

Giulia Bernard

**L'esecuzione discorsiva  
della filosofia  
Il sistema hegeliano berlinese**



Pubblicazioni di Verifiche 59

## PUBBLICAZIONI DI VERIFICHE 59

---

*Collana di saggi di filosofia fondata da Franco Chiereghin*

*Direzione scientifica: Luca Illetterati*

## VERIFICHE

### *Editors-In-Chief*

Luca Illetterati, Paolo Giuspoli, Francesca Menegoni.

### *Associate Editors*

Francesco Campana, Luca Corti, Paolo Livieri, Giovanna Luciano, Armando Manchisi, Giovanna Miolli, Elena Nardelli, Barbara Santini (Reviews Editor).

### *Advisory Scientific Board*

Gabriel Amengual, Myriam Bienenstock, Rossella Bonito Oliva, Claudio Cesa (†), Franco Chiereghin, Ferruccio De Natale, Giannino Di Tommaso, Alfredo Ferrarin, Luca Fonnesu, Stefano Fuselli, Gianluca Garelli, Stephen Houlgate, Marco Ivaldo, Jean-François Kervégan, Claudio La Rocca, Eugenio Mazzarella, Adriaan Th. Peperzak, Michael Quante, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen.

I testi proposti per la pubblicazione in questa collana vengono sottoposti a doppia revisione paritetica; vanno inviati al direttore scientifico della collana all'indirizzo: *luca.illetterati@unipd.it*.

Le nuove norme redazionali, uniformate a quelle della rivista, sono scaricabili all'indirizzo: <https://verifiche.padovauniversitypress.it/guidelines-authors>.

Pubblicazioni di Verifiche 59

Giulia Bernard

# L'ESECUZIONE DISCORSIVA DELLA FILOSOFIA

Il sistema hegeliano berlinese



‘Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) dell’Università degli Studi di Padova’

Titolo originale: L’esecuzione discorsiva della filosofia. Il sistema hegeliano berlinese

Prima edizione 2025, Padova University Press  
ISBN 978-88-6938-501-8

© 2025 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Progetto grafico: Padova University Press



This work is licensed under  
a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

«E ora rispondimi con un sì o con un no su questo punto. Chi è attratto verso una certa cosa, diremo che prova desiderio per tutto il genere di quella cosa, o per una specie sì e per un'altra no?»

«Per tutto il genere di quella cosa», rispose. «Allora dovremo convenire che anche il filosofo desidera la sapienza non solo per alcuni suoi aspetti, trascurandone altri, ma in tutta la sua interezza».

«È vero».

«Di conseguenza, colui che non ha amore per l'apprendimento – in particolare, se è giovanile e non ha ancora la capacità razionale di discernere ciò che gli giova da ciò che gli nuoce – non lo potremo dire amico della cultura e del sapere, cioè filosofo, così come non diremmo affamato, o goloso o buongustaio, ma anzi, al contrario, inappetente, chi prova avversione per le vivande».

«E diremmo il vero».

«Ma colui che non vede l'ora di assaporare ogni disciplina, gettandosi con gioia nello studio senza mai saziarsene, costui avremmo o no il diritto di chiamarlo filosofo?»

(Platone, *Repubblica*, V 475b-c)



## INDICE

11	PREMESSA
13	TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI
21	INTRODUZIONE
21	<i>1. La filosofia e la sua antinomia</i>
24	1.1 La genesi platonica dell'antinomia
31	1.2 L'antinomia nel dibattito contemporaneo
38	1.3 L'antinomia nella filosofia classica tedesca
42	<i>2. Storico e razionale, scolastico e cosmico</i>
46	3. Il 'sistema' hegeliano: il luogo dell'antinomia a Berlino
53	4. Struttura del libro
PARTE I. <i>Lo statuto della filosofia: storico e razionale</i>	
59	CAPITOLO PRIMO. L'ANTINOMIA DELLA FILOSOFIA NELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA
59	<i>Introduzione</i>
67	<i>1. Darstellung e forma dell'antinomia</i>
67	1.1 Storico e razionale
72	1.2 Ostensivo-cum-performativo: il problema della <i>Darstellung</i>
78	<i>2. Kant</i>
78	2.1 Storico e razionale del filosofico: la tipologia dell'antinomia in Kant
85	2.2 Lo storico nella pratica didattica: le <i>Lezioni sull'Enciclopedia filosofica</i>
93	2.3 Semplice filosofia?
98	<i>3. Storico e razionale dopo Kant</i>
101	3.1 Fichte
101	3.1.1 Concetto di filosofia: discorso scientifico e popolare

104	3.1.2 La comunicazione filosofica come esercizio di libertà: <i>La via verso la vita beata</i>
107	3.1.3 Filosofia e insegnamento
114	3.2 Schelling
114	3.2.1 Filosofia e conoscere storico: le <i>Lezioni sul metodo dello studio accademico</i>
118	3.2.2 Lezione libera e pratica socratica
122	3.3 Hegel
122	3.3.1 Filosofico e storico
130	3.3.2 Filosofia e filosofare: il problema dei contenuti
138	3.3.3 La formazione alla libertà e il problema dell'insegnamento
149	CAPITOLO SECONDO. L'ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE FILOSOFICHE – IN COMPENDIO
149	<i>Introduzione</i>
150	1. <i>Questioni preliminari</i>
150	1.1 Enciclopedia ed encyclopedie
155	1.2 Enciclopedia filosofica
162	2. <i>L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio</i>
162	2.1 Compendio per le lezioni e/o sistema?
177	2.2 L'antinomia da Heidelberg a Berlino
183	2.3 Filosofia e manuale
187	3. <i>L'antinomia nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio</i>
187	3.1 Storico e razionale nell'Annotazione al §79 del <i>Concetto preliminare</i>
191	3.2 Intellettuale-astratto e speculativo nell'Annotazione al §82 del <i>Concetto preliminare</i>
197	CAPITOLO TERZO. L'ORGANIZZAZIONE DISCORSIVA DEL SAPERE
197	<i>Introduzione</i>
200	1. <i>Lo storico nella scienza</i>
200	1.1 <i>Concetto preliminare</i> e divisione della scienza
211	1.2 Il problema dell'organizzazione del sapere: <i>ordo naturalis</i> e <i>ordo scholae</i>
216	1.3 Definizioni metafisiche dell'assoluto
225	2. <i>Formazione del discorso filosofico</i>
225	2.1 Critica della forma del giudizio nel <i>Concetto preliminare</i>

231	2.2 Critica alla forma del giudizio nella logica (§166)
236	2.3 Definizioni e riflessività del sapere
236	2.3.1 Teorema, tra geometria e sistema
241	2.3.2 Idea
244	3. <i>Le divisioni della scienza</i>
244	3.1 Concetto e divisione vera
250	3.2 Dall’Idea al metodo
256	4. <i>Possibilità e necessità della (auto-)critica</i>

## PARTE II. *Il discorso filosofico tra scolastico e cosmico*

263	CAPITOLO QUARTO. LA FORMAZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ
263	<i>Introduzione</i>
267	1. <i>Kant: il problema della scrittura tra scolastico e cosmico</i>
270	1.1 Apprendere quale filosofia?
274	1.2 L’antinomia nella scrittura
279	2. <i>L’Enciclopedia e la sua esecuzione</i>
285	2.1 Forme della critica
287	2.1.1 Dalle rappresentazioni ai concetti, e ritorno
293	2.1.2 La proposizione speculativa
299	2.2 Noi – chi? La pragmatica testuale nelle lezioni
306	3. <i>L’apparire della scienza e la trasformazione della soggettività</i>
310	3.1 <i>A parte objecti</i>
320	3.2 <i>A parte subjecti</i>
328	4. <i>Metodo e metodi di esecuzione</i>
333	CAPITOLO QUINTO. FINE DELLA FILOSOFIA: BILDUNG E CRITICA
333	<i>Introduzione</i>
346	1. <i>Bildung: immagine della formazione</i>
347	1.1 <i>Bildung</i> formale
354	1.2 <i>Bildung</i> e spirito
362	2. <i>Diagnosi di un tempo di crisi: immagine della critica</i>
366	2.1 Formazione di un mondo e ruolo del sapere
372	2.2 L’attualità della filosofia: il problema della critica
379	3. <i>Bildung e critica: l’esecuzione discorsiva come oggettivazione filosofica</i>
382	3.1 Speculativo e intellettuale-astratto: la verità dell’astrazione

390	3.2 La retroattività della <i>Bildung</i> e la sua oggettivazione nella forma della scienza
394	4. <i>Fine della filosofia?</i>
397	4.1 Il problema della partecipazione
403	4.2 Tensione cosmica
415	CONCLUSIONI
427	BIBLIOGRAFIA

## PREMESSA

Il presente studio costituisce la rielaborazione dei risultati della ricerca svolta nel corso del dottorato di ricerca presso l’Università di Padova e la Ruhr-Universität Bochum, i cui sviluppi rimangono al centro della mia ricerca post-dottorale. La sua preparazione e stesura sono state rese possibili dall’incontro con molte persone.

Desidero ringraziare anzitutto Francesca Menegoni, a cui sono profondamente debitrice per la mia formazione e la prima esperienza di ricerca. La ringrazio per aver accolto sin dall’inizio il progetto e aver supportato (e sopportato) le trasformazioni della ricerca (e della ricercatrice). Sono grata a Birgit Sandkaulen per avermi accolta nel gruppo di ricerca di Bochum facendomi sentire a casa, per la fiducia con cui ha seguito il mio lavoro, dandomi l’opportunità di confrontarmi con un modello esigente di rigore e chiarezza concettuale. Il dialogo con lei, che continua tuttora, è per me una fonte preziosa di ispirazione e orientamento nella vita. Vorrei ringraziare Luca Illetterati per la generosità con cui mi mette costantemente alla prova, per avermi insegnato come si può lavorare in modo radicale sulle domande e per le provocazioni che mi hanno spinta a pensare altrimenti. Gli sono riconoscente per avermi fatto vedere nella finitezza una forma di perfezione, e avermi mostrato che si può essere accolti per chi si è. Devo la mia esperienza di ricerca filosofica, e di libertà, alla maniera specifica in cui ciascuno e ciascuna di loro declina il fare filosofia.

Sono grata alla Scuola di dottorato in Filosofia dell’Università di Padova per aver reso possibile questa ricerca, e ai membri dei gruppi in cui essa si è sviluppata, *hegelpd* a Padova e il *Forschungszentrum*

für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv di Bochum. Un grazie particolare a Gianluca Garelli, per l'attenzione con cui ha letto questo lavoro e per i suggerimenti sempre puntuali; e a Zdravko Kobe, per il confronto vivo e autentico, che ho la fortuna di poter continuare ancora oggi. Ringrazio Stefania Achella, Massimiliano Bisceso, Pierpaolo Cesaroni, Dina Emundts, Lucian Ionel, Wolfgang Kaltenbacher, Andrea Kern, Karen Koch, Paul Kottman, Fiorinda Li Vigni, Angelica Nuzzo, Sebastian Rödl e Oliver Toth per le occasioni preziose di confronto e discussione su alcune delle idee presentate in questo studio.

Un ringraziamento affettuoso va agli amici e alle amiche che mi hanno accompagnata in questi anni, condividendo la fatica, i dubbi, le scoperte, e le deviazioni che determinano la ricerca. A loro devo molto più di quanto possa dire. Spero che, nelle pagine che seguono, riconoscano qualcosa dei dialoghi che hanno reso possibile questo lavoro.

Infine, mi sia concesso ringraziare mio fratello e i miei genitori, per il bene e la grande pazienza. A loro è dedicato questo volume.

## TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

### *Opere di Hegel*

Cito secondo l'edizione critica dei *Gesammelte Werke* (GW), a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (in collaborazione con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 e ss.). I testi sono riportati con l'indicazione della pagina dell'originale, seguita da quella della traduzione italiana, quando disponibile. Nel caso dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e delle varie versioni dell'*Enciclopedia* mi limito a indicare il numero di paragrafo, segnalando eventualmente se si tratta di un'Annotazione (A).

*Enz* GW 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), a cura di W. Bonsiepen e H.C. Lucas, con la collaborazione di U. Rameil, Hamburg, Meiner, 1992; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, introduzione di C. Cesa, Roma/Bari, Laterza, 2002. Per gli *Zusätze* faccio riferimento alla traduzione di V. Verra, *La scienza della logica*, Torino, UTET, 1981.

*Enz1817* GW 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), a cura di W. Bonsiepen e K. Grot-sch, con la collaborazione di H.C. Lucas e U. Rameil, Hamburg, Meiner, 2001; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987.

- Diff* GW 4: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1968; trad. it. *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Ugo Mursia Editore, 2014.
- SB* GW 10,1: *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)*, a cura di K. Grotsch, Hamburg, Meiner, 2006; trad. it. *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 1808-1816)*, a cura di L. Sichirollo e A. Burgio, Milano, Franco Angeli, 1985.
- JS II* GW 7: *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R.P. Horstmann e J.H. Trede, Hamburg, Meiner, 1971, pp. 1-338; trad. it. *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione, introduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chereghin, A. Gaiarsa, M. Giacchin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Trento, Verifiche, 1982.
- JS III* GW 8: *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.P. Horstmann con la collaborazione di J.H. Trede, Hamburg, Meiner, 1976.
- PhG* GW 9: *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008.
- R* GW 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotsch e E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma/Bari, Laterza, 1999.
- WdL I* GW 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1984; trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, ed. rivista da C. Cesa, introduzione di L. Lugarini, Roma/Bari, Laterza, 2011, vol. 1, pp. 1-430).

- WdL III* GW 12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981; trad. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, ed. rivista da C. Cesa, introduzione di L. Lugarini, Roma/Bari, Laterza, 2011, vol. 2, pp. 647-957).
- VWdL I* GW 23,1: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, a cura di A. Sell, Hamburg, Meiner, 2013.
- VWdL II* GW 23,2: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, a cura di A. Sell, Hamburg, Meiner, 2015.
- D1818* GW 18: *Berliner Antrittsrede (1818)*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995, pp. 11-18; trad. it. *Discorso inaugurale dell'insegnamento presso la cattedra di filosofia dell'Università di Berlino (22 ottobre 1818)*, in G.W.F. Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Roma/Bari, Laterza, 1997.
- VBG* GW 18: *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995, pp. 228-317; trad. it. *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Brescia, Morcelliana, 2009.
- VMPHwI* GW 18: *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995, pp. 121-137.
- VMPHwII* GW 18: *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995, pp. 138-207.
- VPhR I* GW 26,1: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19*

- und 1819/20, a cura di D. Felgenhauer, Hamburg, Meiner, 2014.*
- VPhR II* GW 26,2: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23, a cura di K. Grotsch, Hamburg, Meiner, 2015.*
- VPhR III* GW 26,3: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831, a cura di K. Grotsch, Hamburg, Meiner, 2015.*
- VPhWI* GW 27,1: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23, a cura di B. Collenberg-Plotnikov, Hamburg, Meiner, 2015.*
- VPhW II* GW 27,2: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II. Nachschriften zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25, a cura di W. Jaeschke e R. Paimann, Hamburg, Meiner, 2019.*
- VPR I* *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Band 3, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, a cura di W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983; trad. it. *Lezioni di filosofia della religione, Parte I*, a cura di R. Garaventa, S. Achella, Napoli, Guida, 2003. Quando disponibili, vengono indicati i passi corrispondenti da GW 29,1: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1821 und 1824, a cura di W. Jaeschke e M. Köppe, Hamburg, Meiner, 2017.*
- GW 29,2* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1827 und 1831 und Sekundäre Überlieferung. Nachschriften zum Kolleg über die Beweise vom Dasein Gottes des Sommersemesters 1829, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 2021.*

- GW 30,1* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Nachschriften zu den Kollegien 1819 und 1820/21*, a cura di K. Grottsch, Hamburg, Meiner, 2016.
- Briefe I* *Briefe von und an Hegel. Band I: Philosophische Studien-  
texte (1785-1812)*, a cura di J. Hoffmeister, Berlin, Akademie Verlag, 1970; trad. it. *Epistolario I. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1983; *Epistolario II. 1808-1818*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1988.
- Briefe II* *Briefe von und an Hegel. Band II: 1813-1822*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1969; trad. it. *Epistolario II. 1808-1818*, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1988; *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, con un'introduzione di E. Garin, Roma, Laterza, 1972.
- Briefe III* *Briefe von und an Hegel. Band III: 1823-1831*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1969; trad. it. *Lettere*, a cura di P. Manganaro e V. Spada, con un'introduzione di E. Garin, Roma, Laterza, 1972.

### *Opere di Kant*

Cito secondo l'edizione critica della *Akademie-Ausgabe* (AA): *Gesammelte Schriften*, a cura della Preussische Akademie der Wissenschaften (vol. 1-22), della Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23), e della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (dal vol. 24). Tutti i passi kantiani vengono citati con riferimento alla sigla, AA, numero del volume e numero della pagina. Fanno eccezione le citazioni tratte dalla *Critica della ragion pura*, citata con la lettera indicante l'edizione (A = 1781, B = 1787) seguita dal numero di pagina dell'originale.

- NEVW* AA 2: *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahr von 1765-1766*, pp. 303-313; trad. it. *Un programma di Kant*, a cura di A. Guzzo, «L'educazione nazionale», 6, 1924, pp. 296-303.

- KrV* *Kritik der reinen Vernunft*; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2012.
- KpV* AA 5: *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 3-163; trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Bari/Roma, Laterza, 1997.
- MS* AA 6: *Metaphysik der Sitten*; trad. it., *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006.
- SF* AA 7: *Der Streit der Fakultäten*, pp. 1-115; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia, Morelliana, 1994.
- TP* AA 8: *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, pp. 387-406; trad. it., *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma/Bari, Laterza, 1991.
- WA* AA 8: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, pp. 33-42; trad. it., *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Immanuel Kant, Michael Foucault, Jürgen Habermas, Che cos'è l'Illuminismo*, a cura di U. Curi, trad. it. di G. Solari, G. Vidari, Milano/Udine, Mimesis, 2021.
- AA 9 *Logik*, pp. 1-150.
- AA 24 *Logik Philippi*, pp. 311-496.
- PhilEnz* AA 29: *Philosophische Enzyklopädie*, pp. 3-45; trad. it. *Lazioni di encyclopædia filosofica*, a cura di G. Garelli, Udine, Campanotto, 2002.

### *Opere di Fichte*

Le opere di Fichte sono citate secondo la *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, E. Fuchs, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1962-2012.

- Anweisung* GA I/9: *Die Anweisung zum seeligen Leben*, pp. 1-212; trad. it. *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, a cura di G. Moretto, Napoli, Guida, 1989.
- GA I/2 *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, pp. 91-172; trad. it. *Sul concetto della dottrina della scienza*, Roma/Bari, Laterza, 1987.
- GA II/3 *Ueber den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*, pp. 313-342.
- GA II/8 *Die Wissenschaftslehre II. Vorträge im Jahre 1804*; trad. it. *Dottrina della scienza (2ª esposizione dell'anno 1804 dal 16 aprile all'8 giugno)*, in J.G. Fichte, *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano, Mondadori, 2008.
- GA IV/2 *Wissenschaftslehre nova methodo*; trad. it. *Teoria della scienza 1798 «Nova Metodo»*, trad. A. Cantone, Milano/Varese, Istituto Editoriale Cisalpino, 1959.
- FW VIII *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, in *Fichtes Werke*, a cura di I.H. Fichte, ND Berlin, 1971.

### *Opere di Schelling*

Le opere di Schelling sono citate secondo la *Historisch-kritische Ausgabe*: F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition e Archiv) a cura di T. Buchheim, J. Hennigfeld, W.G. Jacobs, J. Jantzen e S. Peetz.

- VMS SW V: *Vorlesungen über die Methode des Academischen Studium*, a cura di P. Leistner, A. Schubach; trad. it. *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di F. Palchetti, prefazione di C. Cesa, Firenze, Arnaud Editore Srl, 1989.



# INTRODUZIONE

## 1. *La filosofia e la sua antinomia*

Cosa significa porre la domanda sullo statuto della filosofia? Cosa implica, in altri termini, interrogare ciò che individua la filosofia e distingue i suoi metodi, le sue pratiche e i suoi discorsi da quelli degli altri saperi? Affrontare il problema che la formulazione di questa domanda pone per la filosofia, consente di fare i conti con ciò che può significare fare filosofia, e continuare a farla, in un tempo in cui appare fortemente messo in questione il suo ruolo pubblico – ossia la capacità tradizionalmente riconosciutale di essere un sapere critico e trasformativo dei soggetti e dell'esistente –, e in cui mostra gli effetti più marcati di una crisi perdurante l'università<sup>1</sup>, ossia la scena primaria in cui, negli ultimi due secoli, la filosofia è stata messa in opera,

<sup>1</sup> Cfr. J. Le Goff, *Gli intellettuali nel medioevo*, Milano, Mondadori, 2008, circa il modo in cui la storia dell'università è di fatto la storia della sua crisi. Ciò vale sin dalla sua istituzione ‘finzionale’, come meccanismo giuridico di incorporazione di soggetti distinti in un soggetto unico, secondo la ricostruzione di Y. Thomas in Id., *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévaux*, «Droits», 21, 1995, pp. 17-63. Su alcuni dei caratteri determinanti di questa *fictio* giuridica si veda il contributo di L. Rustighi, «*Corpus vivens*. *Gerarchie del sapere nelle università tra il XII e il XIV secolo*», in *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi e pratiche*, a cura di P. Cesaroni e S. Chignola, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 15-33. Sulla specificità della crisi moderna e contemporanea dell'università si rimanda, invece, allo studio, pubblicato postumo, di B. Readings, *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

prodotta e riprodotta come disciplina. Il presente volume è dedicato alla discussione di questo problema, a partire da un momento cruciale della sua configurazione: la filosofia classica tedesca, in particolare la proposta teorica che Georg Wilhelm Friedrich Hegel elabora nel periodo berlinese (1818-1831).

Nello stato di crisi che vive la filosofia nel discorso politico e sociale attuale – dalla crescente marginalizzazione della filosofia nell’organizzazione neoliberale del sapere, al definanziamento dei dipartimenti di discipline umanistiche a favore di saperi considerati più ‘utili’ da parte dei governi nazionali –, la decisione di parlare per la filosofia sembra continuare a muoversi nello spazio aperto da una duplice ripetizione lucidamente profilata da Jacques Derrida nella *Lettera di prefazione* al volume *La grève des philosophes. École et philosophie*<sup>2</sup>, in cui sono raccolti i testi e le discussioni del colloquio ‘Rencontres Ecole et Philosophie’ svoltosi all’Università di Paris-X, Nanterre, il 20 e 21 ottobre 1984.

La prima ripetizione, quella più di superficie per Derrida, si lascia rintracciare nei discorsi e nelle azioni politiche che si impegnano in tentativi sperimentali di ampliare l’ambito d’azione della filosofia – come l’estensione del suo insegnamento ad altre classi nella scuola –, ma che finiscono per riprodurre, in maniera non critica, il confinamento della filosofia nei luoghi in cui già viene praticata, come scuole e università. A questa ripetizione, che si sarebbe tentati di definire ‘immunitaria’, il cui esito si traduce nella salvaguardia di oasi in cui esercitare un pensiero tradizionalmente ritenuto critico, mantenendo dunque «nei suoi limiti (naturali, si pensa) una disciplina tanto intoccabile quanto inutile»<sup>3</sup>, se ne affianca una seconda. Questa seconda ripetizione comprende i discorsi di coloro che, nel parlare a favore della filosofia in tempo di crisi, riproducono dei tipi di giustificazione che, se, a differenza dei primi, vanno più in profondità nella

<sup>2</sup> J. Derrida (a cura di), *La grève des philosophes. École et philosophie*, Paris, Osiris, 1986.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Le antinomie della disciplina filosofica. Lettera di prefazione*, in Id., *Del diritto alla filosofia*, a cura di F. Garritano, Catanzaro, Abramo Editore, 1999, pp. 293-304, p. 295.

domanda e riguardano la ‘cosa stessa’ di cui si tratta, ossia la filosofia e le sue logiche, di fatto non fanno altro che ripetere argomenti frustri sulla radicalità critica del sapere filosofico: modi di determinare la specificità della filosofia che si situano ben all’interno del suo perimetro, perché evidenziano l’impossibilità di sclerotizzare la domanda sul suo statuto in risposte definitive, segnalando la capacità della filosofia di «rilanciare continuamente [la sua] ulteriorità rispetto a ogni sua cristallizzazione, a ogni sua riduzione a un campo determinato, a un oggetto specifico, a un’organizzazione discorsiva o concettuale»<sup>4</sup>. Tale matrice – la cui combinatoria sarebbe, a detta di Derrida, presoché esaurita – rischia di assumere le forme di un ‘internalismo’, di un ripiegamento della filosofia su se stessa che però non sembra riuscire a fornire risposte adeguate alla crisi attuale.

Una delle ragioni cruciali di una tale incapacità sembra risiedere nel fatto che una simile posizione, nel suo stesso porsi, costringe secondo Derrida in un’antinomia tra istanze che si presentano nella filosofia per come essa si produce e si riproduce come sapere: l’antinomia tra la filosofia come disciplina – sapere perimetrato da regole di formazione di qualcosa che può essere riconosciuto come ‘filosofico’ e dunque essere trasmesso, insegnato e imparato – e lo strabordare della filosofia rispetto a tutte le forme in cui si esercita: dagli atti del suo insegnamento, dallo stile del suo discorso, alle istituzioni in cui ha luogo<sup>5</sup>. Ciò a cui l’‘internalismo’ costringe, *senza riuscire a pensar lo fino in fondo*, è, però, l’antinomia tra un ‘dentro’ e un ‘fuori’ della filosofia, un’antinomia che può assumere diverse configurazioni, in cui ciascuno dei suoi termini si rovescia immediatamente nel suo contrario. Una forma particolare è quella, ad esempio, tra l’interno della filosofia come una *disciplina* circoscritta a determinati contenuti, metodi, canoni, *versus* il continuo strabordare della filosofia come

<sup>4</sup> P. Cesaroni, *L’ordine del discorso filosofico. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in *Politiche della filosofia*, pp. 126-144, p. 127.

<sup>5</sup> Per una discussione della proposta teorica di Derrida, su questo punto, si rimanda a I. Malaguti, *Aporie dell’insegnamento filosofico e ininsegnabilità della filosofia: il contributo del pensiero francese*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. 67-78.

*attività critica* che riscrive i propri margini, non si lascia catturare o ‘segregare’ sulla base dell’individuazione preliminare di ciò che rappresenterebbe un suo supposto campo di indagine separato da quello degli altri saperi; un’altra forma, di segno apparentemente opposto, è quella tra l’inesauribile interrogazione di sé della filosofia ripiegata su se stessa *versus* il margine esterno dei conflitti che la attraversano, e delle modalità apparentemente esterne attraverso cui la filosofia si organizza, viene partecipata, si riproduce come sapere. Ciascuna di queste alternative è, come si vede, il rovescio dell’altra.

A distanza di quarant’anni dalla stesura della *Lettera di prefazione* di Derrida, il compito di «pensare questa antinomia come tale, analizzarla, interrogarla, situarla, etc., nella struttura della sua autorità, nelle aporie ch’essa riproduce senza posa, nella sua provenienza e nel suo avvenire»<sup>6</sup> sembra non meno urgente. Per avviareci all’interno della sua analisi, nella necessità di comprendere le forme in cui si dà, così come ciò che essa richiede di ripensare, è opportuno notare due punti in sede introduttiva: l’antinomia è tutt’altro che inedita nella storia della filosofia (1.1); il suo posto, nella riflessione contemporanea sullo statuto della filosofia, risulta problematico (1.2). La discussione di questi punti consente di cominciare a rilevare le ragioni che rendono fruttuosa la decisione di rivolgersi alla filosofia classica tedesca, e in particolare a Hegel, per pensare, nella sua crisi, la domanda sullo statuto della filosofia, facendosi carico dell’antinomia che la abita (1.3).

## 1.1 La genesi platonica dell’antinomia

Nella storia della filosofia, intorno a questa antinomia si lascia ricostruire una genealogia decisiva e plurale, in cui la questione dello statuto della filosofia emerge in forma strutturalmente *duplice*: il suo concetto con la sua giustificazione, da una parte, e la domanda sulla sua trasmissione – financo sulla possibilità o meno della sua trasmissione – dall’altra, vale a dire sulle forme discorsive in cui si espone e che determinano la riconoscibilità della filosofia come sapere spe-

<sup>6</sup> Derrida, *Del Diritto alla Filosofia*, p. 296.

cifico, distinto dagli altri, normando i modi in cui è possibile parteciparvi.

Una simile genealogia, in cui si configura quell'antinomia decisiva per la filosofia, sembra trovare in Platone la sua genesi. Per Platone la filosofia si presenta come attività radicale di messa in questione delle credenze, di ciò che si presenta come in apparenza non bisogno- so di giustificazione o di ulteriore determinazione. A tale radicalità, che non lascia nulla di presupposto al proprio esercizio – *esse sequitur operari*, verrebbe da dire –, si connette l'esigenza di individuare la specificità di un sapere distinto dagli altri, così come ciò che caratterizza i filosofi (e li distingue dagli amanti dell'opinione o dei discorsi). Simili domande – chiedere chi è il filosofo, o che cos'è la filosofia – articolate ad esempio in *Repubblica*<sup>7</sup> o nel *Sofista*, sono tutt'altro che prive di difficoltà. Se, ad un primo sguardo, sembrano porsi sullo stesso piano di quelle, propriamente filosofiche, che chiedono il 'che

<sup>7</sup> Una caratterizzazione dettagliata della figura del filosofo, in *Repubblica*, si trova in II 375 a-376c; III 391 e; V 485 b; soprattutto, VII 535 a. Per un esame della figura del filosofo si vedano, tra gli altri, C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2006, in particolare pp. 191-195. J. Lear, *Inside and outside the "Republic"*, «*Phronesis*», 37 (2), 1992, pp. 184-215. A. Silverman, *Ascent and Descent: The Philosopher's Regret*, «*Social Philosophy and Policy*», 24 (2), 2007, pp. 40-69. Una lettura articolata, finalizzata a individuare la (difficile) coesistenza di paradigmi differenti della figura del filosofo in *Repubblica*, è proposta da R. Weiss, *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*, Ithaca, Cornell University Press, 2012. Tra le interpretazioni filosofiche contemporanee più elaborate sull'intento platonico di operare una distinzione tra chi è filosofo e chi non lo è, si ricordi il saggio di G. Deleuze intitolato *Platone e il simulacro*, che compare come una delle appendici di *Logica del senso* (cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, a cura di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 223-224), in cui Deleuze rilegge la distinzione tra Socrate e il sofista, lavorando sul problema del simulacro attraverso e contro Platone. Sul modo in cui la domanda sul filosofo (e sulla filosofia) sia parte dell'interrogazione a cui la filosofia, necessariamente, sottopone se stessa, si rinvia a L. Illetterati, *Il discorso della/sulla filosofia*, in *Tra passato e presente. Studi in onore di Ferruccio De Natale*, a cura di L. Illetterati e A. Caputo, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2021, pp. 379-410.

cos'è' di qualcosa, tali domande mettono, in certo senso, in scacco proprio la possibilità di ricevere una risposta esaustiva. La filosofia non si dà come un 'che cosa', un insieme già dato di conoscenze, di contenuti precostituiti. Per Platone, essa non ha una regione dell'essere particolare, predeterminata, che sarebbe in suo potere esclusivo. Se c'è un 'che' di cui la filosofia è sapere, quello è nient'altro che la totalità, ossia la verità, il bene. Eppure, proprio qui, quando pare si sia giunti a un che di definitorio – la filosofia come la scienza del vero –, la filosofia esige il riconoscimento della propria specificità come attività che non è rivolta a un prodotto. La verità non è un oggetto, un che di cui si possa entrare o essere in possesso, una proprietà disponibile ad essere trasferita in un travaso dal pieno al vuoto<sup>8</sup>. Contro un tale fraintendimento, occorre, per il Socrate dei dialoghi platonici, confutare la tesi secondo cui si tratterebbe di «instillare la scienza in un'anima che non la possiede, come s'infonde la vista in occhi che non vedono»<sup>9</sup>, mostrando invece che

nell'anima di ognuno c'è questa facoltà, insieme a un organo che rende possibile la conoscenza: come se l'occhio non fosse in grado di volgersi dalle tenebre alla luce se non insieme a tutto il corpo, così

<sup>8</sup> Così, polemicamente, nel *Simposio* si afferma: «Sarebbe bello se il sapere fosse tale da scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, come in un travaso di recipienti» (175 d).

<sup>9</sup> *Repubblica* VII 518 c. Contro questa tesi, sofistica, si tratta di mostrare che la conoscenza è reminiscenza. Su questo cfr. *Menone* 81 a; *Fedone* 72 e-76 d. La teoria della reminiscenza è esplorata nel *Menone* come soluzione ai due corni dell'aporia sull'insegnabilità e la ricerca filosofica: 'cerco ciò che so' oppure 'cerco ciò che non so'. Per Platone, nella ricerca, si muove da ciò che non si sa a ciò che si sa, non trovandosi però mai nel possesso totale del sapere né nella sua assenza assoluta, ma in un processo in cui è fondamentale la consapevolezza della propria ignoranza e il desiderio di sapere – ciò a cui conduce la pratica socratica. La capacità dello schiavo, interrogato da Socrate, di dimostrare la soluzione del teorema, rappresenta nel *Menone* la prova della reminiscenza. Sul legame tra la reminiscenza e la domanda sulla trasmissibilità del sapere, si rinvia a G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971, in particolare pp. 142-169.

occorre passare con tutta l'anima dal divenire alla contemplazione dell'essere e della sua parte luminosa. È questo, secondo noi, il bene<sup>10</sup>.

Mentre le forme di conoscenza diverse dalla filosofia concentrano il loro sguardo sull'oggetto per loro tematico, la filosofia si rivolge a ciò che sta alle spalle delle altre imprese conoscitive, per così dire, os-sia a ciò che queste presuppongono senza metterlo a tema: la totalità. Una totalità che non è la somma degli enti, ma ciò che è sempre im-plicato in ogni esperienza di senso. La peculiarità della filosofia risie-de nel modo in cui essa 'contempla' il suo 'oggetto': non ne fa svanire l'eccedenza, l'irriducibilità a oggetto, bensì la fa essere propriamente. La mantiene in quanto non la possiede, non la trasforma in un ogget-to tra gli altri, accanto agli altri.

L'essere attività della filosofia, l'impossibilità per essa di essere un travaso passivo da colui che possiederebbe la verità a chi ne sarebbe sprovvisto, a cui sarebbe dunque risparmiata la fatica della ricerca<sup>11</sup>, ha implicazioni per due questioni che determinano il modo in cui la domanda sullo statuto della filosofia si mostra in Platone non solo co-me necessaria e ineludibile<sup>12</sup>, ma anche legata a doppio filo alla que-stione della sua trasmissibilità e della sua partecipabilità.

<sup>10</sup> *Repubblica* VII 518 c-d.

