Moretto, op. cit., pp. 88, 101.

[74] *Dissertatio*, ed. Neuser, p. 84 (ed. Lasson, p. 352): « La geometria superiore, che unisce alla geometria il calcolo analitico, e che è nata dalla stessa necessità di misurare i rapporti del tempo e dello spazio riuniti, supera questa separazione solo negativamente, con la nozione dell'infinito, ma non propone la vera sintesi dell'uno e dell'altro e, nel costituirsi, non si allontana affatto dal metodo formale della geometria e dell'aritmetica » (tr. it. cit., p. 7). È da supporre che tra i motivi che hanno spinto Hegel a questa critica della geometria analitica vi sia stata anche la sua familiarità di lunga data con la matematica antica e con l'approccio geometrico sintetico (cfr. *supra*, I, § 3, II, § 3).

[75] *GW* IV, p. 96, 33-36, e Bouterwek, *Anfangsgründe*, cit., pp. 3-30. È utile

i contenuti che entrano a far parte di questa introduzione non solo non sono originali, ma nemmeno sono giustificati rigorosamente. Come esempio riporta quanto Bouterwek dice sul motivo per cui il suo manuale comincia con la psicologia; un motivo che propriamente non è tale, ma si risolve in una mera constatazione: « Poiché tuttavia la speculazione filosofica ha sempre preso questo cammino [che dalla psicologia porta alla metafisica], esso dev'esser certo il piú naturale » [76]. Piú avanti, nella « psicologia propedeutica », Bouterwek pone al centro della sua esposizione il concetto di « autoosservazione », indicando come sue « condizioni fondamentali, i tre concetti usuali di soggetto, oggetto e rappresentazione » [77]; « provvisoriamente » — dice Hegel ironicamente ripetendo l'affettata cautela critica dell'autore — « l'intelletto e la ragione, ambedue considerati psicologicamente, vengono contrapposti all'autoosservazione; e viene insegnato ciò che è usuale delle facoltà superiori ed inferiori » [78]. Grazie all'espediente metodico secondo cui ogni materia « deve essere disposta solo provvisoriamente, nel modo in cui viene osservata », Bouterwek, nota Hegel « si è liberato da ogni pretesa per una costruzione di questa molteplicità delle facoltà » [79]. Per quanto riguarda la « logica » (che Bouterwek ripartisce nelle sotto-

richiamare le « accuratissime partizioni e sottopartizioni » del manuale: dopo la *Einleitung*, divisa nei cinque punti citati da Hegel, viene la *Propedeutische Psychologie*, sez. prima, « Von den ersten Bedingungen der Selbstbeobachtung », sez. seconda, « Von der Entgegensetzung der Sinnlichkeit und Vernunft »; quindi la *Logik*, che ha una sua propria *Einleitung*, « Vom Begriffe und den Theilen der Logik », e poi tre parti, « Analytik », « Sinthetik », « Didaktik »; infine vi sono gli *Speculative Anfangsgründe der Elementarphilosophie*, anch'essi con una *Einleitung*, « Vom Begriffe und den Theilen ... », e due parti, « Allgemeine Zweifelslehre oder Präliminarphilosophie » e « Allgemeine Wissenslehre oder Transcendentalphilosophie », quest'ultima divisa in sez. prima, « Transcendentale Propädeutik » e « Transcendentale Apodiktik ». Si vede, dunque, che la problematica dell'introduzione alla filosofia percorre quasi per intero il manuale di Bouterwek, il quale soleva definire il proprio « pensare provvisorio » come una forma di scetticismo. Non era difficile per Hegel, pertanto, valutare vantaggi e svantaggi di un'identificazione tra scetticismo e introduzione alla filosofia (cfr. *infra*, § 7, per la sua soluzione definitiva).

[76] *GW* IV, p. 97, 32-34 e Bouterwek, op. cit., § 43, p. 20.

[77] Ivi, p. 98, 19-21.

[78] Ivi, p. 98, 21-23.

[79] Ivi, p. 98, 24-25. Hegel ha buon gioco nel fare ironia sulla conclusione che lo stesso Bouterwek aveva scelto per il « filosofare provvisorio »: la « rassegnazione trascendentale » a fronte dello « inscioglibile enigma rappresentato dalla coscienza » (op. cit., p. 227 s.).

sezioni: ' analitica ', ' sintetica ', ' didattica '), l'abbandono della tradizionale messa in parallelo di concetto, giudizio e sillogismo con le facoltà di intelletto, giudizio e ragione a favore di un'esposizione che tien conto solo delle « sintesi » di cui diventa « cosciente » la ragione (assunta come unico « principio del pensiero)[80], non significa però che i contenuti in essa presentati arrivino ad essere qualcosa di nuovo rispetto « ai piú usuali momenti kantiani »[81]. La « dottrina degli elementi » o « metafisica » è ripartita da Bouterwek (sempre tenendo conto dell'intento propedeutico), in ' dottrina generale del dubbio ', ' propedeutica trascendentale ', ' apodittica trascendentale '. Nell' apodittica (dove si fa parola delle materie della metafisica tradizionale) Bouterwek, che pure è uno scettico dichiarato — nota Hegel sempre ironicamente —, riporta senza criticarle le tesi kantiane relative all'apriorità dello spazio, del tempo e delle categorie; di modo che Hegel ha buon gioco a chiedere: « Se l'autore crede seriamente che il [vero] scettico si sarebbe lasciato imporre siffatte leggi trascendentali delle rappresentazioni? »[82]. In realtà, in luogo di tentare una nuova « deduzione trascendentale » delle categorie Bouterwek non ha fatto altro che prendere « esattamente quel che trovava in Kant, credendo che la tavola delle categorie presentata dal fondatore della critica della ragione debba esser lasciata valere, almeno finché nessuno sia in grado di ricordare qualcosa di fondato contro quella asserita completezza »[83]. A tal proposito Bouterwek dichiarava di voler attribuire « solo un valore psicologico all'asserzione di questa completezza, almeno finché non venga chiarita a piena soddisfazione della ragione la distinzione tra dinamico e matematico nel nostro sapere e quella tra soggettivo ed oggettivo »[84]. Ma Hegel chiede: perché Bouterwek non si è posto ad affrontare questi problemi muovendo da quest'ultima « distinzione fondata sulla ragione, che gli aveva preparato la possibilità di dedurre non solo le categorie, ma la logica intera? »[85]. Di fatto, pare a Hegel che Bouterwek « avrebbe fatto meglio a lasciar da parte le trivialità della logica

[80] *GW* IV, p. 99, 2-15.

[81] Ivi, p. 99, 30. Per la conoscenza da parte di Hegel dei testi della trattatistica logica post-kantiana, si veda, *infra*, § 6.

[82] Ivi, p. 100, 8-9.

[83] Ivi, p. 100, 11-15.

[84] Ivi, p. 100, 15-18.

[85] Ivi, p. 100, 19-21.

e la vuotezza di quello che lui chiama sapere trascendentale, visto che non era in grado di creare un nuovo significato mediante una costruzione fondata su di un punto di vista superiore »[86]. Trattando dei paragrafi conclusivi, Hegel dimostra in ultimo la banalità di ambedue i « princípi della coscienza » (il principio reale del giudizio, quello ideale della ragione), con cui Bouterwek riteneva di « aver risolto ogni enigma della psicologia e della logica »[87]. In realtà, la coscienza di cui tratta Bouterwek, non è altro che « quello stesso sostrato di ogni cosa, che prima (nella psicologia) era l'anima-cosa (*Seelending*) »[88], quindi non è un vero concetto metafisico. Da quanto riportato sopra si vede che l'interesse della recensione a Bouterwek può essere enucleato in questi tre punti: 1) Hegel prende coscienza della necessità di affrontare seriamente il problema di una introduzione alla filosofia; 2) si mostra altresí assai familiare con la logica kantiana, sia nell'esposizione data da Kant sia in quelle dei suoi discepoli; 3) allo stesso tempo comunica di avere in mente una soluzione per il problema della deduzione delle categorie.

La teorizzazione piú complessiva della nozione di ' critica filosofica ' la si trova nell'articolo che fa da premessa editoriale al « *Kritisches Journal der Philosophie* », un testo che, al pari degli altri risalenti all'estate del 1801, è fortemente impregnato dalle controversie contro i contemporanei. « Le armi di cui questo giornale si servirà — scrive Hegel anticipando l'uscita del primo fascicolo — sono molto varie; si tratterà di manganelli, fruste e ferule; — tutto ciò avviene per la buona causa e per la *gloria dei*; e si avrà motivo di lamentarsi qua e là; ma la cauterizzazione si è resa di fatto necessaria »[89]. Contro le « diverse forme generalmente presenti in modo piú o meno prevalente nell'attuale filosofare tedesco »[90], Hegel e Schelling concepiscono i loro giudizi critici come « un appello all'idea di filosofia »; questa però « non viene riconosciuta dalla controparte », quella ch'essi chiamano, sbrigativamente, la « non-filosofia », ed allora vale per essa, come « un tribunale estraneo »[91]. Da quando per opera di Kant ed ancor piú di Fichte

[86] Ivi, p. 101, 1-4.
[87] Ivi, p. 101, 36.
[88] Ivi, p. 104, 1-2.
[89] *An Hufnagel, 30.XII.1801*, in: *Briefe*, I, Nr. 32, p. 65 (tr. it., p. 168).
[90] *GW* IV, p. 120, 29-30 (tr. it. cit., p. 121).
[91] Ivi, pp. 118, 39, 119, 1-2 (tr. it., p. 119).

si è fatta valere « l'idea di una scienza e soprattutto di una filosofia come scienza », è nata una gran « quantità di sistemi e princípi, che offre alla parte filosofante del pubblico una somiglianza esteriore con quella situazione della filosofia in Grecia, quando ogni superiore mente filosofica elaborava l'idea della filosofia secondo la propria individualità » [92]. Ed infatti, ciascuno di questi cosiddetti sistemi, ' forme particolari della filosofia attuale ', « si tiene in realtà all'interno della generale strada maestra della cultura », di suo creando nient'altro che « una particolare forma di riflessione, colta da un qualsiasi punto di vista singolo e perciò subordinato, la quale è facilissima da avere in un'epoca che ha sviluppato l'intelletto in modo cosí poliedrico, e specialmente l'ha impiegato in maniera cosí molteplice nella filosofia » [93].

Sarebbe tuttavia sbagliato vedere *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik* solo come « un manifesto polemico della filosofia schellinghiano-hegeliana dell'identità », e ben a ragione N. Merker ha osservato che esso vale anche « e in modo ben piú significativo come una sintesi dei criteri storiografici già prospettati nella *Differenz* e come una enunciazione programmatica dei requisiti che per Hegel dovrà avere il suo sistema » [94].

Aiutano a comprendere il rapporto tra la nuova nozione di critica e la comprensione filosofica della storicità del pensiero le osservazioni poste in apertura:

> La critica, in qualsiasi settore dell'arte o della scienza venga esercitata, richiede un criterio, il quale, indipendentemente sia da chi giudica sia da chi viene giudicato, venga dedotto non dal singolo fenomeno, né dalla particolarità del soggetto, ma dall'eterno ed immutabile archetipo della cosa stessa [...] nella critica filosofica l'idea della filosofia stessa è la condizione ed il presupposto, senza i quali questa non farebbe altro in tutta l'eternità che contrapporre soggettività a soggettività, mai l'assoluto al condizionato [95].

Si tratta di un criterio che è astorico solo in apparenza: infatti esso resta sempre calato nel contesto di quella filosofia della storia (di derivazione rousseauviana) che prevede precisamente l'estinguersi

[92] Ivi, pp. 120, 21-32, 121, 2-6 (tr. it., p. 121).

[93] Ivi, p. 121, 15-16, 22-25. In questa critica alla « cultura » contemporanea, dominata dall'intelletto astratto, va vista una diretta continuità con gli spunti ispirati da Rousseau che dominano gli scritti giovanili di Hegel.

[94] N. Merker, op. cit., p. 164.

[95] *GW* IV, p. 117, 5-9, 10-13 (tr. it., p. 117).

delle filosofie della riflessione per lasciar posto ad una nuova epoca del pensiero e della storia dell'umanità. Dalla critica ci si aspetta « una vera efficacia, cioè non una distruzione semplicemente negativa di [...] limitatezze, bensí una preparazione della strada per l'ingresso di una vera filosofia » [96]. Né si può dire che il criterio qui esposto sia tale da impedire una fedele ricostruzione e distinzione delle singole posizioni criticate. Riprendendo temi già delineati nella *Differenz* (cfr. *supra*, § 3), Hegel formula ora nei dettagli quelle che sono le fondamenta ed il metodo di codesto ' punto di vista critico '. Le fondamenta sono trovate nella ripresa della dottrina delle idee di Platone, adattata alle esigenze della metafisica dell'assoluto allora sostenuta da Schelling e Hegel: il primo presupposto è che il criterio non sia dipendente dalla soggettività dell'interprete, ma sia dato « dall'eterno e immutabile archetipo (*Urbild*) della cosa stessa »; il secondo, richiesto dall'oggetto specifico della ' critica filosofica ', è che non possano darsi « filosofie essenzialmente diverse eppure egualmente vere », poiché essendo la ragione « soltanto una », la filosofia è e non può esser altro che « una »; il terzo, infine, è che sia possibile svolgere una critica che, « in generale », valga come « giudizio oggettivo », ossia che riposi sulla « verità della ragione [che], come anche la bellezza, è solo una » [97]. Va da sé che in questo contesto il metodo di cui fa uso l'interprete deve essere una sorta di operazione logica, e cioè una « sussunzione sotto l'idea » dei singoli fenomeni della storia del pensiero [98].

Lo schema di derivazione platonica che configura il rapporto tra le idee, essenze infinite, e le singole apparenze transeunti sorte nel mondo del finito sta dunque alla base di questa accezione di ' critica '. Tradotto nel caso specifico della ' critica filosofica ', esso si configura nel rapporto tra la filosofia, l'unica, filosofia speculativa, e le singole diverse forme del filosofare, che per il fatto d'essere legata ad una particolarità determinata, per il fatto di voler ad ogni costo ' salvare il finito ', resta ' non-filosofia ' [99]. Questo schema è stato fatto oggetto di diverse letture: W. Bonsiepen suggerisce che esso sia « strettamente legato a una concezione logica ed alla comprensione della filo-

[96] Ivi, p. 127, 6-8 (tr. it., p. 128).
[97] Ivi, pp. 117, 4, 24-25, 21-22, 118, 21-22 (tr. it., pp. 117-118).
[98] Ivi, p. 118, 28 (tr. it., p. 118).
[99] Ivi, p. 123, 17 (tr. it., p. 123).

sofia come scetticismo »[100]; W. C. Zimmerli ha provato ad articolarlo nelle due dimensioni della ' critica storica ', attenta a considerare il modo in cui « con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è costruita una figura », e della ' critica epagogica ' (nel senso aristotelico), volta a condurre un'indagine induttiva che muove dai concetti universali del ' senso comune ' per metter capo alla conferma dell'universalità delle leggi della metafisica[101]; G. Gérard ha mostrato che in questo schema gioca un ruolo essenziale l'originaria accezione greca del termine ' critica ', inteso come « κρίσις, action de distinguer, séparer, trancher; d'où: dissentiment, lutte, etc. »[102]; S. Baritussio, infine, ha messo in evidenza come « la fonte classica della posizione hegeliana » sia da cercare in Aristotele, là dove si tematizza « il concetto di critica o di una facoltà di discernimento e di giudizio », cui è inoltre attribuita una funzione analoga a quella della dialettica: la « funzione ' peirastica ' », ossia « la capacità di esaminare e giudicare il sapere considerato ' mettendolo alla prova ' »[103].

Gli studiosi sopra citati sono inoltre unanimi nell'osservare che la prima accezione di ' critica ' di Hegel a Jena diverge radicalmente da quella accolta a partire dal 1804/05. Per dirla con S. Baritussio: « mentre i primi scritti jenesi presentano la critica filosofica come un operare separato e distinto dall'idea di filosofia, ma insieme subordinato ad essa, in quanto è la stessa idea di filosofia che garantisce l'esistenza della critica filosofica, nella fase conclusiva del periodo di Jena essa non è piú distinta e subordinata all'idea di filosofia, ma diventa un momento costitutivo del darsi stesso di quell'idea »[104]. Constatazione senz'altro vera, e certo assai utile anche per dare una periodizzazione delle fasi attraverso cui passa lo sviluppo del pensiero di Hegel a Jena[105], ma che tut-

[100] W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, « Hegel-Studien », Beiheft 16, Bonn 1977, p. 129.

[101] W. C. Zimmerli, *Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?*, in: *Hegel in Jena*, cit., pp. 81-102, qui: pp. 88, 102. Molto pregnante questa messa in luce del legame tra logica e storia.

[102] G. Gérard, *Critique et dialectique*, cit., pp. 9 e 175 ss.

[103] S. Baritussio, *Introduzione* a: *L'articolo introduttivo al ' Kritisches Journal der Philosophie '*, cit., p. 112 s.

[104] Ivi, p. 101.

[105] Questo punto è stato fatto valere in particolare da G. Gérard, che ha individuato nella produzione hegeliana dei primi anni di Jena un « point de vue critique » fondato su di una « distinction fundamentale » tra « d'une part, l'es-

tavia lascia aperta almeno una questione. In effetti, se ci si limita a chiamare la critica « un operare separato e distinto dall'idea di filosofia », si rischia di perdere di vista il nesso che invece lega tra loro critica e filosofia, e piú che strettamente. Questo nesso non è nient'altro che il rapporto per cui la prima fa da introduzione alla seconda, un rapporto senza il quale né la prima avrebbe senso, né la seconda potrebbe mai arrivare a costituirsi. È bene ricordare: 1) che solo pochi mesi prima la critica coincideva con l'intera filosofia, in quanto questa era ' filosofia della riflessione ', 2) che tra l'estate del 1801 e l'inverno 1801/02 Hegel si occupa quasi esclusivamente di interventi critici (senza dare nessuna ampia esposizione della parte speculativa della filosofia) ed infine 3) che il risultato teoretico principale cui egli mette capo nel corso del 1801 è precisamente la determinazione dei rapporti tra critica, riflessione e speculazione. Non si esagera pertanto se si afferma che la dimensione critica, in quanto fa da preliminare alla filosofia, è per Hegel di fatto tanto costitutiva ed essenziale allo svolgimento del ' filosofare ', quanto lo è la stessa delineazione dell'unica, vera, filosofia *stricto sensu*. Anzi, senza la critica, quasi, la filosofia non potrebbe arrivare ad esprimersi, poiché:

> laddove l'idea della filosofia è veramente presente, è compito della critica rendere evidente il modo ed il grado in cui essa appare libera e chiara, come pure l'ambito entro cui essa si è trasformata in un sistema scientifico della filosofia [106].

Per questo si può dire che tra le fonti classiche di questo concetto non vi sia solo Aristotele, ma anche diverse altre tra le accezioni moderne di critica; ad esempio, la ripartizione data da Ramo alla filosofia in *exercitatio* e *critica*, dove la critica, in quanto dottrina volta a fornire un'analisi logica del pensiero, una sorta di indagine metalogica tesa a chiarire il linguaggio umano, costituisce la base di legittimazione

sence universelle (l'absolu, la raison) et d'autre part, la forme particulière dans laquelle cette essence se manifeste (la différence, le fini) ». La riconciliazione tra i due ordini del finito, può dunque esser ricercata — secondo Gérard — solo « moyennant l'arrachement tragique » tra l'assoluto e le forme singole, il quale è però l'oggetto di una « répression critique sans cesse maintenue » (op. cit., pp. 9, 196). Conclusosi nel 1803 il periodo della ' critica ', Gérard vede la « mise en oeuvre du point de vue dialectique » con il manoscritto del 1804/05 su *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (ivi, p. 9). Per una valutazione generale del problema, mi sia consentito rimandare alla mia nota, *Sulla periodizzazione degli scritti jenensi di Hegel*, in: « Rivista di storia della filosofia » XL (1985), pp. 481-501.

[106] *GW* IV, p. 119, 13-16 (tr. it., p. 119).

per ogni altra attività filosofica; o l'idea dell'abate Genovesi di costituire una dialettica come *ars logico-critica*, « quae rationem et iudicium auget, format atque regit in sapientiae studio » [107].

§ 5. - *Lezioni su 'Introductio in Philosophiam' (1801/02).*

Dopo aver ottenuto la *venia legendi* (che gli fu concessa il 19 ottobre 1801 [108]), Hegel cominciò subito a tenere dei corsi alla *facultas philosophica*. A ciò egli fu spinto in primo luogo dal desiderio di iniziare la sua carriera accademica, in secondo luogo dalla necessità di guadagnare, in terzo luogo dal desiderio di farsi conoscere dagli studenti. Nel *WS* 1801/02 svolse tre corsi, tra cui due *collegia privata* (uno dei quali era persino « gratis ») ed un *disputatorium* insieme a Schelling. Importa notare che egli scelse di esordire sulla scena accademica occupandosi esclusivamente di temi attinenti alla l o g i c a . Questi i titoli esatti dei corsi da lui annunciati:

WS 1801/02: *Ge. Wilh. Fr. Hegel*, D. *privatim* Logicam et Metaphysicam docebit hor. VI-VII, gratis introductionem in Philosophiam tractabit et disputatorium philosophicum communiter cum Excell. *Schellingio* diriget [109].

Dai documenti e dalle testimonianze raccolte risulta che Hegel tenne effettivamente lezioni su tutti e tre i corsi annunciati, senza però riuscire a portarli a termine, poiché li interrompeva dopo qualche settimana (prima della fine dell'anno) [110]. Prima di procedere oltre occorre

[107] P. Ramus, *Scholae in liberales artes*, Basileae 1569 (rist. fotost., Hildesheim 1970), p. 8 s. A. Genovesi, *Elementorum artis logico-critica libri V*, Venetiis 1762[5], p. 4; W. Risse, op. cit., I, p. 136, II, p. 358.

[108] Per la ricostruzione dell'esordio di Hegel nell'ambiente accademico di Jena, cfr. *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozenttätigkeit (1801-1807)*, hrsg. von H. Kimmerle, in: « Hegel-Studien » 4 (1967), pp. 21-99.

[109] *Briefe*, IV/1, Nr. 65, p. 80. I titoli dei corsi annunciati da Hegel a Jena, pubblicati la prima volta in forma integrale e corretta da Kimmerle (op. cit.), sono tratti dai *Cataloghi scholarum in Academia Jenensi*, in latino, e dallo *Intelligenzblatt* della « Allgemeine Literatur-Zeitung » (Jenaer) che ne presentava dei brevi sunti in tedesco.

[110] *Berichte*, Nr. 50 (I. P. V. Troxler), p. 42. Troxler fa parola di un suo commilitone a Jena, il quale « era stato anche uditore di Hegel nel suo primo *Collegium*, che però si sciolse presto ».

chiedersi per quale ragione egli si sia deciso a concentrarsi sulla logica. Una prima risposta è suggerita da un'osservazione di Rosenkranz relativa al clima di eccitazione e competitività che regnava allora tra i giovani dotti stabilitisi a Jena:

> Quasi tutti questi liberi docenti, oltre alla loro materia preferita, su cui avevano compiuto studi specifici, ponevano avvisi per lezioni di logica, in quanto questo insegnamento, obbligatorio per gli studenti, offriva possibilità di onorari piú alti [111].

Va detto, però, che per quel che riguarda il *WS* 1801/02, ciò era solo in parte vero. Di logica (in senso ampio) si occupavano allora solo quattro docenti: gli anziani Hennings e Ulrich, ed i giovani Hegel e Schelling [112]. Pertanto acquista verisimiglianza una testimonianza (relativamente ironica) espressa da Schelling nel 1830 e che asserisce precisamente il contrario di quel che rammentava Rosenkranz: Hegel — cosí Schelling — avrebbe deciso di far lezione sulla logica perché dei suoi conoscenti all'università gli avevano fatto capire che era un buon argomento per attirare gli studenti, visto che era stata a lungo trascurata [113]. In effetti, le ultime, memorabili, lezioni di introduzione alla filosofia e di logica e metafisica tenute da Fichte a Jena risalivano a quattro semestri addietro (*WS* 1798/99), Hennings e Ulrich non erano certo in grado di proporre qualcosa di nuovo ed interessante (fermi com'erano alla tradizione di scuola) e Schelling, notoriamente, non si era mai cimentato su « Logica et Metaphysica » *ex professo*. Altri concorrenti non ve n'erano: dunque Hegel aveva effettivamente la possibilità di far colpo sugli studenti e conquistarli con la novità delle sue posizioni. A queste considerazioni se ne possono aggiungere delle altre, che investono il rapporto di affiatata collaborazione tra Hegel e Schelling. Confrontando i titoli dei corsi annunciati dai due amici non è difficile vedere una certa complementarietà: in quel semestre essi tengono

[111] *Rosenkranz*, p. 147 s. (tr. it., p. 166).

[112] *Briefe*, IV/1, Nr. 66, p. 83: « WS 1801/02: Eine *Einleitung über die Idee und Grenzen der wahren Philosophie* gibt Hr. Prof. *Schelling*, und unentgeltl[ich] Hr. *Hegel*. / *Logik und Metaphysik* Hr. Hofr. *Hennings*, Hr. Hofr. *Ulrich* n. s. Handb. und Hr. D. *Hegel*. / Ein *philosophisches Disputatorium* setzt Hr. Hofr. Ulrich fort; desgl. hält eines in Verbindung mit Hn. D. Hegel Hr. Prof. Schelling ».

[113] *Berichte*, Nr. 630 (H. von Leonhardt), p. 412. Nel 1830, facendo lezione a Monaco, Schelling ripetutamente raccontava episodi del passato che rendevano ridicolo Hegel.

un *disputatorium* in comune, si occupano entrambi di « Introductio in Philosophiam » e, mentre Hegel tiene « Logica et Metaphysica », Schelling espone il suo « philosophiae universae systema » [114]. Si può dunque pensare che essi abbiano inteso estendere all'ambito della didattica quella stessa divisione del lavoro che già avevano concordato per il « *Kritisches Journal* »: a Hegel gli interventi di carattere programmatico e metodologico, oltre che critici, a Schelling gli interventi di carattere sistematico

Tra gli amici che hanno consigliato Hegel di far lezione sulla logica è dunque probabile vi sia stato lo stesso Schelling. D'altra parte, il fatto che — come sembra — egli si sia deciso solo all'ultimo momento, va interpretato come indizio di una certa sua insicurezza. In altre parole: il problema cui Hegel allora si trovava di fronte era di esordire proponendo delle concezioni affatto originali. Quel che aveva in cantiere, in quel momento, non era però molto. Una compiuta esposizione sistematica ancora gli mancava: poteva riferirsi solo a quanto aveva brevemente abbozzato nella *Differenz*; ma era ben poco, e le riflessioni elaborate a Francoforte aveva deciso di lasciarle da parte. Aveva pronta qualche idea sulla filosofia della natura (la *Dissertatio de Orbitis Planetarum*); ma non poteva pensare di competere in quel campo contro Schelling. Gli restavano dunque solo le osservazioni metodologiche sui concetti di critica e di filosofia esposte nella *Differenz* e in *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik*, le quali potevano ben costituire l'oggetto di un'esposizione accademica sull'introduzione ed il metodo della filosofia. Da questo insieme di ragioni, dunque, la scelta di dedicarsi alla logica.

Il *disputatorium* condotto insieme a Schelling raccolse molti consensi tra gli studenti, i quali vi parteciparono numerosi e si interessarono vivamente al nuovo punto di vista esposto dai due amici [115]. Anche

[114] Negli anni trascorsi a Jena, tra l'estate del 1800 e quella del 1803, Schelling non tenne mai lezioni di logica e metafisica. Prima che Hegel iniziasse i suoi corsi, Schelling aveva fatto lezione una volta sulla « Transcendental-Philosophie » (*WS* 1800/01) ed un'altra sulla « Philosophische Propädeutik nach seinem ' System des transcendentalen Idealismus ' » (*SS* 1801). Cfr. Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., I, p. 235.

[115] Per delle testimonianze sul *Disputatorium*, cfr. *Berichte*, Nr. 48 (B. R. Abeken) e Nr. 49 (I. P. V. Troxler), pp. 41-42. Ulteriori cenni in: F. Nicolin, *Aus Schellings und Hegels Disputatorium im Winter 1801/02. Ein Hinweis*, in: « Hegel-Studien » 9 (1974), pp. 43-48. Tra i motivi del suo successo v'era in particolare il modo paradossale e provocatorio con cui i due amici esponevano le loro tesi sull'assoluto.

il corso su « Logica et Metaphysica », con undici uditori, poteva dirsi un buon inizio [116] (resta tuttavia da chiarire perché fu interrotto prima della fine del semestre - cfr. *infra*, § 6). E lo stesso verisimilmente valeva per il corso su « Introductio in Philosophiam », di cui però non conosciamo il numero dei partecipanti (essendo « gratis », una lista degli uditori era inutile) e nemmeno sappiamo quanto a lungo sia durato (può essersi esteso per tutto il semestre, come anche solo per poche lezioni — si ricordi, ad esempio, che le lezioni di Fichte sulla *Einleitung in die Philosophie* di regola si esaurivano in tre o quattro sedute [117]).

Nei due frammenti rinvenuti nel 1975 contenenti gli appunti stesi da Hegel per il corso su « Introductio in Philosophiam » risaltano tre temi principali: 1) esposizione del fondamento pratico (il bisogno) della filosofia; 2) delineazione di uno (stringatissimo) abbozzo sistematico; 3) problemi di metodo sugli ' strumenti ' del filosofare. Anche se non conosciamo gli altri temi di cui Hegel deve aver parlato a lezione, si può lo stesso dire che questa articolazione è vicina al modello tradizionale delle « introduzioni alla filosofia » (che risale ai commentatori di Aristotele ed a Boezio), in quegli anni accolto ed ampliato da diversi pensatori, tra cui erano Kant, Fichte, lo stesso Schelling, Herbart [118]. Se la f o r m a adottata per l'esposizione sembra assimilabile alla tra-

[116] Cfr. la lista degli uditori in: *Briefe*, IV/1, Nr. 67, p. 85 s.

[117] J. G. Fichte, *Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. / Nach Plattners philosoph[ischen] Aphorismen 1er Theil 1793/Im Sommerh[alb]j[ahre] 1797. Jena*, in: *GA*, IV/1, pp. 175-450. La parte sulla *Einleitung in die Philosophie*, si restringe alle pp. 175-194. Si ricordi che Fichte aveva tenuto a Jena corsi con questo titolo, ininterrottamente dal *SS* 1795 fino al *WS* 1798/99.

[118] Non solo Fichte e Schelling tenevano ad occuparsi specificamente di *Einleitung in die Philosophie*, ma anche Kant assegnava una particolare importanza al problema, tanto che nella versione a stampa delle sue lezioni di logica, la *Einleitung* era addirittura piú estesa della logica vera e propria (*Elementar- und Methodenlehre*), cfr. *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. von G. B. Jäsche, cit., in: *Kant-AA*, IX, pp. 1-150. Si ricordi, inoltre, che nel 1803 anche Schelling interveniva sul tema con le sue *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Sulla scia di Kant, la propedeutica filosofica diventava una disciplina assai comune nell'insegnamento accademico durante il XIX, secolo in particolare grazie ai compendi di J. H. Herbart, *Hauptpunkte der Logik* (Königsberg 1802), *Hauptpunkte der Metaphysik* (ivi 1804), *Lehrbuch in die Einleitung in die Philosophie* (ivi, 1813). È però opportuno ricordare i punti principali in cui essa si articolava secondo la tradizione introdotta da Boezio: 1) *intentio*, 2) *utilitas*, 3) *ordo*, 4) *si germanus liber est*, 5) *inscriptio*, 6) *ad quam partem philosophiae* (cfr. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855-1870 (rist. fotost., Graz 1955), qui: I, p. 681.

dizione, questo non è però il caso per quel che riguarda i contenuti. Rosenkranz riferiva che:

> Hegel sentiva il bisogno, nelle introduzioni, di esporre in modo interessante il perché del bisogno della filosofia, la sua assoluta giustificazione ed il suo legame con la vita e le scienze positive [119].

Val la pena sottolineare quel ' in modo interessante ', poiché esprime bene il senso dell'intenzione di Hegel. Dando lezioni introduttive sulla filosofia, per di piú *gratis*, Hegel intendeva rivolgersi al maggior numero possibile di studenti (non solo ai frequentatori della *facultas philosophica*, ma anche a quelli delle altre facoltà) e convincerli della novità della sua concezione. Da qui il rifiuto di adottare dei compendi scritti da altri [120], da qui il modo d'esposizione brillante ed incline al paradosso. Nel primo dei frammenti, un doppio foglio di quattro facciate che inizia con le parole *Diese Vorlesungen, in welchen ich eine Einleitung in die Philosophie vorzutragen versprochen habe* ... [121], Hegel

[119] *Rosenkranz*, p. 179 (tr. it., p. 195).

[120] *Briefe*, IV/1, Nr. 65, p. 81 s.: solo negli annunci dei corsi su « Mathesin puram et quidem Arithmeticam » e « Geometriam » del *WS* 1805/06, del *SS* 1806, del *WS* 1806/07 e del *SS* 1807, Hegel menzionava i manuali di K. D. M. Stahl, *Reine Mathematik* ..., Teil 1, Jena-Leipzig 1802[2] e J. F. Lorenz, *Grundriß der reinen und angewandten Mathematik* ..., Teil 1, Helmstädt 1798[2], per il resto cercava di salvare le apparenze (porre alla base delle lezioni un compendio era obbligatorio) menzionando un *Grundriß* d'argomento logico o sistematico, da lui stesso redatto e « proxime proditurus ». Solo nel *WS* 1806/07 poté far lezione leggendo i primi sedicesimi del suo *System der Wissenschaft. Ier Theil die Phänomenologie des Geistes.*

[121] *Diese Vorlesungen* ..., Ms. in: Nachlaß Kassette 16, ff. 5 a-6 b. Per la descrizione del Ms. cfr. E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte aus dem Hegel-Nachlaß*, cit., p. 436 s. e H. Kimmerle, *Die Chronologie der Manuskripte Hegels in den Bänden 4 bis 9*, in: *GW* VIII, pp. 348-361, qui: Nr. 5, p. 353 s. Come è noto, la pubblicazione del testo integrale di questo e degli altri frammenti rinvenuti nel 1975, annunciata come di imminente apparizione già da diversi anni, continua a tardare e nemmeno pare destinata ad apparire entro breve tempo. Il che è tanto piú paradossale poiché un'edizione di questi frammenti è stata portata a termine circa dieci anni fa dal Prof. M. Baum (Siegen) e dal Prof. K. R. Meist (Bochum), i curatori del volume V, *Schriften und Entwürfe 1799-1808*, dei *Gesammelte Werke* (in preparazione), dove questi testi troveranno collocazione. Grazie alla cortesia dei curatori e della casa editrice Felix Meiner (Hamburg) ho potuto consultare il testo integrale dei frammenti in un'edizione composta in bozze nel 1982. Per quel che riguarda i passi analizzati in questo paragrafo ed in quello che segue ho dovuto rifarmi, in mancanza di un'edizione critica pronta in forma definitiva, alle anticipazioni pubblicate in diversi studi (tra cui ricordo: M. Baum-K. R. Meist, *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie*

esordisce con questa battuta: « Questi corsi di lezioni, in cui ho promesso di esporre un'introduzione alla filosofia » devono muovere dalla constatazione che la filosofia, in quanto scienza, « non ha bisogno di un'introduzione e nemmeno la tollera » [122].

Infatti la filosofia si distingue dalle altre scienze precisamente perché non ha bisogno, per esser fondata, di nessun'altra scienza, tanto meno di uno strumento esterno: la filosofia è l'unica « vera scienza » perché è parte della ragione. La filosofia in quanto scienza e assieme ad essa l'arte, questa l'argomentazione di Hegel, sono universali ed assolute, perché per la loro produzione non hanno bisogno di nulla che vada al di là della ragione stessa, la loro sorgente, universale ed assoluta [123].

La filosofia è dunque il « punto centrale » su cui fan perno tutte le altre scienze [124]. Ma, osserva Hegel, non bisogna confondere tra la « filosofia oggettiva ed assoluta » e le diverse forme in cui trova espressione il « filosofare », le quali in verità sono solo empiriche, perché risultano dai piú disparati punti di vista legati a forme di cultura od a singoli soggetti [125]. Una introduzione alla filosofia è pertanto necessaria perché faccia da « ponte » tra queste forme soggettive e la filosofia oggettiva ed assoluta [126]. Anche qui, però, bisogna evitare di cadere di nuovo nell'elemento empirico: non si deve cioè ridurre l'intera filosofia alla sola introduzione, come avviene nel caso di quei cosiddetti « sistemi filosofici, che oggi in Germania sono all'ordine del giorno »; e qui Hegel menziona alcune correnti filosofiche: « fondazione della filosofia, criticismo, metodo scettico e difesa dal dogmatismo » [127]. L'obiettivo cui deve tendere una introduzione alla filo-

nach den neu aufgefundenen Jenar Manuskripten, cit., « Hegel-Studien » 12 [1977], pp. 43-81, abbreviato con *Baum-Meist*, e gli atti dello « Hegel-Tage » di Zwettl [1977], *Hegel in Jena*, hrsg. von D. Henrich e K. Düsing, cit.) ed alle trascrizioni, nel complesso assai precise e fedeli, pubblicate da Rosenkranz nel suo *Hegel's Leben* del 1844. Confrontando inoltre l'edizione (in bozze) di Baum e Meist ho integrato i passi citati segnalando con delle parafrasi le variazioni o le lacune piú significative riscontrabili nel testo integrale.

122 Ivi, Ms. f. 5 a (*Baum-Meist*, p. 44), cfr. anche E. Ziesche, op. cit., p. 437 (per l'*incipit* del frammento).

123 Ivi, Ms. f. 6 a (*Baum-Meist*, p. 45), in parafrasi.

124 Ivi, Ms. f. 5 a (*Baum-Meist*, p. 44).

125 Ivi, Ms. f. 6 b (*Baum-Meist*, p. 45).

126 Ivi, Ms. f. 6 b (*Baum-Meist*, p. 45).

127 Ivi, Ms. f. 5 b (*Baum-Meist*, p. 45).

sofia — insiste Hegel — è invece squisitamente sistematico: muovere dal bisogno della filosofia per produrre l'intero della filosofia. Su questo punto vale quanto Hegel aveva già esposto nella *Differenz*: a fronte della molteplicità dei rapporti tra l'assoluto ed il limitato « il filosofare deve mirare a porre in rapporto questa molteplicità come tale; deve sorgere il bisogno di produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza », perché, appunto, « il filosofare che non si costruisce come sistema è una fuga continua di fronte alle limitazioni » [128].

Nel frammento che stiamo esaminando Hegel formula il tema del « bisogno della filosofia » secondo una prospettiva nuova ed assai incisiva: l'introduzione alla filosofia è necessaria per rispondere alla domanda « che relazione ha la filosofia con la vita? », ovvero « in che misura è pratica la filosofia? ». « Infatti il vero bisogno della filosofia certamente non si esaurisce in altro se non in ciò: da essa e tramite essa imparare a vivere » [129].

A ragione M. Baum e K. R. Meist osservano che questa formulazione del fine della filosofia è unica nel quadro dell'opera hegeliana; meno convincente, invece, il seguente giudizio espresso da questi studiosi, e cioè che codesto « fissare una meta pratica per una filosofia dichiaratamente bisognosa di un'introduzione contrasta in modo appariscente con la sua pretesa di obiettività ed assolutezza in quanto 'punto centrale' di ogni conoscenza scientifica » [130]. Ma perché voler vedere un contrasto quando la posizione di Hegel non potrebbe essere piú lineare? Hegel qui evidentemente sostiene una posizione assai vicina alla tradizione logica stoica che, appunto, definiva la dialettica come

[128] *GW* IV, p. 30, 20-24, 26-28.

[129] *Diese Vorlesungen ...*, Ms. f. 6 b (*Baum-Meist*, p. 45 s.). Ricordo che formulazioni siffatte erano assai frequenti nelle *Vorlesungsankündigungen* fatte distribuire agli studenti dai docenti di filosofia per invogliarli a frequentare i loro corsi. Lunghi in media non piú di sedici pagine a stampa (due fogli in quarto), gli annunci dei corsi filosofici possono esser visti come un vero e proprio genere letterario a sé stante: sono testi brevi, bene articolati ed assai incisivi, in cui i professori si rivolgevano in modo diretto agli studenti, parlando, per cosí dire, la loro stessa lingua. Un esempio celebre di *Vorlesungsankündigung* è il saggio di Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (steso per il corso jenese del 1794 sulla *Wissenschaftslehre*). Pur non essendo a stampa, anche il frammento hegeliano *Diese Vorlesungen ...* ricalca in modo evidente lo stile e l'articolazione di una *Vorlesungsankündigung*.

[130] Cfr. *Baum-Meist*, p. 45 s.

σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ (*systema certarum propositionum exercitatione comparaturum ad finem utilem in vitam*)[131], poiché anch'egli considera la « filosofia genuina » (*eigentliche Philosophie*) come un ' intero sistematico ' presupposto alle molteplici forme del filosofare e però costituitosi in un confronto critico con esse (l'*exercitium* svolto nella parte critica dell'introduzione), e che può essere applicato con successo nella vita pratica. È quasi superfluo ricordare, inoltre, che la connessione tra filosofia e vita era uno dei temi dominanti nella tradizione dell'illuminismo tedesco sin dai tempi di Christian Thomasius[132], ribadito a chiare lettere da Herder, a Weimar, contemporaneamente a Hegel[133].

[131] Riporto la definizione data da Luciano, cfr. *De Parasito*, II, 3, cit. in W. Risse, *Logik der Neuzeit*, cit., I, p. 25.

[132] C. Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi*, Halae 1688, *Einleitung zu der Vernunfft-Lehre*, Halle 1691, *Ausübung der Vernunfft-Lehre*, Halle 1691, *Introductio in logicam*, Francofurti et Lipsiae 1694, *Praxis logices*, Francofurti et Lipsiae 1694. Il decisivo rinnovamento della logica proposto da Thomasius consiste nell'esigere l'abbandono del punto di vista puramente teoretico a favore di una prospettiva pratica, volta ad orientare nella vita, attraverso regole che possano esser fatte proprie anche dall'uomo di mondo che svolge le sue attività a corte (*philosophia aulica, Hofphilosophie*, un'idea che trova le sue radici nella trattatistica politico-morale del Rinascimento, ad es. Castiglione, Bembo, ecc.). Per Thomasius il baricentro della logica si sposta pertanto dalla parte tecnica (dottrine dei concetti, giudizio e sillogismo) a quella propedeutica; di qui la impostazione delle prime ampie esposizioni del tema della introduzione alla logica od alla filosofia in lingua tedesca. « La vera logica — così Thomasius — non deve essere nient'altro che una dottrina su come uno debba impiegare rettamente la sua ragione. Che cosa v'è di più necessario ed utile nel mondo? E come può quell'uomo che non ha compreso questa dottrina farsi strada in una società umana, per tacer della corte? » (cfr., *Ausübung*, cit., f. a 3 r - W. Risse, *Logik der Neuzeit*, cit., II, p. 554).

[133] J. G. Herder, *Weimarer Gymnasialrede von 1800*, in: *Herders sämtliche Schriften*, hrsg. von B. Suphan, Bd. XXX, hrsg. von R. Dahms, Berlin 1889, pp. 266-274: « nicht der Schule muß man lernen, sondern dem Leben » (p. 266), così l'*incipit* di Herder. Ma: « cosa significa imparare dalla vita? Evidentemente [imparare] ciò che vi è di utile nel sapere, ciò che può essere applicato, ciò attraverso cui possiamo vivere meglio » (p. 272); epperò non solo questo: anche la « formazione del cuore e del carattere [...] dare una direzione buona alle proprie inclinazioni, purificare i propri princìpi, rinsaldare e fortificare i propri propositi [...] non solo con il capo, ma anche con il cuore » (p. 273). Del tutto inutile, invece, è imparare limitandosi a seguire i testi di scuola: il *Gelehrter-littré* è ancora lontano dall'essere *cultivé*, ed ancor più lo è dall'essere *savant* (p. 270). Va da sé che il discorso svolto da Hegel differisce da quello di Herder per via del principio rispettivamente posto a far da guida: per Hegel la guida della vita

Il secondo frammento rinvenuto nel 1975 comincia con le parole *Die Idee des absoluten Wesens ...*; un doppio foglio di quattro facciate, faceva parte anch'esso degli appunti stesi da Hegel per il corso dell'autunno 1801 su *Introductio in philosophiam* [134]. È interessante perché contiene uno schizzo per un sistema tetrapartito ed alcune riflessioni sul ruolo della riflessione in quanto 'strumento' del filosofare. Oggetto dell'esposizione è « l'idea dell'essenza assoluta, in quanto idea speculativa, ed in seguito in quanto *Universum* » [135]. Importa notare che tra il primo ed il secondo frammento v'è una lacuna, nella quale, Hegel con ogni probabilità deve aver esposto il fondamento metafisico della sua filosofia. Infatti in apertura di lezione Hegel ricorda che nelle lezioni precedenti si era occupato del contenuto della filosofia, mentre ora deve trattare del modo in cui questo contenuto si distingue per il conoscere. Hegel tiene dunque ancora nettamente separate l'in sé del contenuto dal per sé del suo rispecchiamento nel conoscere. Da una parte sta l'idea dell'essenza assoluta, che appare come *Universum*, dall'altra il conoscere, che nel movimento dell'idea deve cogliere il fondamento dell'universo.