<sup>11</sup> Nell'approfondire il significato dell'istituzione dell'Accademia, Cambia-no mostra come per Platone la trasmissione non rappresenti una fase suc-cessiva, separata dalla ricerca del sapere e dalla sua acquisizione: «Questi tre termini stanno a indicare tre volti di un'unica operazione, perché il ca-rattere comunitario, che Platone, sulla linea di Socrate, assegna alla ricerca, tende a farli coincidere. Una tecnica è trasmessa, quando è appresa. Ma ap-prendimento e trasmissione hanno luogo soltanto nell'ambito di una ricer-ca comune: i ricercatori sono i protagonisti, contemporaneamente, dell'ap-prendimento e della trasmissione. Il quadro di relazioni, ricostruito dalla reminiscenza con l'ausilio del metodo ipotetico e del metodo delle domande e risposte, è rintracciato nella ricerca comune, a partire da problemi specifi-ci, in direzione delle ipotesi che danno ragione di tali relazioni» (Id., *Platone e le tecniche*, p. 151).

<sup>12</sup> Su questo si veda B. Williams, *Plato: The Invention of Philosophy*, in *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 148-186.

La prima questione riguarda proprio il modo in cui la filosofia (e dunque la verità) può essere comunicata: come è possibile prendere parte ad essa. Decisivi, a questo proposito, sono anzitutto i passi in *Repubblica* in cui il sapere filosofico si mostra strutturalmente tanto comune quanto individuale. La condivisione di una vita spesa nella ricerca comune precede un’esperienza sempre personale con la verità, che non può essere fatta da altri al posto nostro. Il compito dell’ insegnamento è formulato nei termini dell’atto di «distogliere [la vista] dalla sua abitudine scorretta e volgerla dove deve guardare»<sup>13</sup>, dando luogo a una ‘ortottica’ della vista, in cui il filosofo non si sostituisce agli altri ma anzi li accompagna fino alle soglie di un’esperienza che sono chiamati a compiere da loro. Far partecipare altri alla filosofia, come alla verità, significa perciò, al massimo, rendere disponibili presso di loro le condizioni affinché possano sperimentare un’esperienza analoga.

La sottolineatura, necessariamente comunitaria e individuale, viene ripresa nella *Lettera VII* sulla peculiare (non-)comunicabilità della filosofia. In essa, Platone afferma che il filosofare, quando se ne abbia avuto accesso, non è «in alcun modo dicibile come le altre scienze»<sup>14</sup>. Questo non decreta la assoluta non dicibilità della filosofia, quasi si trattasse di un contatto diretto, privato, con l’ineffabile<sup>15</sup>, bensì segnala una non comunicabilità del sapere filosofico *al modo* delle altre conoscenze. Mentre queste ultime, con l’analisi dei loro oggetti, pretendono di esaurire ciò che può essere espresso, comunicato, la filosofia afferma la propria differenza perché tematizza la totalità nella sua non-tematizzabilità, non-oggettivabilità come ciò che è sempre presente, sempre presupposto e implicato nell’esperienza. In questo

<sup>13</sup> *Repubblica* VII 518 d.

<sup>14</sup> *Lettera VII* 341 c5-d2.

<sup>15</sup> Per un’analisi dettagliata delle implicazioni di questa questione cfr. F. Chiereghin, «Dì che Platone è nato troppo tardi nella sua patria». *L’essenza tragica della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, pp. 121-135. Sulla vicinanza, su questo punto, tra Platone e Kant cfr. L. Illetterati, *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, «Giornale di Metafisica», XI (2), 2018, pp. 448-471, in particolare pp. 469-470.

modo, l'impossibilità articolata in *Repubblica* di possedere cognizione diretta del bene guardando direttamente il sole che illumina il mondo delle idee<sup>16</sup>, in una visione faccia a faccia che risulterebbe non nell'accesso al vero quanto in una visione accecante, testimonia l'eccedenza della verità: il suo non essere un prodotto distillabile, una prospettiva di cui appropriarsi, ulteriore rispetto al e separabile dal processo di confronto dialettico tra le prospettive soggettive che sono convocate nei dialoghi.

Ciò che risulta cruciale è che, proprio una falsa apparenza di questo genere, rischia di sorgere attraverso un aspetto consustanziale alla filosofia: la sua trasmissione scritta. Questo rappresenta il secondo aspetto della profilazione platonica dell'antinomia, tra l'esigenza di

<sup>16</sup> Ciò si evince dal Libro VI di *Repubblica*, quando, alla richiesta di Glaucone a Socrate di dire se ritenesse «che il bene si identifichi con la scienza, con il piacere o con qualcos'altro», Socrate si mostra reticente. In prima battuta ricorda a Glaucone che aveva detto non si sarebbe «accontentato delle opinioni altrui». Incalzato però da quest'ultimo circa la scarsa convenienza di esprimere soltanto le opinioni altrui e non le proprie su una materia tanto cruciale, risponde: «e ti sembra dunque giusto [...] parlare di ciò che si ignora come se lo si sapesse?» (506 b-c). Alla richiesta insistente di non fermarsi «come se fossi già arrivato al termine», ma di proseguire a trattare del bene come si è discusso della giustizia e delle altre virtù, Socrate dichiara «di esserne incapace, e [di credere] di suscitare il riso con il [suo] zelo inopportuno» (506 d). Al rifiuto segue la proposta di una deviazione: «per il momento tralasciamo di studiare l'essenza del bene: una questione troppo alta perché l'ispirazione di questo momento mi permetta di raggiungerla secondo l'opinione che ne ho. Però, se voi siete d'accordo, vorrei indicare quale sia il rampollo del bene» (*ibidem*). La proposta è accettata dagli interlocutori. Che tale deviazione rimandi a un eventuale approfondimento ulteriore, poi non elaborato (possibilità che mette in campo G. Lozza nella sua traduzione di *Repubblica*, Milano, Oscar Mondadori, 1991, p. 521, nota 47), o meno, il punto cruciale mi sembra essere l'obliquità di cui si caratterizza la discussione che segue. Nonostante l'invito socratico a fare attenzione a che egli «non inganni inavvertitamente» (507 a) gli interlocutori, è proprio la discussione del rampollo del bene a consentire lo sguardo *obliquo* per parlare del bene – mettendo in scena, di fatto, una delle discussioni più ampie dell'idea del bene.

realizzare la libertà concessa dalla filosofia come attività e il bisogno di esporla senza pervertirla in qualcosa d’altro, lavorando costantemente esposti al rischio di far essere la filosofia qualcosa di altro da sé, di diverso, di tradurla in un che di positivo, un *positum*. Nel suo rapporto con la scrittura, la filosofia si fa carico del rischio estremo. Lì la filosofia si connota come il lavoro costante su ciò che la sua trasmissione le consente e ciò che, nello stesso tempo, rischia di generare: un che di esteriore, lontano dall’origine, muto, che, non potendosi difendere dagli attacchi che riceve, è esposto a essere manipolato. La duplicità di un simile lavoro – guadagnare la specificità della filosofia nel rapporto che intesse con i modi della sua trasmissione, in un mezzo che incarna l’esposizione stessa alla sua perdita – trova nel *Fedro* uno dei luoghi primari della sua enunciazione, la cui ambiguità, come ha mostrato, tra gli altri, proprio Derrida<sup>17</sup>, si articola in una condanna della scrittura tutt’altro che univoca. A Theuth, che presenta la scrittura come rimedio (*φαρμακός*) per la memoria, la trasmissione di un sapere finalmente non più condannato a scomparire nell’atto in cui viene enunciato, il Re Thamus oppone l’altro lato del *φαρμακός*: quello di essere altrettanto veleno, di sclerotizzare e dare la morte a un sapere vivente. Proprio l’emergere del rischio per il sapere vivo, organico, di diventare qualcosa d’altro da sé è ciò che si realizza nel-

<sup>17</sup> Ciò che Derrida sviluppa ne *La farmacia di Platone* ha una genesi complessa, che affonda le proprie radici nel 1962 (*Introduction à l’origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1962) e nel 1967 (*La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967), nel confronto con *L’origine della geometria* di Husserl e con un’analisi della prima ricerca logica di Husserl, quando si confronta con l’ambigua persistenza di due principi nella fenomenologia: da una parte, il riconoscimento dell’inutilità del segno a fronte della presenza assoluta dell’oggettività ideale; dall’altra, l’attestazione del fatto della iscrizione, della scrittura, nella costituzione dell’oggettività. Nella struttura binaria su cui si apre il progetto fenomenologico, la scrittura sembra assegnata ad occupare il posto negativo di ciò che è morto, in ritardo sulla nascita del senso, traccia priva di interiorità, esposta ad essere deformata e annichilita, che necessita sempre di essere vivificata dalla *phonè* che è, invece, vita, spiritualità. Nell’articolare criticamente questo punto, Derrida esplicita la bidirezionalità strutturale della questione: il problema della trasmissione è ineliminabile dal concetto della filosofia, al punto che non si dà propriamente un fuori.

la scrittura dei dialoghi: il sapere «prende a morire quando si scrive, ma scrivendosi si perennizza»<sup>18</sup>. A perennizzarsi non è una traccia, ma la costante necessità della ‘mescolanza’<sup>19</sup> tra ciò che appare come un esterno, un supplemento (la scrittura), e un presunto interno, il *logos*. A perennizzarsi è, in altre parole, la crisi: come unica possibilità per il sapere di essere tale, proprio quando rischia di diventare qualcos’altro da sé.

Nell’aporia emerge la relazione strutturale tra i due aspetti in gioco nell’antinomia, una relazione che si mostra come un non-potere-non: la filosofia come sapere radicale che richiede l’interrogazione sulla sua formazione e trasmissione, *non può non* porre questa domanda per essere pienamente se stessa; la domanda sulla formazione e trasmissione appartiene a ciò che determina cos’è filosofia, *non può non* riguardare il concetto di filosofia in questione.

## 1.2 L’antinomia nel dibattito contemporaneo

La relazione tra i due termini dell’antinomia ha assunto le forme più diverse nella storia della filosofia; una storia che, come ha notato Arthur Danto<sup>20</sup>, si lascia ricostruire come la storia delle forme discor-

<sup>18</sup> M. Ferraris, *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Multipla edizioni, 1981, p. 58.

<sup>19</sup> Sulla συμπλοκή (*symploκή*, intreccio) come mescolanza che organizza i discorsi al modo della tessitura con le parole, H. Joly osserva: «Tale metafora iniziale può essere presa in due sensi: essa può significare ‘ordire’, quindi designare la trappola ed esprimere la malizia o l’astuzia, *métis* o *dolos*. Oppure può ugualmente significare ‘tramare’ nel senso neutro e, sul modello delle tecniche dell’intrecciatura dei vimini e della tessitura, metaforizzare i processi della composizione e della sintesi» (*Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 178, citato nell’Introduzione di S. Petrosino a *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 2021, p. 33).

<sup>20</sup> A.C. Danto, *Philosophy as/and/of Literature*, in *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 135-161, p. 141; trad. it. di C. Barbero, a cura di T. Andina, *Filosofia come/e/della letteratura*, in *La destituzione filosofica dell’arte*, Palermo, Aesthetica, 2008, pp. 151-173, 155.

sive in cui la filosofia si è data, ha pensato la propria trasmissibilità e gli effetti che ha sulle soggettività: dai dialoghi ai *pensées*, dalle confessioni e lettere alle *summae*, fino ai trattati, e alle enciclopedie. Una tale molteplicità non è semplicemente formale, ma riguarda i modi in cui prende corpo effettivamente la domanda su cosa significa fare filosofia. Le biografie tardoantiche di Pitagora e Plotino come paradigmi della conduzione di vita filosofica, la profilazione dell'aspetto performativo delle lezioni di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, di fronte al pubblico studentesco, come modello di libertà dello spirito, l'elaborazione di storie della filosofia (come genere e disciplina filosofica autonoma), in cui viene pensato il legame tra il pensiero e la sua storicità, sono solo alcuni esempi di come si è potuta articolare quell'antinomia che ha in Platone la sua genesi. La sua storia si intreccia necessariamente, però, non solo al divenire della sua medialità – le forme orali della sua partecipazione e la dimensione del ‘testo’<sup>21</sup>, con le sue diverse configurazioni, fortemente amputate oggi a favore del cosiddetto «articolo filosofico professionale» come unica forma scientifica per la filosofia<sup>22</sup> –, ma anche all’evoluzione dei lu-

<sup>21</sup> Sull’esigenza di considerare il formato ‘libro’ non come un supporto scontato ma come un medium, un organo storico in divenire, che influenza il modo di praticare e organizzare il sapere si vedano i contributi contenuti nel volume *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, a cura di M. Meliado e S. Negri, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2018.

<sup>22</sup> Sulla preponderanza fattuale di questa forma espressiva sulle altre, e sui rischi di omologazione nonché di impoverimento delle pratiche filosofiche, si consideri quanto nota Danto: «La nostra pratica di filosofi consiste nel leggere e scrivere questo tipo di saggi, nell’insegnare ai nostri studenti a scriverli e a leggerli, nell’invitare altri a venire a proporci un loro saggio a cui noi reagiamo facendo domande che di fatto sono osservazioni da chiosatore, solitamente incorporate nella prima o ultima nota a piè di pagina del saggio, in cui siamo esentati da eventuali errori o scorrettezze e ringraziati per i nostri utili suggerimenti. Le riviste in cui questi saggi sono poi pubblicati, quali che siano gli aspetti utili alla professione che, in generale, possano presentare, non sono in realtà molto diverse le une dalle altre, non più di quanto lo siano effettivamente i saggi stessi» (pp. 138-139; trad. it., p. 153). Ciò mostra come la logica della forma di scrittura condizioni inevita-

ghi e delle istituzioni in cui è praticata: accademie, scuole, circoli, università, in cui il sapere viene dettato, commentato, discusso, sottoposto ad obiezioni dialettiche, ritrattato. Ciò che emerge è, dunque, un apparato estremamente diversificato in cui la filosofia prende forma come un insieme di pratiche discorsive, con proprie regole e luoghi di attuazione. Nella loro differenza si muovono nientemeno che le «diverse concezioni di verità filosofica»<sup>23</sup> e di pratica filosofica.

Per usare un lemma importato dal teatro, si potrebbe parlare dell’evoluzione della ‘scena’ della filosofia, il ‘campo’<sup>24</sup> in cui si realizzano le condizioni che presiedono alla formazione della filosofia: che consentono il suo *eseguirsi*. Ordinariamente, il termine ‘esecuzione’ rinvia al mandare ad effetto qualcosa che preesiste ad un atto: in que-

bilmente la disciplina che attraverso essa si esprime e, nel contempo, venga da quest’ultima determinata. Se forme diverse aprono a modi diversi di fare filosofia (e di concepirla), allora la squalificazione delle forme espressive rispetto al primato di una di esse, nel pensiero contemporaneo, non può che avere conseguenze significative circa le potenzialità trasformative implicate da certe forme e non da altre.

<sup>23</sup> Così Danto in riferimento all’inseparabilità tra forma espositiva e verità filosofica (ivi, p. 140; trad. it., p. 154). A mio avviso, un simile discorso va esteso a tutto ciò che ha l’aspetto dell’‘esteriorità’ rispetto alla filosofia, includendo dunque non solo le forme stilistiche, ma anche i luoghi, le regole e le forme di soggettivazione che sono implicati strutturalmente nei modi in cui la filosofia viene prodotta e riprodotta.

<sup>24</sup> Mentre il termine ‘scena’ è stato ripreso nelle teorie performative contemporanee, il termine ‘campo’ è stato elaborato da Pierre Bourdieu come spazio di relazioni oggettive tra individui o istituzioni in competizione per lo stesso gioco, all’interno del quale un capitale di conoscenze è ripartito in maniera differenziata tra chi occupa la posizione di leadership e chi intende cominciare a prenderne parte (Id., *Champ intellectuel et projet créateur*, «Les Temps Modernes», 246, 1966, pp. 865-906; Id., L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, MA, Polity Press, 1992). Sul potenziale politico del lemma ‘scena’, sul mancato apprezzamento da parte di Platone e di Hobbes della spontaneità, relazionalità e particolarità politica del teatro, così come sulla necessità di una sua ripoliticizzazione a partire da un recupero della sua tematizzazione in Shakespeare, si è espresso P. Kottman. *A Politics of the Scene*, Palo Alto, Stanford University Press, 2007.

sto senso, si intende, per esempio, la realizzazione pratica di una volontà o di un proposito, la messa in opera di un progetto, l'attuazione di un provvedimento giudiziario, ma anche l'interpretazione di una partitura musicale. In tutti questi casi, si ha a che fare con la produzione di qualcosa che implica un passaggio da una possibilità (o virtualità) alla realtà, oppure il portare a compimento qualcosa che ha bisogno di una performance per essere veramente completo (come il caso della partitura musicale); pur con le dovute distinzioni, si tratta dell'attuazione di determinate possibilità, prestabiliti, che hanno valore normativo: permettono, cioè, di dire, per esempio, che una certa esecuzione è stata 'buona', 'corretta', 'adeguata', finanche 'rispettosa' dell'intenzione che la motiva, oppure che è 'inadeguata', o che 'tradisce' ciò di cui è esecuzione.

Nel presente studio, al termine 'esecuzione' è attribuito un significato critico. Con questo ci si impegna in un'indagine sui modi in cui la filosofia, per essere propriamente se stessa, si fa carico della sua natura discorsiva, non intuitiva, dandosi la forma di un testo che è pienamente consapevole di ciò che implica la sua esecuzione. La peculiarità del testo filosofico è che esso non si limita a spiegare un concetto di filosofia già dato, assicurato, che può limitarsi a presentare, facendolo passare, al massimo, da uno stato di minore chiarezza a uno di maggiore evidenza; bensì, come sua verace dimostrazione, è il processo del suo stesso costituirsi, senza cui *non* è. In questo senso, il discorso rappresenta la possibilità decisiva, per la filosofia, di essere un sapere pienamente giustificato.

La peculiarità del discorso filosofico non si esaurisce però a questa altezza. Per essere radicalmente critica, ossia consapevole dei presupposti che sono implicati nel suo processo di determinazione, la filosofia è chiamata a fare un passo ulteriore: nel processo attraverso cui giustifica i suoi oggetti e i suoi metodi, deve problematizzare ciò che – standole alle spalle, per così dire, o apparente come il suo 'fuori' – condiziona in realtà il suo significato e il suo compito, inchiodandola a ripetere ciò che non assume criticamente: le regole che normano come si organizza in quanto sapere riconoscibile, passibile di essere insegnato e imparato; le modalità in cui forma le soggettività implicate nel suo discorso; da ultimo, le 'scene' in cui determina

il proprio compito e si riproduce. Pensare la filosofia nella sua esecuzione vuol dire, in questo senso, vedere come la filosofia sia in grado di pensare la propria antinomia, senza rimanere prigioniera di ciò rispetto a cui deve guadagnare la sua differenza specifica.

Da questo fondamento emerge il secondo punto che merita di essere notato introduttivamente, ossia il posto problematico che l'antinomia assume nelle riflessioni contemporanee sullo statuto della filosofia. Da una parte, alla concezione della filosofia come sapere critico radicale, abitato strutturalmente dall'antinomia e dal bisogno di assumerla, sono state rivolte delle critiche che imputano alla filosofia l'incapacità di confrontarsi con uno dei lati dell'antinomia, il suo 'esterno'. Secondo questa lettura, anche quando la filosofia tenta di esaminare filosoficamente se stessa, in realtà non fa che riprodurre il proprio 'interno', senza mai essere in grado di essere pienamente critica, di assumere su di sé ciò che determina la sua esecuzione. Una tale insufficiente criticità assume le forme dell'incapacità di oggettivare il 'campo', il luogo da cui parla e in cui viene eseguita, secondo Pierre Bourdieu<sup>25</sup>; oppure la non sufficiente consapevolezza dalle regole di formazione dei propri enunciati, secondo Michel Foucault, da parte della filosofia, per come si è configurata nella storia del pensiero<sup>26</sup>. A tali limiti segue perlopiù la diagnosi della fine della filosofia come sapere radicale, e l'esigenza di rivolgersi a un altro sapere, finalmente critico (la sociologia per Bourdieu); l'invito, altrimenti, a sovvertire le regole a fondamento dell'impianto normativo della ve-

<sup>25</sup> Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, a cura di M. Santoro, Bologna, Il Mulino, 2001: «L'oggettivazione filosofica della verità del discorso filosofico trova i suoi limiti nelle condizioni oggettive della propria esistenza in quanto attività che aspira alla legittimità filosofica, cioè nell'esistenza di un campo filosofico che esige il riconoscimento dei principi che stanno alla base della sua stessa esistenza» (p. 511). A differenza della cecità della filosofia sulla costituzione del proprio campo, la sociologia sarebbe capace, secondo Bourdieu, di considerare criticamente ciò che governa politicamente, socialmente e istituzionalmente il suo campo. Su questo si veda Id., *Homo academicus*, a cura di A. De Feo, Bari, Edizioni Dedalo, 2013.

<sup>26</sup> Cfr. M. Foucault, *Risposta a Derrida*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, 2001, pp. 101-117.

rità (vero e falso), a favore del ripensamento del rapporto tra sapere e potere in cui la filosofia si trova in costante tensione e conflitto rispetto alle condizioni di possibilità che ne strutturano il campo discorsivo (per Foucault).

D'altra parte, in un periodo grossomodo coevo a quello di queste critiche, dagli anni '70 del secolo scorso si osserva, in particolare in ambito anglofono, la nascita di un fiorente campo di studi che tenta di pensare propriamente l'interrogazione della filosofia su se stessa, sul suo statuto e grado di scientificità, sui suoi metodi e contenuti, al punto da produrre una disciplina filosofica specifica: la 'meta-filosofia'<sup>27</sup>. L'espressione, impiegata in senso tecnico a partire dal 1970 con la fondazione della rivista 'Metaphilosophy' da parte di Terrell Ward Bynum, rimanda alla ricerca sulla natura delle domande filosofiche e sui metodi per rispondere a esse<sup>28</sup>, così come su cosa la filosofia è o dovrebbe essere<sup>29</sup>. Tale indagine – che sia interna alla filosofia<sup>30</sup>, consustanziale alla sua articolazione, oppure esterna, una disciplina separata da altre ricerche filosofiche – dà luogo a uno scenario variegato che, seppure a costo di una certa semplificazione, sembra

<sup>27</sup> Sulle caratteristiche di questo ambito di studi si vedano: S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; N. Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, London, Lexington Books, 2014; N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, «Internet Encyclopedia of Philosophy», 2017; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2021. Per una panoramica sulla questione metafilosofica, seppur approfondita in relazione alla posizione hegeliana, si rimanda a G. Miolli, *Hegel e la metafilosofia: mappa di un problema*, «Verifiche», XLVI (1), 2017, pp. 83-128, così come all'introduzione e ai saggi contenuti nel volume monografico L. Corti, L. Illetterati, G. Miolli (a cura di), *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*, «Giornale di Metafisica», 40 (2), 2018.

<sup>28</sup> Cfr. C. McGinn, *The Making of a Philosopher*, New York, HarperCollins, 2002.

<sup>29</sup> Cfr. M. Lazerowitz, *A Note on "Metaphilosophy"*, «Metaphilosophy», 1 (1), 1970, p. 91.

<sup>30</sup> Cfr. S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

polarizzato tra posizioni ‘eccezionaliste’ e ‘non-eccezionaliste’. Mentre i sostenitori del non-eccezionalismo vedono la filosofia come una scienza che si basa su metodi (deduttivismo, pensiero controfattuale, indagine storica...) in continuità con quelli di altre scienze<sup>31</sup>, i sostenitori dell’eccezionalismo della filosofia considerano il suo approccio autocritico, riflessivo rispetto ai propri oggetti, metodi e fini, come metodologicamente ed epistemologicamente irriducibile a ciò che avviene negli altri saperi<sup>32</sup>.

In entrambe le proposte teoriche, che pure hanno il merito di porre il problema del metodo filosofico e dello statuto del sapere filosofico, rimane tuttavia silente la domanda con cui si è aperto il presente studio: come possa essere pensato lo statuto della filosofia, tanto come attività quanto come disciplina, senza trascurare ciò che presiede alla sua formazione e riproduzione (come se fosse un che di accidentale, non rilevante per la definizione di filosofia), e senza renderla dipendente da questo in maniera acritica (come se non potesse affatto metterlo a tema, ma fosse costretta a riprodursi *solo in un modo*). Tale questione viene posta in modo marginale nel dibattito. Eppure, non può risolversi nello studio di determinate procedure metodologiche, se l’accesso a esse continua ad implicare la ripetizione, non pensata, di luoghi istituzionali, linguaggi disciplinari, regole e forme che sono strutturali al pensiero filosofico *in quanto* è sapere critico. Tantomeno è possibile, a mio avviso, esaurire la portata di una simile questione per il ripensamento dello statuto della filosofia in un’analisi sociologica sulla produzione del sapere, una prospettiva che rimane necessariamente esterna al proprio della filosofia.

La discussione meta-filosofica più recente sembra perciò nella maggior parte dei casi ignorare, o evitare, tanto l’antinomia, che in forme di volta in volta differenziate innerva la storia del pensiero da Platone a Derrida, quanto – nel caso della meta-filosofia contemporanea – il problema del rapporto tra filosofia e scienze.

<sup>31</sup> D. Stoljar, *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*, Oxford, Oxford University Press, 2017; Williamson, *The Philosophy of Philosophy*.

<sup>32</sup> Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*; Illetterati, *Sul concetto di filosofia*.

ranea – le critiche mosse da Bourdieu e Foucault ad un certo modo di intendere la filosofia, come tradizionalmente in grado di operare una radicale messa in questione di sé. Nella storia del pensiero c’è, tuttavia, uno snodo teorico decisivo in cui si assiste alla formulazione precisa e differenziata di ciò che l’antinomia di Derrida impone di pensare, e da cui le critiche all’internalismo mettono in guardia. Tale momento è costituito, secondo la lettura tentata qui, dalla filosofia classica tedesca.

### 1.3 L’antinomia nella filosofia classica tedesca

Interrogato alla luce dell’antinomia, il periodo di elaborazione teorica tra la fine del XVIII secolo e la prima metà del XIX secolo si presenta come una fucina decisiva di interrogazioni radicali sullo statuto della filosofia e sui modi che essa ha di assumere su di sé la propria crisi. Per la concretizzazione di questa possibilità, sono cruciali le forme discorsive in cui si realizza il rapporto antinomico tra l’articolazione di un sapere giustificato e la domanda sulla sua trasmissione. Come è stato notato, la filosofia classica tedesca costituisce una «svolta filosofico-espositiva della filosofia [*darstellungsphilosophische Wende der Philosophie*]»<sup>33</sup>, che implica un ampio sperimentalismo con le forme letterarie e lo sviluppo di nuovi modi di praticare la filosofia, in un periodo di forte crisi nell’impegno collettivo diretto alla definizione di valori condivisi. Soltanto per fare alcuni esempi di una simile pluralità formale, si pensi all’*Allgemeines Brouillon* di Novalis, alla *Morfologia* di Johann Wolfgang von Goethe, ai *Romanzi* di Friedrich Heinrich Jacobi (*Allwill* e *Woldemar*) e alle lettere (*Lettere sulla dottrina di Spinoza*, epistolario di Friedrich Hölderlin), ai dialoghi di Johann Gottfried Herder (*Dio. Dialoghi sulla filosofia di Spinoza*), ai frammenti filosofici di Karoline von Günderrode, ai discorsi di Friedrich Schleiermacher (*Sulla Religione. Discorsi a quegli intellettuali che la*

<sup>33</sup> T.S. Hoffmann, *Darstellung des Begriffs*, in *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens: Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*, a cura di H. Busche, A. Schmitt, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2010, pp. 101-116, p. 102.

*disprezzano*), al romanzo epistolare di Bettina von Arnim (*Questo libro appartiene al re*).

Letta a partire da questo complesso problematico, la filosofia classica tedesca si mostra come luogo cruciale di compresenza di alcune istanze.

Anzitutto, essa a) presenta la filosofia come sapere critico che si distingue dagli altri perché autofondante, ossia consapevole dei presupposti che la abitano, e sempre eccedente rispetto ai prodotti e alle forme in cui si realizza. In secondo luogo, essa b) dà forma all'esigenza di oltrepassare la 'scuola' – la forma scolastica della filosofia – come luogo in cui verrebbero stabilite le regole di formazione degli oggetti, dei metodi e dei fini della filosofia, ossia sarebbe determinato cosa è lecito e cosa no.

A giustificare la rilevanza dello snodo teorico che si articola nelle proposte differenziate dei suoi esponenti è, in particolare, il fatto che questa tendenza generale, pur differenziata, di critica alla 'scuola' che assume la forma del 'cosmico' o del 'vivente'<sup>34</sup> c) si avvera in un momento decisivo di 'professionalizzazione' del sapere filosofico, ossia nel venire in essere di alcuni tratti decisivi dell'attuale forma che la filosofia assume come disciplina, e, altrettanto, della sua attuale crisi. L'essere disciplina della filosofia, come sua trasformazione radicale, implica la formazione di soggettività e la riproduzione di regole che presiedono alla sua esecuzione in determinate istituzioni, con tempi e margini da ripensare. La problematizzazione dei modi in cui la filosofia è pensata e praticata articola progressivamente una semantica in cui l'università emerge come luogo di elaborazione e riproduzione di un sapere codificato che può essere partecipato, ossia imparato e insegnato, in forme che consentano a ciascuno di fare esperienza della ricerca filosofica in maniera attiva: platonicamente, senza trasformare il sapere filosofico in un mero prodotto, consentendo invece un'esperienza fondamentalmente *trasformativa*; con una terminologia del tempo: forme

<sup>34</sup> Cfr. B. Sandkaulen, *Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 67 (6), 2019, pp. 911-929.

che non pervertano la filosofia dal suo essere conoscenza ‘razionale’, giustificata nei suoi principi, in qualcosa di ‘storico’, descrittivo, non giustificato, sclerotizzato o semplicemente assunto per come si presenta, ma che, al contrario, rendano praticabile l’accesso e l’esercizio di trasformazione di sé che la sua esecuzione richiede e rende possibile in prima istanza<sup>35</sup>. Una simile trasformazione dice sia l’*effetto* che la filosofia ha (sulle soggettività che vi prendono parte, così come sul mondo), sia la capacità della filosofia di *stare all’interno della propria antinomia*, vale a dire di diventare consapevole della propria esecuzione *mentre* procede a determinare il proprio concetto e si giustifica come sapere critico. In altri termini, la capacità della filosofia di essere tutt’uno con la propria trasformazione, di pensarla filosoficamente dall’interno senza però sfuggire o lasciare ininterrogate le mediazioni attraverso cui si forma e si riproduce.

Mettere a tema il problema posto dall’esecuzione della filosofia nella filosofia classica tedesca significa, perciò, dare un nome a un’impossibilità: quella di mantenere un discorso ‘puro’ sulla filosofia, sulle sue logiche, del tutto impermeabile ai meccanismi di formazione, riproduzione e trasmissione che la determinano come sapere riconoscibile e partecipabile. Significa altrettanto spostare l’attenzione sui modi in cui la filosofia si è data e ha tentato di mettere a tema la sua esecuzione, il suo darsi effettivo – in testi a stampa, allocuzioni pubbliche, lezioni –, come discorso che implica determinati effetti di soggettivazione (chi è titolato a parlare per la

<sup>35</sup> Sull’aspetto trasformativo sembra importante, per il discorso che si sta tentando, un passaggio da *L’ermeneutica del soggetto* di M. Foucault: «Proviamo, insomma, a definire filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l’accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la “filosofia”, allora credo che potremmo definire “spiritualità” la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità» (M. Foucault, *L’Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 2001, p. 16; trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 17).

filosofia, chi diventa se vi partecipa) di cui diviene consapevole criticamente.

Il presente volume è dedicato alla chiarificazione degli aspetti teorici implicati in questo snodo, e all'esame delle loro implicazioni per la possibilità di una giustificazione filosofica della specificità della filosofia in maniera non internalista. Lo studio si concentra sugli strumenti teorici di una proposta che più delle altre sembra decisiva al ripensamento complessivo di a), b) e c): la filosofia hegeliana. Esaminata con particolare riferimento alla sua fase berlinese, essa verrà interrogata nella sua capacità di elaborare un sapere critico che, nello stesso processo in cui giustifica i propri contenuti e metodi, si mostra consapevole delle regole della propria formazione e trasmissione: non lascia il suo 'esterno' non interrogato – un esterno che nei primi decenni del XIX secolo è fortemente in crisi di legittimazione per la sua incapacità di essere pienamente a tempo con ciò che si sta agitando nel tempo di crisi – rifugiandosi in un 'interno' supposto libero e privo di attriti, bensì lo giustifica nel processo discorsivo attraverso cui si espone. Altrettanto, la discussione di questo 'esterno' non viene condotta senza che ciò implichi una rideterminazione di che cos'è filosofia, ma diventa parte integrante della domanda sul suo statuto.

In ciò che segue, il primo passo che si tratta di compiere è presentare preliminarmente il modo in cui la filosofia classica tedesca si presta a ripensare congiuntamente a), b) e c) (2.). In secondo luogo, viene mostrata la rilevanza della posizione della questione teorica da parte di Hegel a Berlino (3). L'analisi consente di introdurre la formulazione del problema ad oggetto del presente studio, o, per meglio dire, l'esigenza di trovare una presentazione *filosofica* del problema, che può essere introdotto preliminarmente nel modo seguente: fino a che punto la filosofia, per essere propriamente un sapere che procede alla propria giustificazione discorsiva radicale, dovrebbe includere in questa stessa giustificazione il modo in cui viene eseguita – ossia formata, riprodotta e trasmessa. Può la sua riproduzione essere critica, essere giustificata filosoficamente? Che cosa dice questa giustificazione della specificità che caratterizza la filosofia?

## 2. Storico e razionale, scolastico e cosmico

«Il procedere nella conoscenza di una filosofia ricca di contenuto non è altro che l'*apprendere*. La filosofia deve essere *insegnata* e *apresa*, al pari di ogni altra scienza»<sup>36</sup>. Così si esprime Hegel a Norimberga nel testo *Sull'insegnamento della filosofia nel ginnasio*, inviato in forma di *Privatgutachten* a Friedrich Immanuel Niethammer il 23 ottobre 1812. La dirompenza di una simile affermazione può essere compresa solo se situata nel contesto dei dibattiti sullo statuto della filosofia, ossia nei dibattiti in cui si registra l'impatto che il cambiamento radicale avvenuto nel mondo post-rivoluzionario nei primi decenni del XIX secolo aveva prodotto sulla filosofia.

In quel periodo, l'intento della *nuova* filosofia mira non a «una semplice riforma della scienza, ma [a] un completo rovesciamento dei principi, cioè una loro rivoluzione»<sup>37</sup>, come afferma incisivamente Schelling nelle lezioni di Erlangen del 1821. A questo bisogno, declinato nelle forme più differenziate nella filosofia classica tedesca, Kant dà il nome di concetto cosmico di filosofia (*Weltbegriff*), da distinguere dal suo concetto scolastico (*Schulbegriff*). Ciò che emerge nel concetto cosmico è l'esigenza di ripensare un concetto di filosofia che sia in grado di rispondere alle sfide di un presente come tempo di crisi, di compiere una «rivoluzione del modo di pensare»<sup>38</sup> verso lo sviluppo di modi per fare un uso pubblico della ragione<sup>39</sup>. Laddove il

<sup>36</sup> SB, pp. 828-829; trad. it., pp. 106-107.

<sup>37</sup> F.W.J. Schelling, W 2, p. 77.

<sup>38</sup> KrV, B XXII; trad. it., p. 31. I testi kantiani sono citati con riferimento alla sigla, AA, numero del volume e numero della pagina. Fanno eccezione le citazioni tratte dalla *Critica della ragion pura*, citata con la lettera indicante l'edizione (A = 1781, B = 1787) seguita dal numero di pagina dell'originale.