Hegel descrive il movimento dell'essenza assoluta in tre stadi: in un primo tempo essa « proietta, per cosí dire, la sua immagine nell'idea », in un secondo tempo « si realizza nella natura », ed infine, « in

è la filosofia, per Herder, invece, è la vita a far da guida al sapere vero. Comune resta però la scelta per un ancoramento pratico del sapere. Si tratta della stessa direzione di pensiero che, inaugurata con Thomasius, in Germania si sviluppava grazie alla ricezione di Rousseau, fino a metter capo alla celebre domanda di Kant e Fichte: « come deve essere il mondo per un essere morale? ». A ragione M. Baum e K. R. Meist hanno notato che la sopra citata definizione pratica del compito posto alla filosofia, « contrasta in modo appariscente con la sua pretesa all'oggettività ed all'assolutezza, in quanto 'punto centrale' di ogni conoscenza scientifica » (*Baum-Meist*, p. 45). È inoltre vero — come essi sostengono — che questa definizione « in questa forma non si ritrova in nessuna altra parte nell'opera di Hegel » (*Ibid.*); anche se va detto che l'idea che la filosofia abbia prima di ogni altra cosa delle valenze pratiche era ribadita piú volte da Hegel nei suoi scritti del periodo giovanile. Cadrà invece progressivamente nel corso degli anni di Jena — probabilmente per via della sua inconciliabilità con l'idea che la filosofia debba essere un sistema assoluto. In ciò risiede, evidentemente, uno dei nodi principali del primo pensiero jenese di Hegel.

[134] *Die Idee des absoluten Wesens ...*, Ms. in: Nachlaß Kassette 16, ff. 1 a-2 b, cfr. H. Kimmerle, *Die Chronologie*, cit., in: *GW* VIII, p. 353 s.; *Baum-Meist*, p. 45; *Rosenkranz*, p. 179 s. (tr. it., p. 196).

[135] Ivi, Ms. f. 1 a (*Baum-Meist*, p. 46).

quanto spirito, si riassume, ritorna in sé e conosce se stessa »[136]. Questo movimento corrisponde dunque al dispiegamento dell'assoluto « nella differenza », ma sempre « sotto il comando e la necessità dell'idea stessa »[137]. Come ovvio, l'assoluto in sé non viene intaccato da questo processo: in quanto è in sé, l'assoluto può esser colto mediante « la sua intuizione », mentre in quanto è per sé, per il conoscere, esso entra sí « nella differenza », ma sempre « resta riassunto nell'Unica idea »[138].

I passi citati permettono di verificare alcune ipotesi interpretative avanzate a proposito della prima concezione metafisica sostenuta da Hegel a Jena. Tenendo fermo all'affinità tra l'« assoluta essenza » e la « sostanza » di Spinoza, si può pensare che Schelling e Hegel abbiano provato a trasfigurare la nozione spinoziana di sostanza riferendola a motivi propri del neoplatonismo rinascimentale (Cusano, Bruno), per fare di essa un'arma formidabile da impiegare nel contesto delle discussioni sul kantismo. Risultato di questa operazione sarebbe, come ha suggerito K. Düsing, la fondazione, da parte di Schelling e Hegel, di una ' metafisica idealistica della sostanza ', per la quale, appunto, l'assoluto è s o s t a n z a , fondamento metafisico del tutto, e sta al di là dell'opposizione tra soggetto ed oggetto, pur concedendo che la r a g i o n e , organo del conoscere, sia in grado di ricostituire il dispiegamento dell'assoluto nei momenti di un intero sistematico[139]. Si tratta grosso modo del medesimo schema posto a fondamento delle precisazioni delineate da Hegel negli scritti dei mesi precedenti, con la differenza, però, che qui il punto di vista acroamatico si sostituisce a quello esoterico.

Il sistema dell'assoluta essenza si articola in quattro parti, la prima delle quali è « la semplice idea della stessa filosofia », la seconda e la terza costituiscono le due parti ' reali ' della filosofia della natura e dello

[136] *Ibid.*

[137] *Ibid.*

[138] *Ibid.*

[139] K. Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, in: *Hegel in Jena*, cit., pp. 25-44, qui: p. 36. La fondazione di un siffatto punto di vista filosofico presuppone la presa di coscienza da parte di Schelling e Hegel del rapporto che li legava a Spinoza. Sullo sviluppo della loro ricezione del pensiero spinoziano, cfr. ivi, p. 34 ss. A proposito di questo punto cruciale non è invece utile lo studio di Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo*, cit., dove non sono considerati i frammenti qui analizzati (che, come è noto, sono stati ritrovati solo nel 1975).

spirito, e la quarta, la filosofia della religione dell'arte, fa da chiusura al tutto [140].

Fermiamoci ora sulla prima parte. In essa Hegel spinge ancora piú a fondo la polisemia della terna di concetti filosofia/logica/metafisica, che già avevamo visto all'opera nel primo frammento del corso. Si tratta di una polisemia dovuta alla necessità di risolvere il problema di una coerente e completa introduzione al sistema. Ora Hegel espone a chiare lettere che gli ambiti della filosofia, della logica e della metafisica coincidono. Con un'espressione figurata, Hegel definisce questo complesso di teorie « scienza estesa dell'idea in quanto tale », specificando che se da una parte essa sorge dal bisogno di introdurre al sistema deducendo la sua partizione dalla « semplice idea della stessa filosofia », dall'altra essa può essere identificata come « l'idealismo o la logica » e però altresí come « scienza dell'idea stessa » o « metafisica » [141].

Per sbrogliare questa matassa di riferimenti incrociati occorre ricordare che ad ognuno dei tre elementi sopra menzionati spetta un ruolo particolare. La f i l o s o f i a ha il compito di introdurre alla scienza dell'essenza assoluta disegnandone i contorni sistematici piú significativi; la l o g i c a svolge invece un compito di carattere critico: essa deve « annientare la falsa metafisica di [quei] sistemi filosofici limitati », che tentano di « costituirsi come [determinatezze] assolute » [142]; la m e t a f i s i c a, infine ha il compito di dar fondazione al tutto, in quanto è scienza delle determinatezze formali dell'idea, ovvero una sorta di ontologia.

In questa struttura ritroviamo, trodotto in termini generalissimi, lo stesso criterio che pochi mesi prima Hegel aveva fatto valere come fondamento della 'critica filosofica': v'è un'idea assoluta, archetipica che funge da termine di confronto per individuare ed annientare le forme particolari, finite, del pensiero. In questo senso Hegel continua ad attribuire alla logica un compito i n t r o d u t t i v o: essa è utile al filosofare perché libera la strada che porta alla comprensione dell'assoluto. D'altra parte, qui Hegel afferma anche inequivocabilmente che l'idealismo, ossia la logica, in quanto è scienza, è metafisica. Questa asserzione però contraddice a ciò che Hegel allora era solito dire sulla funzione della logica: che essa è scienza dell'intelletto finito, logica

[140] *Die Idee des absoluten Wesens* ..., Ms. f. 1 b (*Baum-Meist*, p. 46).
[141] Ivi, Ms. f. 1 b (*Baum-Meist*, p. 47).
[142] *Ibid.*

della riflessione, quindi, e che è separata dalla metafisica (scienza dell'idea assoluta), rispetto alla quale è utile solo negativamente, ossia in quanto critica delle forme finite del pensiero (cfr. in particolare, *infra*, § 6). Presumibilmente questa discordanza tra le due definizioni della logica deve esser fatta risalire al persistere in Hegel di alcune indecisioni sulla terminologia da adottare. A ragione K. Düsing ha notato che in questi manoscritti « il compito della logica è definito tenendo conto di due aspetti. Da un lato la logica, separata dalla metafisica, è introduzione sistematica al sapere speculativo, dall'altro come è specificato da Hegel nella sua partizione sistematica — essa stessa è componente immanente della metafisica » [143]. A tal proposito, M. Baum ha invece sostenuto che tra le due accezioni in realtà non è da vedersi contrasto alcuno, poiché se « la logica è questa scienza (dell'idea stessa) in quanto dottrina delle determinatezze formali immanente dell'idea pura, la metafisica è questa stessa scienza in quanto scienza dell'essenza assoluta nella fase in cui resta idea pura avanti di realizzarsi (nella natura e nello spirito, *R. P.*) [...] logica e metafisica non solo sembrano essere due parti complementari dell'idealismo, ma anche sembrano appartenere interiormente allo stesso genere » [144]. Senonché quanto sostiene Baum lascia aperta la domanda: se la differenza tra logica e metafisica non è altro che una differenza tra i rispettivi oggetti, che cosa distingue le loro rispettive funzioni? Resta non chiaro, in altre parole, perché la logica ora dovrebbe avere assegnata una funzione costitutiva che di regola Hegel riserva alla sola metafisica. Una risposta a questa aporia può forse essere trovata considerando l'ipotesi che Hegel effettivamente abbia oscillato tra diverse soluzioni terminologiche. Solo pochi mesi prima, nelle *theses* premesse alla *Dissertatio de Orbitis Planetarum* aveva dato questa definizione dell'idea in quanto base della filosofia:

> Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnia est in ideis [145].

Il cenno fatto nel frammento all' ' idealismo ' in quanto ' scienza estesa dell'idea ' può essere interpretato in vari modi. In primo luogo rifendolo all' ' idealismo trascendentale ' di Schelling [146], in secondo luo-

[143] K. Düsing, op. cit., p. 32.

[144] M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel*, in: *Hegel in Jena*, cit., pp. 119-138, qui: p. 123 s.

[145] *Rosenkranz*, p. 158 (tr. it., p. 175).

[146] Nella *Differenz*, Hegel aveva introdotto la nozione di ' idealismo trascen-

go ricordando che la semplice giustapposizione di ' scienza estesa dell'Idea in quanto tale ' e ' idealismo ' contiene già in sé motivi sufficienti a legittimare il conio di una nuova accezione. Quello che è veramente nuovo, in ogni caso, è l'asserzione della equivalenza tra idealismo, logica e metafisica, tesi, questa, che se da un lato trova fondamento e sostegno nel pensiero del primo Schelling (che però non era arrivato fino al punto di definire il proprio sistema muovendo dall'identità tra logica ed ontologia), dall'altro rimanda al modo in cui il nesso tra logica ed ontologia era stato messo in evidenza da Ploucquet (cfr. *supra*, II, § 2), ed in particolare dal suo discepolo Bardili [147].

dentale ' muovendo dalla sua capacità di sussumere i punti di vista del filosofare finito sotto la filosofia dell'assoluto: « il punto di vista per cui sarebbe tolto il principio dell'una [o dell'altra scienza] posto nell'assoluto o l'assoluto posto nella manifestazione di questo principio. Il punto di vista piú notevole è in questo caso quello di ciò che comunemente si chiama idealismo trascendentale » (*GW* IV, p. 68, 35-69, 4 - tr. it., p. 84). L'espressione era di nuovo usata da Hegel nell'annuncio di un corso del *WS* 1803/04: « 2) *philosophiae speculativae systema* complectens *a*) Logicam et Metaphysicam sive *Idealismum transcendentalem b*) *philosophiam naturae* et *c*) *mentis* » (*Briefe* IV/1, Nr. 65, p. 81). Questa seconda definizione, però, deve esser tenuta distinta dalla prima, poiché nei tre anni che le separano Hegel ha avuto tempo di operare alcune radicali modificazioni alla propria concezione sistematica, la piú importante delle quali è certo l'introduzione della nozione di « coscienza » come cardine della prima e della terza parte del sistema (cfr. inoltre, la *Gliederung* del 1803/04, in: *GW* VI, p. 268 - per un bilancio, L. Lugarini, *Dal mondo storico*, cit., p. 114 n).

[147] C. G. Bardili, *Grundriß der ersten Logik, gereiniget von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere. Keine Kritik sondern eine* Medicina mentis, *brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*, Stuttgart 1800. Bardili indica la giustificazione del postulato d'identità tra logica e ontologia nella ipostatizzazione del « pensare in quanto pensare ». Nella c o p u l a Bardili vede pertanto « espresso un *modus specialis* dello stesso pensare ». Modi « puri » sono però solo i giudiżi categorici ed ipotetici, mentre i giudizi negativi e disgiuntivi comprendono in sé l'« applicazione del pensare » ad una terza materia data (p. 14 s.). Ora, è proprio in questo nesso posto tra pensiero e la sua applicazione che va visto il progresso decisivo della *Logica* di Bardili: esso permette di determinare metafisicamente sia la f o r m a del pensare (coi suoi modi puri), sia la m a t e r i a , molteplice, che « postula anche un'interna capacità e disposizione ad essere pensata »; e Hegel nella *Differenz* elogia l'identificazione fatta da Bardili tra pensare e cosa in sé, grazie alla quale si riescono ad evitare tutte le vuotezze della logica sia formale sia trascendentale: infatti, postulando a fondamento della logica una forma pura, indipendente dalla soggettività, Bardili riesce a coordinare tra loro da una parte la cosa in sé, impensabile, e dall'altra un contenuto, che in quanto è rappresentabile, resta riferito alla forma del ' pensare in quanto pensare ' (p. 47 s.). Cfr. Hegel, in *GW* IV, pp. 88-90: là dove spiega perché Reinhold, nei « Beiträge » « non ha mostrato tutto ciò che si può trarre dal *Compendio di logica* » bardiliano.

Non mette conto ora fermarsi ad analizzare il passaggio dalla prima alle restanti tre parti del sistema, la filosofia della natura e dello spirito, « scienze della realtà dell'idea » [148], come anche la filosofia della religione e dell'arte, con la quale la filosofia torna in sé, in quanto idea pura, ed « organizza l'intuizione [dello] spirito » [149]. Conviene invece limitarsi a considerare la sola questione dell'introduzione al sistema soffermandosi su di un ultimo spunto d'interesse offerto dal frammento: la distinzione tra due modalità di applicazione dello strumento del filosofare, la riflessione. Queste le parole di Hegel:

> la riflessione cattiva è il sussistere delle determinatezze dell'opposizione; la riflessione assoluta è il toglimento delle stesse [differenze], ed il conoscere assoluto è appunto questa riflessione che si disperde nell'opposizione, riprendendola però di nuovo ed annientandola assolutamente [150].

[148] *Die Idee des absoluten Wesens* ..., Ms. f. 2 a (*Baum-Meist*, p. 48 s.). Una lucida esposizione di questo abbozzo è in H. Kimmerle, *Hegels Naturphilosophie in Jena*, in: *Hegel in Jena*, cit., pp. 207-215, dove si argomenta che il « baricentro metodico e fattuale » del primo sistema jenese di Hegel debba risiedere nella natura, visto che solo in essa è dato ritrovare tutti e quattro i momenti in cui l'idea dispiega se stessa (ivi, p. 211). M. Baum e K. R. Meist invece collocano nella prima parte, la logica e metafisica, questo baricentro, ed osservano che è probabile che Hegel abbia inteso trattare in esse « le linee essenziali di una ontologia e quindi di una *metaphysica generalis* » (*Durch Philosophie*, cit., p. 47). Quest'ultima ipotesi mi sembra assai verisimile, visto che Hegel era del tutto familiare con l'ontologia grazie alla mediazione della manualistica wolffiana e di Ploucquet.

[149] Ivi, Ms. 2 a (*Baum-Meist*, p. 49 s.).

[150] Ivi, Ms. 2 b (*Baum-Meist*, p. 52). Cito questo passo seguendo W. Jäschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, in: « Hegel-Studien » 13 (1978), pp. 85-117, qui: p. 101. Così Jäschke commenta la distinzione tra le due forme di riflessione: « in questo senso specifico la riflessione assoluta costituisce l'organo della logica, — la quale logica pertanto non è semplicemente un'anticamera, dominata dalla riflessione, alla scienza, bensì è essa stessa scienza dell'assoluto. Nell'ambito della logica la tematizzazione delle forme del finito resta sempre entro l'unità della riflessione, in quanto movimento comprensivo della scissione e del suo toglimento; la riflessione cattiva, per contro, vale nell'intenzione di Hegel come prescientifica » (ivi, p. 102). G. Dozzi, nel suo *La 'Riflessione' negli scritti jenensi di Hegel (1801-1805)*, in: *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a M. Dal Pra*, Milano 1984, pp. 429-445, appoggiandosi al testo della *Differenz*, mette invece in rilievo come Hegel scandisca il suo concetto di riflessione secondo tre sintesi distinte: la prima, « quella della riflessione stessa, che pone l'identità attraverso l'astrazione da uno dei suoi opposti, e quindi la sua assolutizzazione, a spese dell'altro », la seconda, quella « operata dalla ragione, che pone l'identità di riflessione (finito) e infinito », la terza, infine, « è opera della riflessione trascendentale, filosofica - la speculazione. Suo compito è innanzitutto

La prima forma di riflessione, la « riflessione cattiva », non è altro che la riflessione espressa dalla tradizione della trattatistica logica, da Aristotele a Kant, una forma di pensiero che si basa sul principio di non contraddizione e pertanto cade al comparire delle antinomie; la « riflessione assoluta », invece, è per Hegel lo strumento proprio del « conoscere assoluto », ciò che lo conduce al di là della barriera costituita dalle antinomie, verso la fondazione di una nuova logica. Non è possibile togliere l'opposizione senza entrare in essa, senza confrontarsi con essa: il compito del conoscere assoluto pertanto consiste nel togliere l'opposizione, nel non ignorarla, non astrarre da essa. Questo in parafrasi il motto con cui Hegel chiude il frammento.

Un'analoga distinzione tra due forme della riflessione era già stata delineata da Hegel nella *Differenz*, là dove aveva spiegato che nell'antinomia tra due opposti, quali ad esempio « io e natura, autocoscienza pura ed empirica, conoscere ed essere, porre se stesso ed opporre, finitezza ed infinitezza », potevano operare o « la riflessione comune », che « non scorge altro che la contraddizione » o « la ragione » stessa, la sola « che scorge la verità in questa assoluta contraddizione, a mezzo della quale i due termini sono posti ed annientati, entrambi sono e non sono nello stesso tempo » [151].

Rispetto al testo della *Differenz*, il frammento *Die Idee des absoluten Wesens* ..., ci dice qualcosa di piú: ci dice che spetta al conoscere assoluto portare a termine l'introduzione al sistema grazie al confronto critico intrapreso dentro e contro le forme dell'opposizione, un confronto che porta all'annientamento di queste ultime ed alla costruzione di una nuova metafisica in quanto « scienza delle determinatezze formali dell'idea ». Hegel dunque abbandona la dimensione della coscienza (su cui aveva basato le analisi della *Differenz*) e si sposta su quella delle forme della riflessione assoluta [152].

quello di mediare la contraddizione immanente all'atto di porre l'assoluto: esso da una parte deve essere costruito dalla riflessione per la coscienza; ma dall'altra parte, in quanto posto dalla riflessione, è limitato-oggettivato; quindi non è posto come assoluto. La mediazione speculativa hegeliana è in questo luogo una combinazione tra la funzione totalizzante della ragione kantiana e il processo ontologico all'infinito spinoziano » (ivi, p. 430 s.).

[151] *GW* IV, p. 77, 20-26 (tr. it., p. 95).

[152] L'assoluta riflessione, in quanto movimento in cui l'assoluto pone sé nei fenomeni, inizia dunque a staccarsi dalla soggettività finita per metter capo ad una forma piú alta di soggettività, la soggettività pura, cioè la rappresentazione dell'essenza assoluta nell'idea. Qui W. Jäschke ha visto un decisivo momento nello-

§ 6. - *Lezioni su 'Logica et Metaphysica' (1801/02).*

Dalle lezioni di logica e metafisica del 1801/02 ci è stato conservato un solo frammento, che comincia con le parole *Daß die Philosophie ...* [153]. Lungo sei fogli, esso consiste di tre parti: una premessa, sul nesso tra la logica e la storia dell'umanità, una parte centrale, contenente lo schizzo di una logica (divisa in tre parti) e dell'inizio di una metafisica, ed una chiusa, dedicata alla filosofia dell'assoluto. Il frammento è senz'altro da porre in relazione con le prime lezioni del corso e rientra pertanto nell'ambito tematico di una introduzione alla logica, ovvero delle questioni relative alla natura, l'oggetto, il fine e la partizione della disciplina, le quali, tradizionalmente, precedevano la trattazione piú specificamente tecnica [154].

Il nesso tra logica e storia è ora affrontato da Hegel con riferimento alle cosiddette epoche di transizione. In queste risalta con chiarezza il ruolo svolto dalla filosofia perché la filosofia impregna di sé i « periodi di transizione », nei quali « una antica forma etica viene completamente superata da una nuova » [155]. Protagonisti di queste epoche sono i filosofi, i quali svolgono un compito protrettico nei confronti dei loro contemporanei, poiché sono i primi a farsi interpreti

sviluppo del pensiero di Hegel a Jena (op. cit., p. 102). In effetti si può individuare, tra la *Differenz* e le lezioni del 1801/02, una differenza non irrilevante: nella prima la riflessione è diretta verso la coscienza, nelle seconde essa sospende questo riferimento ed è piuttosto parte integrante (ancorché formale) del movimento dell'idea. Forse Hegel iniziava ad intendere la riflessione come la « forma del pensare in quanto pensare », in un'accezione vicina a Bardili.

[153] *Daß die Philosophie ...*, Ms. in: Nachlaß Kassette 16, ff. 15 a-20 b, cfr. H. Kimmerle, *Die Chronologie*, cit., in: *GW* VIII, p. 353; *Baum-Meist*, p. 52; *Rosenkranz*, pp. 189-192 (tr. it., pp. 205-208).

[154] Fondamentale, per il problema di un'introduzione alla logica è l'operetta di Jacopo Zabarella, *De natura logicae* (1575), in: *Opera logica*, cit., coll. 1-102. Zabarella fu tra i primi a dare un'esposizione sistematica completa del problema secondo le quattro questioni: *De genere, de subjecto, de fine, de divisione*. È tempo di iniziare a discutere se ed in che misura Hegel, negli scritti di logica anteriori alla *Scienza della logica*, abbia ripreso dei contenuti dalla logica di Aristotele e degli aristotelici dell'età moderna. Ma quel che fin d'ora è certo è che, almeno per quel che riguarda la forma dell'esposizione, egli qui si rifà al modello zabarelliano e risponde a ciascuna delle questioni tradizionali. Per una piú ampia ricostruzione del problema, con particolare riferimento all'opera di Kant, mi sia permesso rimandare al mio studio su *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik*, Frankfurt a. M. - Bern - New York - Paris 1989, §§ 1-6, 11, 15, 19.

[155] *Daß die Philosophie ...*, Ms. f. 15 b (*Baum-Meist*, p. 53).

di quella nuova e « progressiva natura etica », che si è insinuata sotto la corteccia della vecchia [156]. Si tratta di un processo per gradi che l'intelletto comune e la riflessione non sono in grado di cogliere proprio perché anch'essi restano prigionieri delle vecchie forme di pensiero. Di qui l'importanza dei filosofi-legislatori (Hegel richiama Solone), « grandi uomini », che conoscono le leggi della natura e sanno interpretare « in maniera vivente e veritiera » lo stadio in cui si trova la natura etica dell'uomo e l'« ideale » che può essere realizzato. A quel punto, come leggiamo nel resoconto dato da Rosenkranz: « Queste nature geniali non fanno altro che pronunciare una determinata parola ed ecco che i popoli si uniscono a loro » [157]. E poiché la successione delle epoche della filosofia è determinata dalle rivoluzioni del pensiero logico (secondo il processo che dalla logica pre-riflessiva porta alla logica riflessiva e prepara poi l'avvento della logica speculativa), non è difficile ricostruire la correlazione tra i mutamenti nella storia del pensiero ed i periodi di transizione nella storia dei popoli. Come già Rousseau sessantanni prima, anche Hegel qui esige l'abbandono della logica della riflessione e prospetta un nuovo modello di eticità fondato, appunto, su di una nuova logica speculativa (Hegel avrebbe concretizzato questo progetto durante il 1802, lavorando al *System der Sittlichkeit* [158]).

Anche la seconda parte del frammento, contenente l'introduzione alla logica ed alla metafisica, presuppone delle considerazioni di filosofia della storia. Hegel richiama lo sviluppo tipico del ' filosofare ', che « in generale prende le mosse da dei cominciamenti finiti » e lo mette in parallelo con le capacità di apprendimento di chi si accosta allo studio accademico della filosofia, e dichiara di seguire uno svolgimento guidato da « preoccupazioni pedagogiche », che tenga conto, cioè, della limitatezza storica (« le catene della realtà etica », « le vecchie forme

[156] *Ibid.*

[157] *Rosenkranz*, p. 189 (tr. it., p. 205) - corrisponde a Ms. f. 16 a.

[158] J. H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion*, in: « Hegel-Studien » 7 (1972), pp. 123-178, ha dimostrato che esistono delle precise corrispondenze tra la struttura della prima logica jenese e quella del *System der Sittlichkeit*. Del tutto analoghe sono infatti le prime due parti, l'una sulle forme categoriali, l'altra sulla critica delle stesse; sappiamo però troppo poco sulle coincidenze che legano i due testi nel passaggio dalla logica riflessiva a quella speculativa e nell'ambito della stessa metafisica (o eticità assoluta).

dello spirito del mondo »), per « cominciare dal finito » di quella limitatezza e poi trapassare nelle nuove forme [159].

Nemmeno stupisce, inoltre, trovare che Hegel, aprendo il capitolo della logica, si richiami in modo convinto alla tradizione (cito la trascrizione di Rosenkranz):

> L'insegnamento della filosofia ha avuto anticamente la forma della logica e della metafisica. Seguo anch'io questa forma nelle mie lezioni, non tanto per la sua affermata autorità, quanto per la sua convenienza [160].

La ' convenienza ' di cui qui parla Hegel si riferisce, di nuovo, al punto di vista della d i d a t t i c a : egli ritiene utile guidare il discente rendendolo dapprima familiare con le ' forme del finito ', per fargli poi comprendere la necessità del loro superamento onde giungere, infine, al piano dell' ' infinito conoscere dell'assoluto ':

> La filosofia ha cioè per oggetto, in quanto scienza della verità, la conoscenza infinita, ossia la conoscenza dell'Assoluto. A questo conoscere o s p e c u l a z i o n e si contrappone la conoscenza finita o r i f l e s s i o n e [161].

Questa volta Hegel presenta la coppia riflessione/speculazione come reciprocamente correlata, quasi si trattasse di una distinzione meramente quantitativa: la riflessione in quanto scienza del conoscere finito; la speculazione in quanto scienza del conoscere infinito. Il rapporto che le lega, continua Hegel, è tale:

> che non vi è però una contrapposizione assoluta; il conoscere finito astrae solo dall'assoluta identità di ciò che nella conoscenza razionale è posto in reciproca relazione o come identico. Solo attraverso questa astrazione diventa un conoscere finito. Nel conoscere razionale, nella filosofia sono poste certamente anche le f o r m e del conoscere finito, ma la loro finitezza è nel contempo distrutta, in quanto fra esse viene stabilita una relazione reciproca [162].

Evidentemente attento alle esigenze di comprensione degli uditori, Hegel semplifica alquanto i contorni del quadro di riferimento teorico da lui elaborato negli scritti dei mesi precedenti e presenta l'intero della filosofia come articolato in tre momenti: dapprima la ' n o n - f i l o s o f i a ', ' n o n - s c i e n z a ', cioè l'ambito della riflessione ' cattiva ',

[159] *Daß die Philosophie ...*, Ms. f. 17 b (*Baum-Meist*, p. 54).
[160] *Rosenkranz*, p. 190 (tr. it., p. 206) - corrispondente a Ms. f. 17 a.
[161] *Ibid.* - corrisponde a Ms. f. 17 a (*Baum-Meist*, p. 54).
[162] *Ibid.* - corrisponde a Ms. f. 17 b (*Baum-Meist*, p. 54).

o ' semplice ', quindi, l'introduzione alla filosofia, che è di competenza del ' conoscere finito ', ossia della riflessione ' filosofica ' (che, in quanto tale, costituisce il primo livello della scienza), ed in ultimo, la filosofia *sensu strictiori*, colta attraverso il ' conoscere infinito ', cioè la ' speculazione ', la quale, nella veste della ' scienza dell'idea in quanto tale ' (idealismo, logica, metafisica, cfr. *supra*, § 4) fa da baricentro metodico e fattuale alle restanti parti del sistema (filosofia della natura, dello spirito, della religione e dell'arte: i tre ultimi momenti del ' dispiegamento dell'essenza assoluta '). I nessi che legano tra loro le parti della filosofia sono esposti da Hegel adesso con notevole chiarezza ed univocità. Scompaiono in particolare tutte quelle indeterminatezze ed oscillazioni che erano presenti nelle sue prime pubblicazioni teoriche: ora tra l'idea assoluta e le sue forme finite non v'è uno iato incolmabile (come pure era stato affermato in *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik*), ed è detto altresí che la ' riflessione filosofica ', costituitasi come preliminare alla ' speculazione ', rappresenta la prima forma del conoscere scientifico (cosa che legittima la sua eventuale assunzione all'interno della ' scienza dell'idea ', come è richiesto dal frammento considerato nel paragrafo precedente).

Il perno attorno a cui ruota questa prima costruzione sistematica della ' scienza dell'idea ' è senz'altro da vedersi nella logica, nella sua duplice funzione di scienza propedeutica e fondativa (cfr. *supra*, II, § 5, per la presenza di questo stesso schema nelle lezioni di metafisica di J. Flatt a Tubinga),

Se si cerca di dare un significato a questa costruzione nei termini della logica e metafisica tradizionali, si vede che quanto è stato scritto sulla logica e la metafisica da Aristotele a Kant viene a cadere nell'ambito della ' riflessione semplice ', mentre la ' vera logica ', la nuova logica promessa da Hegel, la ' riflessione filosofica ', si distingue dalla prima in quanto è direttamente connessa alla nuova metafisica, alla ' speculazione '; nella logica che sta per descrivere, specifica Hegel, « le forme del pensiero speculativo sono accolte in quanto forme della finitezza » [163], e questo perché: « l'intelletto, ovvero la riflessione, la facoltà del pensare finito, è spinto in segreto dalla ragione a raggiungere una identità »; ma non può raggiungerla, e deve limitarsi a coordinare delle parvenze, conciliazioni che tali non sono: nella sua finitezza « l'intelletto imita la ragione per il fatto che si sforza di portare le sue forme

[163] *Daß die Philosophie* ..., Ms. f. 18 b (*Baum-Meist*, p. 55).

ad un'unità; però l'unità che esso è capace di produrre è solo un'unità formale, o addirittura un'unità finita, poiché esso poggia sull'opposizione assoluta, sulla finitezza »[164].

La logica dunque viene definita in modo inequivoco come la scienza del pensare finito, ossia dell'intelletto, ed è solo il nesso che questo mantiene con la ragione ciò che permette alla logica di svolgere una funzione propedeutica rispetto alla speculazione. In un'osservazione quasi incidentale Hegel dà conto del modo in cui secondo lui è venuta a costituirsi la logica che sta per trattare:

come abitualmente si è soliti dire, nella logica si astrae da ogni contenuto del pensare, e si osserva solo ciò che è soggettivo [del] pensare[165].

Mentre la prima parte di questa definizione genetica è del tutto pacifica, la seconda è invece piuttosto insolita. Che cosa ha in mente Hegel quando afferma che l'oggetto della logica è ' ciò che è soggettivo del pensare '? V'è in ciò senz'altro un richiamo alla interpretazione data da Kant della distinzione tradizionale tra logica pura ed applicata, che qui conviene riportare per esteso:

Una logica generale, ma pura ha a che fare [...] soltanto con princípi a priori, ed è un canone dell'intelletto e della ragione, ma soltanto rispetto a ciò che vi è di formale nel loro uso, sia qualsivoglia il contenuto (empirico o trascendentale). Ma una logica generale allora si chiama applicata, quando mira alle leggi dell'uso dell'intelletto nelle condizioni soggettive empiriche, che ci insegna la psicologia[166].

[164] Ivi, Ms. f. 18 b (*Baum-Meist*, p. 56).

[165] Ivi, Ms. f. 18 b (*Baum-Meist*, p. 55).

[166] Kant, *KRV*, A 53/B 77 (tr. it. cit., p. 95). La logica generale pura, si legge nella *Logik-Kant-Jäsche*, svolge una funzione « critica », in quanto è « fondamento di tutte le scienze » ed è inoltre « propedeutica di ogni uso dell'intelletto »; d'altra parte essa funge anche da « canone » per l'intelletto e la ragione in quanto è la « scienza delle leggi necessarie del pensiero » (op. cit., in *Kant-AA*, IX, p. 13, 8-10, 20-21, 26, 31-32 - tr. it. cit., p. 7). La logica generale applicata — leggiamo nel *Grundriß der allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen* di J. G. C. C. Kiesewetter (Berlin 1791-1796, cito la 4ª ed., Berlin 1824-25, 2 voll.) — si distingue da quella pura poiché « non è una dottrina, in quanto non è in grado di dimostrare le sue proposizioni in modo incontraddittorio [...]; essa è piuttosto una semplice critica, giudica, cioè del pensiero umano » (II, § 6, p. 2). Ora, se ricordiamo che per Kiesewetter la logica generale applicata corrisponde alla dialettica della logica formale (II, § 9, p. 3), una identificazione che Kant stesso non aveva voluto fare ma che è del tutto conseguente con la divisione data nella *KRV* tra l'analitica e la dialettica della logica generale (A 57 ss./B 82 ss.), risulta che la successione di termini

Si vede tuttavia che qui Hegel non è troppo familiare con la terminologia accolta dai logici suoi contemporanei. Si affacciano due ipotesi: o la definizione riportata sopra si compone di due parti, l'una per la logica generale pura, l'altra per la logica applicata, nel qual caso l'' e '' vale come nesso congiuntivo tra le due; oppure essa dà due descrizioni di un unico oggetto, ossia la logica *sensu latiori* come la vuole presentare Hegel. Come si vede dai testi considerati in ciò che segue, è la seconda alternativa ad apparire come la piú probabile: di fatto Hegel intende la logica in una maniera assai vicina a come l'aveva intesa J. H. Tieftrunk nel suo *Grundriß der Logik*, allora appena uscito, cioè come « dottrina dell'intelletto » (*Verstandeslehre*) [167], ed inoltre ha particolare interesse a mettere in rilievo il suo carattere soggettivo, il suo essere cioè confinata all'interno della sfera della coscienza finita. Si può pensare, dunque, che quell'osservazione rientri nel contesto di una polemica contro la logica tradizionale (ivi compresa la versione kantiana), una polemica che, presumibilmente, toccava almeno due punti. Mettere in evidenza la soggettività della logica significa infatti, in primo luogo, dimostrare la sua totale estraneità rispetto alla dimensione dell'assoluto, una determinazione negativa, quindi; in secondo luogo, però, significa anche, in positivo, privilegiare una chiave di lettura della logica contro un'altra; per cosí dire: una presa di posizione a favore della logica ad impianto psicologistico della tradizione di Port-Royal ed al contempo una critica al formalismo della logica dell'*Organon*.

Vediamo dunque che cosa Hegel effettivamente intende per « l'og-

ordinata da Kant in « critica », « canone » (analitica), « organo », « catartico » (dialettica) cosí come la si ritrova nella *KRV*, nella *Logik-Jäsche* e nei *Grundriße* dei suoi discepoli svolge un ruolo importante anche nella prima logica di Hegel; piú sotto (§ 7), si vedrà l'importanza di queste assonanze terminologiche per la genesi delle prime accezioni hegeliane di dialettica.

[167] J. H. Tieftrunk, *Grundriß der Logik*, Halle 1801, p. 38: « Le espressioni: coscienza, intelletto, ragione, sono spesso usate l'una per l'altra. Epperò anche sono distinte tra loro, e allora la coscienza è ciò cui pertengono, solo in quanto forme d'estrinsecazione, l'intelletto, la facoltà del giudizio e la ragione. Scomponendo la coscienza ciò deve essere tenuto a mente. Poiché noi con coscienza intendiamo la spontaneità della rappresentazione in generale; con intelletto, facoltà del giudizio e ragione invece le modalità, ossia le specie di conoscenza della coscienza. La logica deve scomporre non solo l'intelletto (λόγος) in senso stretto, ma l'intelletto in senso piú ampio, visto che esso è la spontaneità del rappresentare in generale ».

getto di una vera logica » (*De subjecto logicae* — cito la trascrizione di Rosenkranz):

L'oggetto di una vera logica sarà dunque questo: presentare le forme della finitezza, e cioè non ammassate empiricamente alla rinfusa, bensí nel modo in cui esse sono messe in risalto dalla ragione e però [anche] derubate dall'intelletto di ciò che è razionale, appaiono solo nella loro finitezza. —

Subito dopo debbono essere rappresentati gli sforzi dell'intelletto, nel modo in cui esso imita la ragione nella produzione dell'identità, e però può solo far nascere un'identità formale. Per conoscere tuttavia l'intelletto in quanto imitatore, dobbiamo nello stesso tempo tener sempre presente l'originale che esso [l'intelletto] copia, l'espressione della stessa ragione. —

Infine dobbiamo togliere le stesse forme dell'intelletto mediante la ragione e mostrare quale significato e quale contenuto queste forme del finito abbiano per la ragione. La conoscenza della ragione, fintanto che appartiene alla logica, sarà perciò solo un conoscere negativo della ragione stessa [168].

Ritroviamo in questa definizione espresso di nuovo quello stesso criterio su cui Hegel aveva fondato il rapporto tra l'oggetto ed il modello archetipico della ' critica filosofica '. Al pari del ' critico ', il ' logico ' svolge dunque un' indagine induttiva sulle strutture di pensiero tradizionalmente riferite all'intelletto ed alla ragione. Al pari del ' critico ', però, nemmeno il ' logico ' è un osservatore imparziale: egli giudica, respinge, mette in ordine. Questo il senso dell'osservazione secondo cui è necessario ' presentare le forme della finitezza ' non empiricamente, ' ma come fuoriescono dalla ragione ', dove Hegel intende chiaramente la necessità di dare una deduzione delle categorie [169]. Il riferimento alla critica aiuta infine a capire anche

[168] *Rosenkranz*, p. 190 s. (tr. it., p. 206 s) - corrisponde a Ms. f. 18 a-18 b (*Baum-Meist*, p. 56). Nel Ms. i tre momenti sono scanditi dai numeri I., II., III.

[169] Hegel qui promette di realizzare quella deduzione che aveva lamentato di non trovare né in Kant né negli *Anfangsgründe* di Bouterwek (*supra*, § 4). Il problema è che non disponiamo di nessun elemento per determinare quali e quante di queste ' forme della finitezza ' (categorie) Hegel avesse intenzione di includere nella sua tavola. Per H. Kimmerle, le categorie della logica del 1801/02 sarebbero dovute essere dieci, le stesse, cioè, di quelle esposte nella logica del 1804/05: realtà, negazione, limite, uno numerico, molti-uno, totalità, infinità, sostanza, causalità, azione reciproca (cfr. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels ' System der Philosophie ' in den Jahren 1800-1804* (« Hegel-Studien », Beiheft 8), Bonn 1970, 1982², pp. 52-59. Per Düsing, invece, la categoria dell'infinità nel 1801/02 è ancora assente, e comparirà, con una portata effettivamente rivoluzionaria, nel 1804/05 (cfr. *Das Problem der Subjektivität*, cit., p. 83 s.). F. Chiereghin, infine, si dice scettico rispetto alla congettura di Düsing poiché — nota — l'infinità è effettivamente all'opera nel *System der Sittlichkeit* (cfr. *Dialet-*

perché Hegel qui definisca in generale la logica, in quanto è governata dalla ragione, come un conoscere negativo. Quest'ultima espressione è anch'essa di notevole interesse perché mostra ancora una volta come Hegel qui abbia presente il testo della *Critica della ragion pura*. Che « il criterio semplicemente logico della verità, l'accordo di una conoscenza con le leggi formali dell'intelletto e della ragione » sia « la *conditio sine qua non*, quindi la condizione negativa di ogni verità, [...], la pietra di paragone, almeno negativa, della verità » [170] era una tesi kantiana allora generalmente nota. Ad esempio essa era ripresa da Gottlob Ernst August Mehmel in una recensione apparsa nell'agosto del 1801: la logica, sosteneva Mehmel « Svolge nei confronti della filosofia un servizio negativo, in quanto sviluppa le leggi di un pensare conseguente, cosa che, sebbene non tocchi affatto il pensare filosofico in sé, purtuttavia è la *conditio sine qua non* di quello » [171]. Si tratta di una concezione — come si vede — che rientra

tica dell'assoluto, cit., p. 189 n.). Ora, mentre la congettura di Kimmerle, basata com'è su un calco tra due testi che sono affini tra loro solo per ipotesi, risulta quantomeno fuorviante, mi sembra che Düsing sia nel giusto sostenendo che l'infinità debba essere esclusa dalla tavola delle categorie della logica del 1801/02, infatti essa non può essere impiegata dal « conoscere finito » poiché quello, in quanto tale, è incapace di coglierla; al piú essa potrebbe esser stata inclusa nella terza parte, la logica speculativa, ma qui manca ogni sostegno nel testo, Hegel infatti parla di « conoscere negativo », che è sí « infinito », ma solo nella misura in cui infinitamente distrugge. Al richiamo proposto da Chiereghin sulla nozione di infinità esposta da Hegel nel *System der Sittlichkeit*, si può obiettare che, anche in quel testo, l'infinità vale solo nella sua funzione nientificante, quindi sempre come strumento della riflessione (che ha come compito, appunto, di distruggere il finito), non però come forma categoriale.

[170] Kant, *KRV*, A 59/B 84 (tr. it., p. 99 s.).

[171] *Rezension von*: L. H. Jakob, *Grundriß der allgemeinen Logik*, und *kritische Anfangsgründe der Metaphysik, Vierte* umgearbeitete und vermehrte Auflage, Halle 1800, in: « Litteratur-Zeitung » (Erlanger), Nr. 164, 21.VIII.1801, coll. 1305-1310, qui: col. 1306. Mi sembra non possano sussistere molti dubbi sul fatto che Hegel abbia avuto in mano questa recensione: solo tre settimane prima era entrato in un cordiale rapporto epistolare con Mehmel, il direttore di quella rivista, dove era stato accolto come recensore, ed in ultimo era egli stesso alle prese con una recensione su di un libro di logica (Bouterwek). Parimenti certa mi sembra sia anche l'attribuzione della recensione (anonima, come d'uso) a Mehmel: in quanto editore, sulle sue spalle gravava il carico maggiore di interventi; due anni prima, inoltre, aveva dato alle stampe un proprio manuale in quattro volumi (*Versuch einer kompendiarischen Darstellung der Philosophie*, Erlangen 1797-1799), con cui la recensione mostra diverse concordanze testuali; ed infine egli era l'unico ad intendersi veramente di logica nel gruppo dei recensori che si occupavano degli scritti di filosofia (Fichte, Schelling, Schleiermacher e, appena giunto, Hegel).

perfettamente nel quadro delineato da Hegel. La logica infatti presta il suo 'servizio' alla filosofia proprio nella sua veste di 'conoscere negativo':

> Credo che solo da questo lato speculativo la logica possa servire da introduzione alla filosofia, poiché, mentre fissa le forme finite come tali, essa riconosce completamente la riflessione e la toglie di mezzo, affinché essa non ponga alcun ostacolo sulla via della speculazione e nello stesso tempo metta davanti l'immagine dell'assoluto per così dire, in un riflesso [172].

In questo passo, ed in quelli che seguono, Hegel affronta il problema della definizione della logica (*De genere logicae*). Lo risolve in modo forse sbrigativo, ma nondimeno chiaro: in quanto « scienza delle determinatezze formali del finito » questa logica resta separata dalla filosofia (che comincia con la terna filosofia/logica-idealismo/metafisica). Questa logica non può fondare la filosofia, ma solo può far da introduzione ad essa, nel momento in cui porta a termine una analisi critica delle forme del finito. A questa concezione della logica come critica Hegel affianca — in modo nemmeno troppo paradossale — l'affermazione del carattere strumentale della logica, con ciò riprendendo un motivo tipicamente aristotelico. È evidente, inoltre, che l'accento messo da Hegel sulla funzione propedeutica della logica chiarisce al di là di ogni equivoco la questione del fine della logica (*De fine logicae*) [173].

Della questione della partizione della logica (*De divisione logicae*) Hegel si occupa nel passo immediatamente successivo, là dove propone un'articolazione in tre momenti di « questo concetto universale di logica ... secondo l'ordine seguente, la necessità del quale risulterà all'in-

[172] *Rosenkranz*, p. 191 (tr. it., pp. 207) - corrisponde a Ms. f. 18 b-19 a.

[173] Dando un'interpretazione di Aristotele che si pose come punto di riferimento per le discussioni dei logici del Cinquecento e del Seicento, Zabarella sostenne che la definizione corretta per la logica era quella di un *habitus intellectualis instrumentalis* (cfr. *De natura logicae*, in: *Opera logica*, cit., col. 24), e che il suo fine non era altra cosa che la *veritas* (ivi, col. 30). Hegel qui accoglie la definizione della logica come strumento degli aristotelici, con ciò schierandosi sia contro Wolff sia contro Kant ed i kantiani (per i quali la logica svolgeva una funzione costitutiva e fondante il sapere). Ma sostiene l'opinione contraria per quel che riguarda il fine: non già la verità, bensí l'annientamento dell'opinione (i falsi sistemi del filosofare), in quanto introduzione alla metafisica. Si vede, dunque, che su questo punto Hegel resta fedele, nella sostanza, allo schema elaborato a Francoforte, quando la filosofia era posta a far da introduzione alla religione.

terno della scienza stessa »[174] (cito sempre la trascrizione di Rosenkranz):

I. Esporrò secondo la loro finitezza, come riflesso dell'Assoluto, le forme universali o le leggi o le categorie della finitezza, sia dal punto di vista oggettivo sia da quello soggettivo, od astraendo dal fatto se queste forme siano oggettive o soggettive.

II. Le forme soggettive della finitezza o il pensiero finito, l'intelletto, considerate o cosí come sono o nel loro cammino graduale attraverso concetti, giudizi e sillogismi. In relazione a questi ultimi c'è da notare, che sebbene in essi si esprima piú chiaramente la forma della ragione e sebbene vengano attribuiti comunemente, in quanto pensiero razionale, alla ragione stessa, che qui noi li consideriamo solo come un sillogizzare formale e quindi come appartenenti all'intelletto.