<sup>39</sup> La distinzione kantiana tra un uso pubblico e un uso privato della ragione trova una efficace chiarificazione nello scritto *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* in cui si legge: «Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, in quanto studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad un uomo è lecito esercitare in un certo ufficio o funzione civile a lui affidato» (WA p. 12; trad. it., p. 37).

concetto scolastico è «il concetto di un sistema della conoscenza, la quale viene cercata soltanto come una scienza, senza avere come fine nient’altro che l’unità sistematica di tale sapere, e quindi la completezza *logica* della conoscenza»<sup>40</sup>, il concetto cosmico definisce la filosofia, invece, come «la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana (*teleologia rationis humanae*)»<sup>41</sup>. L’unità del concetto scolastico riguarda l’ordine metodico del nostro conoscere e delle sue condizioni; il concetto cosmico è, però, l’unico in grado di consentire di porre la domanda sul legame tra la scienza e i fini essenziali della ragione umana.

Nell’*Architettonica della ragion pura*, Kant introduce la distinzione tra questi due concetti sullo sfondo di una distinzione preliminare, ripresa da Christian Wolff, che ebbe un impatto significativo sulle coordinate del dibattito successivo: quella tra conoscenza ‘razionale’, attività in cui la ragione è la fonte della conoscenza, e conoscenza soltanto ‘storica’ (*historisch*), che in qualche modo è data altrove e che si impone alla ragione da fuori, per così dire. Per Kant, una conoscenza risulta essere storica in chi la possiede «nella misura in cui egli la conosca in quanto data dall’esterno, sia che ciò gli venga fornito attraverso l’esperienza immediata [*unmittelbare Erfahrung*], sia attraverso una narrazione [*Erzählung*], sia anche attraverso l’istruzione (cioè mediante conoscenze universali) [*Belehrung (allgemeiner Erkenntnis)*]»<sup>42</sup>. La sua prestazione teoretica non fa parte ancora delle conoscenze razionali in senso proprio, le quali, continua Kant, in quanto «possono sorgere inizialmente soltanto dalla ragione propria dell’uomo»<sup>43</sup>, sono tali anche soggettivamente «solo allorquando siano attinte dalle sorgenti universali della ragione – vale a dire da principi – in base a cui può sorgere anche la critica, e persino il rifiuto di ciò che si è appreso»<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> *KrV*, A838/B866; trad. it., p. 1177.

<sup>41</sup> *KrV*, A839/B867; trad. it., p. 1177.

<sup>42</sup> *KrV*, A836/B864; trad. it., p. 1173.

<sup>43</sup> *KrV*, A836/B864; trad. it., p. 1175.

<sup>44</sup> *KrV*, A837/B865; trad. it., p. 1175.

Per Kant, sembra potersi dare, perciò, la situazione di una conoscenza che, da un punto di vista oggettivo, è razionale, ma soltanto storica per quanto riguarda l'aspetto soggettivo, il modo in cui è coinvolta attivamente la ragione nella sua apprensione. Dal momento che non si dà altra sorgente di conoscenza che non siano i principi essenziali e peculiari della ragione, conclude Kant, la filosofia in quanto tale, ovvero in quanto conoscenza razionale, non può essere *imparata* al modo di un sapere disciplinare tra gli altri – se non, ribadisce, da un punto di vista storico, ossia *non filosofico*. Si può tutt'al più imparare a *filosofare*<sup>45</sup>. Un simile esercizio propriamente filosofico della ragione non può però prendere corpo nella forma di un sapere trasmissibile, insegnabile, al modo di una «filosofia che si prende già pronta»<sup>46</sup>, consultabile in un libro davanti al quale poter dire «vedete, qui c'è una saggezza e una intelligenza affidabili, imparate a intenderle e ad afferrarle, costruite per il futuro su di esse e sarete filosofi»<sup>47</sup>. Fosse possibile, la filosofia sarebbe qualcosa di imitabile<sup>48</sup>, dove la ripetizione dello stesso rappresenta la forma che assume l'insegnamento della filosofia come disciplina, il cui fine sarebbe

<sup>45</sup> La distinzione fra la «conoscenza filosofica» e la «conoscenza della filosofia» proposta da Kant nel confronto con Georg Friedrich Meier – dove la prima individua una postura, un *habitus* intellettuale (oltre che etico) che «consiste più nel metodo di usare la propria ragione, che nel riempire la memoria con molte proposizioni già svolte» (AA 16, pp. 52-53, Refl 1632) – non è che un'appendice di questo discorso. Si consideri che nella *Logik Philippi* Kant distingue una *philosophia habitualis* (una filosofia come habitus, dote, attitudine, come «abilità (*Fertigkeit*) di saper filosofare») da una *philosophia disciplinaris* (AA 24, p. 321). Sul tema si veda S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013.

<sup>46</sup> NEVW, p. 307; trad. it., p. 297. Citato in Illetterati, *Sul concetto di filosofia*, p. 465.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> A costituire un'eccezione rilevante, seppur pressoché isolata, è la *Reflexion* 778 degli anni '70, su cui ha portato l'attenzione S.V. Palermo. Per un esame dettagliato della *Reflexion* cfr. Ead., M.J. Solé, *¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar? Idea, transmisión y tarea de la filosofía en Kant*,

l’acquisizione di ciò che altri (filosofi, o l’insegnante stesso) hanno già pensato<sup>49</sup>. Non sarebbe però filosofia. Filosofia in senso proprio è piuttosto l’idea di una saggezza che indica i fini ultimi della ragione umana.

Mentre, per Kant, tali premesse motivano a escludere la possibilità che ciò che viene insegnato, trasmesso e imparato sia *filosofia* in senso stretto, per Hegel la situazione appare ulteriormente complicata. Rispetto alla cornice kantiana brevemente mobilizzata, si lascia rivendicare anche per Hegel un concetto essenzialmente cosmico di filosofia, inteso come un concetto «riguardante ciò che interessa necessariamente chiunque»<sup>50</sup>, che può formulare pensieri sui fini della conoscenza in quanto tale, a differenza di un sapere soltanto scolastico, sordo rispetto al proprio scopo e esteriore rispetto ai soggetti che lo apprendono passivamente, senza essere trasformati, messi in questione in alcun modo. Se è innegabile che Hegel abbia interesse per un simile concetto di filosofia, sembra tuttavia che, nel pensiero hegeliano, il problema della determinazione della filosofia assuma una forma significativamente differente; una differenza che arriva a coinvolgere la domanda stessa sul significato della filosofia e altrettanto, e in prima battuta, proprio le modalità che essa ha a disposizione per formulare una risposta a tale domanda. La ragione di questa complicazione riguarda, a mio avviso, proprio il bisogno di pensare più a fondo l’antinomia che abita la filosofia.

Per Hegel, che prima a Heidelberg e poi soprattutto a Berlino si trova ad avere a che fare con scienze che sono «in primo luogo [da] preparare, nel vero senso della parola»<sup>51</sup>, si complica di molto la separazione kantiana tra qualcosa che può essere insegnato e imparato,

*Fichte, Schelling y Hegel*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024, pp. 90-91.

<sup>49</sup> Derrida lavora criticamente su questa dinamica esplicitando il risvolto politico di un programma – quello della riforma Haby – che ha come scopo la trasmissione nel più breve tempo di un sapere ben codificato.

<sup>50</sup> *KrV*, A840/B868; trad. it., p. 1179.

<sup>51</sup> Lettera di Hegel a Niethammer dell’11 dicembre 1817 (*Briefe II*, p. 169; trad. it. *II*, p. 395).

ma che per ciò stesso non è filosofico, da una parte, e qualcosa che è in senso proprio filosofia e per questo non è imparabile, dall'altra. Di questa sfida è testimonianza la citazione hegeliana posta in apertura di questo paragrafo, la quale mostra la sua dirompenza in controluce rispetto allo sfondo della filosofia classica tedesca. La sua provocazione risuona se si considera il modo in cui la filosofia viene non solo trasmessa, ma anche formata e riprodotta: nella forma di un sistema che a Berlino non è in nessun luogo, se non nelle lezioni e nella guisa di un compendio enciclopedico delle ‘scienze filosofiche’.

### *3. Il ‘sistema’ hegeliano: il luogo dell’antinomia a Berlino*

La giustificazione filosofica della filosofia è, per Hegel, essenzialmente sistematica: «[u]n filosofare *senza sistema* non può essere niente di scientifico»<sup>52</sup>. Una filosofia che voglia essere scienza, ossia un conoscere giustificato che non si fonda su premesse e assunzioni indimostrate, deve articolare il proprio contenuto sviscerando razionalmente le implicazioni e i presupposti che la sua analisi inevitabilmente porta con sé, collocando un simile contenuto entro un intero di conoscenze che non si sviluppa per semplice apposizione di materiali, dall'esterno, ma concresce dall'interno. Il sistema definisce quindi le coordinate fondamentali (completezza, articolazione immanente del contenuto in una rete di relazioni) entro cui si può avere un sapere mediato, pienamente dimostrato.

La ragione per dedicare un esame specifico alla riflessione berlinese di Hegel dipende dalla sua specificità discorsiva rispetto agli altri momenti in cui l'istanza sistematica, pervasiva nella produzione hegeliana sin dagli insegnamenti che tenne a Jena nel 1801, ha trovato una propria forma. Detto in altri termini, a Berlino (1818-1831) si vede come il discorso filosofico presenta delle peculiarità espositive che *non possono non* incidere sul modo in cui si deve intendere la filosofia, e che, a loro volta, rispondono al concetto di filosofia che si realizza – in una circolarità essenziale che codetermina il concetto e i modi della sua esecuzione.

<sup>52</sup> *Enz*, §14; trad. it., p. 22.

Comprendere tale specificità richiede di soffermare lo sguardo sull’evoluzione del problema del ‘sistema’ all’interno della riflessione hegeliana. L’istanza sistematica ne attraversa l’intero arco, almeno a partire da Jena, com’è documentato nella nota lettera a Schelling del 2 novembre 1800, in cui Hegel dichiara di muovere in direzione dell’elaborazione sistematica dell’ideale degli anni giovanili nella pubblicazione della *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* – il cui titolo avrebbe potuto essere non senza ragioni *scritto sul sistema*<sup>53</sup> –, e negli abbozzi sistematici. Approfondire una simile parabola non è un’impresa agile. È indubbio, infatti, che la riflessione filosofica hegeliana presenta caratteri ricorrenti attorno all’esigenza di organizzarsi nella forma di «una totalità oggettiva, un intero del sapere, un’organizzazione di conoscenze» in cui ogni parte è allo stesso tempo il tutto<sup>54</sup>, al punto che ci sono buone ragioni per concludere, in accordo con interpreti come Walter Jaeschke, che l’intero sviluppo successivo del sistema hegeliano rappresenti una sorta di «dispiegamento che si modifica, si concretizza, ma non si interrompe, di questo primo schizzo di sistema»<sup>55</sup>. Alla apparente coerenza e pervasività del modello non ne corrisponde, però, una realizzazione univoca. Si tratta piuttosto di un processo di continua revisione e approfondimento, che per riduzione di complessità possiamo vedere scandito attorno a quattro momenti fondamentali, i quali pure non mancano di presentare al loro interno delle variazioni significative.

Il primo momento è quello jenese dei corsi hegeliani di *Logica e Metafisica*, discipline dalla determinazione delle quali dipende in ultima istanza la possibilità di pensare il ruolo di una filosofia che sia all’altezza di un presente dominato da scissioni politiche, sociali, culturali e religiose. Nelle prime formulazioni del rapporto tra Logica

<sup>53</sup> B. Sandkaulen, *Hegel’s first System Program and the Task of Philosophy*, in *The Oxford Handbook of Hegel*, a cura di D. Moyar, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 3-30, p. 9.

<sup>54</sup> *Diff.*, p. 19; trad. it., p. 21.

<sup>55</sup> W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2016, p. 139.

e Metafisica, la prima è deputata alla discussione delle forme intellettuali, finite, che presiedono a un sapere parziale incapace di pervenire a una conoscenza infinita<sup>56</sup>. Dal loro attraversamento critico, al quale è riservato grande spazio e un'attenzione capillare nei corsi, si arriva alla Metafisica – cui seguono la filosofia della natura e la filosofia dello spirito –, sviluppata in realtà però solo programmaticamente (1801) o come abbozzi non pubblicati (1804/1805). La riflessione sistematica a Jena è, però, un processo critico di decisiva ridefinizione di come la ‘scuola’ ha pensato le due discipline e il loro rapporto. Per Hegel, la Metafisica non si limita però a porsi oltre la Logica da cui prende le mosse, perché anzi il suo movimento consiste in una ripetizione, in un togliimento ulteriore di ciò che già era avvenuto nella trattazione dialettica delle determinazioni finite di pensiero: essa «toglie il diventar altro dei momenti e li pone come sistema dell’esser per sé assoluto»<sup>57</sup>. Attraverso il *Sistema dei principi*, la *Metafisica dell’oggettività* e la *Metafisica della soggettività*<sup>58</sup>, si assiste progressivamente al processo tramite cui il sapere si media da sé, dove il contenuto del sapere e il sapere sono integrati in un unico movimento di mediazione. Al termine di questo percorso, il risultato è

<sup>56</sup> Cfr. F. Chiereghin, *Dialectica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento, Verifiche, 1980. Id., *La genesi della logica hegeliana*, in *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Bari, Laterza, 1992, pp. 27-63. G. Gerard, *Critique et dialectique. L’itinéraire de Hegel à Jéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982; H.S. Harris, *Hegel’s Development, vol. 2: Night Thoughts, Jena 1801-1806*, Oxford, Clarendon, 1983; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986; K. Düsing, *Hegels frühe Logik und Metaphysik in Jena*, in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-02)*, a cura di K. Düsing, Köln, Dinter, 1988, pp. 157-188. Tra le ricostruzioni più recenti, si veda il capitolo *Genesi della scienza della logica* in P. Giuspoli, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova, Padova University Press, 2019, pp. 13-46.

<sup>57</sup> *JS II*, p. 128; trad. it., p. 124.

<sup>58</sup> Cfr. F. Menegoni, *La metafisica della soggettività*, in *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1982, pp. 502-522.

il sapersi dello spirito come risultato dell'intero incedere del pensiero attraverso le forme finite e il loro superamento. La sua consapevolezza razionale si dà, dunque, nella forma di scienza, dove lo spirito sa «il concetto assoluto, l'infinità» come sé, e lì «comprende se stesso»<sup>59</sup>.

Il secondo momento di elaborazione sistematica da parte di Hegel rappresenta una prima revisione dell'impostazione teorica jenese, che distingueva un momento iniziale di annientamento delle forme del finito e, dopo di essa, l'esercizio del sapere speculativo in quanto tale. Tale momento trova nella *Fenomenologia dello spirito* la sua messa a tema<sup>60</sup>, il cui titolo nel 1807 è, com'è noto, *Scienza dell'esperienza della coscienza*<sup>61</sup>. Nell'annuncio che lo accompagna, il testo viene presentato ufficialmente come la prima parte di un *sistema della scienza* che avrebbe trovato la sua prosecuzione nella *Scienza della logica*, e poi nella filosofia reale, composta da filosofia della natura e filosofia dello spirito. Già nella *Fenomenologia* si assiste al superamento della separazione tra intelletto e ragione, come una potenza, quest'ultima, che sopravverrebbe da fuori. Rilevante è, qui, il candidato che può occupare l'inizio di un sistema della scienza *in fieri*, perché è su questo programma – tanto sul suo inizio, quanto sul titolo stesso dell'impresa teorica – che si registrano variazioni decisive.

Il terzo momento si può far risalire alla *Scienza della logica* del 1812-1813 e 1816, quando viene ufficializzato lo slittamento dalla *Fenomenologia* alla logica come primo momento del sistema della scienza. È indubbio, però, che un simile progetto trovi la sua prima formulazione quando Hegel, lasciata la redazione della *Bamberger Zeitung*, arriva nel 1808 a insegnare al Ginnasio di Norimberga, di cui diventa

<sup>59</sup> JS II, p. 173; trad. it., pp. 167-168.

<sup>60</sup> Su questo si rimanda a O. Pöggeler, *Hegels Idee einer «Phänomenologie des Geistes»*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1993; trad. it. di A. De Cieri, *Hegel. L'idea di una «Fenomenologia dello spirito»*, Napoli, Guida, 1986.

<sup>61</sup> Cfr. in proposito M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie Des Geistes. Wintersemester 1930/31: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1997. F. Chiereghin, *La revisione hegeliana della Fenomenologia*, «Apuntes Filosòficos», 29, 2006, pp. 53-73.

direttore. In questi anni rimane valido il progetto di realizzare il sistema della scienza. Tuttavia, gli oneri legati all'insegnamento e alla direzione dell'istituto, gravati da una riforma radicale dell'istruzione, impediscono una messa in opera coerente di quell'obiettivo. Essi danno anzi forma a revisioni significative del progetto delineato da Hegel a Jena, al punto da rendere il materiale jenese non integrabile in maniera immediata per lo scopo posto dalla nuova realtà in cui si trova ad operare. Per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia al Ginnasio si tratta essenzialmente di introdurre gli scolari al pensiero speculativo, preparandoli allo studio sistematico e speculativo della filosofia all'Università. È significativo, a questo riguardo, il corso del 1809 per la Oberklasse<sup>62</sup>, per due motivi. In esso si osserva anzitutto il tentativo hegeliano di elaborare una nuova teoria della razionalità scientifica, che funzioni come una comprensione critica delle mediazioni che strutturano ciascuna forma di organizzazione. In secondo luogo, nel corso del 1809 si ritrova la bipartizione di logica e filosofia reale (filosofia della natura, filosofia dello spirito) che rimarrà stabile nella successiva produzione hegeliana.

Il quarto momento rappresenta un esito significativo dei lavori norimberghesi, e trova la sua espressione più potente, nonché maggiormente influente, nelle tre edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: quella di Heidelberg del 1817, e quelle, fortemente ampliate, di Berlino del 1827 e 1830. La configurazione del sistema a Berlino conferma lo slittamento nel suo inizio dalla *Fenomenologia*<sup>63</sup> alla *Scienza della logica* – titolo che compare sia nell'opera

<sup>62</sup> Per un'analisi dei materiali manoscritti norimberghesi si veda P. Giuppoli, *Philosophische Enzyklopädie: Enciclopedia filosofica (1808-09)*, Trento, Verifiche, 2006; Id., *Verso la "Scienza della logica": le lezioni di Hegel a Norimberga*, Trento, Verifiche, 2000. Inoltre, cfr. U. Rameil, *Aufbau und systematische Stellung der Ideenlehre in Hegels Propädeutische Logik*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der 'Wissenschaft der Logik' zur Philosophie des absoluten Geistes*, a cura di H.-C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2004, pp. 71-109.

<sup>63</sup> L'opera non sembra integrabile nel sistema maturo senza variazioni, e le variazioni paiono non adeguate, persino non necessarie. F. Chiereghin (*La revisione hegeliana della Fenomenologia*) parla, a tal proposito, della *Fenome-*

del 1812-13 e 1816, sia nel corrispondente encicopedico –, anche se complica la questione dell'introduzione al sistema con una sezione inedita intitolata *Concetto preliminare (Vorbegriff)*.

Ciò che preme evidenziare per la presente ricerca è la forma di questo sistema berlinese. In altri termini, la dimensione specifica del suo discorso, ossia come viene formulata la proposta filosofica, e in che maniera questa formulazione è parte integrante del modo in cui il sistema si giustifica: non un suo aspetto accessorio o contingente, né la realizzazione applicativa di un 'concetto' di filosofia guadagnato altrove, che si tratterebbe semplicemente di presentare in forma encicopedica – come sarebbe il caso di un'esecuzione in senso ordinario. Quello berlinese si presenta, infatti, come un «sistema in lezioni»<sup>64</sup> in cui il lavoro di riflessione svolto all'università di Berlino non costituisce un'appendice alla vera opera, ma rappresenta la forma dominante del lavoro speculativo hegeliano<sup>65</sup>. Se, fatta eccezione per la breve parentesi al giornale di Bamberg, Hegel insegnò filosofia per tutta la seconda metà della sua vita – otto anni al Ginnasio e ven-

*nologia* come il *Sorgenkind* dello Hegel berlinese, che riesce a portare a termine le revisioni solo fino alla pagina XXXVII della edizione del 1807. Da quanto si lascia vedere dagli interventi hegeliani condotti fino a quel punto, la direzione non è quella di una assimilazione immediata all'impianto sistematico più maturo, per il quale rimane problematico il ruolo di introduzione al sistema – ora assunto, con le necessarie distinzioni, dal *Concetto preliminare* alla logica encicpedica –, seppure le singole integrazioni mostrino una risonanza difficilmente sopravvalutabile con i lavori coevi (in particolare, la *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*, e il corso sulle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio* del 1829).

<sup>64</sup> Jaeschke, *Handbuch*, p. 293.

<sup>65</sup> Le pubblicazioni comprendono la revisione della *Scienza della logica*, limitata com'è noto alla seconda edizione della sola *Dottrina dell'Essere*, i testi compendiosi, e alcuni articoli in rivista. Si segnalano, poi, accordi con la Duncker & Humblot per la pubblicazione della revisione della *Fenomenologia dello Spirito* e delle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Hegel ha inoltre intenzione di pubblicare la *Filosofia dello spirito soggettivo* «come compendio e non come parte del sistema condotta in forma scientifica» (Jaeschke, *Handbuch*, p. 293).

ti all’Università – è legittimo considerare il confronto con la configurazione della filosofia come disciplina non una contingenza fortuita, ma un fattore decisivo in cui ripensare la domanda filosofica, in un processo in cui «insegnamento e formazione della sua filosofia in sistema per lui sono una cosa sola»<sup>66</sup>.

L’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* si inserisce in questo quadro sistematico, complicandolo. Essa appare problematica tanto nella sua immediata ricezione, come testimoniato dall’esigenza hegeliana di difendere, sugli *Annali per la critica scientifica* nel 1829, il suo lavoro da alcune recensioni critiche<sup>67</sup>, quanto nella vicenda editoriale che segna la sua curatela a opera degli ‘amici del defunto’. Motivata dall’urgenza di consegnare una versione coerente e sistematica dell’opera hegeliana, cui richiamarsi contro i detrattori della filosofia, e su cui stabilire una scuola, tale versione pone ciò che ha il carattere del lavoro accademico sotto l’etichetta di «sistema della filosofia» (la *Jubiläumsausgabe* di Hermann Glockner), nonostante non fosse questo il titolo pensato da Hegel<sup>68</sup>. Ciò che si tratta di mostrare nel presente studio è la forma specifica che la filosofia si dà come *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ossia un testo di natura ibrida: pensato tanto come sistema, «una nuova trattazione della filosofia secondo un metodo che, come spero, verrà riconosciuto come l’unico vero metodo, identico con il contenuto»<sup>69</sup>, quanto

<sup>66</sup> Ivi, p. 292.

<sup>67</sup> Nel 1829 compaiono cinque scritti critici contro il sistema hegeliano, che Hegel si propone di recensire negli *Annali*, decidendosi poi per rispondere a due: uno di Schubart e Carganigo, e uno anonimo.

<sup>68</sup> Su questo si vedano O. Pöggeler, *Nachschriften von Hegels Vorlesungen*, «Hegel-Studien», 26, 1991, pp. 121-175; D. Losurdo, *Hegel: Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, «Il Pensiero», XXIII (1/2), 1982, pp. 223-235. Sul problema ritorna anche Z. Kobe nella postfazione alla sua traduzione in sloveno della prima parte dell’*Enciclopedia*, *Enciklopedija filozofskih znanosti. I. Znanosti logike*, Krtina, 2021.

<sup>69</sup> Enz, p. 23; trad. it., p. LXXV. A tale difficoltà si sommano quelle di ermeneutica del testo. Sebbene l’edizione contestualizzi il compendio nell’ambito delle lezioni per cui è pensato e pubblichi, assieme al testo originale dell’*Enciclopedia*, le aggiunte derivate dagli appunti in bella redatti dagli studen-

come filo conduttore per le lezioni – che consente, in maniera esemplare, di pensare l’«antinomia come tale, analizzarla, interrogarla, sottrarla, etc., nella struttura della sua autorità, nelle aporie ch’essa riproduce senza posa, nella sua provenienza e nel suo avvenire»<sup>70</sup>.

La tesi che si intende sostenere è che il proposito hegeliano di scrivere una *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* inauguri la possibilità di pensare la filosofia come sapere che è a tal punto radicale da comprendere nella sua giustificazione – ossia nel processo di esposizione della propria eccedenza critica rispetto ai propri presupposti – le regole che presiedono alla sua formazione e trasmissione, non subendo tali regole, né semplicemente stipulando un’alternativa al modo in cui il sapere può essere trasmesso, ma impegnandosi a formarsi come discorso consapevole del proprio essere anche istituito e storico. In altri termini, si apre la possibilità di esaminare l’andare insieme delle esigenze (a), (b), (c) in un testo che costringe a ripensare *filosoficamente* il modo di formazione del discorso filosofico in esplicito riferimento alla sua riproduzione: come sapere ‘filosofico’ che si può imparare e insegnare ‘filosoficamente’.

#### 4. Struttura del libro

La domanda che orienta l’indagine è in che modo e fino a che punto la filosofia possa mostrarsi criticamente consapevole dell’antinomia che struttura il suo essere discorso. Come si chiarirà nel presente studio, finché non si pone attenzione al modo in cui si esegue il discorso filosofico, la sua dimensione auto-critica rimane sottodeterminata: esposta alle critiche di Bourdieu e di Foucault, e miscon-

ti a disposizione degli editori di allora, proprio un tale accostamento artificiale rende difficile distinguere ciò che apparteneva al medesimo collegio o a corsi di lezioni separati da dieci anni di elaborazione filosofica, con esiti problematici per l’interpretazione del testo, volendo tacere delle difficoltà interpretative nella comprensione delle lezioni, che non hanno come base esclusiva i paragrafi encyclopedici (*Kompendien*), quanto invece *manoscritti* indipendenti (*Vorlesungsmanuskripte*), e nell’esame delle stesse discipline filosofiche.

<sup>70</sup> Derrida, *Del Diritto alla Filosofia*, p. 296.

sciuta nel suo funzionamento radicale (nella meta-filosofia). A mio avviso, una simile preoccupazione non solo è presente in Hegel, ma trova la sua formulazione *filosofica* nella filosofia come sistema.

Metodologicamente, l'esame dei testi hegeliani – in particolare, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* – viene condotta in modo immanente. Per impostare la questione teorica ci si serve della distinzione tra storico e razionale sviluppata da Kant e ripresa nel dibattito successivo, insieme a quella di concetto scolastico e concetto cosmico della filosofia, come strumenti diagnostici. Tali distinzioni non fungono da criterio presupposto, su cui valutare la riuscita di un differente paradigma – come se si trattasse di cercare in Hegel una risposta alternativa a una medesima domanda – ma servono per introdurre una differenza proprio sul piano della formulazione della domanda. A differenza di quanto sostenuto negli studi di interpreti come Peter L. Oesterreich<sup>71</sup>, il programma filosofico berlinese di Hegel si pone, a mio avviso, in significativa continuità con il bisogno *cosmico* che caratterizza le reazioni al declino della filoso-

<sup>71</sup> P.L. Oesterreich è uno degli studiosi che più da vicino si è confrontato con la dimensione pubblica della filosofia nell'ambito della filosofia classica tedesca, approfondendo in particolare il modo in cui i pensatori di questo periodo fossero impegnati nella ridefinizione dell'esposizione della filosofia, nella rivoluzione del suo concetto e nella promozione di forme di uso pubblico della ragione. Entrambi i suoi scritti principali, *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994) e *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), offrono una disamina assai dettagliata, tra le altre, delle filosofie di Kant, Fichte e Schelling, trascurando del tutto la posizione hegeliana. Come afferma l'autore a più riprese, l'assenza di Hegel non è in realtà una dimenticanza, ma frutto di una interpretazione che si riconferma in entrambi i volumi. La filosofia hegeliana, il suo sistema, sarebbe il modello *non più a tempo* di un discorso trionfale sull'assoluto: «a differenza del sistema hegeliano, che appare chiuso, la loro dottrina [di Fichte e Schelling], più volte modificata, si caratterizza per una percezione più acuta del problema fondamentale irrisolto: mediare la verità della ragione speculativa con la vita storica» (*Das gelehrte Absolute*, pp. 1-2). Il presente studio può essere letto come un tentativo di revisione di una simile tesi.

fia scolastica –, come si evince dal termine che Hegel usa per descrivere la filosofia nell’Introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*: «*pensiero del mondo*»<sup>72</sup>. D’altra parte, però, il concetto di filosofia che emerge nell’esposizione sistematica hegeliana si differenzia notevolmente da tutti gli altri che hanno operato nello stesso contesto (come, per esempio, Johann Gottlieb Fichte e Schelling), proprio per il modo specifico in cui quell’esigenza, condivisa, viene attuata. Per approfondirne la realizzazione nel sistema viene impiegato il concetto di ‘esecuzione’. Attraverso questo termine – che restituisce la semantica sottesa alle parole tedesche *Vollzug* e *Ausführung* – si ricostruisce la maniera discorsiva in cui la filosofia procede alla propria esposizione scientifica mentre si organizza, e si presenta, come un sapere che può essere imparato e insegnato. Il suo impiego consente di indagare strategie espositive che, nel testo, aprono, o chiudono, determinate possibilità interpretative che sono offerte ai soggetti per la loro formazione, tramite cui la filosofia pensa la propria antinomia. Nel duplice lavoro di esposizione formale, e di critica immanente a questa medesima dimensione, ritengo risieda ciò che per Hegel va sotto al nome di speculativo, e dunque la possibilità per porre diversamente la domanda sullo statuto della filosofia.

La prima tesi da dimostrare nell’esame del sistema berlinese di Hegel è che, nel mettere in discussione il concetto di filosofia, sono in questione le modalità di trasmissione e di esecuzione del sapere, e viceversa: non ci può essere trasformazione della produzione e riproduzione del sapere senza che la filosofia ripensi il suo concetto. Formulata positivamente, questa tesi significa: solo se la filosofia non trascura un fronte della sua antinomia – l’essere un sapere che può essere insegnato e appreso – può diventare possibile per essa pensare l’altro verso, e così porre filosoficamente il problema del suo statuto e della propria attualità critica, che costituisce la nuova configurazione della concezione kantiana del concetto cosmico della filosofia intorno al 1800. La filosofia, nella sua dimensione critica, andrà intesa perciò come un’attività che, come afferma Fichte nel suo *Piano deduttivo per un istituto superiore da fondare a Berlino, in debita connessione con*

<sup>72</sup> R, p. 16; trad. it., p. 17.

*un'Accademia delle Scienze*, non forma un «mondo chiuso in se stesso»<sup>73</sup> ma interviene «nel mondo realmente esistente»<sup>74</sup>.

A questa prima tesi segue la seconda, secondo cui, nella trasformazione del concetto di filosofia e della sua esecuzione, si apre l'opportunità di pensare filosoficamente la partecipazione moderna al sapere. Ciò che si intende è l'autocomprendizione di quello che è comunitariamente importante in un determinato tempo, in cui si esprime chi si è in quanto abitanti di un mondo storico. Come possiamo comprendere la rilevanza che ha la filosofia per lo sviluppo della libertà? È possibile pensare la filosofia al di fuori dell'alternativa tra un modello che la pensa come fine in sé, attività emancipata già dall'inizio dai meccanismi della sua produzione e riproduzione come sapere, e uno che inserisce la sua prestazione entro un calcolo della sua utilità nel rapporto mezzi-finì? Simili domande, all'origine dell'esigenza di pensare a un concetto cosmico della filosofia, si lasciano ricondurre in ultima analisi alla questione del potenziale emancipatorio della filosofia per le soggettività a cui si rivolge e che, al contempo, si impegna a formare.

Il volume insiste, dunque, sulla dimensione discorsiva della filosofia, e della sua giustificazione, che non solo mette in questione il proprio contenuto e articola filosoficamente la propria forma, mettendo a tema il suo proprio discorso dall'interno (Capitolo secondo), ma che altrettanto – in questo stesso lavoro critico – non lascia presupposto ciò che sembra stagliarsi sul margine 'esterno' della sua antinomia, ma che, come si mostrerà nello studio, insiste, in realtà, al suo 'interno', come istanza fondamentale per la giustificazione della filosofia come attività auto-critica: il suo organizzarsi come sapere che può essere insegnato e imparato (Capitolo terzo); la formazione delle soggettività (Capitolo quarto), e le scene in cui si riproduce, e realizza il proprio compito trasformativo, senza darlo per presupposto (Capitolo quinto). Nel dettaglio, dunque, il volume indaga la formulazione hegeliana dell'antinomia, tanto nel suo margine 'interno' – co-

<sup>73</sup> FW VIII, p. 120.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

me giustificazione degli oggetti e del metodo della filosofia – quanto in quello ‘esterno’, e contribuisce a problematizzare il loro rapporto.

L'esposizione si articola in due parti, guidate dalle coordinate che la riflessione berlinese di Hegel rielabora criticamente: storico e razionale per comprendere lo statuto della filosofia; scolastico e cosmico per interrogare l'esecuzione del discorso filosofico.

La prima parte si apre, nel Capitolo primo (*L'antinomia della filosofia nella filosofia classica tedesca*), con un'indagine sul contesto in cui si sono delineati diversi modi di fare filosofia rispetto alla tradizione scolastica. L'esame mostra come la riflessione della filosofia su se stessa non possa sottrarsi al problema della sua riproduzione e trasmissibilità, come sapere che può essere insegnato e imparato. A partire dall'impostazione kantiana della differenza tra storico e razionale, vengono analizzate le rielaborazioni di Fichte e Schelling, fino a chiarire la sfida teorica con cui si misura l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

Al chiarimento della novità introdotta con l'*Enciclopedia* è dedicato il Capitolo secondo (*L'Enciclopedia delle scienze filosofiche – in compendio*), che tematizza la natura ibrida del testo, pensato come compendio per le lezioni e, al contempo, come filosofia in senso proprio. Questa compresenza – raramente elevata a problema per interrogare lo statuto della filosofia, come si vedrà analizzando le principali interpretazioni nella letteratura critica contemporanea – consente, in maniera paradigmatica, di rendere visibili alcuni cortocircuiti fondamentali attraverso cui si profila la proposta teorica hegeliana a Berlino.

Il Capitolo terzo (*L'organizzazione discorsiva del sapere*), che chiude la prima parte, si concentra su una specifica ‘esteriorità’ che abita l'antinomia: le regole di formazione che consentono alla filosofia di organizzarsi come un sapere riconoscibile. Viene discussa, in particolare, in che modo la giustificazione della filosofia superi l'organizzazione metafisico-scolastica del sapere, proprio mentre ne riprende la forma per decostruirla dall'interno: quella delle «definizioni dell'assoluto»<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Enz, §85; trad. it., p. 100.

L’obiettivo di questa prima parte è mostrare come la filosofia affronti il rischio, intrinseco al proprio statuto, di ridursi a un sapere soltanto storico, un rischio che la filosofia non può semplicemente rimuovere, ma che, riversandosi al suo ‘interno’ come parte del processo attraverso cui si dimostra come scienza, deve giustificare per essere se stessa, ossia radicalmente critica.