III. Il toglimento di questo conoscere finito deve infine portare il sigillo della ragione. A questo punto si può esporre il significato speculativo del sillogismo e in generale i fondamenti di un conoscere scientifico[175].

Questa densa delineazione dei contenuti della logica ripete, nell'essenziale, quanto Hegel aveva già esposto nell'altro schema tripartito considerato poco sopra. Vi troviamo però delle importanti precisazioni che ci aiutano a chiarire, o a confermare, alcune perplessità lasciate aperte dai testi finora affrontati. In primo luogo la delimitazione tra i contenuti della prima e della seconda parte permette di chiarire in che modo Hegel intenda la distinzione kantiana tra logica pura ed applicata: una nota apposta a margine, a fianco dell'espressione ' forme universali o leggi della finitezza ' ricorda che si tratta della « logica generale, categorie »; mentre l'aggettivo ' soggettivo ' questa volta sta inequivocabilmente a designare solo l'ambito della seconda parte, quella delle ' forme soggettive della finitezza ', ossia, come si legge in un'altra nota a margine, le « leggi dell'intelletto e della ragione ». Sembra presumibile, pertanto, che Hegel dapprima abbia voluto includere nella sua esposizione della logica formale alcuni elementi di quella che Kant chiamava la « logica generale pura », tra cui la dottrina delle categorie, quella dei princípi, quella della dimostrazione, per svolgere in seguito

[174] *Rosenkranz*, p. 191 (tr. it., p. 207) - corrisponde a Ms. f. 19 a.

[175] *Ibid.* - corrisponde a Ms. 19 b. È utile riportare la chiusa, molto pregnante, del capoverso sulla terza parte della logica (tralasciata da Rosenkranz): « le vere leggi della ragione, fintanto che appartengono alla ragione, cioè il negativo della speculazione », Ms. 19 b (*Baum-Meist*, p. 57).

una dettagliata esposizione delle dottrine di concetto, giudizio e sillogismo interpretate però secondo il punto di vista della « logica generale applicata », cioè tenendo conto della limitatezza e dei condizionamenti tipici dell'intelletto in quanto facoltà ancorata alla soggettività empirica, finita. È però egualmente lecito chiedersi se Hegel non abbia invece voluto includere tra i contenuti della sua prima logica anche delle parti della logica trascendentale. A favore di questa ipotesi, si può indicare l'attribuzione del titolo di « logica generale » (formale) solo alla prima parte dell'abbozzo, il che lascia spazio all'eventualità che la seconda parte avrebbe potuto chiamarsi « logica trascendentale ». Ma si tratta di una supposizione assai poco verisimile: in primo luogo perché Hegel fino al 1801 non impiega mai l'aggettivo ' trascendentale ' per designare parti della logica [176]; in secondo luogo perché il riferimento alla « soggettività » ed alle « condizioni » empiriche dell'intelletto, come anche alle dottrine tradizionali di concetto, giudizio e sillogismo, indica inequivocabilmente l'ambito della logica generale applicata, e non contiene nessun rimando a quelle che notoriamente sono le caratteristiche definitorie dell'indagine logico trascendentale, d'essere cioè una scienza che determina « l'origine, l'estensione e la validità oggettiva » delle conoscenze dell'intelletto e della ragione [177]. Scartata questa ipotesi ne resta un'altra, questa: non si potrebbe pensare che l'ambito proprio della logica trascendentale sia da vedersi nella terza parte dell'abbozzo, quella che contiene la disamina critica delle prime

[176] Cfr. le formulazioni citate *supra* (nota 146). È però vero che Hegel si era occupato di ' logica trascendentale ' fin dal tempo delle note *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie* del 1794 (cfr. *supra*, III, § 2).

[177] Kant, *KRV*, A 57/B 81 (tr. it., p. 98). A tal proposito è interessante considerare un rilievo fatto da Mehmel (che allora prendeva le parti di Schelling nell'arena della polemica filosofica): una logica o è solo formale o è anche al contempo trascendentale, « la logica solo formale abbraccia le leggi del pensiero, cosí come esse sono date nella coscienza secondo la loro fondazione, e si occupa solo dell'analisi integrale delle stesse, senza dedurle da un principio superiore. Nel caso quest'ultima [deduzione] si verifichi, allora la logica è al contempo trascendentale, ed apre la via alla vera filosofia »; tuttavia, concludeva: « Una logica trascendentale in senso stretto non è stata fornita né da Kant né da nessuno dei suoi seguaci; e finché non avremo una logica siffatta, non potrà essere esteso lo studio della filosofia » (*Rezension*, cit., col. 1305). Mehmel, Schelling e Hegel sembravano dunque d'accordo su ciò: la nuova parte della logica, la logica speculativa, « trascendentale in senso stretto », non è ancora pronta. Si parli allora solo di logica come « conoscere negativo ».

due parti (dialettica trascendentale [178]) anche la messa in evidenza del « significato speculativo dei sillogismi » (sempre dialettica trascendentale) ed i « fondamenti di un conoscere scientifico » (dottrina trascendentale del metodo). Nemmeno per essa, però, è possibile trovare punti d'appoggio piú precisi. Hegel stesso, del resto, contribuisce abbondantemente ad alimentare la confusione. Nel capoverso immediatamente seguente l'abbozzo infatti rammenta che:

> A questa logica pura suole di regola essere attaccata una logica applicata, ma ciò che in essa si è soliti trattare è da un lato troppo generico e banale per poter meritare una qualche attenzione, dall'altro ciò vi è di effettivamente scientifico compare [già] nella terza parte [della logica pura], il conoscere scientifico [179].

Ma come può una logica pura contenere al suo interno la dimensione della soggettività? E come può una logica pura provvedere da sé alla critica delle proprie determinazioni? Come può, se è pura, gettare le fondamenta per un conoscere scientifico? In realtà qui è ben probabile che Hegel stia confondendo tra quelle che Kant chiamava « logica dell'uso generale dell'intelletto » e « logica dell'uso speciale », la prima comprendente « le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non esiste punto uso dell'intelletto; e riguarda perciò l'intelletto, astraendo dalla diversità degli oggetti ai quali può rivolgersi », la seconda comprendente « le leggi per pensare rettamente una specie determinata di oggetti », cioè l'« *organon* di tale o tal'altra scienza ». Il richiamo fatto da Hegel all'indeterminatezza ed alla trivialità delle esposizioni di quella che lui chiama ' logica applicata ' vale in ogni caso come prova della sua familiarità con la trattatistica logica a lui contemporanea [180].

[178] Se fa parte della logica trascendentale, non può dunque esser considerata secondo il punto di vista della logica formale.

[179] *Rosenkranz*, p. 191 (tr. it., p. 207) - corrisponde a Ms. f. 19 b.

[180] Kant, *KRV*, A 52/B 76 (tr. it., p. 94). Scrivendo a F. I. Niethammer nel 1808 Hegel richiamava tre autori di logica allora assai conosciuti: G. S. Steinbart, Kiesewetter e Mehmel e criticava i loro manuali dicendo che erano inutilmente ridondanti: « per fare diventare questa logica [la logica tradizionale, R. P.] ancora piú panciuta, essa è stata stirata con delle meschinità psicologiche (vedi Steinbart, Kiesewetter e Mehmel) » - cfr. *An Niethammer, 20.V.1808*, in *Briefe*, I, Nr. 122, p. 229 (tr. it. cit., p. 352). Non sappiamo se sette anni prima Hegel avesse o meno già preso in mano i manuali di questi autori, ma è certo assai verisimile. Oltre alle già citate opere di Kiesewetter e Mehmel, si devono ricordare: la *Gemeinnützige Anleitung des Verstandes zum regelmäßigen Selbstdenken* (Züllichau

Il frammento si conclude con il passaggio dalla logica alla metafisica: « Da questa terza parte della logica, cioè dal lato negativo, annientante della ragione, viene fatta la transizione alla vera filosofia, o metafisica » [181]. Chi opera il passaggio è dunque la parte speculativa della logica, quella in cui il ' conoscere finito ' della riflessione, riesce a cogliere, perché spinto dalla ragione: 1) il significato speculativo dei sillogismi, 2) l'antinomicità delle dottrine tradizionali delle categorie, di concetto, giudizio e sillogismo, 3) la fondazione del conoscere scientifico. A Hegel si potrebbe obiettare che quello che lui chiama un mero ' conoscere negativo ', contiene già in sé parecchie dottrine assolutamente positive; ma questo non intacca profondamente la consequenzialità della sua partizione. Ciò che importa è piuttosto stabilire quale sia il nucleo logico della distinzione tra la filosofia della riflessione e quella della speculazione, cioè tra la stessa logica e la metafisica. Hegel però si esprime assai poco a tal riguardo nelle lezioni (mentre v'è abbondanza di riferimenti al nucleo metafisico della distinzione), cosí che si è costretti a tornare al testo della *Differenz*, là dove la terza parte della logica è descritta nei termini della dottrina dell'identità:

> In quanto la speculazione viene considerata sotto l'aspetto della semplice riflessione, l'identità assoluta si manifesta in sintesi di opposti, dunque in antinomie. Le identità relative, nelle quali l'identità assoluta si differenzia, sono invero limitate e come tali sono per l'intelletto e non antinomiche. Ma nello stesso tempo, poiché sono identità, non sono puri concetti dell'intelletto; e devono essere identità, poiché in filosofia non può trovarsi alcun posto senza relazione all'assoluto. Ma dal punto di vista di questo rapporto, anche ogni limitato è una (relativa) identità, e come tale è un antinomico per la riflessione — e questo è il lato negativo del sapere, il formale, guidato dalla ragione, che distrugge se stesso [182].

In quanto « systema reflectionis », pertanto, la logica considera solo identità relative, cioè, considera teoriche in cui è stata fatta astrazione « dall'identità assoluta di ciò che nel conoscere razionale è

1780) di Steinbart, la *Logik zum Gebrauch für Schulen* (Berlin 1797) di Kiesewetter (che era in *Hegel-Bibliothek*, Nr. 148) e il *Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre als Vorphilosophie und im Geiste der Philosophie* (Erlangen 1803) di Mehmel (che però apparve dopo). Per ciascuno dei testi citati vale in ogni caso la lamentela di Hegel: la logica cosiddetta applicata prende il sopravvento per mascherare la povertà e l'inconsistenza della logica pura.

[181] *Rosenkranz*, p. 191 (tr. it., p. 207) - corrisponde a Ms. f. 19 b-20 a.

[182] *GW* IV, p. 27, 20-28 (tr. it., p. 31).

riferito l'uno all'altro o è posto come reciprocamente eguale » [183]. Bisogna ora chiedersi come Hegel debba avere inteso la parte speculativa della logica, quella che porta alla metafisica. Poiché nelle lezioni del 1801/02 non troviamo nessuno schiarimento, occorre di nuovo tornare alla *Differenz*:

> Al di fuori di questo lato negativo, il sapere ne ha uno positivo, ossia l'intuizione. Il sapere puro, che significhi sapere senza intuizione, è l'annullamento degli opposti nella contraddizione; l'intuizione senza questa sintesi di opposti è empirica data, non-cosciente. Il sapere trascendentale unifica entrambi, riflessione e intuizione; è ad un tempo concetto ed essere.. Per ciò che l'intuizione diviene trascendentale [...] Nell'intuizione trascendentale ogni opposizione è tolta, è annullata ogni distinzione della costruzione dell'universo mediante l'intelligenza e per essa e della sua organizzazione, che si manifesta indipendente, intuíta in quanto un oggettivo. Il produrre della coscienza di questa identità è la speculazione, e poiché idealità e realtà sono in essa uno, essa è intuizione [184].

Al di là della differenza d'impostazione tra le lezioni e lo scritto teorico (differenza ravvisabile nel fatto che in quest'ultimo Hegel discute direttamente i concetti di ' coscienza ' ed ' intuizione trascendentale ', che nelle prime ancora non ha introdotto), non è difficile vedere quale sia l'oggetto della logica speculativa: realizzare un sistema di leggi, definizioni e princípi in grado di esporre l'identità nel suo grado di assoluta consistenza. Solo cosí essa può servire in positivo, in quanto introduzione al « systema rationis », alla metafisica [185]. L'obiettivo posto alla logica speculativa corrisponde dunque, nella sostanza, alla risoluzione del problema logico fondamentale della « determinazione completa » dei predicati di un concetto di sostanza individuale. Come metter capo ad una teoria dei concetti che superi i limiti della semplice universalità discorsiva? Questo è evidentemente l'obiettivo principale cui Hegel tien fermo negli scritti del 1801. Egli tuttavia deve anche esser stato ben consapevole del fatto che tra i materiali raccolti, quelli che avevano riferimento al ' lato negativo ' del conoscere erano molto piú validi e solidi di quegli altri che facevano riferimento al preteso ' lato positivo ' dello stesso. Le lezioni del 1801/02 ci danno almeno una prova indiretta a favore dell'ipotesi che Hegel allora non fosse

[183] *Daß die Philosophie ...*, Ms. f. 17 b (*Baum-Meist*, p. 54).

[184] *GW* IV, pp. 27, 29-28, 1; 28, 31-35 (tr. it., pp. 31 ss.).

[185] Nell'annuncio del corso di logica e metafisica per il *SS* 1802, Hegel specificava: « *Logicam* et *Metaphysicam* sive systema reflectionis et rationis » (cfr. *Briefe*, IV/1, Nr. 65, p. 80).

ancora del tutto in chiaro circa la struttura della sua nuova logica speculativa. Esse infatti si limitano a descrivere la parte metafisica della filosofia in modo senz'altro efficace — per la ricchezza delle immagini — ma relativamente vago:

> Qui per prima cosa dobbiamo costruirci integralmente il principio di ogni filosofia. Dalla vera conoscenza di esso sorgerà la convinzione che in ogni tempo è esistita una sola filosofia e che essa è rimasta sempre eguale a se stessa. Qui non prometto [Loro] pertanto nulla di nuovo; i miei sforzi filosofici sono invece diretti alla restaurazione in senso proprio della piú antica età, libera dai fraintendimenti in cui è stata seppellita dalla non-filosofia dei tempi recenti [186].

Questo dunque l'abbozzo per una logica e metafisica presentato da Hegel nel 1801/02. Nella sua serrata compattezza, esso offre una compiuta trattazione del tema dell'introduzione alla filosofia, la quale costituisce senz'altro la parte piú viva dello scritto; la trattazione della filosofia vera e propria invece resta sullo sfondo, è lasciata alquanto indeterminata. E forse in quest'ultima constatazione è da vedersi una delle ragioni che possono avere indotto il filosofo a sospendere il corso dopo poche lezioni [187].

§ 7. - *Logica, critica, scetticismo e dialettica.*

È infine venuto il momento di prendere in considerazione quello che senz'altro può esser fatto valere come il piú importante problema su cui si è cimentata la *Hegel-Forschung* negli ultimi venti anni, il problema della genesi della dialettica hegeliana negli scritti del periodo di Jena [188]. In verità però, prima del 1804 il termine « dialettica » è

[186] *Rosenkranz,* p. 192 (tr. it., p. 207 s.) - corrisponde a Ms. f. 19 b20 a (*Baum-Meist*, p. 57).

[187] *Berichte*, Nr. 50, p. 42. H. S. Harris (*Night Thoughts*, cit., p. 43) suggerisce che Hegel invece disponeva di una propria versione della logica speculativa, che sarebbe da individuare nelle pagine di *Glauben und Wissen* (1802) dedicate a Kant (cfr. *GW* IV, pp. 326-344). Non mi sembra però che quelle riflessioni sulla teoria di concetto, giudizio e sillogismo possano esser fatte valere come delle espressioni, in positivo, di un'autentica nuova logica speculativa. Hegel piuttosto continua a dar preminenza al momento della critica.

[188] Sugli *status quaestionis* relativi allo sviluppo del pensiero di Hegel a Jena, con particolare riferimento alla genesi della dialettica, si vedano: K. Düsing, *Hegel in Jena. Eine Übersicht über die Lage der Forschung*, cit., G. Cantillo, *Hegel a Jena*, cit., p. 97 ss. e M. Baum, *Die Entstehung der Dialektik*, cit., che

usato da Hegel molto raramente. Finora si conosce una sola accezione dagli anni giovanili, del 1794 [189], e due sole dal primo periodo di Jena, entrambe nel 1802 [190]. È inoltre noto che non solamente le accezioni anteriori al 1804, ma anche quelle, ben piú numerose, posteriori a quella data, hanno il medesimo significato del concetto noto sotto il nome di « dialettica hegeliana », e che si stabilizza nella sua forma definitiva solo nel 1807, con la *Fenomenologia dello spirito* [191]. La letteratura critica relativa agli scritti successivi al periodo considerato in questa ricerca, ossia a partire dal 1802 è tanto ampia e ricca da rendere senz'altro inadeguato qualsiasi tentativo di risolvere in poco spazio questioni anche solo poco impegnative. Per questo forse è conveniente limitarsi a confrontare i risultati raggiunti e chiedersi solo in che misura sia possibile parlare di dialettica all'interno della logica del 1801/1802. W. Hartkopf, M. Baum e G. Cantillo sono dell'opinione che la definizione data da Hegel per la terza parte della logica, come « un conoscere negativo della ragione stessa » costituisce « un primo significato puramente negativo » di dialettica, la quale funge da « punto di svolta dalla logica come sistema delle forme finite del conoscere alla logica come ' *systema rationis* ' » [192]. K. Düsing ha invece ricordato che in

purtroppo non è stato possibile discutere perché ancora in corso di stampa durante la preparazione di questa ricerca.

[189] *Zur Psychologie und Transzendentalphilosophie*, in: *Dok.-E.*, pp. 212, 608. Cfr. *supra*, III, § 2.

[190] « Che infatti in generale il rapporto [il rapporto di coercizione secondo Fichte] non consista in nulla in sé, in parte deve provarlo la dialettica, in parte è già stato brevemente esposto » (*Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* ..., in: « Kr. Jour. d. Phil. », II/2, II/3, 1802/03, in: *GW* IV, p. 446, 3-5 - tr. it.: Hegel, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Bari 1962, p. 57). « Però questo essere annullato è o puramente negativo, cosí [da essere] dialettico, [o è] la conoscenza dell'idealità ed il reale toglimento dello stato di determinazione » (*System der Sittlickeit*, 1802/03, in: Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1923², p. 446 - tr. it.: ivi, p. 178).

[191] Per seguire le singole accezioni di ' dialettica ' che compaiono nella *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* del 1804/05 fino alla *Phänomenologie*, si vedano le dettagliate analisi di F. Chiereghin, nel suo *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 163-239, come anche nel commento apparso insieme alla tr. it.: Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, cit., pp. 205-263 e *passim*.

[192] W. Hartkopf, *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik IV*, Meisenheim a. G. 1979, pp. 5-7; G. Cantillo, *Hegel a Jena*, cit., p. 126; M. Baum, *Zur Methode*, cit., pp. 130-138.

quel preciso contesto la logica svolge la funzione di « un conoscere negativo », in quanto contrapponendo concetti opposti essa ricava delle contraddizioni da cui « *ex negativo* si mostra alla coscienza l'identità della sostanza assoluta »; senonché questo genere di attività non è circoscritto alla logica ma è frequente anche all'interno della metafisica ed altrove nelle parti del sistema. La si può chiamare ' dialettica ' (anche se Hegel non adopera il termine) perché si situa all'interno del *milieu* di pensiero che faceva riferimento a Kant e perché ' conoscere negativo ' è, appunto, un'espressione kantiana (come si è visto sopra), però bisogna tener conto — conclude Düsing — del fatto che essa non è fatta valere da Hegel come « metodo in sé sufficiente, ma solo come componente della speculazione » [193].

Grazie a queste precisazioni è divenuto chiaro che, in primo luogo, qualsiasi analisi che ricerchi strutture di un concetto senza basarsi su precise datità storiche e terminologiche non può fondarsi che su supposizioni; e che, in secondo luogo, la principale direzione d'indagine veramente fertile viene a consistere nel tentare di rispondere alle domande: che cosa si intendeva per ' dialettica ' negli ambienti filosofici tedeschi di allora? e poi, in connessione alla prima, che cosa di ciò che Hegel veniva scrivendo può esser stato chiamato ' dialettica ' dai suoi contemporanei? In altre parole: come avrebbe reagito un lettore filosoficamente preparato, che leggendo allora gli scritti di Hegel sarebbe stato capace di riconoscere in essi delle strutture dialettiche?

Seguire questa direzione di ricerca presuppone però il compimento di indagini preliminari di dimensioni enormi, e che solo in parte sono già state avviate. In realtà la determinazione precisa delle più diffuse accezioni di ' dialettica ' negli anni delle discussioni sul kantismo rimane ancora un *desideratum* della critica [194]. Non è vero, tanto per co-

[193] K. Düsing, *Identität und Widerspruch*, cit., p. 129.

[194] G. S. A. Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, cit., II/1, pp. 88-95, Art. ' Dialektik ', dove si distinguono questi significati del termine: dapprima come dialettica « logica o formale » (p. 89), la quale porta a travisare la logica generale facendo credere ch'essa sia un « o r g a n o n presunto », ossia possa essere applicata nelle singole scienze rispetto ai loro contenuti, i sofisti erano richiamati come coloro che facevano uso della logica in questo senso; quindi « come scienza del conversare in modo proprio domandando e replicando », nell'accezione che ne avevano gli stoici (p. 89); quindi nella accezione aristotelica di dialettica come « l'insieme di tutte le regole per ragionare e disputare in modo probabile e verisimile sopra ogni questione », specificando, però, che il « risultato di questa dialettica non è mai la verità, ma solo rappresentazioni soggettive »

minciare che l'accezione kantiana che vedeva nella dialettica in primo luogo una ' logica dell'apparenza ' avesse allora predominio assoluto. Ed infatti molti dotti di allora manifestavano il desiderio di ritornare alle concezioni classiche di dialettica, si tratti dell'arte di argomentare κατὰ γένη διαιρεῖσθαι, come era stata esposta nel *Sofista* platonico (253 d), o della capacità di comprendere il λόγον τῆς οὐσίας di cui si dice nella *Repubblica* (VII, 534-537), o della aristotelica τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν dei *Topici* (101 b)[195]. Altri addirittura cominciavano a vedere nel modo di pensiero dialettico il nucleo metodico da cui muovere per sviluppare spunti di critica radicale nei confronti della società e della cultura del periodo post-rivoluzionario. Che cosa debba aver pensato Fichte, per fare un solo esempio, quando il maestro massone Ignaz Anton Feßler in una lettera lo apostrofava con queste parole: « Confutabile è t u t t o e n u l l a . Ad un dialettico come il fratello Fichte non occorre dire di piú »[196], resta ancora assai poco chiaro, ma va certo nella direzione di un confronto con la prassi.

Fuoriesce dai limiti prefissati per questa ricerca il tentare di dare una risposta sia pur parziale alle questioni esposte sopra. Importa solo mettere in evidenza che si tratta di una questione di interesse fondamentale, e che solo dopo averla risolta in modo adeguato sarà possi-

(p. 90); infine la dialettica in quanto ha a che fare con l'intelletto puro, ed allora « rientra nell'ambito della logica trascendentale, è dialettica trascendentale » o, come anche la si potrebbe chiamare, « dialettica metafisica o materiale » (p. 92). Si veda anche il glossarietto di R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Paris 1967, in particolare le voci su ' dogmatisme ' ' scepticisme ', ' criticisme ', ' propédeutique et système ', e la p. 142 s.

[195] A K. Düsing si devono dei rimandi assai interessanti a due accezioni di ' dialettica ' risalenti a Friedrich Schlegel ed a Bardili, volte entrambe ad affrancare il termine dal significato d'essere una ' logica dell'apparenza ' (Kant), per ritornare ai significati che aveva nella filosofia greca. Cosí in un appunto del 1796 di F. Schlegel si legge: « È molto significativo il nome greco d i a l e t t i c a . L'arte g e n u i n a di comunicare (non la parvenza, com'è presso Kant), la verità, di discorrere, di cercare insieme la verità, di c o n f u t a r e e di r a g g i u n g e r e parte della filosofia ossia logica e necessario organo dei filosofi » (cfr. F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. XVIII, hrsg. von E. Behler, München etc., 1963, p. 509). Invece Bardili, scrivendo a Reinhold, affermava ch'era tempo di ricostituire la dialettica in quanto logica ontologica, come al tempo dei greci (cfr. *C. G. Bardilis und C. L. Reinholds Briefwechsel über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Spekulation*, hrsg. von C. L. Reinhold, München 1804, p. 245). Per le due citazioni, si veda K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, cit., p. 102 n.

[196] *I. A. Feßler an Fichte, Ende Mai-Anfang Juni 1800*, in *Fichte-GA*, III/4, p. 256, 6-9.

bile porsi a studiare le ragioni, gli stimoli e le fonti che devono aver spinto a porre la nozione di ' dialettica ' al centro delle sue riflessioni filosofiche [197].

Riprendendo adesso l'ambito di problemi relativo alla logica del 1801/02 è possibile fare qualche passo in avanti rispondendo ad una questione piú determinata (ma piú solida dal punto di vista delle fonti): come si legano tra loro la critica, la logica, lo scetticismo e la dialettica?

A ragione, M. Baum ha messo in evidenza che, al pari della logica, anche lo scetticismo è fatto valere da Hegel come « correlato della metafisica » [198]. E infatti, leggendo l'articolo del 1802, *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie*, è possibile individuare considerevoli affinità tra le funzioni attribuite alla logica e quelle attribuite allo scetticismo. Si vedano solo questi tre esempi:

> La scepsi vera e propria [... è travisata dalla non-filosofia e si riduce a ciò]: la negazione della verità di ragione e quindi la trasformazione, a questo scopo, del razionale in riflessione e della conoscenza dell'assoluto in conoscere finito [199].
>
> Questo scetticismo platonico non si mette affatto a d u b i t a r e delle verità dell'intelletto [...] ma al contrario nega del tutto ogni verità di un siffatto conoscere. Questo scetticismo non si costituisce a parte specifica in un sistema, ma è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo [200].
>
> Vero scetticismo [... è quello che dopo aver] elevato l'intiero ambito della realtà e della certezza alla potenza dell'incertezza, [... viene sollevato] dalla necessità della ragione sopra questa necessità di natura, in quanto la riconosce come nulla, la onora nel modo piú alto [201].

Alla coppia l o g i c a - s c e t t i c i s m o si può aggiungere senza eccessiva difficoltà (per quel che riguarda l'aspetto sistematico) anche

[197] Le fonti classiche, in particolare da Platone, Aristotele e gli scettici delle accezioni di dialettica elaborate da Hegel a Jena sono state individuate con notevole precisione da F. Chiereghin nel suo *Dialettica dell'assoluto*, cit., pp. 198-217. Nella medesima direzione vanno due recenti raccolte di interventi: *Hegel et la dialectique*, in: « Revue internationale de philosophie » 139-140 (1982); *Hegel et les Grecs*, in: « Revue de philosophie ancienne » II/3 (1985).

[198] M. Baum, *Zur Methode*, cit., p. 128 ss.

[199] *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in: « Kr. Jour. d. Phil. » I/2 (1802), qui: *GW* IV, p. 223, 2-4 (tr. it.: Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Roma-Bari 1977², p. 103).

[200] Ivi, p. 207, 18-22 (tr. it. cit., p. 78).

[201] Ivi, p. 216, 16-17, 22-24 (tr. it., p. 92).

un terzo termine, quello di critica (le cui vicinanze alla logica sono state piú volte messe in evidenza nel corso di questo capitolo). Con ciò si avrebbe una base da cui muovere per giustificare l'estensione di questa terna logica-scetticismo-critica alla quaterna logica-scetticismo-critica-dialettica. Senonché prima del 1804 non si trova in Hegel nessun punto d'appoggio che permetta d'avanzare questa supposizione. Lo si trova però in Schelling, nella terza delle sue *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, ovvero in uno scritto risalente ad un periodo in cui Schelling e Hegel erano ancora legati molto strettamente.

Il passo che interessa riportare fa parte della trattazione data da Schelling del problema di una introduzione alla filosofia. In questo contesto egli introduceva dapprima le nozioni di logica, scetticismo e critica, definendole secondo accezioni assai vicine a quelle date allora da Hegel, e poi passava a presentare la dialettica:

> Ciò che propriamente non può essere imparato dal filosofo, ma che tuttavia può essere fatto oggetto di esercizî durante le lezioni, costituisce la parte artificiale di questa scienza [l'introduzione alla filosofia, *R. P.*], o quella che si può denominare in generale dialettica. Senza l'arte dialettica non può darsi una filosofia scientifica! Il suo fine teso ad esprimere ogni cosa in uno e ciò che è riflesso alla sua forma originaria di appartenenza — per mezzo della quale essa può esprimere il suo sapere originario — già costituisce il suo sapere. Ogni dialettica poggia su questo rapporto tra la speculazione e la riflessione [202].

[202] F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (ma trascrizione di un corso tenuto a Jena nel *SS* 1802), in: *Schelling-Werke*, III, p. 289. Schelling introduce la dialettica nella sesta *Vorlesung*, dedicata alla introduzione alla filosofia: alla dialettica, in quanto indispensabile preliminare alla filosofia, fa seguito « il vero scetticismo », raggiunto esercitando il dubbio sulla « nullità del nostro sapere categorico delle cose finite » (p. 291), e quindi, la constatazione che una « scienza della forma », che sarebbe quella necessaria a far progredire la filosofia e che si potrebbe ora chiamare « dialettica, in quanto dottrina pura dell'arte della filosofia » (*ibid.*) non è ancora stata approntata. Occorre dunque far riferimento alla logica trascendentale di Kant, « che però non può valere come scetticismo scientifico », laddove la logica formale, « che è la scienza contrapposta al contenuto od alla materia del sapere », si occupa sí « dell'assoluta unità del sapere e dell'essenza — in quanto separa da sé la materia nel significato empirico, in quanto il concreto — e perciò espone l'assoluta realtà, che al contempo è assoluta idealità », tuttavia « è una scienza del tutto empirica, che presenta le leggi dell'intelletto comune come assolute, ad esempio, quella per cui di due concetti contraddittori ad un'essenza ne spetta solo uno » (*ibid.*), neanche essa, pertanto, è « speculazione » (*ibid.*). Cfr. inoltre F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, cit., p. 183 s.

Questo passo di Schelling fornisce degli importanti schiarimenti su come il concetto di dialettica avrebbe potuto esser situato all'interno della concezione sistematica di Hegel; il suo posto sarebbe stato precisamente dove lo si è supposto: all'interno della introduzione alla filosofia; l'affermazione della sua identità con logica, lo scetticismo e la critica ci informa anche a sufficienza su quali avrebbero potuto essere le sue fondamenta metodiche e fattuali; i richiami a Platone ed a Kant valgono, per Schelling come per Hegel, in quanto fonti particolarmente importanti. ' Senza l'arte dialettica non può darsi una filosofia scientifica! ', con questo motto si riesce forse a sintetizzare nel modo piú efficace il senso delle occupazioni di Hegel sul problema dell'introduzione alla filosofia fino al 1801/02, con tutta la pregnanza di relazioni e significati ch'esse propongono alla ricerca.

CENNI CONCLUSIVI

L'esame condotto sui testi composti da Hegel negli anni della sua formazione, dagli studi ginnasiali alla prima logica di Jena, mostra a sufficienza che la tesi volutamente paradossale da lui pronunciata nell'ottobre 1801, aprendo i suoi corsi alla *Salana*, secondo cui « la filosofia, in quanto scienza, né ha bisogno, né tollera un'introduzione » appare insostenibile. Detta tesi, infatti, si pone in contraddizione con diverse premesse fondamentali poste da Hegel alla base della sua concezione della filosofia e della sua storia. Ad esempio contraddice alla constatazione che ogni filosofo (allora come oggi) si trova ad operare confrontandosi con le « diverse forme attuali del filosofare », le quali o sono « non-filosofia » *tout court*, o sono stadi, momenti necessari, che attraverso una serie di « epoche di transizione » portano a disvelare quell'unica ed eterna « vera filosofia », « scienza estesa dell'idea in quanto tale », verso cui a quel tempo Hegel, e con lui Schelling, dirigevano i loro sforzi teorici. Contraddice inoltre ad un'altra idea-guida cui allora teneva fermo lo stoccardese l'ipotesi che lo sviluppo seguíto dal pensiero per giungere al livello della scienza si articoli secondo una scansione in tre momenti: esposizione delle forme del conoscere finito (riflessione), critica ed annientamento delle stesse, e conseguente apertura del cammino verso il conoscere infinito, verso la speculazione.

Si vede dunque che l'introduzione alla filosofia è parte ineliminabile del sistema schizzato da Hegel a Jena nel 1801. E tale è anche guardando, retrospettivamente, alle concezioni elaborate nel corso dei suoi anni giovanili, tanto che sembra di poter concludere che il preliminare confronto con le strutture della riflessione è stato costantemente presente in ogni singola fase dello sviluppo del suo pensiero. Non è

mai mancata, in altre parole, un'esposizione critica delle principali strutture della logica e della filosofia tradizionali, che fungesse da punto di partenza per un cammino destinato a metter capo ad un punto di vista radicalmente diverso, la cui forza innovativa era fatta risaltare proprio grazie a quella preliminare messa in contrasto. Qui è da vedersi, mi pare, una rilevante differenza rispetto alla soluzione data al problema dell'introduzione dallo Hegel maturo: mentre negli scritti successivi alla *Fenomenologia* si muove da un'autoproiezione del filosofare nella forma di un ' cominciamento ' che in sé trova il proprio fondamento ed i propri presupposti, le differenti forme di introduzione studiate da Hegel nei suoi anni giovanili sono invece sempre dirette ad un che di esterno, cioè a quegli oggetti storici, che costituiscono, per dirla con la nota formula della *Differenz*, « l'interessante individualità, in cui, con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura ».

A questo punto è evidente che il problema dell'introduzione alla filosofia viene ad assumere la forma piú determinata di un ' percorso esplorativo ' all'interno della storia del pensiero, un percorso che, appunto, può e deve essere scandito seguendo le fasi che accompagnano la maturazione della soggettività dello stesso Hegel, mettendo a fuoco quei momenti decisivi in cui il giovane filosofo veniva a contatto, interpretava e criticava le posizioni dei pensatori del passato e le questioni del dibattito piú recente.

Per chiarire meglio non è forse inutile ricordare brevemente i risultati a cui credo d'essere pervenuto.

Nei capitoli I e II si è visto che gli studi svolti da Hegel a Stoccarda e Tubinga non hanno avuto quali unici punti di riferimento l'illuminismo e l'antichità classica (come aveva suggerito Rosenkranz), ma anche, ed in misura invero predominante, la tradizione della scolastica protestante tedesca, a partire da Melantone, attraverso Wolff fino a Gottfried Ploucquet. Allo stesso tempo però si è visto, inoltre, che a questa presa di contatto Hegel legava da súbito una serie rilevante di osservazioni critiche. A Stoccarda comincia ad inquadrare la logica all'interno del quadro piú generale della storia dell'umanità e della sua cultura, e la intende, appunto, come « insieme di regole del pensiero facendo astrazione dalla storia dell'umanità », ossia come un prodotto storico epperò al di fuori della storia. Comprende altresí che l'ideale fatto proprio dalla scolastica wolffiana (di cui conosce i manuali), volto a costituire un sistema delle scienze filosofiche ordinato dalla logica negli

schemi di un sistema assiomatico-deduttivo porta con sé, in definitiva, la soppressione del concreto effettuale. Da qui l'incentrarsi del suo interesse sul problema della determinazione completa dei predicati costituenti il concetto di una sostanza individuale, dalla corretta soluzione del quale sarebbe dipesa la possibilità di una comprensione del reale storico.

A Tubinga Hegel assume via via contatto con la logica di Wolff, con il calcolo di Ploucquet, con le leggi dell'*ars disputandi*, ma anche con le istanze di critica illuminista avanzate sia da Feder sia dai suoi maestri Bök, Rösler e Flatt. Il suo punto di riferimento è però Rousseau, che egli legge confrontandolo con i filosofi antichi (Platone, Aristotele, i pitagorici e gli scettici), i moderni (Spinoza, Lessing, Herder, Schiller), e naturalmente anche Kant. Si muove nel complesso seguendo un approccio ' eclettico ', che sembra sia consistito in una radicale messa in opposizione delle posizioni del ginevrino con quelle teoreticiste, intellettualiste, degli autori fatti oggetti d'insegnamento al tempo in cui egli frequentava l'*Alma Mater Tubingensis*. Ed è dunque interessante notare come il primo contatto con il problema dell'introduzione alla filosofia si risolva in una radicale negazione della validità di ogni punto di vista fondato sull'intelletto o sulla ragione. Hegel si muove ancora su un piano puramente morale: sono i sentimenti ed il cuore a determinare il soggetto nelle sue azioni e nelle sue credenze; quanto proviene dal raziocinio è invece solo nocivo, poiché fissa, ossifica, positivizza.

Negli anni trascorsi da Hegel a Berna e Francoforte, trattati nel cap. III, vengono definendosi le sue prime concezioni nuove ed originali. In verità resta fondamentale quell'atteggiamento di critica radicale all'intellettualismo ed al razionalismo che già si era fatto avanti a Tubinga (e che ben può esser definito come una forma di vero e proprio « misologismo »). Hegel ora comprende che la logica e la filosofia tradizionali (costituenti la cosiddetta « filosofia-alla-lettera », *Buchstabenphilosophie*) non sono in grado di realizzare una forma di mediazione logico-speculativa in grado di dar conto della struttura antinomica del reale e di sussumere le singole opposizioni in un'unità superiore. Anche la filosofia kantiana, che pur nella sua dimensione pratica pareva offrire una possibile via d'uscita, resta impigliata nella rinuncia a superare l'« ideale trascendentale » della ragione. Di questa *impasse* resta prigioniero anche Fichte, che non riesce a scrollarsi di dosso le aporie derivanti da una definizione totalizzante della soggettività. Di fronte al

problema di come sia possibile « avvicinarsi a Dio », o di « pensare la vita pura », la filosofia si rivela al piú come una utile introduzione che guida il soggetto esperiente nella sua ricerca pratico-religiosa. Di qui la chiamata in causa di una nuova forma di pensiero filosofico, paradossalmente definita come « mitologia della ragione ». Va detto tuttavia che né la logica né la filosofia-di-scuola sono escluse da Hegel dal disegno di questa nuova teoresi. Al contrario, esse vi svolgono una funzione indispensabile: quella di far da strumento nei primi passi del cammino, ed al contempo di fornire in modo esaustivo la critica di se stesse, fino a mostrare la necessità della propria autosoppressione. « La filosofia deve terminare con la religione, appunto perché la filosofia è un pensare, e dunque ha l'opposizione da una parte del non-pensare e d'altra parte del pensante e del pensato », cosí si legge nel ' Frammento di sistema ' del 1800, dove la filosofia è detta essere, senza possibilità d'equivoco, l'introduzione a quella « unione della sintesi e dell'antitesi », quell'« essere oltre la riflessione » (cioè oltre la filosofia), che Hegel allora chiamava col nome di « religione ».

Nella prima logica di Jena, esposta nel cap. IV, Hegel modifica il punto di vista difeso negli anni giovanili e inquadra la logica e la metafisica all'interno di una concezione sistematica che si presenta, appunto, ordinata scientificamente. Il problema dell'introduzione alla filosofia viene ora risolto grazie ad una fissazione del rapporto che lega tra loro la logica e la metafisica, in quanto fondamenti dell'intero sistema: logica e metafisica (costituenti la « scienza estesa dell'idea ») precedono la filosofia della natura e dello spirito e l'« autoconoscersi dell'idea in quanto tale » della religione e dell'arte; in quanto è « systema reflectionis », scienza delle determinatezze formali immanenti all'idea pura, la logica introduce alla metafisica, la quale è « systema rationis », scienza dell'essenza assoluta. Il problema dell'introduzione resta dunque di esclusiva competenza della logica, il cui ruolo all'interno del sistema poggia non tanto sulle strutture di mediazione ch'essa mette a disposizione, quanto, piuttosto, sull'esposizione, sulla critica e sulla soppressione delle strutture logiche presentate nella storia del pensiero. La logica vale pertanto in primo luogo come un « conoscere negativo », ossia come un'istanza critica che indaga induttivamente nel *mare magnum* delle opinioni tramandate. Solo in secondo luogo, per quel tanto che ne ha efficacia, la logica è anche « conoscere positivo » in quanto prepara il passaggio alla metafisica dando conto, ma sempre al modo

della « riflessione », del « significato speculativo dei sillogismi » e dei « fondamenti di un conoscere scientifico ».

Benché Hegel in questi anni ancora non faccia riferimento al termine di « dialettica », si può tuttavia dire che nella definizione della articolazione, dell'oggetto e dello scopo della logica, cosí come Hegel la espone nella sua prima logica jenese, siano impliciti dei rimandi alla storia del concetto di dialettica, o quanto meno, alle sue accezioni note nei decenni delle discussioni sul kantismo (cfr. cap. IV, § 7). Hegel infatti colloca la logica (formale e trascendentale) entro un implesso sistematico che racchiude altre due posizioni di pensiero volte primariamente a far da introduzione alla filosofia: la critica e lo scetticismo. Ma è leggendo la sesta delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* schellinghiane (composte nel 1802) che troviamo la chiave per determinare sotto che forma ed in che misura la prima logica jenese di Hegel possa esser detta dialettica. Logica, critica e scetticismo — cosí argomenta Schelling — sono parti costitutive ed ineliminabili dell'introduzione alla filosofia e, quel che è piú importante, rappresentano una ripresa dell'antico concetto di dialettica: « Senza l'arte dialettica non può darsi una filosofia scientifica! ». A questo punto sarebbe interessante individuare quale concezione di dialettica Schelling e Hegel possano aver inteso anteporre all'esposizione del sistema, arte critica (non già come una 'scienza') che denuncia le antinomie in cui si imbatte il conoscere filosofico fintanto che è prigioniero delle strutture della riflessione, e che d'altra parte, è anche arte costruttiva, in quanto media il passaggio dalla riflessione alla speculazione e dà corpo, in questo modo, alla fondazione del sistema. Vanno richiamate dapprima le accezioni antiche, quelle platoniche dal *Cratilo*, dalla *Repubblica* e dal *Sofista*, quelle aristoteliche dall'*Organon* e dalla *Retorica*, ma anche la logica scettica (per la posizione di un'atteggiamento di negazione critica che non risparmia nemmeno se stesso). Resta fermo, però, che è difficile stabilire piú precisamente se i due filosofi avessero in mente una dialettica di derivazione platonica, in quanto procedimento argomentativo avente ad oggetto delle opposizioni e dotato di una fondazione ontologica, o una di derivazione aristotelica, in quanto arte volta a giudicare dei ragionamenti fondati sull'opinione e però valida solo in quanto è strumento logico, che sta al di fuori della filosofia vera e propria. Tra le accezioni moderne va richiamata in primo luogo l'interpretazione (in certa misura vicina ad Aristotele) data da Kant al termine della *Critica della*

ragion pura, dove la dialettica è identificata con la « logica della parvenza »; in secondo luogo, però, è necessario ricordare che possono essere state parimenti decisive altre influenze da pensatori dell'età moderna, come ad esempio Pietro Ramo, per la sua dialettica divisa in *exercitatio* e *critica*, o l'abate Genovesi, per la concezione della dialettica come *ars logico-critica*. Sia Ramo che Genovesi infatti erano trattati in modo esauriente e preciso nei manuali di logica e di storia della filosofia avuti in mano da Hegel e da Schelling negli anni della loro formazione. Tanto basta, credo, per dare un'idea di quanto sia ancora lungo e difficile il cammino che porta ad una conoscenza esatta delle tappe che han marcato la genesi della logica hegeliana.

BIBLIOGRAFIA

I. - OPERE

1. - Edizioni delle opere e dell'epistolario.

A partire dal 1968 stanno via via apparendo singoli volumi della nuova edizione storico-critica delle opere di Hegel: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1968, —.

Sono però ancora in preparazione i volumi dedicati al periodo giovanile (Bd. I: *Frühe Schriften, 1*, Bd. II: *Frühe Schriften, 2*, Bd. III: *Exzerpte - 1785-1800*, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler), di modo che occorre continuare a far riferimento alle edizioni d'inizio secolo: *Hegel's theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen 1907 (rist. fotost., Frankfurt a. M. 1966), *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig 1913, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart 1936.

Sta per completarsi l'edizione degli scritti a stampa e dei manoscritti del periodo di Jena (Bde. IV-IX), di cui interessano l'ambito specifico di questa ricerca il Bd. IV, *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, ed il Bd. V, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, unter Mitarbeit von T. Ebert hrsg. von M. Baum und K. R. Meist, Hamburg, in preparazione.

Una nuova edizione della *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, corredata di una trad. tedesca, di un'ampia intr. e note, è apparsa a cura di W. Neuser, Weinheim 1986.

L'edizione dell'epistolario curata da J. Hoffmeister, apparsa in tre volumi nel 1952-1954, è stata di recente integrata di un quarto volume (in due tomi), a cura di F. Nicolin, che raccoglie le lettere rinvenute prima del 1981, i documenti e l'indice dei nomi: *Briefe von und an Hegel*, Bde. I-III hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. IV/1 und IV/2 hrsg. von F. Nicolin, Hamburg 1981, 5 tomi. La nuova edizione dell'epistolario annunciata nell'ambito dei *Gesammelte Werke* apparirà nel corso dei prossimi decenni.

2. - Traduzioni italiane.

Il seguente elenco degli scritti giovanili di Hegel tradotti in italiano è dato secondo l'ordine cronologico in cui sono stati scritti o pubblicati gli originali.

Il frammento tubinghese sulla religione nazionale, apparso come appendice allo studio dello stesso Lacorte su, *Il primo Hegel*, Firenze 1959 e in G. Brazzini, *Introduzione al frammento hegeliano di Tubinga*, Pisa 1983; *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, intr. di G. Calabrò, Napoli 1972, 2 voll.; *I princìpi di Hegel. Frammenti giovanili - Scritti del periodo jenese - Prefazione alla Fenomenologia*, a cura di E. De Negri, Firenze 1949; *Scritti politici (1798-1831)*, a cura di C. Cesa, Torino 1974; *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano 1971; *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Roma - Bari 1984; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Roma - Bari 1972²; *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di Antonio Negri, Bari 1962; *Aforismi jenesi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, a cura di C. Vittone, Milano 1981; *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma - Bari 1984²; *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin *et al.*, Trento 1982; *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze 1960, 2. voll.