La seconda parte dello studio si apre con il Capitolo quarto (*La formazione della soggettività*), che indaga la dinamica soggettivante messa in atto dalla strategia testuale dell’*Enciclopedia*. Si tratta di un processo di formazione delle soggettività, trasformativo perché costringe a riconoscere i processi di determinazione da cui esse sono attraversate e che credono di padroneggiare. La sua analisi è decisiva per comprendere la riscrittura dell’antinomia attraverso il ripensamento non solo della distinzione tra storico e razionale, ma anche di quella tra scolastico e cosmico.

A chiudere l’indagine è il Capitolo quinto (*Fine della filosofia: Bildung e critica*), che tematizza le condizioni di esistenza e legittimità della filosofia, ovvero ciò che ne rende possibile la riproduzione. Affrontare filosoficamente questo ‘fuori’ significa approfondire l’esecuzione della filosofia senza ridurla all’immagine che emerge quando presenta il suo compito di formazione (*Bildung*) e di diagnosi critica del presente. Mostrare come la filosofia sia in grado giustificare la sua prestazione, senza presupporre le scene in cui si realizza, le soggettività che forma o il suo bisogno in un tempo di crisi, permette di chiarire come si confronta con la possibilità della propria fine, del diventare altro da sé.

Il punto di arrivo della ricerca è mostrare in che modo la proposta teorica hegeliana consenta di pensare fino in fondo l’antinomia della filosofia e di formularla *filosoficamente*, senza ripetere, nella sua esecuzione, le forme e i modi di cui è critica.

# PARTE I

## *Lo statuto della filosofia: storico e razionale*

### CAPITOLO PRIMO

#### L'ANTINOMIA DELLA FILOSOFIA NELLA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

Io sono un uomo di scuola che deve insegnar filosofia,  
è forse anche per questo che reputo che la filosofia  
debba diventare una costruzione regolare, al pari della geometria,  
insegnabile come questa; [...] Il mio compito è appunto quello  
di inventare tale forma scientifica, o di lavorare, almeno,  
alla sua formazione<sup>76</sup>

#### *Introduzione*

Le configurazioni che l'antinomia della filosofia delineata nelle pagine introduttive assume nella filosofia classica tedesca dipendono tanto dai modi in cui viene ripensato lo statuto della filosofia, quanto dalle trasformazioni nella produzione e trasmissione del sapere nel passaggio tra XVIII e XIX secolo. Ricostruire queste articolazioni consente non solo di cominciare a dare consistenza ai diversi livelli

<sup>76</sup> Minuta della lettera di Hegel a Sinclair dell'ottobre 1810, *Briefe I*, p. 332; trad. it. *II*, p. 108.

di determinazione individuati, ma anche di guadagnare le coordinate concettuali necessarie per una riconfigurazione più precisa dell’antinomia.

Con il declino della filosofia scolastica, le cui categorie apparivano astratte rispetto al tempo di cui avrebbero dovuto offrire comprensione, e prive di forza normativa in grado di orientare e dare forma alla vita comune, le questioni relative allo statuto del sapere si configurano come vere e proprie dispute<sup>77</sup>. Nell’interrogare le condizioni affinché qualcosa che deve essere considerato ‘sapere’ possa dirsi scientifico, vale a dire rigoroso nel metodo e pienamente giustificato nelle sue premesse, nel suo sviluppo e nelle sue conclusioni, le dispute sullo statuto della filosofia investono in maniera massiva la sua capacità di rappresentare un motore essenziale per la comprensione e la trasformazione di un mondo i cui principali punti di riferimento politico-istituzionali e teorici apparivano delegittimati. In tale contesto emerge con forza l’esigenza di concepire una scienza ‘vivente’: un sapere che, come scrive Schelling, non seppellisca in «formule morte» l’opera del mondo, ma si mostri capace di svilupparne la trama intelligibile in principi che non rimangano «mera proprietà delle scuole»<sup>78</sup>. Un sapere, in altri termini, che, per non restare confinato nelle secche del sapere scolastico, nella ripetizione di una scienza rigorosa e tuttavia incapace di misurarsi con le dinamiche e le contraddizioni del reale di cui intende offrire comprensione, si dimostri in grado di intervenire in quel processo complessivo di formazione di un nuovo mondo che si presentava per la prima volta sotto il nome di *Bildung*<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Per un esame delle dispute riguardanti la forma della filosofia attorno al 1800, si rimanda a W. Jaeschke (a cura di), *Transzentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799-1807), Hamburg, Meiner, 1993.

<sup>78</sup> F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, a cura di H. Buchner, J. Jantzen, Stuttgart, 1980, pp. 64-175, qui pp. 76-77.

<sup>79</sup> Come nota Ernst Lichtenstein nella voce *Bildung* dello *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, «ancora nel 1784, il famoso filosofo illuminista Moses Mendelssohn definisce il concetto di “Bildung” come un nuovo arri-

A partire dalla convinzione, che dà forma a un'epoca, secondo cui «solo laddove questa disputa sul sapere viene condotta con i mezzi del sapere, può esserci una scienza vivente»<sup>80</sup>, fioriscono numerosi tentativi di riforma del modo di considerare e praticare il sapere, per contribuire a questo orizzonte comune di discussione sulle sue potenzialità emancipatorie e critiche – si pensi all'allocuzione pubblica *Che cosa significa e a che fine si studia la storia universale?* tenuta da Schiller a Jena il 26 maggio 1789, alle *Lezioni sulla missione del dotto* (1794) di Fichte, *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà* (1806) e le *Lezioni sulla destinazione del dotto* (1811), allo scritto kantiano del 1798 *Il conflitto delle facoltà*, alle *Lezioni sul metodo accademico* di Schelling del 1803, o al contributo di Fichte del 1807 (*Piano deduttivo per un istituto superiore da fondare a Berlino, in debita connessione con un'Accademia delle Scienze*), a quello di Schleiermacher del 1808 (*Sull'università*), o di Heinrich Steffens del 1809 (*Sull'idea di università*), insieme a quello di Wilhelm von Humboldt del 1810 (*Sull'organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino*).

In questi contributi, ai quali se ne potrebbero aggiungere molti altri, emerge un bilancio che è al tempo stesso critico rispetto alle considerazioni illuministiche sul potenziale del sapere, e programmati-

vato nella nostra lingua (...) per il momento soltanto nella lingua dei libri [*Büchersprache*]». Che il lavoro di riempimento di questo concetto rappresentasse un lavoro comune in cui erano implicati tutti i maggiori intellettuali tra '700 e '800, e che lo scopo di una simile discussione non fosse ri-conducibile ad un contributo nell'ambito disciplinare della 'pedagogia', ma riguardasse il compito di pensare a nuove forme di socializzazione e di simbolizzazione della prassi (in una parola: di libertà), è la tesi sostenuta da Birgit Sandkaulen nei suoi numerosi contributi dedicati al tema, a partire da Ead., *Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs*, in *Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik*, a cura di M. Opielka, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, pp. 11-21. Per una disamina approfondita della questione si veda il capitolo quinto del presente studio.

<sup>80</sup> V. Gerhardt, T. Meyer (a cura di), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2005, p. V.

co. Tale bilancio sembra condensarsi in una domanda cruciale: in che modo il pensiero filosofico può giustificarsi di fronte alla ragione di ciascun soggetto razionale, dando luogo a una connessione essenziale tra autonomia della ragione, comunicabilità del sapere e uso pubblico della ragione<sup>81</sup> come pratica cosmopolitica? È possibile rendere l'indagine filosofica fruibile, partecipata, senza che essa, nel realizzare tale progetto di revisione della filosofia scolastica, perda una propria riconoscibilità come sapere specifico? In che modo deve darsi affinché rimanga un sapere giustificato e non diventi qualcos'altro nel venire partecipato?

La risposta a queste questioni – o, meglio, la possibilità stessa di formularle in modo adeguato – dipende in misura sostanziale dalla

<sup>81</sup> Sul tema si vedano O. O'Neill, *The Public Use of Reason*, «Political Theory», 14, 1989, pp. 523-551; Ead, *Kant's Conception of Public Reason*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band I: Hauptvorträge*, a cura di V. Gerhardt et al, Berlin/New York, De Gruyter, 2001, pp. 35-47; K. Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany, SUNY, 2005. L'uso pubblico della ragione si lega non solo alla massima del pensare da sè in ogni occasione, ma anche a quella che Kant nella *Critica del giudizio* definisce massima del pensare largo (*erweiterte Denkungsart*). Questa consiste nella capacità di mettersi dal punto di vista degli altri, che nel §40 della terza Critica Kant definisce nei termini seguenti: «un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado delle doti naturali, mostrerà di avere un *largo modo di pensare*, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da *un punto di vista universale* (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)». Hannah Arendt ha caratterizzato questa facoltà di giudizio definita da Kant – pensare mettendosi dal punto di vista di tutti gli altri – come «capacità politica per eccellenza», data ai cittadini della polis greca (H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, a cura di U. Ludz, München/Zürich, Piper, 1993, p. 98). Sul tema si vedano I. Juchler, *Rationalität, Vernunft und erweiterte Denkungsart. Zur normativen Bestimmung politischer Urteilskraft für die politische Bildung*, «Zeitschrift für Politik», 52 (1), marzo 2005, pp. 97-121, e soprattutto S. Schick, il quale dedica al tema un capitolo della sua monografia *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 2019, p. 127ss.

forma dell'esposizione del sapere. Per usare il termine tedesco in cui si condensa la domanda su come debba configurarsi il sapere dopo il declino della filosofia scolastica, si tratta di ripensare la *Darstellung*<sup>82</sup> come problema filosofico.

La semantica di tale termine è tutt'altro che univoca, presentando invece una stratificazione complessa. Essa rimanda, in prima istanza, alla descrizione<sup>83</sup> e al vedere, ossia all'articolazione ostensiva di un contenuto che viene esibito davanti ai nostri occhi (come il latino *ostendere, proponere e praesentare*). Il processo di esibizione realizzato nella *Darstellung* è caratterizzato da una specificità decisiva, che la separa da altri termini apparentemente affini (come rappresentazione, *Vorstellung*). Con questo termine, che assume un rilievo fondamentale nella riflessione filosofica tra XVIII e XIX secolo, non si intende infatti una mera presentazione di un contenuto già preformato, già dato o costituito altrove, a prescindere dal processo della sua esibizione; né si intende semplicemente un'esposizione esteriore che renda accessibile un nucleo concettuale indifferente al suo essere esibito discorsivamente. *Darstellung* è piuttosto il luogo in cui il contenuto del sapere si costituisce nella misura in cui viene articolato e messo in relazione con il proprio darsi processuale. Né la forma né il contenuto del sapere preesistono all'esibizione del modo in cui un certo contenuto si dispiega, scandisce i momenti in cui si articola la sua determinazione. In questo senso, la *Darstellung* non è un'operazione secondaria o accessoria rispetto alla costituzione del sapere, ma è ciò attraverso cui un contenuto si costituisce, procede cioè alla

<sup>82</sup> E. Schürmann, *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*, Paderborn, Brill Fink, 2018. Sul tema si veda poi la voce *Darstellung* curata da U. Theisssmann in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, e quella curata da D. Schlenstedt, in *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. 1, a cura di K. Barck, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000, pp. 831-875. La collettanea curata da C. L. Hart Nibbrig (a cura di), *Was heisst „Darstellen“?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994, offre un'ulteriore discussione del lemma.

<sup>83</sup> Questa la tesi sviluppata, ad esempio, da M. Hampe, *Erklärung durch Beschreibung*, in *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, a cura di A. Fahrmeir, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 2013, pp. 29-44.

propria determinazione, e, allo stesso tempo, si rende intelligibile. La questione dell'esposizione non riguarda dunque solo come il sapere si rende *accessibile*, ma tocca il problema più radicale del suo stesso costituirsi.

Esaminando i contributi critici che si sono confrontati più estensivamente con la questione dell'esposizione della filosofia, emerge un'attenzione pressoché esclusiva a questa prima dimensione semantica della *Darstellung* come sviluppo di un contenuto che si giustifica nel suo stesso darsi. Nel caso di Hegel, questa dinamica ostensiva non rappresenta un aspetto secondario, ma costituisce, se non *il* problema centrale, uno dei nodi fondamentali della sua riflessione, già a partire dagli scritti jenesi e fino alle opere della maturità, dalla *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito*, all'*Enciclopedia* del 1830, fino alla *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*. In questo percorso, il termine *Darstellung* assume un ruolo decisivo nella specificazione del rapporto tra pensiero e linguaggio. Dal momento che il problema dell'esposizione non riguarda semplicemente il modo in cui il pensiero si rende accessibile, ma investe la sua stessa costituzione, non essendo il linguaggio per Hegel un semplice mezzo di espressione di un che di già dato, ma il luogo in cui il sapere prende forma, la *Darstellung* definisce il funzionamento del linguaggio come dispositivo epistemico, che si articola su due livelli interconnessi: da un lato, il nesso tra pensiero e determinazione linguistica nella logica<sup>84</sup>, in cui la *Darstellung* appare innanzitutto ciò attraverso cui il pensiero elabora, critica e supera l'orizzonte metafisico-scolastico della filosofia<sup>85</sup>; dall'altro, la dinamica della «conversione della

<sup>84</sup> Sul tema del linguaggio nei diversi aspetti della filosofia hegeliana, si veda la raccolta di saggi, edita da J. O'Neill Surber (a cura di), *Hegel and Language*, Albany, SUNY, 2006. Sul rapporto tra linguaggio e logica, S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006, pp.72-102. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011, pp. 71-85 e F. Chiereghin, *Pensiero e linguaggio nella Scienza della Logica*, «Teoria», 3, 2013, pp. 55-78.

<sup>85</sup> Cfr. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelischen Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, la cui tesi è che l'idea alla base della logica di Hegel sia l'unità di critica (*Kritik*) e di esposizione (*Dar-*

soggettività nella “cosa”»<sup>86</sup>, che, nella filosofia dello spirito, porta a determinare in senso linguistico sia la costituzione della cosa, sia la realizzazione del sapere stesso come sapere scientifico, giustificato. Quest’ultimo trova nella sua esposizione non solo una forma di attuazione di un che, che sarebbe preformato, disponibile altrove, ma le stesse condizioni di possibilità (e regole) del suo sviluppo.

In entrambi i contesti, la *Darstellung* è il modo in cui la filosofia mette in questione la presunta neutralità della propria forma espositiva: non un mero veicolo di contenuti preesistenti, ma il punto in cui il sapere prende coscienza dei propri presupposti e li trasforma. In questo senso, la *Darstellung* non è solo il mezzo attraverso cui il sapere si organizza, ma è il processo stesso attraverso cui si rende pienamente consapevole della propria necessità e delle proprie leggi<sup>87</sup>, secondo una normatività che si determina nella sua esposizione perché non può mai del tutto allinearsi a, o basarsi su una qualche prassi consolidata.

La possibilità per la filosofia di fondarsi solo su di sé deve prendere la forma di una giustificazione necessariamente immanente. La filosofia lavora su di sé dall’interno – per rimanere nella formulazione derridiana con cui è stata introdotta l’antinomia che attraversa la filosofia –, problematizzando ciò che altrimenti si darebbe come immediatamente acquisito: i propri oggetti, i propri metodi, la propria forma espositiva. Il compito non ha un termine, perché la sua costitu-

*stellung*) della metafisica. Uno degli obiettivi di Theunissen è rendere conto sia dell’affermazione hegeliana secondo cui l’intera logica è la vera e propria metafisica sia dell’affermazione che la logica oggettiva prende il posto dell’ontologia. Sul tema si vedano, inoltre, J-G. Schülein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg, Meiner, 2016, e F. Orsini, *Il problema dell’ontologia nella “Scienza della logica” di Hegel*, Napoli, IISF Press, 2025.

<sup>86</sup> G. Rametta, *Il problema dell’esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Roma, Inschibboleth, 2020, pp. 40-41.

<sup>87</sup> Cfr. Enz, §19; trad. it., p. 31: «L’idea è il pensiero non come alcunché di formale, ma come la totalità che si svolge delle sue peculiari determinazioni e leggi, le quali esso si dà da sé stesso, e non già le *ha* semplicemente e trova in sé».

zione dipende dal suo continuo darsi in atto come un procedere che si fonda sulla sua stessa processualità; ovvero, non su qualcosa che le sta alle spalle come un che di garantito, ma su ciò che essa stessa deve mettere in atto. In questo senso, «tutto ciò che la filosofia può dire non lo può fondare in null'altro che nella razionalità che essa stessa è chiamata a giustificare, a portare a esplicitazione e a realizzare»<sup>88</sup>.

Eppure, questa dimensione ostensiva non esaurisce la semantica che assume la *Darstellung* nella filosofia classica tedesca. Accanto a questa sussiste una dimensione performativa, che riguarda i contesti e i modi attraverso cui il sapere si produce, si riproduce e viene partecipato dalle soggettività. Per approfondire questo significato ulteriore ospitato dalla *Darstellung*, insieme a quello ostensivo, è fondamentale rivolgersi a una delle configurazioni fondamentali dell'antinomia in quel periodo: la distinzione tra sapere storico e sapere razionale (1). Nel discuterla, verrà esaminata dapprima la configurazione che Kant le assegna e che avrà una influenza decisiva sul dibattito successivo (2); in seguito sarà analizzata l'evoluzione della tipologia in Fichte (3.1), Schelling (3.2) e Hegel (3.3) relativamente ai modi in cui ripensano ciò che Kant aveva aperto. La decisione di considerare le proposte filosofiche di Fichte e Schelling dipende tanto dal confronto diretto, e critico, che instaurano con la formulazione kantiana dell'antinomia – nell'elaborazione di una filosofia che fosse chiamata a rendere conto del fatto di essere anche un sapere universitario<sup>89</sup> –, quanto dal fatto che le loro considerazioni consentono di

<sup>88</sup> Illetterati, *Sul concetto di filosofia*, p. 462.

<sup>89</sup> Nel presente studio prendo in considerazione la posizione filosofica di chi è stato attivo all'università e ha avuto influenza diretta su Hegel. A motivo di questa scelta metodologica di partenza, non mi confronto esplicitamente con i pensatori che pure furono decisivi per il più ampio dibattito sulla *Bildung* – che, come ricorda B. Sandkaulen, non rimase tra le mura delle istituzioni – e sul ruolo del dotto (*Gelehrte*), ma che non svilupparono un concetto di filosofia a partire da e in relazione al problema dell'insegnamento, né una riflessione sull'esposizione della filosofia all'interno dell'istituzione universitaria da riformare. Tra questi, una menzione speciale meriterebbe, a mio avviso, Jacobi e la sua costante riflessione, e sperimentazione, sul mezzo espositivo che diventa indissigibile dalla filosofia stessa e dal-

far emergere in controluce una specificità irriducibile della proposta hegeliana. Ciò ha la funzione di preparare il terreno per arrivare, nel capitolo successivo dello studio, alla complicazione dell'antinomia che genera l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tanto rispetto alle altre *Encyclopedie* quanto rispetto a ciò che comporta la decisione di scrivere quel testo per la discussione dello statuto della filosofia.

## 1. *Darstellung e forma dell'antinomia*

### 1.1 Storico e razionale

L'autocritica interna – come una delle forme più radicali di interrogazione di ciò che la filosofia ha assunto nella sua tradizione, stabilendo su questa costante auto-interrogazione la differenza specifica che la distingue da altre imprese conoscitive – si configura nella filosofia classica tedesca come esigenza di un pensiero che trovi nella ragione la propria fonte e nel suo esercizio la propria giustificazione. È questa l'esigenza di un conoscere 'razionale', contrapposto a ciò che, nel linguaggio del tempo, veniva definito 'storico' (*historisch*). Il termine 'storico', la cui stratificazione semantica sarà messa a tema nelle pagine che seguono, indica generalmente una dimensione in cui il contenuto della conoscenza rimane legato all'esteriorità della sua origine, a una provenienza opaca, non trasparente alla ra-

la sua efficacia teorica e più generalmente esistenziale. Vanno ricordati in particolare i romanzi e le lettere, che (i) veicolano l'idea di essere umano integrale e (ii) lavorano alla produzione di un'esperienza di accesso all'esperienza originaria di libertà. Sul tema dell'esposizione in Jacobi rimando ai contributi recenti di C. Ortlieb, *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2010; Ead., *Briefdialoge und Gesprächsmitschriften. Schreibarten des Romans bei Friedrich Heinrich Jacobi*, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, a cura di Ead, F. Vollhardt, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021. Inoltre, W.L. Euler, *Die Bestimmung des Menschen. Philosophische Aspekte in Friedrich Heinrich Jacobis Roman Woldemar*, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, pp. 105-169.

gione. Un contenuto ‘storico’ è, in questo senso, qualcosa di *positum* che deve essere accettato così come è: qualcosa che è semplicemente dato e, in quanto tale, si impone alla conoscenza senza che ne siano esplicitate le articolazioni, le condizioni di possibilità, le ragioni per cui è ciò che è. Esso appartiene, in questa prospettiva, all’orizzonte della descrizione e della narrazione<sup>90</sup>, alla dimensione della testimonianza e della rappresentazione, con la quale condivide l’essere dato e l’immediatezza<sup>91</sup>.

In certo modo, lo ‘storico’ rappresenta per la filosofia, per contrasto, il punto in cui essa si vede costretta a interrogarsi criticamen-

<sup>90</sup> Il termine rimanda all’*ἰστορία* greca delle *Ἰστορίαι* di Erodoto. In sé comprende l’ispezione visiva (dalla radice *ἰδ-* del verbo *όράω*), la ricerca, e anche la conoscenza vera e propria. Il suo impiego nel senso della ricerca è attestato in *Περὶ Φύσεως Ἰστορία* di Aristotele, e nella *naturalis historia* o nei *naturae historiarum libri* di Plinio. Con Polibio assume il significato di storia nel senso di ciò che è tramandato, nella misura in cui è la somma degli eventi. Nella voce corrispondente, curata da Reinhart Koselleck, del lessico di Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (*Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*) si legge «*Historia* era dunque senz’altro un concetto, ma innanzitutto per quanto riguarda la forma, la cornice, e solo in secondo luogo per l’insieme complessivo di azioni, eventi, processi che essa conteneva. Dal punto di vista del contenuto, essa mirava più alla somma degli avvenimenti che al nesso tra di essi, nesso che veniva stabilito nella forma della o delle storie (*Historien*). Non mirava a un movimento dinamico, a un grande flusso entro il quale si potesse determinare il proprio posto, di cui si potesse assumere l’unità o ricercare il senso» (p. 600). In questo senso il termine si può intendere anche come *historia gentium*. Per un’analisi dettagliata del lemma ‘*Historie*’, nella sua differenza da ‘*Geschichte*’, si veda la voce curata da Koselleck.

<sup>91</sup> Una conoscenza ‘storica’ è, ad esempio, quella che assume i dati della coscienza così come si presentano e pretende di stabilirne la validità sulla base della loro diffusione generale; oppure quella che tenta di proporre una fondazione trascendentale basandosi sui dati empirici. Cfr. su questo la considerazione critica di Hegel: «Le particolari forme dell’*a priori*, cioè del pensiero e propriamente del pensiero in quanto attività soltanto soggettiva, senza riguardo alla sua oggettività, si ricavano nel modo seguente – con una sistemazione, del resto, che poggia solo su fondamenti psicologico-storici [*psychologisch-historischen Grundlagen*]» (Enz, §41; trad. it., p. 52).

te sulla possibilità di darsi come sapere ‘razionale’ e, in quanto tale, giustificato. La filosofia, per darsi come scienza, non può infatti limitarsi ad assumere come dato ciò che le si offre dall’esterno senza sottoporlo a indagine critica. Essere filosofia significa, per essa, non lasciare nulla di ininterrogato. Tuttavia, proprio il modo in cui la filosofia è chiamata ad essere un conoscere razionale e non storico, come si avrà modo di vedere, mostra che la questione della giustificazione non riguarda soltanto il lato ‘interno’ dell’antinomia in cui si muove la filosofia – ossia il modo in cui essa tematizza se stessa e giustifica il proprio metodo –, ma tocca anche il suo lato ‘esterno’ (per dirlo con Derrida), ovvero il modo in cui la filosofia viene partecipata e trasmessa. Tanto lo ‘storico’ quanto il ‘razionale’, infatti, implicano un determinato rapporto della ragione alle conoscenze, ai contenuti, che riguarda necessariamente il modo in cui il sapere viene prodotto, riprodotto e trasmesso *affinché sia filosofico e non diventi qualcos’altro*.

L’assunzione di contenuti filosofici che non siano criticamente giustificati è non soltanto un problema epistemico che concerne la consistenza e la cogenza di una conoscenza, ma è una questione che coinvolge il modo stesso in cui il sapere funziona e investe le soggettività che vi si impegnano. Se il sapere è trasmesso come qualcosa di già dato, un aggregato di contenuti non dimostrati nelle loro ragioni, esso si riproduce come un insieme di nozioni che si presenta alle soggettività come semplicemente da assumere, qualcosa che non le riguarda, non ne mette in crisi la posizione: non le trasforma, e le lascia invece essere uguali a come erano prima di impegnarsi in quell’indagine. È vero che una conoscenza meramente ‘storica’ del sapere filosofico fallisce, anzitutto, a dare una giustificazione argomentativamente adeguata dei propri presupposti. Il suo limite, *proprio in questa mancanza, ossia in quanto il sapere fallisce nel tentativo di essere filosofico*, implica, però, altrettanto, allo stesso tempo, il fatto di rendere il sapere incapace di trasformare chi lo apprende e lo pratica. Se la filosofia appare come un insieme di nozioni da memorizzare, allora essa non è filosofia, vale a dire che non è un sapere giustificato fino in fondo nel proprio sviluppo; per questa medesima ragione, se la filosofia non si interroga sul modo in cui funziona la sua esposizione e non provvede alla sua giustificazione, allora non è un sapere vera-

mente critico perché lascia essere qualcosa di presupposto che continua ad agire alle sue spalle, per così dire.

Solo nell'assumere come problema la propria *Darstellung*, la filosofia diventa propriamente filosofia. In questa decisione non può lasciare ininterrogato il lato 'esterno' dell'antinomia, per rimanere nella formulazione di Derrida. Detto diversamente: se la filosofia è filosofia, allora deve essere pienamente critica, e, per esserlo, non può presentarsi come sapere storico, non giustificato; ma se vuole essere un sapere razionale, allora la filosofia non può lasciare presupposta, non discussa, la domanda sul modo in cui si presenta come sapere alle soggettività che vi partecipano; solo se non lascia sullo sfondo questa domanda, allora può essere un sapere veramente trasformativo, perché implica un'attività critica che mette necessariamente in questione chi prende parte alla sua riproduzione<sup>92</sup>.

La giustificazione rigorosa della propria esecuzione si presenta, dunque, come ciò che riguarda strutturalmente entrambi i fronti dell'antinomia. Per questo è necessario osservare la dinamica di giustificazione della filosofia anche dalla prospettiva opposta a quella considerata finora: solo finché la filosofia assume su di sé anche il lato 'esterno' può essere un sapere che non lascia presupposto un aspetto cruciale del suo darsi, e dunque può essere pienamente critico; affinché tale giustificazione sia, a sua volta, un che di filosofico, l'unico modo che ha di assumere su di sé questo aspetto è di lavorarci in forma immanente, ossia di mettere in questione la consistenza della propria esposizione. Nella misura in cui non si limita a offrire contenuti che il soggetto deve accettare per autorità o per tradizione, ma implica un processo strutturalmente critico, mette in questione il soggetto stesso nel suo punto di vista, costringendolo a ridefinire ciò che assume come ovvio, non bisognoso di giustificazione. Una diversa comprensione dei contenuti, che sia capace di coinvolgere attivamente le soggettività e non sia un che di esteriore o frutto di mera

<sup>92</sup> La domanda sul potenziale trasformativo del sapere non è implicata, a mio avviso, solo nella distinzione tra storico e razionale, ma anche in quella tra scolastico e cosmico, come si vedrà nella seconda parte dello studio.

erudizione non trasformativa, è ciò che la filosofia deve compiere nel proprio ripensamento.

Un discorso di questo genere può far sorgere l'obiezione che il peso che ha il lato 'interno' dell'antinomia renda, in certo modo, di per sé stesso superfluo quello 'esterno'. Dato che la giustificazione discorsiva è *l'unico modo filosofico* in cui la filosofia può rendere conto di qualcosa che sia implicato nella sua esecuzione, allora è come se la giustificazione dell' 'esterno' avvenisse necessariamente già di per sé 'dentro' la filosofia, per così dire. Per rispondere a una simile obiezione, con cui ci si confronterà nel corso del libro, occorre tuttavia tenere a mente che proprio il riconoscere *come parte del problema dello statuto della filosofia* il lato 'esterno', impone di ripensare criticamente il modo in cui 'esterno' e 'interno' funzionano. E questo ha un impatto decisivo sul modo in cui si formula la domanda sullo statuto della filosofia. Se è vero che l'interrogazione radicale di sé è la forma in cui tradizionalmente la filosofia ha mostrato di poter essere filosofia, è vero altrettanto che c'è una differenza tra un sapere che, in questo stesso processo, *esplicitamente pone il problema della sua antinomia* e un sapere che, riflesso su se stesso, non eleva a problema il modo in cui si riproduce come sapere ed è partecipato. Una delle tesi fondamentali del presente lavoro è che la filosofia classica tedesca segni una svolta cruciale proprio in questo processo, elevando a problema qualcosa che nella tradizione lo era stato solo parzialmente, ed elaborando delle possibilità inedite di porlo a tema in un momento storico di radicale crisi.

Il legame tra filosofia e dimensione trasformativa delle soggettività sarà messo a tema nel dettaglio nella seconda parte del lavoro. L'aspetto da rilevare per ora è come la considerazione di questo lato 'esterno' dell'antinomia, che riguarda la domanda sui modi in cui la filosofia è prodotta e si riproduce, sia tutt'altro che un aspetto marginale nelle dispute sullo statuto della filosofia nella filosofia classica tedesca. Al contrario, la determinazione filosofica di questo 'esterno' intercetta essenzialmente la seconda dimensione semantica ospitata del termine *Darstellung* per come viene elaborata nelle sperimentazioni formali degli e delle esponenti della filosofia classica tedesca: quella performativa.

## 1.2 Ostensivo-cum-performativo: il problema della *Darstellung*

Accanto alla dimensione ostensiva, su cui una parte significativa della letteratura critica si è concentrata prevalentemente, il termine *Darstellung* definisce nella filosofia classica tedesca anche un'esibizione come messa in scena, presentazione di un tema che porta con sé una dimensione di performance; ha cioè degli effetti su chi vi partecipa e sulla 'scena' in cui si compie. L'andare insieme di queste due istanze racchiuse nella *Darstellung* emerge emblematicamente nelle riflessioni di natura poetologica, estetica, in autori come Johann Wolfgang von Goethe, il cui bisogno di offrire discorsivamente un'ostensione del processo metamorfico delle piante in grado di conformarsi allo sviluppo dei contenuti senza pervertirne la vitalità in lettera morta, conduce a sviluppare in questo stesso processo – come hanno mostrato, tra gli altri, gli studi di Michael Bies e di Daniel Whistler<sup>93</sup> – una «rappresentazione vivida» che ha degli effetti di radicale critica del pensiero astratto. Tale plasticità del discorso, nel porsi come alternativa alla rappresentazione ordinaria della scienza, è all'origine della formulazione di «un nuovo concetto di presenza immaginativa [*imaginativer Präsenz*]»<sup>94</sup> che inaugura necessariamente una riflessione più ampia sulla trasmissione e sulla produzione del sapere. Se sul piano estetico si può dire che «una poetologia del sapere non

<sup>93</sup> M. Bies, *Der Goethe des Grashalms: Zur Darstellung der Naturforschung um 1800*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 131 (4), 2012, pp. 513–535. Id., *Staging the Knowledge of Plants: Goethe's Elegy 'The Metamorphosis of Plants'*, in *Performing Knowledge, 1750–1850*, a cura di M.H. Dupree, S. Franzel, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 247–267, p. 249. In *Goethe and the Problem of the Plant-Image* («Monatshefte», 117.4, forthcoming), D. Whistler sottolinea la decisiva provocazione dell'ambizione goethiana di elaborare un'esibizione conforme alla natura (*naturgemäße Darstellung*) rispetto al dibattito botanico dell'epoca, nell'enfasi posta sulla serie temporale nel processo metamorfico.

<sup>94</sup> I. Mülder-Bach, *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*, München, Fink, 1998, p. 19. Sul tema si veda anche E. Ronzheimer, *Poetologien des Rhythmus um 1800. Metrum und Versform bei Klopstock, Hölderlin, Novalis, Tieck und Goethe*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020.

[si orienta] su ciò che viene detto, ma sull'atto del dire, per cui ogni forma di sapere sviluppa un proprio carattere performativo, proprie forme di esibizione [*Darstellung*] e messa in scena»<sup>95</sup>, si apre allora la possibilità di legare la questione prettamente scientifica dell'esposizione della filosofia al tema della performance di un discorso, mettendo l'accento dunque sull'insieme di istanze implicate in un detto: sulla dimensione per cui il sapere, nell'esporsi, è in grado di generare un'esperienza condivisa, promuovendo il progetto di accessibilità, finanche in taluni casi di immediatezza visiva (*Anschaulichkeit*) delle conoscenze.

Riletta alla luce di questa seconda sfera semantica, la *Darstellung* ospita l'aspetto dell'antinomia per cui la filosofia è un'attività che viene eseguita in un contesto che è sì condizione per il suo esercizio, ma che proprio in questa esecuzione viene a determinarsi come scena di quell'attività; altrettanto, la *Darstellung* si compie coinvolgendo soggettività che nella partecipazione attiva a ciò che viene dispiegato vengono determinate, formate in quanto tali: diventano pubblico di lettori, studenti, o docenti, come partecipanti a un lavoro di pensiero condiviso.

Che la dimensione dell'antinomia investa tanto la formazione delle soggettività, quanto i contesti e i modi in cui la filosofia si riproduce come sapere partecipato, è chiaro nelle riflessioni che, tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, mostrano come la produzione di conoscenza sia sempre più legata a determinati contesti spazio-temporali, sociali, mediiali<sup>96</sup> e istituzionali. Come scrive Jörg

<sup>95</sup> J. Vogl, *Für eine Poetologie des Wissens*, in *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*, a cura di K. Richter, J. Schönert, e M. Titzmann, Stuttgart, M & P Verlag, 1997, pp. 107–130, p. 121.

<sup>96</sup> Come riferiscono Mary Helen Dupree e Sean Franzel nelle pagine introduttive della collettanea da loro curata sul tema della produzione del conoscere tra 1750 e 1850 (*Performing Knowledge, 1750- 1850*), degno di nota in questo contesto è il lavoro del *Privatgelehrter* Josias Ludwig Gosch (1765–1811) intitolato *Fragmente über den Ideenlauf*. Il contributo, pubblicato nel 1789, costituisce uno studio articolato, cui segue l'elaborazione di una proposta politica, sulla disseminazione del sapere entro il campo sociale attraversato dalle idee illuministe. Esso figura per questo motivo come una

Rheinberger<sup>97</sup>, la sperimentazione si presenta come un processo pratico attraverso il quale «sistemi sperimentali» generano «entità epistemiche» e si riproducono attraverso «la produzione di differenze», le quali hanno un impatto non solo sulle strutture scientifiche, ma anche sulle distinzioni sociali e disciplinari tra esperti e pubblico, che a loro volta determinano il modo in cui l'informazione scientifica viene trasmessa e fatta circolare. In questo senso sembra si possa chiosare che «questi eventi letterari, teatrali e scientifici non sono meri epifenomeni di una tradizione storico-intellettuale o di proposizioni scientifiche astratte, ma piuttosto [...] fungono da canali vitali nel più ampio processo di generazione, differenziazione e circolazione del sapere in questo periodo»<sup>98</sup>.

Una tale sperimentazione – che coinvolge, nelle dispute sulla forma della filosofia, il margine esterno dell'antinomia per come si configura nel passaggio tra Settecento e Ottocento in Germania, nella misura in cui riguarda un nuovo concetto di filosofia che dipendesse da (e avesse come esito) una modalità diversa di produzione e riproduzione del sapere, tale da consentire una più ampia partecipazione, trasformativa – investe con forza tanto le forme discorsive, ossia i generi in cui la filosofia si espone, quanto i luoghi e i modi in cui si esegue come sapere che può essere imparato e insegnato. Nella forma di comunicazione dotta (*gelehrte Kommunikation*)<sup>99</sup>, tale sperimentazio-

vera e propria «teoria dei media dell'Illuminismo [*Medientheorie der Aufklärung*]», per citare l'espressione dei curatori dell'edizione dell'opera (G. Stanitzek, H. Winkler, *Eine Medientheorie der Aufklärung*, prefazione a Gosch, *Fragmente über den Ideenumlauf*, Berlin, Kadmos, 2006, pp. 7-34).

<sup>97</sup> H.-J. Rheinberger, *Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis*, «Studies in the History and Philosophy of Science», 23 (2), 1992, pp. 305-331. Citato in Dupree, Franzel, *Performing Knowledge*, p. 7.

<sup>98</sup> Ivi, p. 6.

<sup>99</sup> La questione della *gelehrte Kommunikation* è oggetto di esame approfondito negli studi di W. Clark (*Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago, University of Chicago Press, 2006), T. Ziolkowski (*German Romanticism and Its Institutions*, Princeton, Princeton University Press, 1990) e J. Fohrmann (*Gelehrte Kommunikation: Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert*, Vienna, Boehlau, 2005). U.J.

ne presenta un impulso esplicitamente meta-scientifico che promuove l'esigenza di elaborare una riflessione sullo statuto del sapere e sulla sua organizzazione nel processo della sua istituzionalizzazione. L'ambiente universitario, come luogo che progressivamente diventa la scena in cui si esegue la filosofia come sapere riconoscibile, costituisce uno spazio da reimaginare alla luce delle nuove idee sull'educazione, delle riflessioni sulla trasmissione della scienza e delle lettere, così come della elaborazione di modalità comunicative inedite dentro e al di fuori dell'università. In questo senso, l'università rap-

Schneider (*Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg, Meiner, 1999) ha esaminato i cambiamenti cruciali nell'istruzione filosofica nell'università del XIX secolo a partire dall'evoluzione della lezione come contesto essenziale del discorso pubblico, mentre S. Peters (*Der Vortrag als Performance*, Bielefeld, Transkript, 2011) ha sviluppato una genealogia della teatralità e della natura performativa della lezione. Inoltre, si segnalano i contributi più recenti di S. Franzel, in particolare la sua monografia (*Connected by the Ear: The Media, Pedagogy, and Politics of the Romantic Lecture*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2013), che si inserisce in questo filone di ricerca esaminando la teoria e la pratica dell'insegnamento intorno al 1800, in un momento in cui le premesse di base sul suo status e la sua funzione stavano cambiando considerevolmente e stavano emergendo nuovi siti e stili di presentazione pubblica. In secondo luogo, rilevante è un saggio dell'autore (*Temporality and Historiography in the Lecture Form*, in *Performing Knowledge*, a cura di M.H. Dupree, S. Franzel, pp. 295-321) dedicato alla costruzione della nozione di contemporaneità a partire dalle innovazioni nella forma della lezione (ampie narrazioni storiche con una vera e propria *Zeitdiagnose* sullo stato attuale della cultura e della politica, per esempio), le quali mettevano in condizione gli uditori di guadagnare una nuova consapevolezza del presente come periodo di trasformazione della storia umana. Accanto agli studi che indagano gli effetti reali della lezione come mezzo, evento sociale e presentazione pubblica sulla coscienza storica di quest'epoca, ci sono poi contributi dedicati più nello specifico alla questione encyclopedica, al legame tra la forma e il tentativo di pensare l'università, in particolare quella berlinese nascente: T. Rajan, *The Encyclopedia and the University of Theory: Idealism and the Organization of Knowledge*, «Textual Practice», 21 (2), 2007, pp. 335-358, e S. Franzel, *Romantic Encyclopedics and the Lecture Form: Schelling, A.W. Schlegel, A. von Humboldt*, «European Romantic Review», 25 (3), 2014, pp. 347-356.

presenta un terreno cruciale per un movimento epocale più ampio di riconfigurazione del sociale, a partire dalla posizione del problema sul ruolo che il sapere ricopre nella rideterminazione post-rivoluzionaria<sup>100</sup> di uno spazio comune di determinazione: come può venire esposto il sapere affinché produca forme di socializzazione in una comunità da ricostruire<sup>101</sup>?

Non è un caso che intorno al 1800 fosse in atto una riforma radicale degli studi, in continuità con la dimensione essenzialmente pratica e politica dell'Illuminismo, e in discontinuità rispetto agli esiti ritenuti insoddisfacenti. Alla sua base si trovava una convinzione condivisa: rispetto all'obiettivo di educare alla libertà, chi si fosse limitato a richiedere agli studenti di prendere nota di un elenco di contenuti prescritti senza impegnarsi affinché potessero esercitare la propria capacità di giudizio, avrebbe finito inevitabilmente per proporre un mero esercizio di memorizzazione che nulla avrebbe di emancipatorio. Con riguardo alla filosofia, se in questo esercizio mnemonico

<sup>100</sup> Significativi sotto questo riguardo sono il frammento *Sull'organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino* composto da Wilhelm von Humboldt nel periodo fra il 1809 e il 1810, e il suo *Antrag auf Errichtung der Universität Berlin* del 24 luglio 1809, indirizzato a Federico Guglielmo III, con cui suggeriva di rendere l'università finanziariamente indipendente dal potere esecutivo.

<sup>101</sup> Sull'impossibilità di ridurre il processo di *Bilden* alle istituzioni preposte alla formazione (scuole, università e accademie) si vedano i contributi di B. Sandkaulen, *Bildungsprozesse (in) der Moderne*, in *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, a cura di A. Arndt e T. Rosefeldt, «Hegel-Jahrbuch», Sonderband 13, Berlin, 2020, pp. 229-242. Ead., *Zur Aktualität von Hegels Bildungskonzept*, in *Mit Hegel. Bildungs- und gesellschaftstheoretische Auseinandersetzungen*, a cura di R. Mayer, L. Schildknecht, J. Sperschneider e M. Zulaica y Mugica, Weilerwilst, Velbrück, 2024, pp. 66-82. Per il discorso tentato nel presente lavoro, si tratta di mostrare l'articolarsi della *Bildung* a partire dal ripensamento della domanda sullo statuto della filosofia e su come il farsi carico dell'antinomia comporti una rideterminazione del modo in cui viene pensato il rapporto tra il reale, il campo sociale 'fuori' dall'università, e un presunto 'interno' dell'istituzione. Per un approfondimento di questo punto si veda il capitolo quinto.

consistesse l'insegnamento, l'esito sarebbe una conoscenza storica della filosofia: si sarebbe addestrati a ripetere i sistemi degli altri senza essere in grado di comprenderne la genesi razionale e lo scopo. Lo stesso risultato otterrebbe chi a lezione dettasse da un libro di testo, da un manuale introdotto nelle sue lezioni, impegnandosi al massimo ad arricchire il dettato qua e là con qualche commento.

A differenza dei contributi che si sono concentrati prevalentemente sulla prima sfera della semantica della *Darstellung*, quella ostensiva, il presente studio intende approfondire la questione dell'esposizione del sapere filosofico a partire dal legame indissolubile con la seconda sfera semantica, quella della performance. Approfondita in questo duplice senso, ostensivo-cum-performativo, la *Darstellung* mostra come non solo forma e contenuto risultano a tal punto co-determinantesi che non è possibile isolare un contenuto dalla sua esposizione, né individuare prima di questo sviluppo le regole metodologiche della sua esibizione; essa, inoltre, rende chiaro come sia tanto meno possibile che i soggetti implicati nel processo filosofico rimangano intoccati, protetti nella loro posizione, o che le scene in cui il sapere si compie possano restare semplicemente presupposte – come vedremo nella parte seconda dello studio.

Come si è visto in questa breve chiarificazione preliminare, la decisione di includere nell'esame dell'antinomia della filosofia questa seconda dimensione della semantica dell'esposizione è tutt'altro che arbitraria o trascurabile. Tenere insieme le due dimensioni della *Darstellung* consente di approfondire la forma, differenziata, in cui entrambe le dimensioni sono implicate nel modo in cui l'antinomia sulla filosofia si presenta nella filosofia classica tedesca: nella distinzione tra un sapere storico e uno razionale – e, come legata a questa prima distinzione perché in un certo senso fondata su di essa, nella distinzione tra un concetto scolastico di filosofia e uno cosmico, a cui sarà dedicata la seconda parte dello studio. Inoltre, diventa possibile ricavare elementi interpretativi per comprendere il progetto, il fine e la specificità metodologica dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* come tentativo di elaborazione di un concetto di filosofia consapevole della propria esecuzione nella realtà di un mondo in crisi.

Nel progetto di una riconfigurazione della domanda sullo statuto della filosofia come riguardante tanto la dimensione interna dell’antinomia, quanto quella esterna, storico e razionale costituiscono le prime coordinate della tipologia da esaminare. Mostrare come, in esse, si rimandino strutturalmente interno ed esterno, è ciò che intendo proporre in questo capitolo, così da fornire le basi per un’analisi dettagliata di ciascuno di questi lati nei prossimi capitoli di questa prima parte del lavoro.

Al fine di discutere il ruolo che la distinzione tra storico e razionale svolge nella determinazione di che cos’è filosofia e di come questa giustifica il suo essere un sapere, comincio dalla configurazione che Kant gli assegna e che avrà una influenza decisiva sul dibattito successivo.

## 2. *Kant*

### 2.1 Storico e razionale del filosofico: la tipologia dell’antinomia in Kant

La distinzione tra conoscenza storica e conoscenza razionale assume un ruolo decisivo a partire da Christian Wolff, che, contro la filosofia scolastica di matrice aristotelica, presenta la sua *De triplici cognitione humana, historica, philosophica & matematica*<sup>102</sup> – come primo capitolo del *Discursus praeliminaris de philosophia in generis* che precede la logica latina del 1728 – in apertura alle sue opere latine. La conoscenza storica tratta, per Wolff, della conoscenza dei fatti che va distinta dal conoscere il *perché* di essi. Determinare che cosa è filosofia richiede di passare necessariamente attraverso que-

<sup>102</sup> Si tratta di una suddivisione in gradi che dipende da Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, dal suo *Medicina mentis* (1695). La prima occorrenza della tripartizione in Wolff si trova nel *Mathematischen Lexicon* del 1716, in cui si distingue tra ‘gemeine’, ‘philosophische’ und ‘mathematische’ Erkenntnis. Il termine *historisch* compare per la prima volta nel 1717 – «omnium rerum triplex datur cognitio, historica, scientifica, matematica, haecque perfectissima omnium» – e viene confermata nella *Ratio paelectionum* 1718.

sta distinzione: ‘attraverso’ perché la filosofia non si presenta semplicemente come un al di là dello storico, per due ragioni. Da una parte perché lo storico è passibile di diventare un che di razionale, se si indagano le ragioni per cui è ciò che è. Dall’altra perché la stessa filosofia è passibile di venir trattata storicamente, nel caso in cui per esempio venga imparata senza che si sia in grado di pensare autonomamente come un certo contenuto è stato determinato. Sotto *Historica cognitionis philosophicae*<sup>103</sup> Wolff tratta di questa seconda possibilità in uno dei ventotto densi paragrafi che dedica alla questione del razionale e dello storico. Eppure, come si legge nel secondo capitolo del *Discursus*, chi ha cognizione soltanto storica della filosofia non può essere detto *propriamente* filosofo, perché non ha compreso il proprio della filosofia<sup>104</sup>. Chi abbia imparato storicamente la filosofia, se si trovasse in un dibattito o messo di fronte ad una controversia su un determinato tema, non sarebbe in grado di giudicare. E tuttavia è proprio questa capacità a definire il filosofo: «philosophus suo stare debet judicio»<sup>105</sup>. Dunque, lo studio storico della filosofia – se pure sia possibile – non è in grado di cogliere il proprio del filosofico, che è un sapere di tipo razionale, ossia procede per ragioni.

L’influenza più massiccia che la tipologia esercita sul dibattito tra la fine del XVIII e l’inizio del XIX secolo è però da addebitare a Kant, il quale si appropria della distinzione tra razionale e storico senza grossi stravolgimenti, a differenza di quanto avviene relativamente alla distinzione tra scolastico e cosmico, a cui si andrà più oltre. Significativo è quanto Kant scrive nella *Architettonica* della *Critica della ragion pura*:

Se io faccio astrazione da ogni contenuto della conoscenza, considerata oggettivamente, allora tutta la conoscenza, considerata soggettivamente, o è storica o è razionale. La conoscenza storica è una *cognition ex datis*, mentre quella razionale è una *cognition ex principiis*. Una conoscenza originariamente data – quale che sia la fonte da cui essa deriva – risulta essere storica in chi la possiede

<sup>103</sup> M. Albrecht, *Kants Kritik der historischen Erkenntnis - ein Bekenntnis zu Wolff?*, «*Studia Leibnitiana*» 14 (1), 1982, pp. 1-24.

<sup>104</sup> C. Wolff, *Discursus*, §50.

<sup>105</sup> *Ibidem*, §52.

solo nella misura in cui egli la conosca in quanto data dall'esterno, sia che ciò gli venga fornito attraverso l'esperienza immediata, sia attraverso una narrazione, sia anche attraverso l'istruzione (cioè mediante conoscenze universali)<sup>106</sup>.

Se si considera il conoscere a partire da un focus non sui contenuti, bensì sul modo in cui esso è appreso, viene generato e 'posseduto', allora esso può essere o storico o razionale. Il conoscere storico sorge non da principi razionalmente dispiegati, ma da fatti il cui materiale si presenta come esterno alla ragione, siano essi appresi per esperienza propria, narrazione altrui o per istruzione, apprendimento in senso stretto (come quello di una disciplina). In questo caso l'origine di un fatto rimane un che di opaco e non viene messa in questione quando si conosce qualcosa storicamente. Al contrario, nel conoscere qualcosa in maniera razionale la ragione è attiva: prende posizione, giudica lavorando sulla base di principi che hanno in essa la propria genesi.

Il punto da notare a questa altezza è come la distinzione indagata qui riguardi il modo soggettivo di acquisire ed esercitare la conoscenza. Storico e razionale sono modi in cui «soggettivamente» può funzionare e distinguersi una conoscenza. La conoscenza, però, è indagabile anche «oggettivamente», ossia con riferimento ai suoi contenuti. Una differenza di questo genere – conoscenza esaminata soggettivamente e oggettivamente – fa sì che, per Kant (come già per Wolff), si possa dare una conoscenza che oggettivamente è razionale, ossia riguardi contenuti che hanno nella ragione la propria origine, ma soggettivamente può essere tanto razionale quanto storica: può essere cioè imparata ed esercitata considerando i contenuti come un che di 'esterno'. Questo per Kant è un caso che può verificarsi proprio in filosofia.

Dopo aver determinato una simile differenza generale, Kant passa a discutere di cosa significhi trattare storicamente qualcosa che, quanto alla sua origine, è razionale.

Pertanto, colui che abbia *appreso* propriamente un sistema di filosofia, ad esempio quello *wolffiano*, pur avendo a mente tutti i principi, le spiegazioni e le dimostrazioni, assieme alla partizione dell'intero

<sup>106</sup> *KrV*, A835-836/B863-864; trad. it., p. 1173.

edificio conoscitivo, e pur sapendo a menadito, non possiederebbe però nient’altro che una completa conoscenza *storica* della filosofia wolffiana, nel senso che conoscerebbe e giudicherebbe soltanto quanto gli è stato dato. Se gli contestate una definizione, egli non saprebbe da dove ricavarne un’altra. Egli si è formato seguendo una ragione estranea, ma la facoltà imitativa non è quella produttiva [*das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende*], vale a dire che in lui la conoscenza non è sorta *a partire dalla* ragione, e sebbene dal punto di vista oggettivo qui si tratti certo di una conoscenza razionale, tuttavia, dal punto di vista soggettivo si tratta di una semplice conoscenza storica<sup>107</sup>.

Chi si formasse attraverso lo studio di sistemi estranei alla sua ragione, imparerebbe sulla base di un’autorità che non è quella della propria ragione. La sua conoscenza non ha origine nel soggetto, ma viene acquisita in modo meramente imitativo e mnemonico, perché si limita a ripetere ciò che altri hanno già elaborato, senza la capacità – né il bisogno – di mettere in discussione un contenuto o di elaborarne uno nuovo quando il primo risulti confutato, ossia senza essere attivamente coinvolto nel processo razionale in questione. Chi, invece, non si limitasse ad accogliere da fuori un sistema di conoscenze ma pensasse da sé, eserciterebbe una conoscenza che implica sempre un riferimento alle fonti universali della ragione. Nell’insegnamento non sarebbe più passivo, ma verrebbe spinto a ricostruire attivamente il giudizio dell’insegnante come risultato del proprio uso della ragione. La sua sarebbe una conoscenza soggettivamente razionale.

Ciò che è rilevante rispetto all’antinomia ad oggetto del presente studio, è il fatto che la possibilità di uno studio storico di qualcosa che è razionale – ossia la possibilità che qualcosa che è razionale si perda, diventi altro nel venire imparato storicamente – è in certo senso percorribile. Essa non è però propria di tutte le conoscenze razionali. Nell’altra forma di conoscenza razionale che Kant nomina, la matematica, tale possibilità non si dà. Nella matematica, fondata sulla costruzione dei concetti e su intuizioni a priori (non empiriche), l’apprendimento non può mai essere storico, dal momento che la conoscenza si realizza nella ragione stessa di chi esegue le dimostrazioni, tanto nell’insegnante quanto nell’allievo. Eppure, proprio que-

<sup>107</sup> KrV, A836/B864; trad. it., pp. 1173-1175.

sta non-distinzione tra soggettivo e oggettivo in matematica la rende una scienza *che può (e deve) essere imparata razionalmente* – a differenza della filosofia, che può essere imparata solo storicamente, ma che, proprio quando viene imparata in tal modo, *diventa qualcos’altro da sé*, ossia un che di storico. Come Kant scriveva già nell’*Annuncio* dei corsi che avrebbe tenuto nel semestre invernale del 1765-66, le sole scienze che si possono *propriamente imparare* – ossia imparare in senso proprio, senza che diventino qualcosa d’altro – sono, da un lato, le scienze storiche (storia, diritto positivo, le lingue, la descrizione della natura) e, dall’altro, le matematiche (algebra, aritmetica e geometria). Ad accomunarle, pur nelle loro differenze significative di statuto (storico nel primo caso, razionale nel secondo), è che in esse si ha «qualcosa che è dato di fatto [*in der That gegeben*], e quindi è già provveduto e quasi non s’ha che da ricevere»<sup>108</sup>. Nel primo caso, infatti, si ha a che fare con la testimonianza altrui, con l’esperienza propria o di altri; nel secondo, ciò che è dato è l’evidenza dei concetti che vengono costruiti tramite intuizione non empirica. Entrambe le cose, a detta di Kant, possono essere impresse nella memoria o nell’intelletto. In filosofia, invece, non c’è qualcosa di dato che si possa semplicemente imprimere – come se la filosofia potesse rimanere razionale se imitasse ciò che altri producono razionalmente, invece di richiedere un uso autonomo e libero della propria ragione.

Questo punto conduce alla seconda distinzione fondamentale tra matematica e filosofia come scienze razionali. La prima, come costruzione di concetti basata su un’intuizione non empirica, fa sì che l’esercizio razionale *tanto dell’insegnante quanto dell’allievo* sia il medesimo. C’è la stessa evidenza intuitiva, per così dire, nella procedura dimostrativa, dal momento che le fonti della conoscenza, dalle quali anche il maestro può attingere, risiedono esclusivamente nei principi essenziali e autentici della ragione. Per questo motivo, esse non possono essere trovate, attinte altrove – né dal docente né dallo studente. Se la conoscenza razionale di per sé richiede la capacità di respin-

<sup>108</sup> *NEVW*, pp. 306-307; trad. it., p. 297. Per un’analisi dettagliata della questione si rimanda a G. Micheli, *L’insegnamento della filosofia secondo Kant*, in *Insegnare filosofia*, a cura di L. Illetterati, pp. 136-159.

gere una certa conoscenza quando esaminata dalla ragione, secondo Kant le conoscenze matematiche non possono nemmeno essere respinte, poiché il loro uso si realizza, dice Kant, *in concreto* e *a priori*: nella pura intuizione, che proprio in forza della sua purezza è libera da errore e da inganno<sup>109</sup>. In filosofia la situazione è significativamente differente. Come conoscenza per concetti – e non per costruzione di essi – la filosofia è il luogo in cui la ragione non opera in concreto, con la conseguenza che maestro e allievo non attingono necessariamente alla stessa fonte, ovvero ai principi essenziali e autentici della ragione, come in matematica. Mentre quest’ultima ha la possibilità di esibire, attraverso l’intuizione pura, l’oggetto che corrisponde al concetto, la filosofia non dispone di tali mezzi intuitivi. Come ricorda Sandra Viviana Palermo in un recente contributo dedicato al tema, la filosofia «si serve esclusivamente di strumenti discorsivi che, là dove non vi è alcuna intuizione corrispondente, non riescono a produrre conoscenze vere e proprie. In altre parole, la filosofia non è in grado di formulare giudizi sintetici, universali e necessari, come avviene in altre discipline che fanno ricorso all’intuizione»<sup>110</sup>.

In terzo luogo, il motivo decisivo della differenza che rende percorribile per la filosofia e non per la matematica l’acquisizione meramente storica – e dunque, in certo senso, la sua perdita –, e rende impossibile l’insegnamento razionale della filosofia, dipende da una caratteristica fondamentale della filosofia. Essa è, per Kant, un’idea. Nell’*Architettonica*, dopo aver definito la scienza come sistema fondato su un’unità architettonica originata da un’idea, Kant afferma che la filosofia è «la semplice idea di una scienza possibile»<sup>111</sup>. Essa non appartiene a qualcuno, né può essere fissata una volta per tutte in un libro. Il suo presentarsi come fondamento e *Urbild*, guida dei molteplici tentativi di fare filosofia, coincide con il suo costante sottrarsi: la sua realizzazione è, in quanto idea, una virtualità che

<sup>109</sup> Cf. *KrV*, A837/B865; trad. it., p. 1175.

<sup>110</sup> M. J. Solé, S.V. Palermo (a cura di), *¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar?*, p. 41. Per un approfondimento della questione si veda l’intera sezione dedicata al tema nel volume, pp. 33-45.

<sup>111</sup> *KrV*, A838/B866; trad. it., p. 1177.

la rende sempre ulteriore rispetto a qualsiasi sua concretizzazione, a qualsiasi *ectipo*. Nessun filosofare concreto sarà mai identico alla filosofia. E se la filosofia «non è mai data *in concreto*»<sup>112</sup>, allora non potrà nemmeno essere appresa: «dove mai sarebbe, infatti, la filosofia, chi la possiederebbe e da che cosa la si potrebbe riconoscere?»<sup>113</sup>. Anche ammesso poi che si potesse dare, afferma Kant, nessuno, pur imparandola, potrebbe comunque dirsi filosofo: imitare non è produrre qualcosa razionalmente.

Se è vero che la filosofia non si può apprendere, Kant sostiene però che qualcosa si possa imparare: filosofare. Il filosofare, come pratica soggettiva, si dà nella forma dell’acquisizione degli strumenti che permettono a un individuo di pensare razionalmente, cioè autonomamente. È l’esercizio del talento della ragione, la capacità di giudicare.

Anche ammettendo questa possibilità, la distinzione tra la realizzazione e la virtualità dell’idea resta, però, un abisso non colmabile<sup>114</sup>. Sembra infatti innegabile che la distinzione kantiana tra un punto di vista oggettivo e uno soggettivo nella conoscenza razionale sia finalizzata a mettere in luce l’eccezionalità della filosofia: essa è una conoscenza razionale il cui apprendimento, dal punto di vista soggettivo, è costitutivamente esposto al rischio di ridursi a imitazione e ripetizione di ciò che altri hanno già pensato. Nessuna filosofia, nemmeno quella kantiana, una volta imparata, garantisce di per sé l’esercizio autonomo della ragione.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Sulla tensione tra realtà e virtualità dell’idea, si veda, oltre al contributo di S.V. Palermo (*¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar?*, p. 25s), i capitoli *La filosofía come idea. La storia della ragione* (pp. 75-87) e *Un ultimo sguardo ai fini e alla saggezza* (pp. 96-102, in particolare 99-102) di A. Ferrarin in Id., *I poteri della ragion pura. Kant e l’idea di una filosofía cosmica*, Pisa, ETS, 2022.

## 2.2 Lo storico nella pratica didattica: le *Lezioni sull'Encyclopédia filosofica*

Razionalità e storicità non investono però solo il lato ‘interno’ della filosofia – ovvero la questione di come concepire un sapere che abbia origine nella ragione – ma anche quello ‘esterno’, ossia i modi attraverso cui il sapere viene trasmesso ed è possibile parteciparvi. Questi modi si riflettono e condizionano le forme della riproduzione del sapere alla fine del XVIII secolo, in particolare nel ripensamento del senso dell’insegnamento. La pratica didattica non è solo un veicolo del sapere, ma un dispositivo che contribuisce a determinarne la forma e la funzione, dando luogo a una specifica configurazione della filosofia come discorso – inteso, in senso ampio, come prassi formativa di soggetti che elaborano, fruiscono, trasmettono il sapere, all’interno di contesti che fanno da condizione all’esercizio di quel sapere e vengono trasformati di conseguenza. L’insegnamento è dunque un modo di esecuzione, in cui si mette alla prova e si determina ciò che la filosofia può – e non può – fare.

Questa tensione si osserva in modo particolarmente significativo nelle *Lezioni sull'Encyclopédia filosofica* che Kant tiene nel 1775<sup>115</sup> a partire dal manuale di Feder (Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer,

<sup>115</sup> Kant tiene questo corso nel 1768/69, 1769, 1770, 1770/71, 1771/72, 1775 (anno di cui abbiamo gli appunti), 1777/78, 1779/80 e 1781/8. Per la prima volta tiene il corso già a partire dal semestre invernale 1767/78, istituendo qualcosa di non ancora consolidato, e anzi anticipando – come mostra efficacemente S. Bacin – quella che sarà una direttiva delle *Methodische Anweisungen* soltanto dal 1770, che institutionalizzeranno insegnamenti di questo genere. Su questo si veda S. Bacin, *Reviewed Work(s): Lezioni di encyclopédia filosofica by Immanuel Kant, Gianluca Garelli and Sergio Givone: Encyclopédia filosofica by Immanuel Kant, Giuseppe Landolfi Petrone and Laura Balbiani*, «Studi Kantiani», 17, 2004, pp. 197-200, in particolare p. 198. Bacin avanza un’ipotesi anche sul perché Kant non avrebbe più tenuto questo insegnamento dopo il semestre invernale 1781/82, chiedendosi se la rinuncia dipenda forse da tensioni tra l’impostazione del corso e ciò che, nel frattempo, era stato guadagnato con la scrittura della *Critica della ragion pura* relativamente al concetto di filosofia.

Coburg 1767, 1769). Il lavoro kantiano a lezione non si limita infatti alla semplice esposizione di contenuti già dati, ma si configura fin dall'inizio come un'operazione eminentemente critica. Come nota Gianluca Garelli nel saggio introduttivo alla traduzione italiana del testo<sup>116</sup>, se nel §15 del terzo capitolo della *II Abteilung* del *Grundriß* la questione della *totalità* è risolta da Feder con un breve accenno alla composizione di molteplici elementi, Kant invece si sofferma sul concetto di sistema, distinguendo la totalità da un mero aggregato, che si genera quando manca un'idea a priori del tutto che preceda le parti e sia strutturante per le loro relazioni<sup>117</sup>. A ben vedere, però, questo intervento non è una semplice integrazione, bensì testimonia, contro la lettera del testo, la concezione kantiana sul sistema e sull'encyclopedia e si inserisce all'interno di una correzione più ampia. Un esempio emblematico è offerto dall'inizio stesso del *Grundriß*, che si apre con una sezione sulla storia della filosofia. Invece di discutere

<sup>116</sup> I. Kant, *Lezioni di encyclopedia filosofica*, a cura di G. Garelli, Udine, Campanotto, 2002. Sul tema si veda anche J. Zammito, *Chapter 13. Philosophy for Everyman: Kant's Encyclopedia Course*, in *Reading Kant's Lectures*, a cura di R.R. Clewis, Berlin/München/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 301-320.

<sup>117</sup> Cfr. *Logik Jäesche*, AA 9, pp. 48-49: «Poiché esistono conoscenze tanto numerose quanto svariate, sarà opportuno elaborare un piano secondo il quale ordinare le scienze in modo che meglio concordino con i propri fini e contribuiscano alla loro promozione. Tutte le conoscenze si trovano in una certa connessione naturale tra loro. Ora, se nello sforzo di ampliare le proprie conoscenze non si tiene conto di tale connessione, da tutto il molto sapere non risulta altro che una semplice rapsodia [*Rhapsodie*]. Se invece ci si propone come fine una scienza principale e si considerano tutte le altre conoscenze soltanto come mezzi per giungere ad essa, allora si conferisce al proprio sapere un certo carattere sistematico. – E per procedere, secondo un piano così ben ordinato e adeguato allo scopo, nell'ampliamento delle proprie conoscenze, bisogna dunque cercare di apprendere quella connessione reciproca delle conoscenze. A ciò fornisce indicazioni l'architettonica delle scienze, che è un sistema secondo idee, nel quale le scienze, in rapporto alla loro affinità e connessione sistematica, vengono considerate come un tutto della conoscenza che interessa l'umanità [*die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung in einem Ganzen der die Menschheit interessirenden Erkenntniß betrachtet werden*]».

tal introduzione, Kant sceglie di inaugurare le proprie lezioni con osservazioni preparatorie sul concetto di sistematicità filosofica, contrapponendo la conoscenza storica a quella filosofica. La conoscenza storica, o erudizione (*Gelehrtheit*), concerne ciò che è già dato<sup>118</sup>; le scienze dell'erudizione, che si occupano del dato, si contrappongono alle scienze dell'intendimento (*Einsicht*), ovvero le scienze razionali – distinte a loro volta in quelle per concetti (la filosofia) e per costruzione (la matematica).

Questa presentazione, che richiama esplicitamente l'impianto della *Critica della ragion pura*, lascia poi spazio all'introduzione delle figure che esercitano le due forme di scienza. Da un lato, si ha il *polystor*, l'erudito che detiene la conoscenza delle scienze già date; dall'altro, come suo contraltare ideale, compare il *pansophus*, colui il quale padroneggia l'intero ambito delle scienze razionali. Tuttavia, mentre la *polistoria* è un ideale praticabile, poiché la totalità della conoscenza storica è empiricamente o testualmente disponibile e dunque memorizzabile, la *pansofia* è, per Kant, di per sé impossibile, dal momento che «il *pansophus* deve possedere quelle scienze che ha da se stesso e non quelle che sono date»<sup>119</sup>. Il *pansophus* dovrebbe infatti possedere le scienze razionali non come qualcosa di dato, ma come qualcosa che deriva da lui stesso. Se avesse cognizione di tutte le cose il filosofo sarebbe, però, un tecnico, chiosa Kant. La filosofia, infatti, continua,

non deve essere imitata, giacché per l'imitazione ci vuole un'immagine [*Bild*] esente da difetti. Certo anche la filosofia si può imitare; ciò avviene quando ci si sceglie un modello, che invero perfetto non può essere; si cerca di comprenderlo con l'aiuto dell'insegnante; forse alla fine si comprende l'autore tanto bene da poter insegnare ad altri; ma non si ha intendimento delle cose stesse, giacché di questo non ci si è preoccupati, e magari anche l'autore non le capiva<sup>120</sup>.

Kant lo dice chiaramente: non si può imitare la filosofia perché questa non è esibita in una realizzazione fattuale data una volta per tutte. Se potesse essere identificata con un certo modello concreto, la

<sup>118</sup> *PhilEnz*, p. 5; trad. it., p. 3.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *PhilEnz*, p. 7; trad. it., p. 4.

filosofia potrebbe essere oggetto di imitazione, ma l'autentica conoscenza filosofica non può basarsi sull'imitazione<sup>121</sup>. Come già affermato nella distinzione tra sapere storico e razionale, «la facoltà imitativa non è quella produttiva [*das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende*]»<sup>122</sup>. Sulla lettera del testo di Feder Kant interviene dunque in maniera massiccia. Nella prima parte del compendio, Feder distingue tre momenti: (i) storia filosofica (una specie di *historia letteraria*), (ii) concetti filosofici essenziali, che rientrano nel novero della logica-metafisica del tempo, (iii) bibliografia essenziale. Kant, invece, tralascia del tutto la terza sezione, e, al posto della prima, propone sue considerazioni sulla differenza tra *conoscere storico* e *conoscere filosofico*. Già la distinzione iniziale di Kant tra filosofia e polistoria sembra potersi leggere come una critica implicita, ma chiara, dello storicismo di tipo elencativo del *Grundriß* di Feder, a cui opporre un'altra idea di filosofia che viene formulata a lezione incorporando sì il testo di Feder nella propria presentazione, ma entro una pratica che esorbita significativamente dalla recitazione della lettera di un compendio.

La domanda che si impone, allora, è la seguente: che concetto di filosofia emerge, non dalla lettera del testo (ciò che scrive Feder), né da ciò che Kant sostituisce a essa, ma dal gesto stesso di correzione di un testo in vista della esposizione della propria posizione? Sembra evidente che quella praticata da Kant sia una performance correttiva che apre al concetto kantiano di filosofia sulla base di un lavoro critico su un manuale storico. La questione, a questo punto, è comprendere come questo gesto si inserisca nel quadro kantiano della filosofia come sapere razionale.

Kant riconosce la possibilità – anzi, la necessità – di fare scienza contro l'autore del manuale da cui si parte, ossia di riflettere autonomamente sulle questioni senza prenderlo come modello da imitare. Questa dimensione correttiva non è un inciampo di cui liberarsi, ma una condizione dell'esercizio stesso del pensiero che Kant mette a te-

<sup>121</sup> *PhilEnz*, p. 10.