Una prima traduzione italiana, ma parziale, dell'epistolario è apparsa nel 1972, *Lettere*, a cura di P. Manganaro, intr. di E. Garin, Roma - Bari. Di recente è apparso anche il primo volume di una traduzione che presenta l'epistolario nella sua completezza ed aggiornato degli ultimi ritrovamenti: *Epistolario, I. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983.

3. - Raccolte di documenti.

Elenco di seguito le fonti di cui mi sono avvalso per ricostruire le singole fasi della formazione del pensiero logico di Hegel.

Materiali per la biografia si trovano in: K. Rosenkranz, *Hegel's Leben*, Berlin 1844 (rist. fotost., Darmstadt 1969); tr. it., a cura di R. Bodei, Milano 1974²; nel cit. Bd. IV/1 dei *Briefe* e nelle analoghe raccolte di documenti riguardanti Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962 (sono finora apparsi i primi tre volumi, che coprono il periodo 1775-1809), e Hölderlin, *Dokumente*, in *Große Stuttgarter Ausgabe*, hrsg. von F. Beißner, Bd. 7/1, Stuttgart 1968; le testimonianze dei contemporanei sono presentate in: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von G. Nicolin, Hamburg 1970; testimonianze autobiografiche si trovano nelle *Berliner Schriften*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1956. Una fonte estremamente importante è infine il catalogo della vendita all'asta della biblioteca posseduta da Hegel a Berlino: *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, bei C. F. Müller, Berlin 1832 (esemplare consultato: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin).

Le fonti utilizzate per ricostruire il *curriculum* degli studi ginnasiali di Hegel sono tratte dalle seguenti opere: J. H. Hirzel, *Sammlung der Württembergischen Schulgesetze für die Mittel- und Fachschulen*, Stuttgart 1847 (= Bd. XI/2 della *Vollständige historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der Württembergischen Gesetze*, hrsg. von A. L. Reyscher, Stuttgart - Tübingen 1838-1850, 19 voll.); F.

Raunecker, *Beiträge zur Geschichte des Gelehrtenschulwesens in Württemberg im 17. und 18. Jahrhundert*, Ludwigsburg 1906-1907, 2 voll.; G. Lang, *Geschichte der Stuttgarter Gelehrtenschule von ihren ersten Anfängen bis zum Jahre 1806*, Stuttgart 1928 (= Bd. III/2, 1 della *Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg*, hrsg. von der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, Stuttgart 1922-1928, 3 voll.). Indispensabile è anche B. Haug, *Historia litteraria Gymnasii Illustris Stutgardiani a solemni illius initiatione usque ad ejusdem jubileo saeculare*, Stutgardiae 1786, 4 voll. Si veda, infine, F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788*, Stuttgart 1970 (ora trasfuso in *Briefe* IV/1, cit.).

Sulla storia dell'università di Tubinga: A. F. Bök, *Geschichte der Herzöglich Würtembergischen Eberhard Carls Universität zu Tübingen im Grundrisse*, Tübingen 1774; K. Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, ivi 1849 (rist. fotost., Aalen 1977); E. Conrad, *Die Lehrstühle der Universität Tübingen und ihre Inhaber (1477-1927)*, ivi 1960; *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, hrsg. von H. Decker-Hauff *et al.*, Tübingen 1977, 3 voll.; W. Jens, *Eine deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, ivi 1977; *Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen*, bearb. von F. Seck, G. Krause und E. Söhr, ivi 1980. Sulla storia del seminario teologico protestante: M. Leube, *Die Geschichte des Tübinger Stifts*, Stuttgart 1921-1936, 3 voll. (il terzo volume era riedito, con ampliamenti, sotto il titolo: *Das Tübinger Stift 1770-1950*, ivi 1954).

Le fonti utilizzate per la ricostruzione del *curriculum studiorum* di Hegel sono state ricavate consultando direttamente gli atti accademici. In primo luogo l'*Ordo praelectionum publice et privatim in Alma Eberhardina... 1751-1823/24* (segn. Universitätsbibliothek Tübingen: L XV 11.4°), quindi i numerosi volumi componenti la raccolta di *Dissertationen* e *Theses inaugurales* presentate a ciascuna delle quattro facoltà dell'*Alma Eberhardina*, e di diverse altre università (cfr. *Universitäten Allgemeines*, segn.: Ka I. 600), ed infine i cenni relativi ai corsi, alle dissertazioni ed all'avvicendamento dei docenti pubblicati giorno per giorno sulle « Tübingische gelehrte Anzeigen » (hrsg. von C. F. Schnurrer, 1783-1808, segn.: Kb 4 a). L'elenco delle dissertazioni storico-filosofiche di G. Ploucquet si trova in: C. P. Conz, *Andenken G. Ploucquet Professor der Logik und Metaphysik in Tübingen*, Tübingen 1790 (segn.: L XVI 9. 4°). Per risolvere un punto controverso riguardante la frequenza di Hegel alle lezioni di logica è stato necessario far riferimento anche allo Stiftsarchiv Tübingen (segn.: *Inspektorialberichte der Stiftsregierung*, 1790).

Molti documenti concernenti l'insegnamento accademico sono stati presentati da F. Nicolin in *Briefe*, IV/1, cit., ed inoltre: M. Brecht, *Die Entwicklung der alten Bibliothek des Tübinger Stifts in ihrem theologie- und geistesgeschichtlichen Zusammenhang*, in: « Blätter für Württembergische Kirchengeschichte » 63 (1963), pp. 3-103; D. Henrich, *Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie*, in: « Hegel-Studien » 3 (1965), pp. 39-77; M. Brecht - J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*, in: « Hegel-Studien » 5 (1969), pp. 47-81. Utili anche: E. Horn, *Die Disputationen und Promotionen an den deutschen Universitäten vornehmlich seit dem 16. Jahrbundert*, Leipzig 1893 (rist. fotost.,

Wiesbaden 1968); F. Eulenburg, *Die Frequenz der deutschen Universitäten von ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, Leipzig 1904.

L'elenco dei testi storici e filosofici conservati nella biblioteca di Chr. von Steiger a Tschugg, nella casa in cui Hegel trascorreva la maggior parte dell'anno tra il 1793 ed il 1796, è stato comunicato da H. Strahm, *Aus Hegels Berner Zeit. Nach bisher unbekannten Dokumenten*, in: « Archiv für Geschichte der Philosophie » XLI (1932), pp. 514-533.

Sulla storia dell'università di Jena: *Geschichte der Universität Jena 1548/58-1958*, hrsg. unter der Leitung von F. Steinmetz, Jena 1958-1962, 2 voll. Sulle attività di Hegel docente alla *Salana* v'è la fondamentale ricerca di H. Kimmerle, *Dokumente aus Hegels Jenaer Dozenttätigkeit (1801-1807)*, in « Hegel-Studien » 4 (1967), pp. 21-99 (ora in parte trasfusa in *Briefe* IV/1), che riporta i titoli annunciati da Hegel sui *Catalogi scholarum in Academia Jenensi* e sullo « Intelligenzblatt » della « Allgemeine Litteratur-Zeitung » (Jenaer). Su Hegel recensore per la « Litteratur-Zeitung » (Erlanger), cfr., G. Lasson, *Zwei Briefe Hegels an G. E. A. Mehmel*, in: « Beiträge zur Hegel-Forschung » I (1909), pp. 16-42. Sul *disputatorium* in comune tra Schelling e Hegel, cfr. F. Nicolin, *Aus Schellings und Hegels Disputatorium im Winter 1801/02. Ein Hinweis*, in: « Hegel-Studien » 9 (1974), pp. 43-48. Sulla rivista redatta insieme da Schelling e Hegel, cfr. H. Buchner, *Hegel und das 'Kritische Journal der Philosophie'*, in: « Hegel-Studien » 3 (1965), pp. 95-156.

4. - Manuali consultati da Hegel.

Fanno parte di questo elenco solo quei libri di testo per i quali esistono delle testimonianze di un loro utilizzo da parte di Hegel.

Manuali di logica e metafisica: Anon. (= J. C. Knaus), *Elementa philosophiae rationalis, sive Compendium logicae. In usum publicum scholarum Wirtembergicarum adornatum*, Stutgardiae 1751; J. A. Ernesti, *Initia philosophiae solidioris*, Lipsiae 1783[7]; J. G. H. Feder, *Institutiones logicae et metaphysicae*, Gottingae 1781[2]; G. Ploucquet, *Expositiones philosophiae theoreticae*, Stutgardiae 1782[4]; J. A. H. Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, Ienae 1785.

Per la retorica: J. C. Caldenbach, *Compendium rhetorices pro scholis in ducato Wirtembergico olim adornatum a Christophoro Caldenbachio ... deinceps recognitum, et duplici appendice de progymnastis et de stylo auctum, atque in tabulas redactum. Accedit Delectus Definitionum*, Stutgardiae 1763[3]; J. A. Ernesti, *Initia rhetorices*, Lipsiae 1750. Per l'enciclopedia filosofica: J. H. Sulzer, *Kurzer Begriff aller Wissenschaften*, Leipzig 1759[2]. Per la psicologia: J. C. Campe, *Kleine Seelenlehre für Kinder*, Hamburg 1780. Per la storia: J. M. Schröckh, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend*, Berlin - Stettin 1777[3]. Per la matematica: A. G. Kästner, *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie, ebenen und sphärischen Trigonometrie und Perspective*, Göttingen 1786[4]; *Euklids Elemente, fünfzehn Bücher aus dem Griechischen von J. F. Lorenz übersetzt*, Halle a. S. 1781. Per la fisica: J. J. Scheuchzer, *Physica oder Naturwissenschaft*, Zürich 1729[3], 2 voll. Per la teologia: C. F. Sartorius, *Compendium theologiae dogmaticae*, Stutgardiae 1782[2].

II. - STUDI

1. - Opere bibliografiche.

W. Risse, *Bibliographia logica*, Hildesheim 1965-1979, 4 voll.; E. Adickes, *Bibliography of Writings by and on Kant which have appeared in Germany up to the End of 1887*, in: « The Philosophical Review » I, 1893 (1895-96), Supplement (rist. fotost., Würzburg 1967); K. Steinhauer, *Hegel - Bibliography. Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy*, Keyword Index by G. Hausen, München - New York - London - Paris 1980.

2. - Studi sulla storia della logica e delle idee.

C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855-1870, 4 voll. (rist. fotost., Graz 1955); tr. it., a cura di L. Limentani, Firenze 1935; A. Stahr, *Weimar und Jena*, Leipzig - Wien 1871; H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie*, Göttingen 1862-1875, 3 voll. (rist. fotost., Frankfurt a. M. 1965); G. Zart. *Der Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1881; R. Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Stuttgart 1890; M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Leipzig - Berlin 1880-1908, 4 voll.; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1906-1920, Yale 1950, 4 voll., tr. it. a cura di A. Pasquinelli, G. Colli, E. Arnaud, Torino 1978[2]; J. - H. Landerer, Art.: *Ältere Tübinger Schule*, in: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, hrsg. von A. Hauck, Bd. XX, Leipzig 1908[3], pp. 148-157; K. Aner, *Gottfried Ploucquets Leben und Lehre*, Halle 1909; F. Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, hrsg. von R. Lehmann, Leipzig 1919-1921[3], 2 voll. (rist. fotost., Berlin 1965-1968); P. Petersen, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921 (rist. fotost., Stuttgart - Bad Cannstatt 1964); G. Stefansky, *Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings*, Bonn 1925; H. Scholz, *Abriß der Geschichte der Logik*, Berlin 1933 (rist. fotost., München 1959); tr. it. a cura di E. Melandri, Milano 1962; M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939; *Id.*, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, ivi 1945; G. Tonelli, *Der historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'*, in: « Archiv für Begriffsgeschichte » VII (1962), pp. 120-139; F. Barone, *Logica formale e trascendentale*, I: *Da Leibniz a Kant*, Torino 1964[2]; G. Tonelli, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie in der Entstehung der Kritik der reinen Vernunft*, in: « Archiv für Begriffsgeschichte » IX (1964), pp. 233-259; R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes*, Paris 1967; K. Homann, *Zum Begriff 'Subjektivität' bis*

1802, in: « Archiv für Begriffsgeschichte » XI (1969), pp. 184-205; N. Merker, *L'illuminismo tedesco. L'età di Lessing*, Bari 1968; L. Geldsetzer, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung*, Meisenheim a. G. 1968; C. B. Boyer, *A History of Mathematics*, London 1968; tr. it. a cura di A. Carugo, Milano 1980; H. Schüling, *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert (Wandlung der Wissenschaftsauffassung)*, Hildesheim 1969; W. Risse, *Logik der Neuzeit*, Stuttgart - Bad Canstatt 1964-1970, 2 voll.; L. Sichirollo, *Dialettica*, 'Enciclopedia filosofica ISEDI, 3', Milano 1973; L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973; G. Tonelli, *Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the 'Nouveaux Essays' (1765)*, in: « Journal of the History of Philosophy » XII (1974), pp. 437-454; C. Mangione, *Logica e fondamenti della matematica*, in: L. Geymonat (a cura di): *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1975², 9 voll., vol. VIII: *Il Settecento*, pp. 126-167; L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino 1975; M. Dal Pra, *Logica, esperienza e prassi*, Napoli 1976; M. A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976; P. Rohs, *Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden*, in: « Kant-Studien » 69 (1978), pp. 170-180; G. Santinello (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia 1979 (sono finora apparsi 3 voll.); G. Preti, *Lo scetticismo e il problema della conoscenza*, in: M. Dal Pra (a cura di), *Il problema del realismo nella storia del pensiero*, Testi per il corso di Storia della filosofia I, Milano 1980; W. Walter - L. Borinski (Hrsg.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur 'Vernunftlehre' von H. S. Reimarus*, Göttingen 1980; G. Micheli, *Kant storico della filosofia*, Padova 1980; C. Jamme - O. Pöggeler (Hrsg.), *Homburg vor der Hohe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981; S. Auroux, *L'illuminismo francese e la tradizione logica di Port-Royal*, Bologna 1982; H. - J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematische Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1982; C. Jamme - O. Pöggeler (Hrsg.), *'Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde'. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart 1983; R. Ciafardone, *La tradizione analitica dell'illuminismo tedesco*, in: « Il Pensiero » XXVI (1985), pp. 53-79; R. Specht, *L'occasionalismo in Germania nell'età dei Lumi*, in: « Giornale critico della filosofia italiana » 64 (1985), pp. 189-214; C. Jamme (Hrsg.), *Mainz - Centralort des Reiches. Politik und Literatur im Umbruch der Revolutionszeit*, Stuttgart 1986; G. H. Müller - R. Pozzo (a cura di), *Bonnet critico di Kant*, in: « Rivista di storia della filosofia » XLIII (1988), pp. 131-164; R. Pozzo, *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik*, Frankfurt a. M. - Bern - Paris - New York 1989.

3. - Studi sullo sviluppo del pensiero di Hegel.

Nel seguente elenco sono riportati gli studi presi in considerazione nell'ambito della presente ricerca.

K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844 (rist. fotost., Darmstadt 1969); tr. it. a cura di R. Bodei, Milano 1974²; R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorle-*

sungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857 (rist.. fotost., Darmstadt 1962); J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart 1877; K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1898/99, 2 voll.; W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905), in: *Id.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. von H. Nohl, Leipzig - Berlin 1921 (rist. fotost., Stuttgart - Göttingen 1959); tr. it. a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli 1986; F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München - Berlin 1920 (rist. fotost., Aalen 1962); tr. it. a cura di R. Bodei, Bologna 1976; W. Betzendörfer, *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn 1922; G. Lasson, *Einleitung* a: Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Leipzig 1923; G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, Firenze 1929; T. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig 1929-1938, 2 voll.; H. Wacker, *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlin 1932; J. Hoffmeister, *Goethe und der Deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig 1932; G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment. Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung*, Lund 1933; A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in: « Revue d'histoire et des sciences religieuses » (1934), in: *Id.*, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961; J. Hyppolite, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*, in: « Revue de Métaphysique et de Morale » XLV (1935), pp. 399-426, 549-578; R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938; J. Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1938; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1943; H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris 1945; J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948; G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Wien 1948, 1954[2]; tr. it. a cura di R. Solmi, Torino 1960 (la tr. it. segue l'ed. del 1954); N. Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani*, in: « Belfagor » V (1950), pp. 67-80, 201-222; C. I. Furck, *Der Bildungsbegriff des jungen Hegels*, Weinheim/Bergstraße s. d. (ma 1953); P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain 1953; C. Lacorte, *Studi sugli scritti giovanili di Hegel*, in: « Rassegna di filosofia » V (1956), pp. 2-25, 117-135, 227-251; A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino 1959; C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze 1959; G. Rohrmoser, *Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschung » (1960), pp. 182-208; A. T. B. Peperzaak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Milano 1961; F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova 1961; G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in: « Hegel-Studien » 2 (1963), pp. 111-159; O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*, in: « Philosophisches Jahrbuch » 71 (1963/64), pp. 236-318; F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Padova 1964; H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1965; D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus*, in: « Hölderlin Jahrbuch » 14 (1965/66), pp. 73-96; H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, in: « Hegel-Studien » 4 (1967), pp. 125-176; K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in: « Hegel-Studien » 5 (1969), pp. 95-128; H. S. Harris, *Hegel's Development*, I: *Toward the*

Sunlight 1770-1801, Oxford 1970; B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judäisme-Christianisme-Hegelianisme*, Paris 1970; H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*, in: « Hegel-Studien », Beiheft 8, Bonn 1970; H. Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1971; H. Buchner, *Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie*, in: « Philosophisches Jahrbuch » 78 (1971), pp. 82-97; J. H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion*, in: « Hegel-Studien » 7 (1972), pp. 123-168; R. Bubner (Hrsg.), *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: « Hegel-Studien », Beiheft 9, Bonn 1973; L. Lugarini, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Roma 1973; W. C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, in: « Hegel-Studien », Beiheft 10, Bonn 1974; E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlaß*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschung » XXIX (1975), pp. 430-444; T. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg 1976; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, « Hegel-Studien », Beiheft 15, Bonn 1976; W. Hartkopf, *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III*, Meisenheim a. G. 1976; M. Baum, *Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs*, in: « Hegel-Studien » 11 (1976), pp. 89-124; M. Brecht, *Die Anfänge der idealistischen Philosophie und die Rezeption Kants in Tübingen (1788-1795)*, in: *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen*, 1977, cit., al punto I, 3, Bd. II, pp. 381-428; W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, « Hegel-Studien », Beiheft 16, Bonn 1977; F. Longato, *Note sul significato del 'principio d'identità o di contraddizione' nella formazione del pensiero hegeliano*, in: E. Berti (a cura di), *La contraddizione*, Roma 1977, pp. 121-160; M. Baum - K. R. Meist, *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in: « Hegel-Studien » 12 (1977), pp. 43-81; *Id.* - *Id.*, *Le premier Système de Philosophie de Hegel. Manuscrits retrouvés*, in: « Archives de Philosophie » 40 (1977), pp. 429-434; W. Jäschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, in: « Hegel-Studien » 13 (1978), pp. 85-117; K. Düsing, *Hegel in Jena. Eine Übersicht über die Lage der Forschung*, in: « Zeitschrift für philosophische Forschnung » XXXII (1978), pp. 405-416; D. Henrich (Hrsg.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, « Hegel-Studien », Beiheft 18, Bonn 1978; H. Timm, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel*, Frankfurt a. M. 1979; W. Hartkopf, *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik IV*, Meisenheim a. G. 1979; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart 1979; G. Cantillo, *Hegel a Jena. Dall'ideale degli anni giovanili all'elaborazione del 'Gesamtsystem'*, in: « Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche », Napoli XC (1979), pp. 97-141; R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles 1980; K. Düsing - D. Henrich (Hrsg.), *Hegel in Jena*, « Hegel-Studien », Beiheft 20, Bonn 1980; F. Chiereghin, *Dialettica*

dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito, Trento 1980; R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, intr. a: F. Hölderlin, *Scritti sul tragico*, Milano 1980; D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1983[3]; W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, ivi 1981[2]; *Hegel et la dialectique*, in: « Revue Internationale de Philosophie » 139/140 (1982), pp. 1-196; L. Lugarini (a cura di), *Hegel fra logica ed etica*, Roma 1982; W. Bonsiepen, *Salomon Maimons Kant-Rezeption - Ausgangspunkt für Hegels Kant-Kritik?*, in: « Allgemeine Zeitschrift für Philosophie » 7 (1982), pp. 37-44; G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles 1982; H. S. Harris, *Hegel's Development*, II: *Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford 1983; C. Jamme, *'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, « Hegel-Studien », Beiheft 23, Bonn 1983; S. Baritussio, *Introduzione* a G. W. F. Hegel, *L'articolo introduttivo al 'Kritisches Journal der Philosophie': "Sull'essenza della critica filosofica"*, in: « Verifiche » XII (1983), pp. 101-129; K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt 1983; *Id., Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in: « Giornale di metafisica » N. S. VI (1984), pp. 315-358; A. Moretto, *Hegel e la 'matematica dell'infinito'*, Trento 1984; C. Jamme - H. Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 1984; A Gargano, *Hölderlin e la 'Vereinigungsphilosophie'*, in: « Filosofia » XXXV (1984), pp. 199-216; G. Dozzi, *La 'Riflessione' negli scritti jenensi di Hegel (1801-1805)*, in: *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, pp. 429-445; M. Fujita, *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, « Hegel-Studien », Beiheft 26, Bonn 1985; R. Racinaro - V. Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, Napoli 1985; R. Pozzo, *Sulla periodizzazione degli scritti jenensi di Hegel*, in: « Rivista di storia della filosofia » XL (1985), pp. 481-501; G. Riconda, *La storia della filosofia nei primi scritti di Schelling*, in: « Annuario Filosofico » I (1985), pp. 77-104; *Hegel et les Grecs*, in: « Revue de philosophie ancienne » III (1985); J. Werner, *Darstellung als Kritik. Hegels Frage nach dem Anfang der Wissenschaft*, Bonn 1986; M. Baum, *Hegels philosophische Methode*, I. *Historischer Teil: Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1987; M. Franz, *Hölderlins Logik. Zum Grundriß von 'Seyn Urtheil Möglichkeit'*, in: « Hölderlin-Jahrbuch » (1986/87), pp. 93-124; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Roma - Bari 1988; F. Rebuffo, *Hegel e la matematica del suo tempo*, Firenze, in corso di stampa.