<sup>122</sup> *KrV*, A836/B864; trad. it., pp. 1173-1175.

ma esplicitamente nei testi a stampa e nelle lezioni, come si vede dal seguente passo:

Un professore di filosofia può esser completo pur avendo imparato la filosofia soltanto a memoria. Propriamente nessuna filosofia può impararsi a memoria, perché bisognerebbe che vi fosse da principio un filosofo capace di offrire un'immagine ideale priva di difetti, e destinata di conseguenza all'imitazione. [...] Storia e geografia sono questione d'imitazione. Ma se imito una filosofia e il modello non è giusto, allora anche tutta la mia filosofia non è di alcuna utilità. Imitare i pensieri di qualcuno non significa filosofare, ma per farlo bisogna pensare da sé, e *a priori*. Nessun insegnante di filosofia deve limitarsi a spiegare l'autore, ma deve offrire nel contempo un'istruzione sul metodo con cui si deve filosofare<sup>123</sup>.

In un passaggio, assente nel testo di Feder, Kant connette in modo esplicito due questioni: (a) la questione del «filosofare» (e la non-insegnabilità della filosofia come conoscenza razionale, ma solo storica) (b) e il tema di che cosa possa o non possa, debba o non debba fare un insegnante di filosofia.

Per sviluppare il primo punto, Kant adotta un registro metariflesivo che insiste sulla differenza tra filosofia e filosofare, che trova noti luoghi corrispondenti nei testi a stampa.

Si può imparare la filosofia? A questa domanda è già stata data risposta. – Ma si deve imparare a filosofare? – Ciò che ha un'utilità tanto vasta quanto il filosofare non ha bisogno di raccomandazione; gli elogi sono superflui, laddove i vantaggi balzano agli occhi così palesemente<sup>124</sup>.

Accanto alla nota distinzione tra la filosofia e il filosofare<sup>125</sup>, e al non meglio articolato riferimento all'utilità del filosofare, c'è un pun-

<sup>123</sup> *PhilEnz*, p. 7; trad. it., pp. 4-5.

<sup>124</sup> *PhilEnz*, p. 13; trad. it., p. 9.

<sup>125</sup> Si veda il passo nella *Dottrina del metodo* della *Critica della ragion pura*: «Fra tutte le scienze razionali (a priori) si può imparare, quindi, soltanto la matematica, mai la filosofia (tranne che storicamente); per quel che riguarda invece la ragione, si può tutt'al più imparare a filosofare. Il sistema di ogni conoscenza filosofica è dunque la *filosofia*. Essa dev'essere considerata in senso oggettivo, intendendola come il modello per la valutazione di tutti i tentativi di filosofare, che possa servire a giudicare ogni filosofia sogget-

to che riguarda più da vicino il tema dell'esecuzione che ci interessa, perché chiarisce esplicitamente che è proprio di un buon insegnante di filosofia (del filosofare?) non limitarsi a spiegare un autore – nel caso kantiano, non limitarsi a seguire pedissequamente un modello altrui di enciclopedia. Kant non si ferma, però, a questo lato negativo della questione, su cosa cioè non debba essere fatto, e chiede: che cosa rimane da fare quando ci si confronta con un libro? La risposta, seppur laconica, è decisiva:

Spesso bisogna leggere un buon libro non propriamente allo scopo di ritenerlo, ma per impadronirsi di una certa maniera [*um eine gewisse Manier sich eigentümlich zu machen*]<sup>126</sup>.

Questa indicazione, che sembra sulle prime circoscritta al modo in cui vanno letti i libri – questione su cui Kant è in aperto disaccordo con Feder<sup>127</sup> – ha in realtà una portata più ampia quando si consideri l'uso più estensivo del termine *Manier*. In altri contesti, il termine

tiva, la cui costruzione è spesso così variegata e così mutevole. In tal modo la filosofia risulta essere la semplice idea di una scienza possibile, che non è mai data in concreto e alla quale però si tenta di avvicinarsi per diverse strade, fino a che non venga l'unico sentiero che era stato quasi occultato dalla sensibilità, e finché non si riesca – per quanto sia concesso agli uomini – a rendere la copia finora difettosa uguale al modello. Sino ad allora non si può imparare alcuna filosofia: dove mai sarebbe, infatti, la filosofia, chi la possiederebbe e da che cosa la si potrebbe riconoscere? Si può soltanto imparare a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione, applicandone i principi universali in certi tentativi presenti, sempre però riservandosi il diritto, proprio della ragione, di indagare quei principi nelle loro sorgenti, confermandoli o rifiutandoli» (*KrV*, A837-838/B865-866; trad. it., pp. 1175-1177).

<sup>126</sup> *PhilEnz*, p. 30; trad. it., p. 23.

<sup>127</sup> Mentre Feder sviluppa il proprio argomento in tre paragrafi (§24 sulle regole per quando si vuole imparare da altri; §25 regole per la discussione [*Unterredung*], e §26 regole per quando si vuole insegnare ad altri), Kant intitola la sezione semplicemente come *Sull'imparare e il pensare* (*Vom Lernen und Denken*) e al posto di quelle istruzioni afferma che se l'intento è conoscere la letteratura, allora bisogna leggere molto. Tuttavia, per trarre beneficio dalla lettura, bisogna leggere poco e bene (*PhilEnz*, p. 30; trad. it., p. 23).

è impiegato da Kant come contraltare del metodo<sup>128</sup>, ed è quello che Gottlob Benjamin Jäsche, Privatdozent all’Università di Königsberg e curatore delle lezioni di Logica di Kant, impiega nella *Prefazione* alla *Logica* per definire il lavoro critico del professore sul commentario<sup>129</sup>, e che – a detta del biografo Borowski – ben si presterebbe a descrivere la pratica didattica kantiana.

<sup>128</sup> La *Manier* è il corrispettivo del metodo, ma è libero: «§94. Maniera e metodo. Ogni conoscenza, e l’intero insieme di essa, deve essere conforme a una regola. (L’assenza di regola è al tempo stesso mancanza di ragione.) Ma questa regola è o quella della maniera (libertà) o quella del metodo (costrizione)» (AA 9, p. 139).

<sup>129</sup> Cfr. G.B. Jäsche, *Vorrede*, AA 9, pp. 3-4: «Sono già trascorsi diciotto mesi da quando Kant mi affidò l’incarico di preparare per la stampa la sua *Logica*, così come egli l’aveva presentata ai suoi uditori nelle lezioni pubbliche, e di consegnarla al pubblico nella forma di un manuale compendioso. [...] Dal 1765 il professor Kant aveva preso a fondamento delle sue lezioni di logica, senza interruzione, il manuale di Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, Gebauer, 1752), per motivi che egli stesso aveva dichiarato in un programma da lui pubblicato a introduzione delle sue lezioni nello stesso anno. L’esemplare di quel compendio, di cui si serviva per le lezioni, è, come tutti gli altri manuali da lui utilizzati allo stesso scopo, interfoliato con fogli di carta: vi si trovano le sue osservazioni ed elucidazioni generali, così come quelle più specifiche relative al testo del compendio nelle singole sezioni, in parte annotate sui fogli interfoliati, in parte nei margini bianchi del manuale stesso. Tutto ciò che era stato qua e là messo per iscritto sotto forma di note ed osservazioni costituisce dunque il magazzino di materiali che Kant aveva predisposto per le sue lezioni, e che egli di volta in volta arricchiva di nuove idee, oppure sottoponeva a revisione e correzione relativamente a diverse materie particolari. Esso contiene pertanto almeno l’essenziale di tutto ciò che il celebre commentatore del manuale di Meier era solito comunicare ai suoi uditori nelle lezioni, tenute in uno stile libero, e che aveva ritenuto degno di essere fissato per iscritto». Rilevante è, poi, il riferimento al medesimo termine anche per definire la pratica di curatela del testo kantiano: «Infine voglio qui far notare che la *Metafisica* di Kant, della quale ho già in mano il manoscritto, intendo, non appena gli impegni me lo permetteranno, prepararla e pubblicarla secondo la medesima maniera [*nach derselben Manier*]» (AA 9, p. 10).

«Da me» – ripeteva continuamente ai suoi allievi – «non imparerete filosofia; imparerete a filosofare, non a ripetere pensieri, ma a pensare». Era cordialmente avverso a chi si ripetesse pappagallescamente. Raramente avviene che i maestri esortino con altrettanta insistenza a non farlo [...]. Pensare con la propria testa, indagare per conto proprio, essere indipendenti; erano frasi che ripeteva senza posa [...]. Le sue lezioni erano discorsi liberi, conditi con spirito e brio, con citazioni e accenni a opere che aveva appena letto, talvolta con aneddoti, che però riguardavano sempre l'argomento<sup>130</sup>.

Nella *Manier* è racchiusa la dimensione performativa dell'insegnamento: il suo essere sempre singolare, orale, mediato, che non si può ridurre a un lavoro di mera trasmissione di contenuti che equiparerebbe inevitabilmente la filosofia a un sapere storico.

Il modo kantiano di tenere lezione dà un'indicazione (pur non in senso prescrittivo) su cosa *fa* un insegnante di filosofia<sup>131</sup>, e questa è la seconda questione individuata da Kant. In prima persona, Kant ricorre al compendio di Feder per quel tanto che gli serve per sviluppare il suo punto, poi lo tralascia e ne modifica consistentemente la lettera. In questo senso, si può dire, non ha un rapporto *imitativo* con la base su cui opera. E, proprio in questo, il suo lavoro è filosofico, e non storico. Ciò che fa, da un punto di vista di performance, sembra perciò non contraddirlo quello che viene detto più in generale sul conoscere storico e il conoscere filosofico come conoscere razionale: il filosofare, in quanto esercizio del pensiero, non si insegna ripetendo, ma praticando criticamente. Al contrario ne è la coerente esecuzione.

<sup>130</sup> L.E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charachers Immanuel Kants* (1804), trad. it. di E. Pocar *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, a cura di L.E. Borowski, R.B. Jachmann, A. Ch. Wasianski, pref. di E. Garin, Bari, Laterza, 1969, p. 78s.

<sup>131</sup> Qui sembra essere in gioco un rinvio a una teoria della *Eigentümlichkeit*, legata alla *Manier*. Cfr. a questo proposito *PhilEnz*, pp. 29-30; trad. it., pp. 22-23, in cui si dice che occorre imparare a riconoscere ciò che costituisce il caratteristico di un libro, che non è il contenuto, ma più che altro ciò che esso possiede di peculiare rispetto agli altri libri – qualcosa che, per Kant, è proprio del genio. Notarlo affina la riflessione.

## 2.3 Semplice filosofia?

Sulla base dell’itinerario fin qui tracciato, è possibile cogliere appieno la portata della questione che attraversa i testi a stampa e la pratica dell’insegnamento kantiano, e che risulta particolarmente rilevante per la tipologia di antinomia della filosofia qui in esame. A essere decisivo è il fatto che lo storico compaia su due livelli distinti del discorso.

A un primo livello, lo storico si presenta in una forma che si potrebbe dire *tematica*: è un tema che viene esplicitamente trattato per iscritto, ad esempio nell’*Architettonica della ragion pura*, oppure enunciato durante la lezione quando Kant spiega la differenza la conoscenza storica e quella delle ragioni per cui una certa cosa è ciò che è, o ancora quando chiarisce il significato del memorizzare un sistema prodotto da altri. L’*historisch*, in questo senso, è oggetto del discorso: è qualcosa che viene tematizzato.

Ma la questione non si esaurisce sul versante tematico. Il fatto che l’insegnamento impieghi un compendio<sup>132</sup> e al contempo eserciti una critica di esso esegue una performance che non si limita alla ripetizione di un sapere già sedimentato. Al contrario, dà corpo a un’idea di filosofia nell’oralità, nell’evento della lezione, che costituisce così una dimensione essenziale della realtà del filosofare. È qui che si apre un secondo livello, che è *meta-tematico*: non perché sia una riflessione tematica di secondo livello su ciò di cui si parla, ma perché si concentra su quel dire, e considera gli effetti trasformativi prodotti da quel dire tematico. Qui non si tratta più solo di considerare *che cosa* viene detto, ma *che cosa accade* quando una tematizzazione simile viene detta a lezione.

<sup>132</sup> L’uso del compendio, nella Germania di fine Settecento e inizio Ottocento, come strumento utilizzato a scopi didattici da cui il docente prende le mosse per sviluppare la sua lezione, è ampiamente testimoniato. «Il peggior compendio è certo meglio che nessuno, e i Professori, possono, se possiedono tanta sapienza, migliorare i loro autori per quanto ne sono capaci; le lezioni su dictata debbono però essere assolutamente abolite», tuonava nel 1778 il ministro prussiano del culto e dell’educazione, il barone von Zedlitz (citato nella *Introduzione* di G. Garelli all’edizione italiana di Kant, *Lezioni di encyclopedie filosofica*, p. XIV).

Valutare come filosoficamente rilevante questa effettività della filosofia significa inserirsi in un processo di ripensamento dell'esecuzione della filosofia come sapere, contribuendo alla configurazione del suo potenziale trasformativo – come un che da rideterminare nella definizione di che cos'è propriamente filosofia, per far sì che questa non diventi qualcosa di altro da sé. In questo senso, lavorare su un compendio implica, su un piano meta-tematico, *produrre* una posizione precisa sullo *storico*, posizione che dipende dal modo in cui si tiene lezione e che incide direttamente sulla configurazione dell'antinomia.

Centrale per l'antinomia della filosofia è comprendere quale concetto di filosofia emerge dalla performance, e quale rapporto si instaura tra il dire, la lettera del compendio e la sua correzione. L'attività critica fatta a lezione sul compendio può configurarsi come un gesto di conferma o confutazione di una certa immagine del sapere filosofico, della sua organizzazione e della sua adeguatezza storica. La prassi dell'insegnamento non è mai neutra: produce effetti teorici e concettuali che possono essere coerenti o meno con quanto viene affermato esplicitamente, tematicamente, sul rapporto tra filosofia come attività razionale e il rischio di diventare qualcosa di soltanto storico, ossia imitativo e mnemonico. Può darsi una contraddizione palese, ad esempio qualora si neghi la necessità di un lavoro critico sullo storico e al contempo si utilizzi un compendio. Non è questo il caso di Kant. Può esserci coerenza tra prassi a lezione e ciò che un filosofo scrive tematicamente sullo statuto della filosofia, ma mancare un'elaborazione teorica approfondita del modo in cui ciò che si produce sul lato 'esterno' della filosofia sia determinante per il concetto di filosofia, e debba essere giustificato coerentemente a quanto avviene sul lato 'interno'. Questo è, a mio avviso, il caso di Kant.

Ciò che emerge dalla *Manier* in cui Kant di fatto tiene lezione, produce un'esecuzione che sembra sollevare problemi non immediatamente integrabili nel quadro teorico elaborato tematicamente da Kant. Se è vero che la contraddizione rispetto alla lettera di Feder incarna l'esigenza di un insegnamento non storico (ossia, imitativo) della filosofia, la questione è fino a che punto il lavoro performativo così profilato sia retto dal quadro teorico di Kant o se rimanga, inve-

ce, in parte eccedente il suo impianto. Emblematica mi sembra essere a questo proposito la *Prefazione* a *Il conflitto delle facoltà* del 1789 – in cui sono ripresi alcuni temi già della *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo?* del 1784, e viene discusso il caso della censura de *La religione entro i limiti della sola ragione* – per evidenziare alcune tensioni:

Già i manuali di *Baumgarten* sui quali mi sono basato, e che soli hanno verosimilmente qualche relazione col mio insegnamento, basterebbero a provare che io, *come maestro della gioventù*, cioè, a quanto capisco, nelle lezioni accademiche non ho mai mescolato, né potevo farlo, la critica della Sacra Scrittura e della religione cristiana. In essi infatti non si incontra un solo titolo che riguardi la Bibbia e il Cristianesimo, e nemmeno vi si potrebbe incontrare, trattandosi di pura filosofia [*als bloßer Philosophie*]<sup>133</sup>.

Contro le accuse relative ai contenuti affrontati nelle sue lezioni accademiche pubbliche, Kant giustifica il proprio operato in quanto «maestro della gioventù»<sup>134</sup> facendo leva – non a caso – sul riferimento al compendio impiegato a lezione. Il testo di *Baumgarten*, assicura Kant, non rappresenta altro che «pura filosofia»<sup>135</sup> – una filosofia condotta entro i limiti della semplice ragione, verrebbe quasi da chiosare –, dunque incapace di costituire una minaccia all'ortodossia religiosa o di entrare in conflitto con l'autocomprensione dello Stato. Basterebbe considerare questo, sembra suggerire Kant, per far cadere ogni sospetto di istigazione pubblica o intenzione sobillatrice.

Nella *Prefazione*, la presa di parola kantiana sembra offrire di sé l'immagine di un lavoro che, aderendo alla lettera di un compendio meramente filosofico, resterebbe a sua volta soltanto filosofico: semplice filosofia. Questa autorappresentazione trova sostegno nel modo in cui Kant delinea il profilo dello studioso: in quanto insegnante rivolto ai giovani, vi è qualcosa che pubblicamente non può essere fatto – qualcosa che riguarda quella *libertas philosophandi*, quell'uso pubblico della ragione che Kant altrove sembra rivendicare esclusivamente per la scrittura filosofica. Quest'ultima, a differenza della

<sup>133</sup> *SF*, p. 7; trad. it., p. 60.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

performance orale, si rivolge a un pubblico allo stesso tempo più ristretto e più ampio: più ristretto, perché non è destinata a chiunque, indipendentemente dalla sua formazione; più ampio, perché il testo scritto circola ben oltre la cerchia dell'uditario di una lezione (cioè dell'uso privato della ragione)<sup>136</sup>, fino a rivolgersi virtualmente ad un pubblico mondiale. In modo apparentemente controintuitivo, Kant afferma infatti che è nella scrittura che si parla *con la propria voce* a un pubblico, mentre nell'oralità si è membri del popolo in quanto popolo. A questo proposito, un interprete come Sean Franzel ha giustamente osservato: «più Kant confina il rapporto con il pubblico popolare nel dominio del servizio civile svolto con diligenza, meno le forme 'popolari' e 'pubbliche' del discorso filosofico accademico finiscono per coincidere»<sup>137</sup>.

La volontà kantiana di ridimensionare il coinvolgimento della razionalità nell'insegnamento orale segnala, quanto meno, un'ambivalenza circa la portata della pedagogia accademica. Il punto non va confuso con le restrizioni imposte dalla censura. In questione, qui, è il modo in cui l'esposizione filosofica è in grado – o meno – di rendere conto della propria dimensione reale: del lato 'esterno' dell'antinomia, che riguarda gli effetti di un certo concetto di filosofia, e le condizioni entro cui viene praticato e partecipato *per non essere qualcosa di altro da sé, ossia storico*.

Le difficoltà che emergono si lasciano ricondurre, a mio avviso, alla distinzione netta tra scrittura e oralità così come viene tematizzata esplicitamente da Kant, una distinzione che sembra ostacolare una compiuta valorizzazione del potenziale produttivo dell'oralità e della ricerca, in rapporto a quella pubblicità che, *di fatto*, si realizza nell'esecuzione critica del compendio, ossia nella performance della lezione.

<sup>136</sup> Mentre il saggio del 1784 ha un tono piuttosto ottimistico sulla possibilità che l'interesse per le discussioni erudite pubbliche si diffonderà per il tramite dell'Illuminismo, *Il conflitto delle facoltà* sembra presentare una divisione molto più netta tra la comunità erudita e la popolazione più ampia.

<sup>137</sup> S. Franzel, *A 'Popular', 'Private' Lecturer?: Kant's Theory and Practice of University Instruction*, «Eighteenth-Century Studies», 47 (1), Autunno 2013, pp. 1-18, p. 11.

Questa netta separazione è presente anche nelle *Lezioni sull'Encyclopédia filosofica* da cui siamo partiti. Letti insieme, i passi in cui Kant si sofferma sulla lettura non imitativa e sull'ascolto mostrano importanti somiglianze, come si può osservare nel seguente passaggio – assente in Feder:

Pensare da sé è cosa buona, ma imparare da sé non lo è. Un resoconto orale, pur non del tutto elaborato, ha molto di istruttivo. Non vi si ascolta qualcosa di elaborato e ponderato in modo compiuto, ma si vede la maniera naturale di pensare, e ciò è molto più utile. [...] Inoltre leggere non è naturale tanto quanto ascoltare. Una scienza si perfeziona solo attraverso testi scritti [*Durch Schriften muß freylich eine Wissenschaft vollendet werden*], ma l'autodidattica, l'imparare da soli sulla base di uno strumento (cosa che di per sé non significa scoprire), è solo un sussidio d'emergenza<sup>138</sup>.

Stupisce che, nella formazione dei giovani, Kant arrivi a privilegiare la maniera naturale di pensare (ascoltare ciò che avviene a lezione) rispetto all'esercizio di lettura di testi scritti. Eppure, solo in questi ultimi, ricorda Kant, si dà vero progresso e perfezionamento della scienza. Rispetto alla domanda che orienta la prima parte di questo studio, questo punto si intreccia all'ipotesi che la riflessione tematica kantiana sulla realtà del discorso filosofico non supporta appieno ciò che la prassi lascia emergere come possibilità. Come se, detto altrimenti, l'esito trasformativo della pratica a lezione – il concetto di filosofia che prende forma performativamente in essa, nella sua esecuzione – non fosse del tutto elaborato da un punto di vista teorico («pura filosofia»), e quindi non venisse sfruttato in quanto tale.

Si potrebbe obiettare che questa mancanza di una giustificazione esplicita e compiuta della realtà che il discorso filosofico ha a lezione sia coerente con l'impossibilità – teoreticamente argomentata da Kant già nell'*Architettonica* della *Critica della ragion pura* – di fornire istruzioni chiare e prescriptive sulla trasmissione della filosofia. Offrire istruzioni da riprodurre condurrebbe all'esito di una resa storica del razionale. Ciò è senz'altro vero. D'altra parte, però, è innegabile che nella performance a lezione si sviluppi un concetto di filoso-

<sup>138</sup> *PhilEnz*, p. 30; trad. it., p. 23.

fia (e forse altrettanto di filosofare?) che non viene pienamente riasorbito dalla teoria. Per dirlo meglio: in Kant troviamo una teoria sul perché ciò che si fa a lezione non debba ridursi alla mera ripetizione di un compendio altrui. Tuttavia, sembra mancare una riflessione teorica capace di tematizzare a pieno quel potenziale trasformativo che emerge proprio dalla pratica della lezione, ossia dal rifiuto – argumentato – di limitarsi a un conoscere passivo, meramente storico.

In questo senso, credo ci siano buone ragioni per ritenere condivisibile la conclusione secondo cui «confinando l’interazione con il popolo (*Volk*) nel dominio dell’eteronomia, Kant sembra sacrificare un certo ethos emancipativo caratteristico degli *Aufklärer* popolari, i quali considerano la pedagogia rivolta al popolo un’impresa illuminante e liberatrice, nonostante essa sia spesso filtrata dalle istituzioni»<sup>139</sup>. Tale dimensione, come si è visto, non è affatto estranea a quella che si potrebbe chiamare la riflessione didattica di Kant. Ma proprio perché riguarda la capacità del concetto di filosofia di giustificare fino in fondo la propria dimensione reale, essa richiederebbe di essere tematizzata più radicalmente di quanto Kant faccia. Di tali cortocircuiti – che emergono con forza anche nella scrittura, come avremo modo di osservare nel capitolo quarto – si faranno carico i post-kantiani.

### *3. Storico e razionale dopo Kant*

La valutazione tematica e meta-riflessiva del lavoro sullo storico investe innanzitutto la forma stessa dell’esposizione della filosofia. Per Kant, come si è visto, la dimensione dello storico non è affatto squalificata. Tuttavia, difficilmente si può sostenere che essa sia pienamente valorizzata come elemento costitutivo per la determinazione del concetto di filosofia, ovvero per la definizione di ciò che essa è nel suo prodursi e riprodursi come sapere razionale. Nella pratica didattica, il riferimento allo storico funge da base per l’esposizione del discorso, che di fatto procede criticamente su (o contro) di esso. Eppure, lo storico appare per lo più come un momento che deve es-

<sup>139</sup> Franzel, *A ‘Popular’, ‘Private’ Lecturer?*, p. 10.

sere esorcizzato: una base da oltrepassare affinché la filosofia tenga costantemente lontano da sé uno spettro: il rischio della propria fine, di trasformarsi in qualcosa d'altro rispetto a sé stessa, al suo essere sapere razionale.

Che la distinzione tra storico e razionale intercetti la dimensione ostensiva e performativa nella *Darstellung* ha, a mio avviso, conseguenze rilevanti sulla possibilità di giustificare, in modo filosofico, il discorso filosofico nelle diverse istanze che presenta. A sembrare sottodeterminata è un'articolazione teorica ulteriore del ruolo dello storico per la determinazione dello statuto della filosofia, intesa come un sapere che (i) viene trasmesso nella forma di un'esposizione che produce effetti, sviluppandosi su contenuti che vengono criticamente tematizzati e non semplicemente assunti; un sapere che (ii) è consapevole di come questa stessa prassi sia sempre esposta al rischio di una sclerotizzazione, di una riduzione a un che di dato, non più razionale: sa che la razionalità del suo discorso deve farsi carico costantemente del suo *storico*, di quello del suo discorso. La filosofia è propriamente filosofia solo se è in grado di tematizzare tale nesso e di sottoporlo a revisione critica.

La compresenza di queste due condizioni – la relazione costitutiva della filosofia con lo storico (presente in forma ancora embrionale in Kant) e la consapevolezza del carattere storico del proprio stesso discorso, delle sue condizioni e dei suoi effetti (non pienamente sviluppata da Kant) – apre la possibilità di una formulazione ulteriore dell'antinomia della filosofia.

È in questo snodo che si gioca, a mio avviso, una sfida teorica decisiva per il pensiero post-kantiano. Una formulazione incisiva di tale sfida si trova in quanto afferma Hegel nel *Discorso inaugurale* del 1818: «La filosofia deve avere e ottenere un *contenuto positivo*; non c'è *filosofare senza filosofia*»<sup>140</sup>. Due elementi si rivelano qui particolarmente significativi<sup>141</sup>. Il primo è il riferimento esplicito alla coppia concettuale *filosofare–filosofia*, che rinvia a Kant: al filosofare come

<sup>140</sup> *D1818*, p. 19; trad. it., p. 226.

<sup>141</sup> L'analisi dettagliata di questo punto è sviluppata nel capitolo quarto del presente studio.

attività soggettiva, e alla filosofia come idea, dimensione oggettiva della filosofia, così come allo iato che le separa. Il secondo punto riguarda la rivendicazione di contenuti determinati per la filosofia: contro la tendenza a concepire il filosofare come esercizio libero della ragione, svincolato da contenuti specifici, Hegel insiste non tanto sull'*avere* un contenuto, quanto sull'*ottenere*. Questo termine implica un lavoro che non si esaurisce in un'attività formale indifferente ai contenuti su cui si esercita, ma riguarda contenuti che la filosofia è chiamata ad elaborare, in cui la ragione si riconosce nel processo stesso in cui li giustifica. I contenuti della filosofia sono tali perché lo sono diventati, non perché semplicemente assunti come punto di partenza qualsiasi per l'esercizio della ragione.

Se è indubbio che Kant fornisca diversi argomenti a sostegno della non-insegnabilità della filosofia come conoscenza razionale, per i post-kantiani, al contrario, si apre la possibilità di ripensare la questione in termini diversi: rendere conto dell'insegnabilità (o non-insegnabilità) della filosofia proprio nella misura in cui si elabora un sapere che fa i conti con la consapevolezza di non potersi emancipare dal *poter essere anche un che di meramente storico*. Detto in altri termini: la sfida consiste nel ripensare il complesso teorico relativo al rapporto tra storico e razionale evitando sia Scilla: un'attività senza contenuti, incapace di giustificare il proprio rapporto con lo storico e quindi la propria esecuzione; sia Cariddi: una mancata problematizzazione della specificità della filosofia come sapere razionale che riduce la filosofia a sterile esercizio eruditio, incapace di essere trasformativo.

Sintomatico di questa sfida è il fatto che la riformulazione del rapporto con lo storico coincide, nella generazione post-kantiana, con una riforma della prassi didattica. La diffusa insoddisfazione nei confronti della lezione, anche kantiana, testimonia una consapevolezza, in certo senso epocale, dei suoi limiti, e soprattutto dell'urgenza di integrare il ripensamento di tale prassi nella stessa giustificazione del sapere – come se, detto diversamente, la filosofia sapesse che, per essere se stessa, non si può esimere dal rendere conto dell'aspetto esterno dell'antinomia. In questo contesto – in cui si concentrano le tensioni che definiscono le modalità con cui la filosofia prende forma

e riflette su di sé –, l’uso critico del compendio nella prassi filosofica accademica, insieme a una revisione radicale della scrittura filosofica e dell’esposizione orale, si rivelano decisivi per la configurazione del concetto stesso di filosofia<sup>142</sup>. In tal modo si apre una possibilità decisiva per la comprensione dell’antinomia della filosofia: quella di interrogare la filosofia circa la propria capacità di chiarire come, e fino a che punto, il concetto di filosofia che emerge dalla prassi universitaria (nella forma della lezione) venga previsto, riflettuto, integrato nella giustificazione della configurazione del sapere filosofico. O se, al contrario, non ne rappresenti piuttosto un’eccedenza mai pienamente tematizzata. È proprio questo snodo a rivelarsi cruciale, perché illumina il funzionamento della realtà del discorso filosofico, facendo dipendere la possibilità di una giustificazione radicale della filosofia – come sapere razionale, trasformativo – dalla capacità che ha una certa filosofia determinata di integrare l’aspetto esterno dell’antinomia nel proprio quadro teorico.

### 3.1 Fichte

#### 3.1.1 *Concetto di filosofia: discorso scientifico e popolare*

Il modo in cui Fichte concepisce la questione della trasmissione del sapere – nella forma della scrittura filosofica e dell’insegnamento – è intimamente legato al concetto stesso di filosofia che si impegna a giustificare. Il suo sviluppo si accompagna sempre a una riflessione critica sulla comunicabilità della filosofia, cioè su come attivare, nei destinatari, quella trasformazione radicale nel modo di pensare che sola rende possibile l’esercizio del sapere filosofico. Affrontare il tema dell’insegnamento significa quindi confrontarsi con il ripensamento fichtiano del concetto stesso di filosofia, che trova nella *Dottrina della scienza* il suo fulcro.

<sup>142</sup> Per una discussione di queste tendenze, mi permetto di rimandare al mio G. Bernard, *Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion*, «Verifiche», LII (2), 2023, pp. 207-238, che costituisce una versione precedente di alcune delle riflessioni sviluppate in questo capitolo.

In quanto conoscenza della conoscenza, la filosofia è riflessione permanente sul compito del conoscere e sulle sue condizioni. Nel §2, intitolato *Sviluppo del concetto della dottrina della scienza*, de *Sul concetto di dottrina della scienza*, Fichte caratterizza la filosofia nei seguenti termini:

essa come tale non è qualcosa che esista indipendentemente da noi e senza nostra cooperazione (*ohne unser Zuthun*), ma piuttosto qualcosa che non può essere prodotta se non dalla libertà del nostro spirito operante<sup>143</sup>.

La filosofia è esercizio di libertà. Non è un «cumulo di cognizioni, che si possano apprendere *storicamente* [*nicht Sammlung von Kenntnissen, die sich historisch erlernen lassen*]», bensì «una certa maniera di pensare [*Denkart*] che noi dobbiamo produrre in noi [*in uns hervorbringen müssen*]. Un certo modo di vedere, un punto di vista, secondo certi principi»<sup>144</sup>. Se Kant, come Wolff, ammette perlomeno la possibilità di una conoscenza storica della filosofia – anche se non razionale, dunque non propriamente filosofica – Fichte sembra in prima istanza ben più radicale, escludendola del tutto. La filosofia non risiede *affatto* nei suoi esiti (libri, filosofemi, dottrine), ma nell'atto libero della ragione che si auto-produce – atto che Fichte, nel periodo jenese, chiama intuizione intellettuale o immaginazione produttiva.

Se la posizione fichtiana appare, sotto questo riguardo, assai radicale, essa sviluppa, tuttavia, una riflessione articolata sulla forma dell'esposizione filosofica, riflessione che – ben oltre quanto fatto da Kant – investe l'esigenza, nel processo di dispiegamento dei contenuti filosofici, di giustificare l'effetto trasformativo sulle soggettività a cui si rivolge nel suo essere trasmessa, insegnata e imparata. La dimensione 'esterna' dell'antinomia è a tal punto decisiva che il suo diverso trattamento intercetta una distinzione discorsiva fondamentale: quella tra le opere scientifiche e quelle popolari. Le due si distinguono sulla base del metodo impiegato<sup>145</sup>: genetico e deduttivo, nel

<sup>143</sup> GA I/2, p. 119; trad. it., p. 22.

<sup>144</sup> GA IV/2, p. 17; trad. it., p. 33.

<sup>145</sup> Sul significato teorico del metodo popolare e sulle sue implicazioni in termini di politica culturale, si veda il contributo fondamentale di G.

primo caso; fondato su presupposti dati per acquisiti, nel secondo, dal momento che il modo popolare non richiede lo studio preliminare del corpus fondamentale della filosofia prima e fa piuttosto affidamento su una fiducia nella ragione e nella verità<sup>146</sup>. Se Kant aveva mantenuto una rigorosa distinzione tra metodo scientifico – non distante *toto coelo* dalla filosofia scolastica che egli aveva confutato – e divulgazione popolare, come due regni stabilmente distinti<sup>147</sup>, Fichte ripensa criticamente questa distinzione. Senza rinunciare al rigore metodologico, si propone di sviluppare forme che, *filosoficamente consistenti*<sup>148</sup>, rendessero possibile l'esercizio filosofico anche a un pubblico non specialista, non riducendosi a essere semplice volgarizzazione.

Ciò che interessa qui è il modo in cui le numerose riflessioni sul tema della trasmissione della filosofia, ossia su come essa possa essere appresa e come, al contrario, non debba essere praticata, presentate nelle opere popolari sono del tutto coerenti a ciò che Fichte stabilisce scientificamente nella *Dottrina della scienza*.

Zöller, *Popular Method: On Truth and Falsehood in Fichte's Transcendental Philosophy*, in *Fichte and Transcendental Philosophy*, a cura di T. Rockmore, D. Breazeale, New York, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 163-175, a cui si rimanda per un approfondimento ulteriore delle questioni presentate in questa sezione.

<sup>146</sup> Sul sentimento del vero si veda T. van Zantwijk, *Wege des Bildungsbe- griffs von Fichte zu Hegel*, in *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, a cura di J. Stolzenberg e L.T. Ulrichs, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 69-86, pp. 81 ss.

<sup>147</sup> Sul tema del metodo popolare in Kant si veda AA 9, p. 148. Sull'impossibilità di rendere popolare la filosofia trascendentale si vedano i *Prolegomena* (AA 4, p. 259s).

<sup>148</sup> Entrambe le modalità espositive condividono principi ed elementi che Fichte deduce e giustifica contemporaneamente nelle esposizioni scientifiche della *Dottrina della scienza*. Altrettanto, entrambe sono il tentativo di rispondere alle critiche dei suoi interlocutori. Su un tema di questo genere riflette anche Herder nel suo *Come la filosofia possa diventare più universale e più utile per il maggior bene del popolo* (1765).