INDICE DEI NOMI

Abel J. F. von, 23, 57, 58, 135.
Abramo, 159, 175.
Achenwall G., 83.
Adam C., 105.
Adickes E., 257.
Agostino d'Ippona (santo), 53, 83.
Agricola R., 15, 133.
Alembert J. L. d', 25, 29.
Altenstein K. S. F. von, 13.
Amoroso L., 18.
Anassagora, 84-85, 88.
Aner K., 51, 68, 257.
Antigone, 85.
Apollonio di Perga, 79.
Archenholz J. W. von, 132.
Archimede, 79.
Aristotele, xxv, 10, 28, 49, 50, 72-73, 88-89,116-117, 133, 136, 139, 167, 209-210, 214, 225-226, 229, 234, 244, 249, 251.
Arnaud E., 77, 257.
Arnauld A., 36, 133.
Arnoldt E., 60.
Aspelin G., xiii, 259.
Assunto R., 105.
Ast G. A. F., 189.
Auroux S., 36, 258.

Bacone F., 12.
Bardili C. G., 40, 64, 66-68, 84, 86-89, 118, 135, 191-193, 223, 226, 243.
Baritussio S., 201, 209, 261.
Barone F., xiii, 51-53, 73-74, 257.
Barrow I., 81.
Barthels C., 108.
Baum M., xvi, xix, 171, 215-241, 244, 253, 260-261.
Baumeister F. C., 11.
Baumeister T., xix, 260.
Baumgarten A. G., 113, 123.
Baumgartner H. M., xxvii.
Beattie J., 10.
Beck A., xxvii.
Behler E., 243.
Beißner F., xxvii, 9, 14, 254.
Bembo P., 218.
Berkeley G., 74, 77, 104-106, 113, 141.
Berti E., 167, 260.
Betzendörfer W., xi, xiv-xvi, 55, 59, 61, 64-65, 117, 259.
Biasutti F., xxv.
Bierling F. J., 80.
Bilfinger G. B., 51, 56, 78.
Bobynin A., 25.
Bodei R., xiv, 155, 160, 191, 254, 259, 261.
Bök A. F., 51, 63, 65-66, 68, 71, 73-74, 80, 84, 92-93, 103, 109, 124, 249, 255.
Boezio, 214.
Bonnet C., 10, 22, 37, 126.
Bonsiepen W., 175, 208-209, 260-261.
Borinsky L., 24, 258.
Boscovich R., 104.

Bourgeois B., XVIII, 260.
Bouterwek F., 97-98, 201-205, 232-233.
Boyer C. B., 27, 79, 258.
Braun L., XIII, 83, 258.
Braunmühl A. von, 25.
Brazzini G., 122-123, 254.
Brecht M., XVI, 51, 67, 70-71, 85, 94-95, 99, 111-112, 114, 255, 260.
Brentano B., 153.
Brucker J., 22, 83, 87, 89, 169.
Bruno G., 210.
Bubner R., 155, 260.
Buchner H., 186, 191, 253, 256, 260.
Büsching A. F., 83.
Buffon J. L. Leclerc de, 10.

Cacciatore G., XIII, 259.
Calabrò G., 148, 254.
Caldenbach Chr., 9, 14, 256.
Campano da Novara G., 81.
Campe J. C., 41, 256.
Cantillo G., XIII, XIX, 187, 240, 254, 259-260.
Cantor M., XIII, 25, 31, 78, 80, 257.
Canz I. G., 51, 56.
Capra F., 111.
Carugo A., 27, 258.
Cassirer E., 77, 257.
Castiglione B., 218.
Cesa C., 17, 254.
Chiereghin F., XVIII-XIX, XXI-XXIV, 25, 48, 116-118, 132, 145, 153, 158, 161, 167, 169, 178-179, 220, 232-233, 241, 244-245, 259-261.
Christensen D. E., 144.
Ciafardone R., 28, 32.
Cicerone, 61-63, 82.
Clairaut A. C., 80.
Clauberg J., 133.
Clavio C., 81.
Cless G., 85.
Cleß H. D., 6, 7, 9, 10, 23.
Colli G., 257.
Commandino F., 81.
Condillac E. Bonnot de, XXV, 10, 12, 18, 19, 22-23, 25, 37, 39, 104-106, 113, 133, 135, 160.
Conrad E., 49-51, 57, 255.
Conz C. P., XV, 66, 84-85, 255.
Crusius C. A., 188.
Cudworth R., 167.
Cusano N., 220.

D'Abbiero M., XXIV.
Dahms R., 218.
Dal Pra M., XIII, 38, 105, 224, 258.
Dapp H. W. G., 66.
Dann C. A., 66-67.
Darjes J. G., 188.
Decker-Hauff H., XVI, 49, 255.
De Ferri E., 196.
Della Volpe G., XVIII, 259.
Del Torre M. A., XIII, 83, 258.
De Luc J. A., 81-82.
Democrito di Abdera, 84.
De Negri E., XVIII, 158, 254, 259.
Descartes R. (Cartesio), XXV, 10, 27-28, 46, 61, 89, 95, 105-106, 108, 113, 170, 192, 202-203.
Dick M., 25.
Dilthey W., XII-XIV, XXIII, 48, 55, 130, 146, 154, 178, 259.
Dozzi G., 224, 261.
Düsing K., XII, XIX, XXIII-XXIV, 116-117, 166-168, 171, 178, 181, 185-186, 216, 220, 222, 232, 233, 240-243, 259-261.
Duttenhofer sen., 23.

Eberhard J. A., 89, 95, 113, 135.
Ebert T., XIX, 253.
Empedocle, 88.
Engfer H.-J., 28, 81, 258.
Engel J. J., 20.
Epicuro, 84.
Epitteto, 82.
Eratostene di Cirene, 85.
Ernesti J. A., 8-12, 14, 18, 23, 256.
Esiodo, 103.
Euclide, 27-29, 32, 50, 79, 80-81, 116, 182, 256.
Eulenburg E., 54, 256.
Euler L., 29, 104.

Faber T. F., 7, 10.

Feder J. G. H., 8-10, 12-13, 18, 21-23, 37, 41, 43, 94-95, 104-106, 110-111, 117, 135, 249, 256.
Federico II re di Prussia, 6.
Ferguson R., 20-22, 87, 118.
Fester R., 21, 257.
Feßler I. A., 243.
Fichte J. G., XIV-XV, XXV, XXVII, 3, 40, 116, 119-123, 131-134, 145-149, 152, 154-156, 160, 163-166, 170, 173, 175, 185, 188, 190-194, 212, 214, 217, 219, 233, 236, 241, 243, 249.
Fichter G., 49.
Fink J. C. F., 98.
Fischer K., XII, XIII, 259.
Flatt J. F., XVI-XVII, 57, 60-62, 64-66, 68-71, 84, 92, 94-98, 100-104, 106, 110-113, 130, 134-135, 141, 144.
Flögel C. F., 21-22, 87.
Formey J. H. S., 84.
Franz M., 9, 261.
Fries J. F., 189.
Fuhrmans H., 102, 254.
Fujita M., XVI, 193, 261.
Fulda H.-F., XX, XXI, 259.
Fülleborn G. G., 169.
Furck C. L., XIII, 259.

Gaab J. F., 66.
Gagnebin R., 119.
Gandt F. de, 201.
Gargano A., 154, 167, 261.
Gargiulo A., 143.
Garin E., 111, 254.
Garve C., 10, 12, 20, 41-42, 44, 104, 123, 135.
Geldsetzer L., XIII, 83, 87, 258.
Gelfus J., 51.
Genovesi A., 15-16, 211, 252.
Gentile G., XXIII.
Gérard G., XXII, 184, 209-210, 261.
Gerhardt C. I., 39.
Gesner J. M., 15.
Gesù, 89.
Gethmann-Siefert A., XI.
Geymonat L., 52, 258.
Gibbon E., 20, 131.
Giovanni Evangelista, 161.
Glockner H., 130.
Goethe J. W., XIV, 118, 188.
Göritz rect., 5, 8.
Gottsched J. C., 133.
Griesinger G. F., 23.
Groot H. de (Grozio), 130.

Haering T., XI, XIII-XV, 3, 7, 21, 55, 99, 104, 120, 124, 130, 153-154, 178, 187, 259.
Hanser F. W., 66.
Harris H. S., XI, XV-XVII, 2-3, 16-17, 20, 42-44, 58, 61, 64-66, 86, 93, 100, 114, 117-118, 121, 125-126, 183, 190, 201-202, 240, 259, 261.
Hartkopf W., XIX, 154, 170, 241, 260.
Hartley D., 10.
Hauber C. F., 79.
Hauber J., 50-51.
Hauck A., 92, 257.
Haug B., 6-7, 9, 14, 255.
Haym R., XIII-XV, 184, 258.
Hegel C., 1, 90, 98.
Hegel H., 166, 260.
Heinrich I. A., 189.
Helvétius C. A., 10, 12.
Hemsterhuis F., 116, 118, 167.
Hennings J. C., 189, 212.
Henrich D., XIX, XXV, 63, 90, 95, 100-101, 128, 134, 144, 154-156, 216, 255, 259-261.
Herbart J. F., 214.
Herder J. G., XIV, 21, 88, 103, 116, 118, 123, 188, 218, 249.
Hermann U., XII.
Herz M., 162.
Hippel T. G. von, 98.
Hirzel J. H., 4, 254.
Hochstetter rect., 5.
Hölderlin J. C. F., XVI, XXVII, 8-9, 14, 65, 85, 90, 93, 98, 102-103, 114-117, 133, 153-155, 157, 160, 166, 169, 172, 174, 175, 254, 261.
Holbach P. H. D. von, 12, 89.
Homann K., 104, 110, 257.
Home H., 10.

Hooke D., 81-82.
Hopf P. H., 6-7, 23.
Horn E., 55, 255.
Huarte J., 10, 42.
Hube J. M., 31.
Hume D., 10, 89, 113, 131, 162.
Hutcheson F., 89.
Hyppolite J., XII, 120, 259.
Ilgen K. D., 189.
Iselin I., 21, 87.

Jacobi F. H., XIV, 98, 106, 110, 116, 118, 191, 193-194.
Jäsche G. B., 18, 214, 230-231.
Jäschke W., 224-225, 260.
Jacobs W. J., XXVII.
Jakob H., XXVII.
Jakob L. H., 97-98, 132, 135, 233.
Jamme C., 153, 156, 258, 261.
Jens W., 54-55, 91, 255.
Jonas F., 17.

Kästner A. G., 10, 12, 14, 25-35, 37-40, 75-76, 80, 117, 141, 256.
Kant I., XV, XVII-XVIII, XXI, XXIII, XXV, XXVII, 9, 18, 40, 43, 47-49, 60-63, 66, 70-71, 76, 84, 89-91, 93-102, 104-114, 116, 119-126, 129-131, 133-134, 136-147, 150, 153-154, 162-163, 169-170, 172, 175, 180, 191-195, 199, 201-202, 204-205, 214, 219, 225, 229-237, 240, 242, 245-246, 249, 251.
Karsten W. J. G., 80-81.
Kepler J., 78-79, 201.
Kielmann C. F., 7.
Kies J., 78, 80.
Kiesewetter J. G. C. C., 230, 237-238.
Kimmerle H., XII, 211, 215, 219, 224, 226, 232, 233, 256, 259-260.
Klaiber J., XIV-XV, 6, 8, 259.
Klüpfel K., 49, 53, 78, 92-93, 95, 255.
Knaus J. C., 8-10, 51, 256.
Köppen F., 110, 191.
Kondylis P., XVI, 85, 130, 144-145, 154, 260.
Koopmann H., 151.
Koyré A., XIII, 184, 259.
Kraft G. W., 78.
Krause G., 49, 255.
Krause K. C. F., 189.

Lacorte C., XI-XII, XV-XVIII, 3-4, 7-8, 10, 19, 25, 34-35, 40, 42-44, 47, 53, 55, 58-59, 61, 84, 95, 99-100, 113, 116-118, 120-123, 254, 259.
Lambert J. H., 28, 61, 113.
Landerer J. H., 92, 95, 257.
Lang G., 4-5, 7-10, 14, 255.
La Ramée P. de (Ramo), 15, 81, 116, 210-211, 252.
Lasson G., XIV, 191, 201, 241, 253, 256, 259.
Lauth R., XXVII.
Layritz P. E., 8, 10-11.
Le Bret J. F., 85, 92, 114.
Legros R., 122-123, 260.
Lehmann R., 2, 257.
Leibniz G. W. von, 10, 39, 51-52, 61, 77-78, 95, 107, 113, 133, 160, 182.
Lenz J., 6.
Leonhardt H. von, 212.
Le Roy G., 18.
Lessing G. E., XV, 10, 20-21, 42, 87, 118, 167, 249.
Leube M., 49, 59, 64, 92, 114, 255.
Leutwein C. P. F., 90, 94, 98, 99, 101, 119, 121.
Limentani L., 257.
Linné Carl (Linneo), 35, 38, 116-118.
Locke J., 10, 12, 18-19, 23, 36, 39, 74, 89, 95, 113, 133, 141, 162.
Löffler J. J., 6, 23.
Lombardo Radice G., XXIII.
Lombardo Radice L., 27.
Longato F., 167, 260.
Longino, 82.
Lorenz J. F., 12, 79, 182, 215, 256.
Lugarini L., XIX, XXV, 17, 148, 187, 197, 223, 260-261.
Lukács G., XII, XIV, 99, 130, 149, 153, 178-179, 259.

Maaß J. G. E., 95, 135.
Mac Laurin C., 79.

Märklin J. F., 91.
Maimon S., 174-175, 194.
Malebranche N., 10, 53, 95, 133.
Manganaro P., 26, 254.
Mangione C., 51, 73, 258.
Marino L., 25, 258.
Marivaux P. C. de Chamblain de, 130.
Martini K., 3, 51.
Marx W., xx, 261.
Massolo A., xviii, 259.
Mathieu V., xxiii, 111.
Mauchardt I. D., 67, 100.
Maupertuis P. L. M. de, 37, 104.
Mehmel G. E. A., 233, 236-238.
Meiner F., 215.
Meiners C., 10, 20, 22, 61, 84, 95, 111.
Meist K.-R., xix, 215-240, 253, 260.
Melandri E., 257.
Melanchton P. (Melantone), 2-3, 13-14, 49-50, 248.
Mellin G. S. A., 163, 242.
Mendelssohn M., 10, 21, 28.
Menne A., 51.
Merker N., xi, xv-xvi, xix, 21, 188, 190, 193, 207, 244, 258-259.
Micheli G., 258.
Mirri E., 148, 254.
Möser J., 21.
Molitor F. J., 153.
Montesquieu C. de Secondat de la Brède et de, 20, 118, 130.
Moretto A., 81, 182-183, 202-203, 261.
Mosheim J. L. von, 84, 130.
Müller G. H., 126, 258.
Muschenbroek P. van, 82.

Nast J., 7, 10.
Nast J. J. H., 8.
Negri Antimo, 201, 254.
Negri Antonio, 241, 254.
Neuser W., 201, 253.
Newton I., 80, 182, 201-202.
Nicolai C. F., 20.
Nicolin F., xxvii, 6, 63, 70, 75-76, 213, 253, 255-256.
Nicolin G., xxvii, 254.
Niel H., xviii, 259.
Niethammer F. I., 131, 169, 174, 189, 237.
Nohl H., xii, xxvii, 98, 253, 259.
Novalis (Hardenberg F. L. von), 20.

Ocello Lucano, 86, 88.
Oetinger F. C., 85, 88.
Olivetti M., 120.
Omero, 88.
Orfeo, 85.
Ossian, 88.

Pappo, 28.
Pascal B., 37.
Pasquinelli A., 257.
Paulsen F., xiii, 2-5, 49, 60, 188, 257.
Paulus H. E. G., 130, 189.
Peperzaak A. T. B., xviii, 99-100, 120, 126, 144, 150, 153-154, 159, 175, 178, 181, 259.
Pericle, 85.
Petersen P., xiii, 50, 257.
Pfleiderer C. F. von, 32, 64, 76, 78-82, 92.
Pindaro, 88.
Pirrone d'Elide, 84.
Pitagora, 84, 88.
Platner E., 95, 214.
Platone, xxv, 47, 62, 79, 82, 85-86, 88-89, 98, 109, 116, 118, 156, 167, 200, 208, 244, 246, 249.
Plotino, 89.
Ploucquet G., xv, xvii, xxv, 51-53, 56-61, 64, 68-77, 84-85, 94, 104, 107, 109, 113, 117, 168, 171-173, 183, 223-224, 248-249, 255-256.
Pöggeler O., xxvii, 153, 184, 253, 258-259.
Poggi A., 120.
Polz C. F., 188.
Porfirio, 89.
Pozzo R., 126, 210, 226, 258, 261.
Prantl C., xiii, 214, 257.
Preti G., 105, 258.
Proclo, 28, 79, 81, 89.

Racinaro R., 140, 261.

Rapp G. C., 99.
Rappolt W. G., 8.
Raunecker F., 4-5, 7, 9, 255.
Raymond M., 119.
Raynal G. T. F., 131.
Rebuffo F., 26, 261.
Reid T., 10, 105, 113.
Reimarus H. S., 131.
Reinhold K. L., 95, 106, 112-113, 131-132, 134-135, 138, 145, 188, 191-195, 223, 243.
Renz K. C., 98.
Reusch J. P., 188.
Reyscher A. L., 4, 254.
Riconda G., 194, 261.
Risse W., XIII, 8-9, 11, 30, 50-51, 73, 108, 189, 211, 218, 257-258.
Rochow F. E. von, 17-19.
Rösler C. F., 64-65, 82-85, 92-93, 249.
Rohrmoser G., 58, 259.
Rohs P., XXV, 258.
Rosenkranz J. K. F., XIII-XV, XXVII, 2-3, 6, 15-18, 20, 23, 25, 56-57, 64, 82, 93, 98, 100, 116-117, 130, 132, 134, 183, 189-190, 212, 215-216, 219-220, 226-228, 232, 235, 237-238, 247, 254, 258.
Rosenzweig F., XIV, 99, 155, 189, 259.
Roth F., 110.
Rousseau J.-J., XV, XXV, 19-22, 44, 46, 116, 118-119, 122-124, 144-145, 153-154, 158-159, 196, 206, 219, 227, 249.
Rüdiger A., 24.

Saint-Preux, 126.
Salomone, 103.
Sandberger J., 66, 71, 85, 114, 255.
Santinello G., XIII, 83, 258.
Sartorius C. F., 15, 114, 256.
Schad J. B., 189.
Schegk J., 50.
Scheibler C., 3, 51.
Schellenbauer H., 51.
Schelling F. W. J., XVI, XXVII, 40, 47, 85, 90-91, 93, 102, 115-117, 131-133, 142-147, 152-153, 155, 157, 163-165, 170, 185-186, 189, 191, 194-196, 199, 201, 206, 208, 211-213, 220, 222-223, 233, 236, 245, 251-252, 254, 256.
Schelling K. F. A., 91.
Scheuchzer J. J., 256.
Schiller J. C. F., XIV-XV, 23, 88, 116, 118, 131, 134, 148, 151-154, 159, 174-175, 188, 249.
Schleiermacher F. E. D., 185, 193, 233.
Schlegel F. von, 188, 243.
Schmid C. C. E., 97, 135.
Schneider H., 156, 261.
Schneider K., 49.
Schneider R., 57-58, 259.
Schneiders W., 24.
Schnurrer C. F., 64-65, 92, 94, 102, 255.
Schöndörffer O., 60.
Scholz H., 57, 257.
Schooten F. van, 81.
Schröchk J. M., 20, 83, 256.
Schröder M., XXVII.
Schüler G., 121, 134, 161, 169.
Schüling H., 81, 258.
Schütz, C. G., 189.
Schulze G. E., 97-98.
Schulze J. (Schultz), 81, 136, 138.
Schwab C. T., 98, 115.
Schwab J. C., 80.
Schwarz J., XIII, 259.
Schwegler A., 91, 116.
Seebeck T. J., XXVII.
Seck F., 49, 255.
Segner J. A. von, 80-81.
Selle C., 95.
Semerari G., 196.
Semler J. S., 84, 168.
Seneca, 85.
Sesto Empirico, 84, 169.
Sichirollo L., XXIII, 258.
Sigorgne P. de, 80
Shaftesbury A. Earl of (Ashley Cooper A.), 89, 124, 127.
Simson R., 78, 80-81.
Sinclair I von, 153, 165-166, 175.
Söhr E., 49, 255.
Solmi R., X, 259.
Socrate, 85, 109.

Solone, 227.
Specht R., 52-53, 258.
Spinoza B., xxv, 28, 53, 89, 113, 118, 130, 166, 199, 200, 220, 249.
Stahl D., 188.
Stahl K. D. M., 215.
Stahr A., 188, 257.
Stattler B., 95.
Stefansky G., 55, 85, 257.
Steiger C. von, 130, 132, 256.
Stein H. von, 116.
Steinbart H. S., 238.
Steinhauer K., 257.
Steinmetz F., 188, 256.
Steudel J. C. F., 78.
Storr G. C., xv, 92-95, 115, 121, 144.
Strahm H., 132-133, 256.
Süsskind F. G., 92.
Sulzer J.G., 10, 24-25, 32, 42, 256.
Suphan B., 218.
Swinden J. H. van, 81-82.

Tacquet A., 81.
Talete di Mileto, 84, 88.
Tannery P., 105.
Tartaglia N., 81.
Taylor B., 78.
Tetens J. N., 12, 28, 43, 135, 162.
Thaulow G., xiii, xiv, 34.
Thomasius C., 24, 218-219.
Tiedemann D., 95.
Tieck L., 188.
Tieftrunk J. H., 231.
Timeo di Locri, 86, 88.
Timm H., xix, 260.
Tittel G. A., 95.
Tommaso d'Aquino (santo), 39, 41, 162.
Tonelli G., xiii, 107, 116, 189, 257-258.
Trede J. H., 227, 260.
Troxler I. P. V., 211, 213.
Tschirnhaus E. W. von, 24.

Uebele W., 44.
Uhland L. J., 92, 97, 98, 102.
Ulrich J. A. H., 62, 70-71, 107-109, 113, 117, 140, 189, 212, 256.

Vaccaro N., 148, 254.
Valla L., 15.
Verneaux R., 243, 257.
Verra V., xxv, 143, 261.
Vitiello V., 148, 261.
Vittone C., 254.
Vives L., 42.
Voigt J. H., 189.
Voltaire F. M. Arouet de, 20-21, 118.

Wacker H., xiii, 124, 259.
Walter W., 24, 258.
Weishaupt A., 95, 104, 106, 110.
Werner J., xx, 194, 261.
Wieland C. M., xiv, 21, 42, 192.
Wienecke F., 17.
Wiese B. von, 151.
Winckelmann J. J., 42, 118.
Wolff C., xvii, xxv, 6, 10-11, 13, 22-26, 28-30, 38-39, 41, 44, 51-52, 55-56, 71-72, 75, 78, 103, 108, 113, 122, 146, 181, 188, 234, 248, 249.
Wundt M., xiii, 3, 11, 50-51, 56, 188-189, 257.

Zabarella J., 30, 74, 226, 234.
Zart G., 20, 257.
Ziesche E., xii, 215-216, 260.
Zimmerli W. C., xx, 209, 260.
Zimmermann J. G., 10, 20-21.
Zwilling J., 153, 178.

Stampato presso la Tipografia
Edit. Gualandi S.n.c. di Vicenza