### 3.1.2 *La comunicazione filosofica come esercizio di libertà: La via verso la vita beata*

Proprio la questione dell'esperienza vivente della verità, trasformativa, è uno dei fili conduttori delle opere popolari che Fichte pubblicò in rapida successione, basate su precedenti cicli di lezioni pubbliche tenuti a Berlino: *I tratti fondamentali dell'epoca presente* del 1804/5, che costituivano un tentativo di mostrare le implicazioni del suo sistema della libertà per una filosofia speculativa della storia; *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, del 1805, rielaborazione di alcuni temi già affrontati nelle omonime lezioni del 1794; e *La via verso la vita beata, ovvero la dottrina della religione* del 1806. In quest'ultima, che Fichte considera come l'apice delle proprie opere popolari, afferma che «il possesso vivente della teoria esposta, e non certo la sua conoscenza arida e morta, puramente storica [*historisches*], costituisce, secondo la nostra affermazione, la più alta e unica beatitudine possibile»<sup>149</sup>. La verità filosofica non è un oggetto di apprendimento passivo, ma una verità vissuta, esperita.

Per esplorare l'esperienza vissuta come via possibile per un sapere non storico, ma trasformativo, Fichte, nelle opere popolari, intraprende un'indagine filosofica della religione<sup>150</sup>. Nell'analizzarla,

<sup>149</sup> *Anweisung*, p. 129; trad. it., p. 327. Sulla *Vita beata* si vedano F. Gilli, *Populärphilosophie und Religionslehre*, in *Der transzentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, a cura di E. Fuchs, M. Ivaldo e G. Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2001, pp. 471-505, in particolare pp. 496-497, e M. Ivaldo, *Lo statuto della filosofia della religione nella Introduzione alla vita beata*, «Fogli di Filosofia», XIV, 2021, pp. 147-167.

<sup>150</sup> Tra i cinque punti di vista che determinano le modalità della manifestazione dell'assoluto, la religiosità rappresenta, secondo Fichte, il penultimo stadio. Nella religione, culmine della vita etica (terzo stadio), diventa evidente che tanto i soggetti quanto il mondo che essi abitano sono manifestazioni della vita divina, dinamica e processuale. Il riconoscersi dei soggetti come incarnazioni della vita divina conduce all'ultimo stadio, la Dottrina della scienza, dove si diventa capaci di contemplare la manifestazione di Dio come auto-manifestazione.

affronta il problema della ricezione, rilevando nella «mancanza di intimità nella recezione dell’insegnamento offerto nella nostra epoca [*Innigkeit des Empfangens der Bildung*]»<sup>151</sup>, una questione epocale attraverso cui diagnosticare il problema della partecipazione alla razionalità in tempi di crisi. L’epoca presente appare priva tanto di stimoli alla trasformazione quanto di comunicazione o istruzione (*Mitteilung*). Entrambe risultano ostacolate dall’incapacità di accogliere ciò che eccede l’ordinario e il già noto. Questa incapacità non equivale a una semplice passività: essa consiste piuttosto in una resistenza attiva a nuove forme di comunicazione – o, più precisamente, in un rifiuto a riconsiderare radicalmente il problema della comunicazione stessa e, in essa, della possibilità di partecipare attivamente alla razionalità. Gli individui, osserva Fichte, oppongono resistenza all’ampliamento delle proprie prospettive e alla messa in discussione critica dei propri presupposti, riducendo la comunicazione a una mera conferma delle idee già acquisite – al punto che arrivano perfino a giudicare inaccettabile che l’insegnamento abbia «un altro scopo, diverso da quello di far loro verificare, in relazione alla vecchia e nota lezione, che la si è anche imparata a memoria»<sup>152</sup>. In opposizione a ogni tentativo di ripensare ciò che, in un tempo di crisi, non è più vivente ma non è ancora dischiuso, sviluppato nella sua nuova forma, costoro riducono ogni novità alla familiarità del loro linguaggio. Traducendo costantemente alle categorie già familiari ciò che sta emergendo come un che di nuovo – e che, proprio per questo, abbisognerebbe di un lavoro attivo per essere pensato –, essi si oppongono strenuamente alla possibilità di una ricezione trasformativa.

Questa diagnosi – elaborata nelle lezioni popolari, che ambiscono a proporsi come un rimedio alla crisi – mette in evidenza l’importanza della riflessione sul sapere e sulla sua capacità di essere trasformativo. Sottolineando l’urgenza di una diversa ricezione dell’assoluto, della verità, la diagnosi mostra l’esigenza, in una filosofia dell’assoluto, di un metodo che obblighi la filosofia a rendere conto di ciò attraverso cui si forma il suo discorso. Interpellando il proprio tempo e le

<sup>151</sup> *Anweisung*, p. 175; trad. it., p. 381.

<sup>152</sup> *Anweisung*, p. 132; trad. it., p. 331.

modalità del suo esercizio, la filosofia non può ridursi a mera istruzione storica (*Belehrung*), in cui gli individui si affidino passivamente alla memoria e rimangano soggetti all'autorità. Per evitare una tale «inesistenza spirituale»<sup>153</sup>, la filosofia è chiamata a ripensare radicalmente la propria esecuzione. Una teoria della ricezione, come condizione essenziale alla realizzazione del compito di comunicare l'assoluto, deve quindi riconoscere la necessità di un'indagine attiva e deve sviluppare forme discorsive capaci non solo di renderla possibile, ma di farne un elemento costitutivo *di che cos'è propriamente filosofia, di come questa procede a giustificare il suo essere un sapere razionale*.

Nella revisione delle forme espositive, e dunque comunicative della filosofia, un ruolo fondamentale è affidato alla guida degli altri verso un'esperienza dell'assoluto che possa essere sempre individuale<sup>154</sup>, attiva. Ciò implica la capacità di rivolgersi agli ascoltatori invitandoli a partecipare attivamente a un'esperienza condivisa di reciproca trasformazione. Comprendere questa questione impone di affrontare un punto decisivo per Fichte: una comunicazione efficace può riguardare le soggettività coinvolte – i destinatari e gli insegnanti, i dotti<sup>155</sup>, allo stesso tempo – solo se interroga radicalmente anche

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> Cf. Fichte, *Anweisung*, p. 160; trad. it., p. 362: «Ora nessuno può inventarsi o dedurre con ragionamenti da un'altra verità questa sua partecipazione all'essere sovrasensibile o ottenerne la conoscenza da un altro individuo, in quanto questa partecipazione non può essere assolutamente conosciuta da nessun altro individuo, ma questi deve trovarla immediatamente in se stesso; ed egli la troverà necessariamente in maniera del tutto spontanea appena avrà rinunciato a ogni volontà propria e ad ogni obiettivo proprio e si sarà interamente annientato. È perciò chiaro, in primo luogo, che non si può parlare in generale di quello che si può rivelare solo ad ognuno in se stesso, e che io devo arrestarmi qui a proposito di questo argomento. A che cosa servirebbe il parlarne, anche ammesso che fosse possibile? Colui al quale si è realmente rivelata la sua destinazione superiore. A colui al quale essa non si è manifestata non si può parteciparne la conoscenza; non serve a nulla parlare di colore ai ciechi».

<sup>155</sup> Il dibattito sul ruolo, sulla determinazione e sulla destinazione del dottato è estremamente vivo in Germania tra il XVIII e il XIX secolo, in partico-

il contenuto comunicato. Strutturale – tanto nelle forme scientifiche quanto in quelle popolari, che non rimangono dunque due regni separati per Fichte – è la necessità di mettere in questione i contenuti, criticarli quando si presentano come un che di dato, ed esibirli piuttosto nel movimento della loro auto-determinazione, movimento al quale le soggettività devono partecipare attivamente, a differenza della passività della ricezione a cui sarebbero costretti nell'assimilazione di un sapere puramente storico. Anche quando le lezioni presuppongono la presenza di qualcuno che abbia già fatto esperienza dell'assoluto e possa quindi proporsi come guida, il contenuto non può mai essere semplicemente dato, pronto al modo di un risultato che possa essere semplicemente trasferito a chi non lo possiede, né può consistere nella semplice ripetizione di qualcosa di acquisito altrove. Al contrario, il contenuto, per essere filosofico, deve articolarsi *nell'atto stesso* dell'esercizio reciproco di libertà.

### 3.1.3 Filosofia e insegnamento

Quanto detto finora trova conferma nelle lezioni fichtiane, se si considera l'atteggiamento richiesto per seguire l'esposizione dell'assoluto e prendere parte all'articolazione della verità. Il destinatario della filosofia popolare è sì concepito da Fichte come una comunità in senso ideale e normativo, designata con il termine 'pubblico' (*Publikum*), ma è composto prevalentemente da non specialisti. A questo uditorio Fichte non richiede competenze filosofiche né abilità

lare (ma non esclusivamente) attorno alla *Populärphilosophie* e all'esigenza di stabilire un concetto adeguato di Illuminismo. Sulla scorta di questo dibattito, va osservata la trasformazione epocale della filosofia e del ruolo pubblico del filosofo stesso, in dipendenza da un mutamento concreto del mondo che investe in maniera capillare la dimensione della produzione e della riproduzione del sapere, toccando la politica editoriale e la forma del dibattito pubblico. Seguendo un suggerimento prezioso di Gianluca Garelli, rimando all'esame di alcune di queste trasformazioni in K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 2000.

tecniche, ma soltanto attenzione (*Aufmerksamkeit*)<sup>156</sup>. Se gli ascoltatori riescono a impegnarsi pienamente nella performance proposta, la partecipazione alla verità non appare più come qualcosa di «strano né artificiale»<sup>157</sup> come comunemente si pensa quando ci si confronta con un lavoro trasformativo, bensì si manifesta «in tutta semplicità e naturalezza»<sup>158</sup>. Nell'esercizio attivo della capacità di attenzione – grazie a cui si è posti nelle condizioni di esaminare la struttura dell'esperienza senza uscirne –, si esperisce il modo in cui il sistema si costruisce da sé, come Fichte scriveva già nella *Dottrina della scienza* del 1804:

*Piena e perfetta attenzione*, ho detto, che si proietta con tutta la sua capacità spirituale nell'oggetto presente, vi si applica e vi si assorbe per intero, cosicché non può subentrare un altro pensiero o idea perché nello spirito riempito per intero dall'oggetto non c'è alcuno spazio disponibile per qualcosa di estraneo. [...] Innanzitutto ci si richiede di costruire interiamente un certo concetto. Ciò non presenta alcuna difficoltà; ognuno che solo presti attenzione alla descrizione lo può fare e noi costruiamo davanti a lui. Quindi ci si richiede di tenere insieme quanto costruito, situazione nella quale la comprensione si produrrà da se stessa senza il nostro intervento, come un colpo di fulmine. [...] Non siamo certo *noi* a fare la verità e le cose andrebbero male se questo dipendesse da noi; ma la verità fa se stessa con forza propria<sup>159</sup>.

Prestando attenzione all'esposizione dell'assoluto, i partecipanti scoprono che «essi erano da sempre già all'interno di questo sistema, non come Io, [...] ma come Noi, la molteplicità di coloro che prati-

<sup>156</sup> Sul ruolo giocato dall'attenzione trovo particolarmente convincente la lettura proposta da M. Nini, *Bildung as Standpoint. Philosophy of Religion as Philosophy of Culture in Fichte's Middle Period*, «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», XII (19), 2020, pp. 327-341, in particolare p. 333s.

<sup>157</sup> *Anweisung*, p. 142; trad. it., p. 342.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> GA II/8, p. 67; trad. it., pp. 804-806. Per approfondire il rapporto tra la *Via verso la vita beata* e la *Dottrina della scienza* si veda H. Verweyen, *Fichtes Religionsphilosophie*, «Fichte-Studien», VIII, 1995, pp. 193-224, in particolare p. 210s.

cano la *Wissenschaftslehre* ripetutamente»<sup>160</sup>. Secondo Fichte, questo compito, cosmico, è aperto a tutti: la verità, infatti, «fa se stessa con forza propria»<sup>161</sup>.

È importante evitare un faintendimento a questa altezza: ciò che si genera in questo processo condiviso non è qualcosa di meramente soggettivo. Al contrario, la verità è oggettiva, per Fichte, nel suo costituirsi nel medesimo atto in cui viene esposta e comunicata (*mitgeteilt*). In questa consapevolezza, le esposizioni popolari e quelle scientifiche non possono essere separate, poiché «ogni buona descrizione deve essere genetica, deve cioè far sorgere progressivamente sotto gli occhi dello spettatore [des Zuschauers] ciò che si tratta di descrivere»<sup>162</sup>. È nella partecipazione a tale esperienza che il contenuto articola la propria esibizione critica. Da questo punto di vista, la filosofia – nel suo senso ultimo e radicale – si identifica con l'autonomia della ragione, e la *Dottrina della scienza* non è semplicemente una teoria tra le altre, ma l'espressione più compiuta dell'esercizio di tale autonomia.

La conclusione, che riguarda il modo in cui Fichte cerca di colmare la frattura kantiana tra filosofia e filosofare, e ripensa in maniera radicale il problema della sua insegnabilità, si snoda, a mio avviso, in due direzioni. Da un lato, si tratta di sciogliere l'opposizione tra filosofia come scienza oggettiva e filosofare come attività soggettiva, ri-definendo la filosofia come un'attività sempre in atto, che si dà nella forma della prima persona. In questo senso, la filosofia si risolve nel filosofare, e il filosofare è per Fichte necessariamente attuazione della propria libertà. Tuttavia – quasi paradossalmente – proprio perché la filosofia coincide con il realizzarsi del principio stesso della libertà, essa, per Fichte, in certo senso, non può essere propriamente in-

<sup>160</sup> M. Nini, *Bildung as Standpoint*, p. 328. Sulla nuova concezione fichtiana del soggetto nel 1806 – non più primo principio, ma immagine trascendentale attraverso cui fluisce la Vita – si veda G. Rametta, *La philosophie fichtéenne de la religion*, «Laval théologique et philosophique», LXXII (1), 2016, pp. 7-20.

<sup>161</sup> GA II/8, p. 67; trad. it., p. 806.

<sup>162</sup> *Anweisung*, p. 141; trad. it., p. 341.

segnata, né può essere appresa al modo di altre scienze: è espressione e realizzazione di una libertà originaria, che implica una decisione trasformativa non imponibile dall'esterno<sup>163</sup>. Soprattutto, in quanto frutto dell'attività autonoma del soggetto, essa non può essere ridotta al trasferimento di un contenuto da colui che lo possiederebbe a un destinatario che ne sarebbe privo<sup>164</sup>.

In secondo luogo, però, mi sembra rilevante il fatto che *proprio questa stessa consapevolezza* non conduce all'esclusione del problema della trasmissione e dell'insegnamento dal novero di ciò su cui la filosofia è chiamata costantemente a tornare per poter essere ciò

<sup>163</sup> Sulla questione della *decisione* si consideri l'alternativa che Fichte elabora tra idealismo e dogmatismo. Per un approfondimento dell'aspetto trasformativo della filosofia in Fichte cfr. G.A. Bruno, *Post-Kantian Idealism and Self-Transformation*, in *Transformation and the History of Philosophy*, a cura di G.A. Bruno e J. Vlasits, New York, Routledge, 2023.

<sup>164</sup> Particolarmente significative sotto questo rispetto sono le *Lezioni accademiche sulla differenza dello spirito e della lettera nella filosofia* che Fichte tiene a Jena nel 1794, in cui mostra come nessun insegnante possa rendere il proprio insegnamento completamente individualizzato. Secondo Fichte, ciascuno è tenuto a «scoprire da sé come qualcosa si costruisce in accordo con il proprio modo di pensare» (GA II/3, p. 339) e come questo possa essere conciliato con ciò che in precedenza riteneva vero e assodato; «nessun estraneo può darglielo» (*ibidem*). Al contrario, il letteralista (*Buchständer*) è incapace di chiarire qualcosa per sé e si limita piuttosto a imparare tutto a memoria e ripeterlo. Ciò dipende dalla natura della filosofia. L'insegnante lavora a partire da una convinzione essenziale: «Tutti i nostri filosofemi [*Philosopheme*] sono corpi e nient'altro. E vi consegniamo questi corpi per aiutarvi a sviluppare la filosofia a partire da voi stessi e attraverso il vostro proprio Io» (GA II/3, pp. 332-333). Chi non è capace di compiere questo atto interno riceverà dall'insegnamento nient'altro che un semplice oggetto. Come mostra opportunamente A. Barba-Kay (*Fichte's Certainty in the Spirit by the Letter*, «Dialogue», 59 (4), 2020, pp. 651-676), una simile osservazione è in continuità con un'altra che Fichte ripete, sia nelle lettere a Reinhold sia a stampa, ossia che la sua teoria non ammette un'unica versione, ma deve essere esposta in un numero infinito di modi. Non soltanto ognuno avrà un modo diverso di pensarla: ciascuno *deve* pensarla in modo diverso, per poterla pensare davvero.

che è. Al contrario: proprio la non-insegnabilità rende centrale il lato ‘esterno’ dell’antinomia, ossia i modi attraverso cui la filosofia si produce come sapere e viene trasmessa. Nell’appello all’esercizio della libertà è strutturale non solo – come sottolineato dagli interpreti – l’educazione alla libertà<sup>165</sup>, ma anche l’interrogazione costante su *che cos’è la filosofia* e su come la sua pratica possa essere trasformativa *proprio mentre rischia costantemente di diventare altro*. Storico e razionale – insieme a scolastico e al cosmico, come si vedrà nella parte seconda del presente studio – configurano perciò anche per Fichte in maniera drammatica l’antinomia della filosofia, complicando, però, la sua tipologia a proposito di ciò che in Kant sembrava porsi come l’abisso tra filosofia come idea e filosofare come esercizio.

Questa tensione si riflette potentemente sulla concezione della scrittura filosofica e sulle modalità dell’insegnamento. Quanto alla prima, la scrittura, le continue riformulazioni della *Dottrina della scienza* e delle discipline a essa associate – dal diritto all’etica, fino alla storia e alla religione – testimoniano, come osserva Zöller<sup>166</sup>, un’oscillazione quasi ossessiva tra l’ambizione di dire le cose in modo sempre più adeguato, e il riconoscimento che nessuna forma di esposizione, per quanto attenta, avrebbe potuto garantire una comprensione definitiva, stabile della verità – il possesso di una verità data una volta per tutte, al modo di una conoscenza storica.

Quanto alla revisione delle modalità di insegnamento, Fichte è tra i primi a rompere con la prassi della lezione dettata o letta da un compendio, sviluppando, invece, il proprio pensiero in aula, davanti agli uditori, per poi eventualmente trasporlo sulla pagina da consegnare alle stampe. Le variazioni terminologiche che segnano la sua opera sono sintomatiche di un pensiero strutturalmente *in fieri*, concepito come esercizio formativo per uditori che vogliono imparare a pensare autonomamente. A differenza di Kant, vincolato all’uso di manuali approvati come la *Metaphysica* o gli *Initia philosophiae practicae pri- mae* di Baumgarten, o il *Grundriß* di Feder, Fichte tiene le sue lezioni

<sup>165</sup> Cfr. su questo il capitolo *Fichte e la decisione di filosofare* di Solé in Ead., Palermo (a cura di), *¿Aprender la filosofia o aprender a filosofar?*

<sup>166</sup> Zöller, *Popular Method*, p. 172.

sulla propria filosofia, parallelamente alla sua elaborazione e pubblicazione. A Jena, rifiuta esplicitamente l'uso dei manuali e disattende le aspettative scolastiche di una dottrina espressa sempre negli stessi termini affinché fosse facilmente memorizzabile. Al contrario, cerca di evitare che il pensiero sia semplicemente ripetuto, anziché riflettuto e messo alla prova nel suo determinarsi. Per questo motivo, varia intenzionalmente l'uso dei concetti.

Non è un caso, dunque, che il suo scritto *Piano deduttivo per un istituto superiore da fondare a Berlino, in debita connessione con un'Accademia delle Scienze* si apra con la seguente domanda, provocatoria: che senso ha «che ciò che è stampato sotto gli occhi di tutti sia anche recitato dai professori?»<sup>167</sup> La risposta implica una scelta: o abolire del tutto le università, se queste si limitano ad essere i luoghi in cui il sapere è ripetuto in maniera acritica; oppure reinventarle, ripensandole alla luce della rivoluzione nel campo del sapere e della sua trasmissione. Ma questa seconda opzione è percorribile solo se si ripensa il rapporto tra scienza e vita comune in un mondo in crisi, i cui principali punti di riferimento politico-istituzionali e teorici apparivano svuotati di legittimità. Lo scopo dell'università è, per Fichte, l'elaborazione critica di una conoscenza rilevante per la vita. A questa esigenza egli risponde con l'idea di una capacità, un'arte dell'avere a che fare con il sapere (*Kunst des Umgangs mit dem Wissen*)<sup>168</sup>. Apprendere significa però, al tempo stesso, curare la «formazione della capacità di imparare [*Bildung des Vermögens zum Lernen*]»<sup>169</sup>. Chi è addestrato in questo duplice senso, ha acquisito la capacità di orientarsi nel mondo: sa, in linea di principio, ciò che è essenziale e può dunque lavorare criticamente alla ricostruzione di uno spazio comune di senso. In ciò consiste, per Fichte, l'arte della critica, cioè la ca-

<sup>167</sup> FW VIII, p. 98.

<sup>168</sup> Cfr. B. Sandkaulen, *Knowing how. Ein Plädoyer für Bildung jenseits von Modul und Elfenbeinturm*, in *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, a cura di J. Stolzenberg e L.-T. Ulrichs, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, pp. 215-226, p. 221, contributo a cui si rimanda per una discussione dettagliata del progetto fichtiano.

<sup>169</sup> FW VIII, p. 108.

pacità di distinguere il vero dal falso, l’utile dall’inutile, e subordinare il meno importante a ciò che conta – in sintesi: la capacità di giudizio (*Beurteilungsvermögen*)<sup>170</sup>.

Un’università che assume questo compito – tanto sul fronte dei docenti quanto su quello degli studenti – è per Fichte una «scuola dell’arte dell’uso scientifico dell’intelletto [*Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs*]»<sup>171</sup>. La rilevanza per la vita delle conoscenze acquisite può essere raggiunta solo attraverso l’esercizio di abilità che riguardano il conoscere e il giudicare. Nel periodo in cui ha la cattedra a Jena, Fichte si impegna a sviluppare questa capacità di giudizio, instaurando un dialogo continuo con gli uditori<sup>172</sup>. In particolare, promuove una forma essenzialmente dialogica, con l’intento di fondare l’università nel senso di una scuola socratica<sup>173</sup>, basata cioè su un’idea fondamentale: tutto ciò che un insegnante di filosofia può fare è avviare negli studenti il loro processo attivo e personale di apprendimento. In questo modo, la filosofia si configura – e si conserva – come attività di un pensiero vivo, capace di trasformare profondamente il modo di pensare e vivere delle soggettività, e con esse il mondo in cui si riproduce come sapere.

Simili revisioni, com’è evidente, non sono mere riflessioni pedagogiche, separate dalla ridefinizione del concetto di filosofia. Al contrario, esse mostrano come i due lati dell’antinomia – quello interno della giustificazione della filosofia e quello esterno che riguarda i modi della partecipazione a essa e della sua trasmissione – si rimandino costantemente. È solo perché l’esposizione non deve tradire il carattere vivente del sapere fondativo, della filosofia prima (lato interno), che essa è incompatibile con una riduzione a formule morte da apprendere storicamente (lato esterno). È una ragione teorica a motivare, per Fichte, il fatto che la trasmissione del sapere – nella scrittura e

<sup>170</sup> FW VIII, p. 103.

<sup>171</sup> FW VIII, p. 101s.

<sup>172</sup> Sulla centralità dell’oralità rispetto alla scrittura, si veda la 9<sup>a</sup> lezione del ciclo *Sull’essenza del dotto* (1806).

<sup>173</sup> FW VIII, p. 104.

nell’interazione a lezione con un pubblico – può essere filosofica solo se è in grado di emancipare dalla passività intellettuale.

### 3.2 Schelling

#### 3.2.1 Filosofia e conoscere storico: le *Lezioni sul metodo dello studio accademico*

Sintomatiche delle tensioni che emergono dall’insoddisfazione condivisa per le forme di insegnamento e dalla conseguente esigenza di ripensare l’esecuzione della filosofia sono, senza dubbio, le *Lezioni sul metodo dello studio accademico* di Schelling. Si tratta di un corso pubblico annunciato a Jena tra il 1802 e il 1803, e tenuto nel 1802. Il contesto della lezione pubblica – a differenza di quella privata, rivolta a un uditorio più ristretto – costituisce il terreno ideale per la presentazione e la diffusione di proposte filosofiche. In questo senso, le lezioni schellinghiane si configurano, come osserva Claudio Cesa, non come «un ‘memoriale’ da sottoporre all’attenzione di un governo riformatore, ma un manifesto [...] rivolto all’opinione pubblica colta, al ceto dei dotti»<sup>174</sup>.

In continuità con lo scritto fichtiano *La missione del dotto*, le lezioni si inseriscono all’interno di un più ampio tentativo di ripensare il ruolo e il compito dell’intellettuale, in alternativa ai modelli della cultura tardo-illuminista tedesca. Nella *Premessa* alle *Lezioni Schelling* afferma:

Queste lezioni sono state tenute all’Università di Jena nel semestre estivo del 1802. A indurre l’autore a comunicarle al pubblico dei lettori è stata la risonanza [*Wirkung*] che esse hanno trovato in un considerevole numero di ascoltatori, la speranza che alcune delle idee in esse manifestate possano avere, tra gli altri effetti [*Folgen*], anche quello di esercitare un qualche peso sul destino immediato o almeno futuro delle università; la convinzione, inoltre, che esse, pur non proponendosi di offrire scoperte sui principi della filosofia, possano costituirne un’esposizione più accessibile [*Darstellung*],

<sup>174</sup> C. Cesa, *Prefazione* a F.W.J. Schelling, *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di F. Palchetti, Firenze, Arnaud Editore Srl, 1989, XII.

stimolando l'interesse generale per la concezione, da esse proposta, delle scienze come un *Intero*<sup>175</sup>.

Vengono nominati due effetti reali del discorso filosofico. Il primo è la *Wirkung*, ovvero l'efficacia immediata e diretta sulle persone che parteciparono al ciclo di lezioni del 1802. Da essa scaturiscono poi altri effetti (*Folgen*) che investono la dimensione oggettiva, intersoggettiva e istituzionale della filosofia, in continuità e discontinuità con la riflessione kantiana sul sapere filosofico sviluppata nel *Conflitto delle facoltà*. In quel testo, Kant aveva proposto un modello dell'università come organizzazione statale che «si riproduce creativamente tra i poli della autodeterminazione nella facoltà inferiore della filosofia e il polo di eteronomia fattuale nelle tre facoltà superiori»<sup>176</sup> in direzione di un'idea unitaria. L'intento di Schelling è quello di ripensare la *Darstellung* filosofica come modalità accessibile, di interesse generale, per riconfigurare lo spazio delle scienze come un tutto. Come momento decisivo di questo obiettivo, la questione del conoscere storico si riaffaccia come una complicazione della posizione kantiana, non solo per una significativa presa di distanza dalla tesi per cui la filosofia sarebbe riducibile, istituzionalmente, ad una facoltà tra le altre<sup>177</sup>, quanto per il tentativo schellinghiano di elaborare un quadro teorico più articolato in grado di rendere conto filosoficamente delle istanze coinvolte nell'esecuzione della filosofia.

La *Lezione terza*, in particolare, affronta direttamente la distinzione tra sapere storico e sapere filosofico, chiedendo: che cosa signi-

<sup>175</sup> VMS, p. 209; trad. it., p.3.

<sup>176</sup> R. Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants »Streit der Fakultäten«*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Vol. 5, Berlin, De Gruyter, 2003, p. 4.

<sup>177</sup> Cfr. VMS, p. 284; trad. it. p. 63: «Per quel che riguarda la facoltà di filosofia, la mia idea è che non ne potrà esistere alcuna, né oggi né in futuro. Se la filosofia esprime l'Intero, proprio per questo non può essere niente di particolare». Questo scrive Schelling, dopo aver notato che «occorre dire l'essenziale sui rapporti che intercorrono tra esse [facoltà] soprattutto perché Kant, nello scritto *Streit der Fakultäten*, sembra trattare la questione dei rapporti tra le facoltà in modo unilaterale» (VMS, p. 283; trad. it., pp. 62-63).

fica, dal punto di vista dell'insegnamento, separare lo storico dal filosofico? Quale peso ha questa distinzione nella comprensione della filosofia in quanto tale? Si afferma, innanzitutto, che in ogni scienza è «inevitabile rinunciare al proprio volere per piegarsi ad imparare»<sup>178</sup>. Anche se l'attività del pensiero appare come la condizione più naturale, lasciar libero spazio alla creatività – come suggerito da certa pedagogia post-illuminista che auspicava un conoscere con «tono di popolarità»<sup>179</sup> – conduce a un sapere poco rigoroso. La vera possibilità di penetrare nella scienza, e di svilupparla come totalità, risiede invece nello studio sistematico, che analizza ciascuno dei suoi momenti secondo necessità.

In questa prospettiva Schelling elabora esplicitamente il concetto di «lezione viva [*lebendiger Vortrag*]»<sup>180</sup> che diviene il contesto per eccellenza dove ricettività e attività devono coesistere.

Quando ci si pone ad imparare, specie se si è guidati da una lezione viva, non c'è possibilità di scelta: si deve passare per il facile e il difficile, per ciò che è attraente e ciò che non lo è. I problemi non vengono affrontati arbitrariamente, per associazioni di idee o seguendo la propria inclinazione, ma secondo necessità. Nel gioco dei pensieri e nel lavoro di una immaginazione mediamente vivace, che non ha idea delle esigenze della scienza, si prende quello che piace, mentre si lascia quello che non piace o quello che richiede sforzo di pensiero e facoltà creativa<sup>181</sup>.

Come per Fichte – seppure ponendo una maggiore enfasi sui contenuti –, il problema diventa allora quello di tenere assieme l'attività creativa del pensiero e la dimensione di storicità (*historisch*) che insiste anche nell'insegnamento. Le lezioni di Schelling, che si soffermano ampiamente su che cosa sia la filosofia e su che cosa debba essere un'encyclopedia filosofica, appaiono come un tentativo di articolare ulteriormente il punto kantiano, lavorando tematicamente proprio su ciò che si realizza nelle lezioni a viva voce.

<sup>178</sup> VMS, p. 241; trad. it., p. 27.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> VMS, p. 240; trad. it., p. 27.

<sup>181</sup> *Ibidem*.

So bene che un gran numero di persone (specialmente tutte quelle che intendono la scienza da un punto di vista utilitaristico), pensa alle università come ad istituzioni finalizzate a trasmettere il sapere, o ad associazioni rivolte a far apprendere al giovane quel che è stato scoperto dalle scienze fino a quel momento; del tutto accidentale parrebbe dunque che i docenti, oltre ad insegnare storia della scienza, arricchiscano la scienza con proprie scoperte; - sennonché, anche ammesso che le università non abbiano e non debbano avere altro fine, l'esigenza di un contatto tra la tradizione e la vita dello spirito si impone comunque; altrimenti, perché mai si presenterebbe il bisogno di lezioni a viva voce? Allo studente basterebbe formarsi sui manuali generali, per lui espressamente scritti, o su voluminosi riassunti che trattano tutte le materie. Per avere un rapporto consapevole con la tradizione bisogna essere in grado di comprendere fino in fondo e in modo acuto sia le scoperte passate che quelle più recenti<sup>182</sup>.

A questo proposito, Schelling suggerisce che si dovrebbe leggere un'opera con lo stesso spirito di chi la scopre per la prima volta: con affinità intellettuale. L'elaborazione schellingiana della questione del discorso filosofico – che interroga il rapporto tra tradizione e nuovo<sup>183</sup>, anticipando la radicalità della domanda fichtiana sul perché i professori si limitino a recitare ciò che si trova già stampato davanti agli occhi di tutti<sup>184</sup> – collega strettamente la possibilità di un insegnamento non storico della filosofia con il progresso stesso della scienza. Ciò la distingue dalla prospettiva kantiana, che tendeva a separare oralità e scrittura, e dunque insegnamento e progresso (possibile solo nella scrittura). A interessare è l'esito specifico di questa riflessione: il tentativo schellingiano di superare l'opposizione troppo rigida e unilaterale tra conoscenza storica e conoscenza filosofica – un'opposizione che, sebbene non sia l'esito ultimo della posizione kantiana, rimane come tendenza implicita, a causa della sua non compiuta articolazione.

<sup>182</sup> VMS, pp. 232-3; trad. it., p. 22.

<sup>183</sup> Questo rapporto è ritenuto cruciale, e problematico, anche da Hegel, proprio quando si accinge a scrivere un compendio. Si veda su questo la lettera a Niethammer del 20 maggio 1808.

<sup>184</sup> FW VIII, p. 98.

### 3.2.2 Lezione libera e pratica socratica

La proposta di Schelling può essere così riassunta: nella distinzione moderna tra conoscenza razionale e conoscenza storica, si è portati a concentrare l'insegnamento perlopiù solo sul secondo versante. Tuttavia, osserva Schelling, in questa considerazione apparentemente neutrale emerge una tensione fondamentale: quella per cui «anche i principi possono a loro volta essere conosciuti solo in modo storico»<sup>185</sup>. Il problema diventa allora: come è possibile conoscere i principi senza che lo studio ne comprometta la natura, riducendoli a semplici fatti?

Per rispondere a questa difficoltà – da cui dipende la possibilità di non perdere la filosofia nel complesso delle scienze positive – Schelling analizza più da vicino che cosa significhi avere una conoscenza solo in vista del suo impiego pratico, ovvero un sapere orientato all'utile, che ignora la comprensione dei principi su cui si fonda. Scopo di questo *Brotstudium* è «venire a conoscenza dei semplici risultati, tralasciando completamente i principi, ovvero conoscere questi ultimi da un punto di vista storico solo in vista di un fine esterno, per esempio quello di darne conto quel poco che è necessario negli esami prescritti»<sup>186</sup>. Schelling critica duramente questo approccio. Chi studia in tal modo, osserva, crede di possedere le conoscenze elaborate da altri, ma in realtà ne fa un uso erroneo, perché «il suo possesso non si fonda sull'organo creativo dell'intuizione, ma solo sulla memoria»<sup>187</sup>. In altri termini, chi si basi soltanto su questa facoltà (che Kant avrebbe chiamato imitativa) non sarà in grado di giudicare se non nei pochi casi applicativi che gli siano stati sottoposti. Siccome lo studio non è in grado di prepararlo su tutte le applicazioni possibili, allora «per i casi che gli si offrono non è in grado di costruire nulla,

<sup>185</sup> VMS, p. 242; trad. it., p. 29.

<sup>186</sup> *Ibidem*. A questo riguardo, meriterebbe attenzione anche la riforma universitaria circa la prassi di verifica e di esame dell'apprendimento degli studenti, questione che tuttavia supera gli intenti del presente studio e che richiederebbe un esame più capillare della dimensione istituzionale del sapere.

<sup>187</sup> *Ibidem*.

né di mettere insieme alcunché in modo autonomo»<sup>188</sup>. Difettando di autonomia, come direbbe Kant, uno studioso di questo genere non è nemmeno nelle condizioni di progredire scientificamente: la sua curiosità si lascia stimolare solo da ciò che è inusitato, e non si muove con metodo.

Accanto a questa critica, emerge però in Schelling – più che in Kant, a mio avviso – un forte interesse per valorizzare lo studio storico come dimensione costitutiva del lavoro filosofico. Questa attenzione è rivolta tanto agli studenti quanto ai docenti. Rispetto ai primi, nella *Lezione sesta*, ad esempio, viene proposta una forma di ricezione attiva che combatte il pregiudizio che rischia di sorgere dalla confusione circa la specificità del sapere filosofico rispetto agli altri saperi:

Si può insegnare la filosofia, si può giungere ad essa con l'esercizio e con lo studio? O è una facoltà innata, un libero dono divino? Che la filosofia come tale non possa essere insegnata, lo si ricava da quel che abbiamo finora detto: possiamo conoscere soltanto le sue forme particolari. Se lo studio della filosofia non può educare la facoltà di pensare l'Assoluto, facoltà che non può essere acquisita, deve però cercare di giungere a tale conoscenza. Quando si afferma che la filosofia non può essere insegnata, non si vuol dire che chiunque può possederla senza esercizio, o che per natura si è in grado di filosofeggiare, allo stesso modo in cui si è capaci di riflettere e di collegare i pensieri. La maggior parte di coloro che oggi si permettono di giudicare in filosofia e si fanno venire la bella idea di creare propri sistemi filosofici, potrebbero guarire da questa presunzione se solo conoscessero la storia della filosofia<sup>189</sup>.

Come già per Fichte, anche per Schelling lo studio non può insegnare la facoltà di pensare l'assoluto – facoltà che non si può acquisire – ma deve tuttavia preparare ad accedervi. Anche quando Schelling sottolinea l'eccezionalità della filosofia come sapere che non si identifica con nessun'altra conoscenza particolare, non si assiste a una svalutazione dello studio o dello storico. Al contrario, vengono fornite indicazioni concrete su come procedere nel percorso formativo, come quando Schelling afferma che «in generale è bene rimane-

<sup>188</sup> VMS, p. 243; trad. it., p. 30.

<sup>189</sup> VMS, p. 266; trad. it., p. 49.

re fermi ad ogni gradino del sapere finché non si sia sicuri di essersene impadroniti completamente»<sup>190</sup>, perché solo così si ha accesso alla conoscenza assoluta che è, Schelling lo ribadisce a più riprese, dell'assoluto. L'attività filosofica è paragonata, qui, a quella di un'arte: come si presuppone in generale «che, prima di poter esercitare il lavoro di maestro, si sia superato l'apprendistato»<sup>191</sup>, così nella carriera accademica il punto non è un «impulso che spinge ad una produzione autonoma»<sup>192</sup>, isolato dal dominio della disciplina. In realtà, «più si è in grado di produrre, meno si può essere liberati dalla fatica di imparare»<sup>193</sup>. Non ci si può esimere dalla fatica di imparare, di pensare con metodo.

Ciò si lascia osservare nel modo in cui Schelling ripensa la pratica di insegnamento. Come Fichte, anche Schelling, nel corso della sua carriera universitaria, condivide un progressivo rifiuto dell'uso dei compendi. Un esempio paradigmatico di questo atteggiamento è offerto dalle lezioni tenute a Erlangen nel 1821, raccolte sotto il titolo *Initia philosophiae universae*<sup>194</sup>. Nella seconda di queste lezioni, Schelling descrive le modalità con cui il pubblico deve relazionarsi alla lezione per poter comprendere il suo sistema. Come in Fichte, le esigenze metodologiche sono rivolte tanto all'insegnante quanto agli studenti: entrambi sono chiamati a partecipare attivamente al processo di comprensione, il quale richiede una vera e propria rivoluzione di metodo. A differenza delle forme di conoscenza proposizionale, che procedono linearmente da un assunto a quello successivo, il sistema di Schelling avanza in maniera diversa. Sebbene il sistema si svolga secondo una successione, il sapere non avanza in modo meramente lineare, cumulativo: il significato di quanto viene esposto si rivoluziona progressivamente con l'evolversi dell'intero sistema e

<sup>190</sup> VMS, p. 244; trad. it., p. 31.

<sup>191</sup> VMS, p. 234; trad. it., p. 23.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> VMS, p. 235; trad. it., p. 24.

<sup>194</sup> Sugli aspetti metodologici di queste lezioni si veda A. Bilda, *Philosophische Haltung. Wissensvermittlung- und Inszenierung in Schellings Erlanger Vorlesung von 1821*, in *Praxis des Philosophierens*, pp. 161-194.

dei suoi momenti particolari. Ogni nuovo pensiero si fonda su quello precedente e, al contempo, esercita su di esso un effetto retroattivo di approfondimento che lo riconfigura radicalmente, costringendo a riconsiderarlo alla luce della nuova acquisizione teorica. Agli studenti, dunque, si richiede diligenza e attenzione, al fine di apprendere attivamente un medesimo contenuto più volte e di coglierne correttamente le variazioni e le modulazioni che questo può assumere<sup>195</sup>.

Questa prassi di insegnamento culmina in una posizione estremamente radicale: il divieto, rivolto da Schelling ai suoi uditori, di trascrivere le lezioni, e la predilezione per la forma della lezione libera (*freier Vortrag*), che – come per Fichte – assume i tratti di una vera e propria procedura socratica<sup>196</sup>. Si tratta di una scelta non contingente, ma eminentemente metodologica: per una corretta esposizione della filosofia, la forma della lezione libera risulta infatti la più adeguata, poiché consente di condensare e combinare i pensieri in modo da renderne possibile una comprensione immediata che possa essere trasformativa nell’instaurare una relazione produttiva con l’ascoltatore. Quest’ultimo non rimane passivo, ma viene ingaggiato atti-

<sup>195</sup> Ciò testimonia il carattere processuale e mai compiuto del suo sistema, sempre in fase di rielaborazione. La scrittura rischia di irrigidire la dinamica del pensiero filosofico. Il termine *Werkstätte* usato da Schelling nel 1821 esprime al meglio questa dimensione di *work in progress*. Si veda F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae*, manoscritto conservato a Berlino (NL Schelling 103, 36. Vorlesung, 315a): «Ciò che deve ancora ricevere, nel silenzioso laboratorio della scienza [*in der stillen Werkstätte der Wissenschaft*], la sua ultima elaborazione (*Ausbildung*) prima di poter passare nel mondo – ossia di essere introdotto nel mondo o, come si suol dire, tra la gente [*eh' es in die Welt übergehen kann, in die Welt oder wie man zu sagen pflegt unter die Leute zu bringen*] –, e che dovrebbe quindi dissuadermi in futuro dal comunicare molti risultati di anni di ricerca, i quali si riferiscono a quell’intero di cui lei conosce soltanto gli inizi, i contorni più esterni».

<sup>196</sup> Si veda *Initia philosophiae universae*, 6<sup>a</sup> lezione, dove Schelling risponde esplicitamente alle domande poste dagli studenti. Come ricorda Bilda (p. 175), citando il diario di Platen (*Die Tagebücher des Grafen August von Platen*, a cura di Laubmann e Scheffler, vol. 2, p. 441), Schelling confessa di aver «guadagnato di più dalle obiezioni dei suoi studenti che non dagli studiosi che avevano scritto interi libri contro di lui».

mente nella genesi dei contenuti e nella loro articolazione critica, accompagnato dal discorso dell'oratore.

Anche nel caso di Schelling, la proposta di un atteggiamento filosofico orientato all'oralità e al pensiero autonomo corrisponde al contenuto stesso della filosofia. La determinazione del suo statuto come sistema in divenire richiede strutturalmente di giustificare, filosoficamente, i modi in cui la filosofia si riproduce e viene trasmessa, individuando la modalità richiesta all'ascoltatore per relazionarvisi. In questo senso, come afferma Bilda, «la performatività e la forma della ricezione diventano parte integrante della filosofia stessa»<sup>197</sup>, al punto da rendere la forma della lezione un vero e proprio medium del pensiero<sup>198</sup>.

### 3.3 Hegel

#### 3.3.1 Filosofico e storico

La posizione hegeliana contro la riduzione del sapere a una considerazione puramente storica, di un materiale semplicemente trovato, trova una profilazione chiara – in assonanza parziale con Schelling – nelle *Prefazioni* all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817, 1827 e 1830). Anche per Hegel, la questione non è meramente accademica, ma riguarda la scienza vera come un autentico bisogno di un tempo di crisi<sup>199</sup>. In questo, l'urgenza, motivata da un bisogno epocale, di de-

<sup>197</sup> Bilda, *Philosophische Haltung*, p. 164.

<sup>198</sup> Per un'analisi dettagliata di questo aspetto si veda in particolare il capitolo *Das Katheder als Rednerbühne: die öffentlichen Vorlesungen* in P.P. Riedl, *Öffentliche Rede in der Zeitenwende: Deutsche Literatur und Geschichte um 1800*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 214–294.

<sup>199</sup> Cfr. Enz, p. 20; trad. it., p. XCV-XCVI: «Come nelle manifestazioni dell'epoca cui ci siamo riferiti in questa prefazione si fa intravedere, sebbene deformato, l'impulso del pensiero, così è in sé e per sé un bisogno proprio del pensiero stesso che ha raggiunto nella sua formazione l'altezza dello spirito, e un bisogno proprio del suo tempo [*für seine Zeit Bedürfniß*] – e quindi solo per questo degno della nostra scienza –, che ciò che prima era rivelata

finire il filosofico, e di farlo per contrasto con lo storico, si presenta come cruciale.

Dinanzi alla scienza sta il ricco contenuto che secoli e millenni di attività conoscitiva le hanno approntato, e questo le sta dinanzi non come qualcosa di storico [*Historisches*] che *altri* possiedono e che per noi è qualcosa di passato, solo un'occupazione per la coscienza della memoria e per l'acume della critica nelle notizie, non per la conoscenza dello spirito e l'interesse della verità<sup>200</sup>.

Il riferimento critico allo storico come un qualcosa che non sarebbe rilevante per «l'interesse della verità»<sup>201</sup>, e alla memoria come facoltà di immagazzinamento di contenuti prodotti da altri per altri, che non ci riguarderebbero<sup>202</sup>, non avrebbero cioè alcun nesso vitale

to come mistero, ma che, nelle figurazioni più pure (e a maggior ragione in quelle più confuse) della sua rivelazione, venga rivelato al pensiero stesso – al pensiero che, nell'assoluto diritto della sua libertà, afferma la sua ostinazione a conciliarsi con il contenuto solido solo se questo è riuscito a darsi la figura allo stesso tempo più degna di sé, vale a dire quella del concetto, della necessità che collega tutto, il contenuto al pari del pensiero, e in tal modo li rende liberi».

<sup>200</sup> *Enz.* p. 17; trad. it., p. XCIII.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> Il problema di una conoscenza di «altri» è evidenziato anche nella *Nachschrift Kehler* del 1825, nella discussione di una fede vivente: «Anche nella religione il pensiero ha svuotato, schiarito, annientato ogni contenuto, e ha prodotto il *caput mortuum* dell'astrazione. – Dio in sé, si dice anche, sarà pure un essere vivente, corrispondente ai fini più alti, ma non è così per noi; ogni altro contenuto su Dio ha la stessa legittimità in tal contesto. Mantenendosi nell'astrazione vuota si afferma che il resto non è per noi [*nicht für uns sei*]; questo è anche l'andamento storico del mondo: voglio sapere cosa hanno fatto gli altri, ma non mi riguarda [ *mich geht es nicht an*] – ciò si accompagna a grande erudizione, e questa è molto importante, ma non si deve farne l'ultimo punto di vista, né restare in una posizione critica che si pone al di sopra con distacco; questo è il difetto di presenza dello spirito – lo spirito vivente vuole esserci, vuole esser presente in qualcosa che abbia pienezza, spirito, vita» (*VWdL I*, p. 316). Sulla questione torna anche la *Nachschrift* anonima del 1826: «La testimonianza dello spirito è il vero nutrimento della religione; lo spirito, in quanto vero sapere, è eterno, è

con il soggetto, sembra richiamare l'impostazione kantiana. Con essa la posizione hegeliana sembra sulle prime in pieno accordo, perlomeno nella presa di distanza dalla riduzione della filosofia a un certo genere di conoscere storico:

Altrettanto poco costoro si dimostrano capaci di parlare in modo saggio [*Weisheit zu reden*], e completamente incapaci poi di compiere grandi azioni nella conoscenza e nella scienza, cosa che invece sarebbe loro compito e dovere; l'erudizione non è ancora scienza<sup>203</sup>.

Come già aveva mostrato Fichte, il semplice possesso di conoscenze non realizza l'esercizio della ragione richiesto dalla filosofia: ciò che importa non è la trasmissione di contenuti, ma l'attiva messa in questione del loro preso valore di verità, in un processo in cui alla determinazione dei contenuti si accompagna la trasformazione critica delle soggettività implicate nel discorso. Un sapere non trasformativo, in cui si passerebbero di mano dei contenuti che non sembrano riguardarci e in cui è impossibile riconoscersi, è quello proprio delle scienze dell'intelletto, da cui la filosofia deve distinguersi a motivo del suo più radicale esercizio di razionalità.

Si deve sottolineare che c'è una teologia che vuole rapportarsi alla religione in modo meramente storico, che ha anche una gran quantità di conoscenze, che però sono solo di natura storica. Questa conoscenza non ci interessa affatto; se la conoscenza della religione fosse solo storica, dovremmo paragonare simili teologi agli impiegati di una ditta commerciale, che rendiconto e conteggiano solo la ricchezza altrui che passa loro per le mani ma di cui a loro non resta nulla, che lavorano soltanto per altri senza ricavarne un guadagno personale; essi ricevono sì un salario; ma il loro merito consiste solo nel registrare il patrimonio altrui. Nella filosofia e nella religione si ha invece essenzialmente a che fare con il fatto che il proprio spirito si riconosce una proprietà e un contenuto, si considera degno delle conoscenze e non se ne tiene umilmente al di fuori. Questo è dunque il rapporto, e il bisogno più specifico che deriva da questo contagio è

ciò che si chiama ragione. L'aspetto storico [*das historische*] della religione ha come oggetto la volontà di sapere ciò che altri hanno saputo. Ci sono persone che fondano la loro erudizione nella conoscenza di ciò che altri hanno saputo, senza un giudizio proprio. Ogni essere umano è spirito» (VWdL I, p. 422).

<sup>203</sup> Enz, p. 29; trad. it., p. XCIX.

essenzialmente quello di ritrovare, tramite la filosofia, un contenuto, una pienezza del vero<sup>204</sup>.

Nel passo, tratto dalle lezioni berlinesi di *Filosofia della religione* del 1824, Hegel distingue tra una conoscenza meramente storica e una conoscenza filosofica. La prima consiste nell'accumulo esteriore di informazioni, senza che il soggetto vi si riconosca o se ne appropri interiormente: è una conoscenza che, come l'attività di un impiegato commerciale, si limita a registrare un patrimonio altrui senza che nulla di essenziale permanga in chi la esercita. In questa prospettiva, il meramente storico (*historisch*) non designa semplicemente ciò che appartiene al passato o che è ereditato, bensì designa un rapporto con il contenuto che resta esteriore, in cui manca il movimento di appropriazione e di riconoscimento da parte dello spirito. Al contrario, per Hegel, la conoscenza filosofica autentica implica che lo spirito trovi se stesso nel contenuto, lo assuma come proprio, trasformandolo e lavorandovi dall'interno alla sua articolazione.

Eppure, proprio quando la vicinanza a Kant sembra più marcata, emerge una distanza decisiva. Kant, come poi Fichte, valorizza in primo luogo l'attività della ragione, e non i *contenuti*. L'atteggiamento che si limita a rispettare i contenuti come qualcosa di estraneo, senza impegnarsi nel loro sviluppo, lungi dall'essere segno di autentica umiltà, tradisce per Hegel una presunzione nascosta: quella di credere di sapere già cosa siano la ragione, la verità, l'assoluto, senza sottoporsi alla fatica, al lavoro delle contraddizioni che *non consente di rimanere al riparo dalle contraddizioni che il loro pensiero genera, di porsi al sicuro al di là di esse*. Ciò che occorre è invece la disponibilità a questo «contagio»<sup>205</sup> dei contenuti: farsi interpellare da essi, che non sono un che di indifferente, e in questo processo lasciarsi mettere in discussione radicalmente.

Un ulteriore sviluppo di questa tesi avvicina Hegel a Schelling, piuttosto che a Kant<sup>206</sup>, perché lega a doppio filo il progredire della

<sup>204</sup> VPR I, p. 44; trad. it., pp. 101-102.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> Questa è la prospettiva che A. Ferrarin sviluppa in Id., *The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, in *Kant*

scienza con un lavoro che si fa sullo storico, a partire dall'assoluta rilevanza che giocano i contenuti su cui lavora la filosofia.

Se l'antico deve essere rinnovato – ovvero se un'antica figurazione deve esserlo, perché il contenuto stesso è eternamente giovane – allora la figurazione dell'idea [...] è infinitamente più degna [*würdiger*] di essere ricordata, anche perché il suo disvelamento attraverso l'appropriazione che ne viene fatta nella nostra cultura di pensiero non è solo un'immediata comprensione di essa, ma un progredire della scienza medesima [*ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst*]<sup>207</sup>.

Il rinnovamento del sapere non consiste semplicemente nel riproporre figurazioni antiche, ma nel riappropriarsene criticamente in modo tale da farle vivere nello sviluppo attuale del pensiero. Il lavoro di appropriazione di qualcosa che è storico – tanto nel senso di *geschichtlich* quanto di *historisch* –, è un processo che fa progredire la scienza in ciò che non le è estraneo, né è un qualcosa di indifferente a essa, segnando così una continuità più stretta con Fichte e soprattutto con Schelling, rispetto a quanto non accada con Kant.

Tuttavia, anche rispetto a Schelling si misura una distanza significativa. Se lo sviluppo della scienza passa, secondo Hegel, attraverso un lavoro sui contenuti storici, nel quadro teorico schellinghiano la dimensione razionale, filosofica, è mostrata nella sua eccedenza, *ex*

*und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, pp. 213-228, p. 224: «anche se la ragione di Kant è storica, essa rimane, a mio avviso, astratta. Non deve studiare lo svolgersi storico dei sistemi; anzi, deve ignorare i dati storici ed empirici, poiché il suo sguardo resta puro nell'affermare la propria indipendenza dalla contingenza della storia. Per il filosofo cosmico, secondo le parole della *Logica Jäsche*, «tutti i sistemi di filosofia [valgono] soltanto come storia dell'uso della ragione e come oggetti per l'esercizio del suo talento filosofico». Personalmente, trovo discutibile che la storia della filosofia debba essere paragonata a una palestra, nella quale i filosofi del passato siano al massimo esempi, o strumenti per esercitare il nostro talento, e non invece momenti della nostra stessa essenza, che costituiscono ciò che noi siamo».

<sup>207</sup> *Enz*, p. 20; trad. it., p. XCVI.

*negativo*, attraverso la dimostrazione del fatto che le altre conoscenze positive<sup>208</sup> non sono assolute: sono finite. Rispetto alla filosofia perciò

in negativo potremmo dire che è la chiara ed intima consapevolezza della nullità di ogni conoscenza finita. La si può educare in noi stessi [*man kann sie in sich bilden*]: nel filosofo deve divenire attitudine, facoltà costante, capacità di vedere ogni cosa dal punto di vista dell'idea<sup>209</sup>.

In una simile proposta – in cui pure non manca affatto il riferimento all'educazione (formazione, *Bildung*), come studio ed esercizio tramite cui soltanto, direbbe Hegel, si può partecipare del «regno della verità»<sup>210</sup> – la dimensione positiva rimane per Schelling, perlomeno in quegli anni, un che di affidato all'intuizione. La sua eccezione è del tutto irriducibile rispetto al lavoro negativo di formazione sulle scienze positive. Se questo garantisce la distinzione tra filosofia e altre scienze, l'eccezione della prima risulta, però, forse, non del tutto giustificata nel rapporto che intrattiene con ciò che le sta alle spalle, per così dire – esponendosi al rischio, piuttosto, di diventare qualcosa che non ha bisogno di tornare criticamente sul sapere storico-condizionato, né di giustificare *all'interno del sapere filosofico* quella forma condizionata come *la propria*. Lo storico, anche in questo caso, appare qualcosa di necessario, eppure in certo modo preliminare.

Per contro, il quadro hegeliano appare significativamente più articolato sin dai primi paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia*. Da una parte, Hegel fa presente le difficoltà che incontra la filosofia nel presentarsi in forma sistematica a un soggetto che si accinge a filosofare:

<sup>208</sup> Le «scienze positive» vengono intese da Schelling in una maniera che, come ha mostrato T. Rajan (*The encyclopedia and the university of theory*), tiene assieme non solo il versante epistemologico, ma anche quello istituzionale. Nella *Lezione settima* Schelling nota che «le scienze ottengono dallo stato e nello stato una esistenza realmente oggettiva [*eine wirklich objektive Existenz*], e diventano una potenza [*eine Macht*]» (VMS, p. 283; trad. it., p. 62).

<sup>209</sup> VMS, p. 256; trad. it., p. 40.

<sup>210</sup> D1818, p. 17; trad. it., p. 225.

pur potendo presupporre una certa familiarità con l'oggetto<sup>211</sup>, la filosofia non può fondarsi su un'esposizione iniziale dei propri principi senza compromettere la propria scientificità, che esige la giustificazione radicale di ogni presupposto e consente in ciò una vera libertà fondata su se stessa. D'altra parte, proprio questa consapevolezza della filosofia come sapere che si legittima nella propria razionalità, richiede un diverso trattamento di ciò che si presenta come 'dato' o 'fatto': non la sua cancellazione, bensì un lavoro critico attraverso cui passa la determinazione positiva di ciò che la filosofia è.

Un'indicazione in tal senso si trova nella *Prefazione* alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*. Qui Hegel si confronta con la forma di raziocinare (*Räsonnement*) che si occupa di fatti spirituali e religiosi ma ne perverte il senso perché non è in grado di comprendere la loro completezza e concretezza, che resistono alle categorie sterili del pensiero finito dell'intelletto. Quando si tratta di rivendicare una differenza, preliminare, della filosofia come attività critica che si deve sviluppare in un sistema, Hegel fa qualcosa che a prima vista suscita un certo imbarazzo. Egli, in maniera sorprendente, non rifiuta da subito il termine *factum*, che potrebbe apparire come un presupposto fisso, storico, resistente al pensiero razionale. Sembra piuttosto proporre – anche se in modo preliminare, coerente con lo stile discorsivo di una *Prefazione* – l'immagine del lavoro filosofico sui *facta*, che distingue la filosofia da altre imprese conoscitive. Mentre il raziocinare cerca di spacchettare un fatto concreto nelle determinazioni finite del pensiero con cui pensa il mondo (causa, effetto, quantità, qualità...) elevandolo dalla sua materialità al livello di qualcosa di conosciuto, la filosofia non è coinvolta in questo tipo di elevazione «perché il fatto della filosofia è la conoscenza già preparata a questo scopo, e il comprendere sarebbe quindi soltanto un *riflettere* (*Nachdenken*) nel senso di *ripensare* (*nachfolgendes Denken*)»<sup>212</sup>.

<sup>211</sup> *Enz*, §1.

<sup>212</sup> *Enz*, p. 8; trad. it., p. LXXVII. Sul modo in cui la filosofia sistematica è in grado di lavorare criticamente su questa immagine e di ripensarla esibendo i presupposti che la sorreggono, si veda il capitolo quinto del presente studio.

Il lavoro riflessivo della filosofia è dunque di un genere particolare: viene dopo il fatto, ma non gli è estraneo. Non è estraneo perché il *factum* – come il «*contenuto positivo*» che la filosofia deve «ottenere»<sup>213</sup>, a leggere il *Discorso Inaugurale* – non rappresenta un’unità granitica di significato che, proveniente da altro, andrebbe semplicemente accolta dalla filosofia, come premessa sulla cui base impostare il suo proprio discorso, ma è il risultato di mediazioni specifiche che possono – e devono – essere ricostruite nella loro verità. La filosofia, si potrebbe dire, ha a che fare con i *facta* nella misura in cui mostra il loro essere un che di divenuto. Ed è proprio questo lavoro di appropriazione a liberare quei contenuti dall’essere semplicemente dati. Mostrare il modo in cui funzionano li rende *contenuti* per la prima volta, verrebbe da dire: li fa essere nella loro verità mettendo in luce il *ponere (positiven Inhalt)* e il *facere (facta)*<sup>214</sup>. In questo senso, la filosofia è chiamata in causa non come cognizione che, in maniera generica, verrebbe semplicemente dopo un’altra conoscenza e sarebbe in ciò condizionata da questa, mettendo a rischio la propria razionalità, ma piuttosto come condizione per interpretare, comprendere un *factum* come *factum* (nel senso del partecipio passato), cioè nella sua verità.

Questa impostazione apre a un trattamento dello storico che è sensibilmente più articolato di quello profilato da Kant, Fichte e Schelling. Per valutare adeguatamente questa distanza, occorre partire dalla posizione esplicita, tematica, che Hegel elabora circa il rapporto tra filosofico e storico, e verificare in che modo questa trovi realizzazione nella pratica didattica. Ciò consentirà infine di valutare, muovendo dall’analisi della lettera del testo, se questa sia in grado di

<sup>213</sup> *D1818*, p. 19; trad. it., p. 226.

<sup>214</sup> L’introduzione della filosofia a partire dalla sua relazione consapevole alla fatticità è confermata e ulteriormente esplorata all’interno del *Concreto preliminare*. Lì il bersaglio polemico è il sapere immediato, che cerca di spacciare fatti nudi come verità assolute solo perché sono «nella coscienza di ognuno» (*Enz*, p. 63; trad. it., p. 33). In quanto assolutizza tali fatti nella misura in cui sono ampiamente sostenuti, una tale cognizione non riesce a cogliere la loro vera articolazione, perché li lascia indiscussi: essi sono ciò che immediatamente sono.

rendere conto costitutivamente di ciò che Hegel si trova a fare a lezione, e se rappresenti una risposta a un bisogno del tempo – una risposta coerente e integrata nel modo in cui è inteso lo statuto della filosofia.

### 3.3.2 *Filosofia e filosofare: il problema dei contenuti*

Per comprendere il modo in cui Hegel tematizza la rilevanza dei contenuti, è decisiva la lettera aperta che scrive il 2 agosto 1816 a von Raumer, *Sull'insegnamento della filosofia nell'università*. In essa tratta una situazione disperante per la filosofia e il suo insegnamento. Da una parte, dopo Kant, la metafisica si è ridotta a un edificio di conoscenze privo di efficacia, incapace di incontrare gli interessi e i bisogni contemporanei di avere comprensione delle dinamiche di una realtà in profonda trasformazione. Dall'altra, la nuova idea di filosofia non ha ancora trovato, secondo la diagnosi hegeliana, una configurazione scientifica autentica. Si assiste, dunque, a una perenne oscillazione tra due poli opposti, ma ugualmente unilaterali: «*scientificità e scienze prive di interesse*»<sup>215</sup>, da una parte, e «*interesse senza scientificità*»<sup>216</sup>, senza rigore, dall'altra. Al bisogno di una filosofia all'altezza di un tempo di crisi rispondono infatti diversi tentativi, che tuttavia non si confrontano affatto con la trasformazione dei materiali concettuali ereditati, ossia di quei contenuti attraverso cui la cultura ha storicamente dato forma alla propria autocomprendizione. Al contrario, essi prediligono la libera espressione della ragione, la critica dirompente che si congeda dalle forme passate, dando vita a un arcipelago di filosofie che sono nient'altro che espressioni soggettive di coloro che le progettano.

La soluzione hegeliana di riforma della scienza filosofica – e, con essa, dell'insegnamento, come sua dimensione decisiva – passa invece per il ripensamento del metodo. Tale ripensamento, che conduce la filosofia necessariamente alla forma sistematica come l'unica adeguata all'articolazione della razionalità, si accompagna a una ri-

<sup>215</sup> *Briefe II*, p. 97; trad. it. in *SB*, p. 113.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

determinazione essenziale: quella dei contenuti come strutturali alla scienza. Ciascun contenuto prende forma, si dà in determinazioni distinte, in un sistema di relazioni che è compito della scienza sviluppare. La filosofia deve lavorare sui contenuti non lasciandoli nell'opacità che li caratterizza quando vengono semplicemente assunti storicamente (in senso *historisch*), ma analizzandoli nella totalità che il loro svolgimento necessario implica.

Il riferimento alla *determinatezza* è decisivo per Hegel. La riforma della filosofia e del suo insegnamento (e apprendimento) è possibile, ed è in grado di intervenire sul reale, non quando la filosofia rinunci alla propria scientificità per risvegliare l'interesse attraverso un'apparenza allettante, ma quando *diventi propriamente filosofia*: vale a dire, quando sia massimamente sistematica. Solo ciò che è massimamente determinato diviene «claro [deutlich], comunicabile [mitteilbar] e capace di divenire un *bene comune* [Gemeingut]»<sup>217</sup> – non la mera espressione della genialità di una soggettività individuale.

La centralità dei contenuti, al pari del metodo, per il ripensamento della filosofia viene affrontata anche in un testo precedente, in cui Hegel discute dell'insegnamento della filosofia al Ginnasio. Negli anni di Norimberga, nella sezione intitolata *Metodo del Privatgutachten* a Immanuel Niethammer del 23 ottobre 1812 (*Sull'insegnamento della filosofia nel ginnasio*), Hegel polemizza contro la separazione tra un conoscere meramente storico e un pensare da sé (*Selbstdenken*) originato dalla sola ragione.

In generale, si distingue il *sistema* filosofico, con le sue *scienze particolari*, dal *filosofare* vero e proprio. Secondo la moda moderna, specialmente della pedagogia, non si deve tanto venire istruiti nel *contenuto* della filosofia quanto *imparare a filosofare senza contenuto*; ciò vuol dire, pressappoco: si deve viaggiare, viaggiare sempre, senza conoscere le città, i fiumi, i paesi, gli uomini, ecc<sup>218</sup>.

Per Hegel, l'enfasi – diffusa in particolare tra i pedagogisti bavaresi – sul filosofare come puro esercizio della razionalità individuale, a discapito dei contenuti, non è in grado di rendere conto di che cosa sia effettivamente filosofia. Essa rischia, piuttosto, di ridurla a un pu-

<sup>217</sup> *Briefe II*, p. 100; trad. it. in *SB*, p. 117. Trad. leggermente modificata.

<sup>218</sup> *SB*, pp. 828-829; trad. it., pp. 106-107.

ro esercizio formale di discussione, a una pratica del giudizio, come se questa non fosse il lavoro per l'articolazione verace dei contenuti della filosofia, ma un'attività autoriferita.

La distinzione tra la filosofia e il filosofare, come arte soggettiva, viene messa in crisi da Hegel attraverso tre argomenti principali. In primo luogo, rimanendo nella metafora del viaggiare, egli osserva: «nel conoscere una città, nel giungere poi ad un fiume, ad un'altra città e così via, si impara senz'altro, in tal modo, a viaggiare, e non s'impara soltanto, ma si viaggia già effettivamente. Così quando si viene a conoscenza del contenuto della filosofia, non si impara soltanto il filosofare, ma si filosofa anche già effettivamente»<sup>219</sup>. Analogamente, quando si entra in contatto con i contenuti della filosofia, non si apprende soltanto il filosofare, ma si filosofa già effettivamente. Il confronto con i contenuti implica quindi, per Hegel, un'attività filosofica concreta. Secondo Hegel, nel confronto con i contenuti c'è tanto un filosofare attivo – ciò che invece sarebbe precluso, secondo i pedagogisti – quanto filosofia in senso stretto, come un che di costitutivo e ricco di contenuto.

Il punto decisivo per considerare cos'è la filosofia non è la domanda sulla sua presunta definitività, che porterebbe a ritenerla piuttosto mai data del tutto, un'ideale regolativo o un'origine dei diversi tentativi del filosofare, secondo l'opzione proposta da Kant. L'esigenza è piuttosto quella di comprendere il lavoro filosofico come lo svolgimento di ciò che è proprio di un certo tempo, del reale nella complessità dei processi che lo costituiscono, nella forma del concetto. Questo è il secondo argomento proposto da Hegel:

la filosofia comprende *i più alti pensieri razionali intorno agli oggetti essenziali*, comprende *l'universale* e il *vero* dei medesimi; è di grande importanza acquisire familiarità con questo contenuto, e *accogliere nella propria testa* questi *pensieri*. Il procedimento, triste, meramente formale, il perenne cercare e vagare, senza contenuto, l'asistematico sofisticare e speculare, hanno come conseguenza la vacuità e la mancanza di pensieri in testa, il fatto che non si *sappia nulla*. [...] Le *scienze wolffiane*, logica, ontologia, cosmologia, ecc., diritto naturale, morale, ecc., sono più o meno scomparse; cionondimeno la filosofia rimane un complesso sistematico di *scienze ricche di*

<sup>219</sup> *Ibidem*.

*contenuto*. Inoltre la conoscenza dell'*assolutamente assoluto* – (poiché quelle scienze debbono venire a conoscenza del proprio particolare contenuto anche nella sua *verità*, ossia nella sua *assolutezza*) – è possibile soltanto attraverso la conoscenza della *totalità* nei suoi gradi costitutivi di un sistema; e quelle scienze sono i suoi gradi<sup>220</sup>.

Il bisogno che muove Hegel in questo passo è quello di liberare dalla convinzione, diffusa dopo Kant, per cui la filosofia si identificherebbe interamente con un sapere del sapere, una ricerca metodologica orientata non agli oggetti ma al modo in cui funziona il sapere. Il procedimento formale del cercare è certo essenziale alla filosofia, che, come scienza radicale, non può accettare, accogliere per presupposti dei contenuti semplicemente trovati su cui basare la propria ricerca. Tuttavia, la scienza filosofica non è l'esercizio scettico che non si risolve mai effettivamente nel conoscere, o passa senza sistematicità da un tema a un altro. È invece un intero di conoscenze giustificate razionalmente, su cui si torna sempre a lavorare criticamente – in *continuità* con i tentativi precedenti, che non sono un che di soggettivo, isolato, bensì il lavoro attraverso cui l'oggettività del reale si articola costantemente, come Hegel scriverà nella lettera a von Rauher. La conoscenza della totalità è propriamente il lavoro filosofico, in essa la ragione si riconosce<sup>221</sup>.

Cruciale è il terzo argomento, in cui confluiscono con maggiore evidenza i nodi della posizione di Hegel sulla distinzione tra il filosofare e la filosofia – ossia tra ciò che, kantianamente, potrebbe essere

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> Contro la separazione di filosofare e filosofia Hegel si era espresso già nello scritto *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), quando affermava che «il filosofare che non si costruisce come sistema è una fuga continua di fronte alle limitazioni, è più una lotta della ragione per la libertà che puro conoscere di sé, fattosi sicuro e chiaro in rapporto a se stesso. La ragione libera e la sua azione sono una cosa sola e la sua attività è una pura esposizione di se stessa. In questa autoproduzione della ragione l'assoluto si configura in una totalità oggettiva, la quale è un intero in sé sorretto e compiuto, priva di ogni fondamento esteriore, bensì fondata da se stessa nel suo inizio, mezzo e fine» (*Diff*, p. 30; trad. it., p. 35).

appreso ed esercitato, e ciò che non sarebbe possibile imparare perché è un’idea mai data in concreto:

il procedere nella conoscenza di una filosofia ricca di contenuto non è altro che l’*apprendere*. La filosofia deve essere *insegnata e appresa*, al pari di ogni altra scienza. L’infelice prurito di educare a *pensare da sé* [*Selbstdenken*] ed a *produrre autonomamente* ha messo in ombra questa verità; come se, quando io imparo cosa sia la sostanza, la causa o qualsiasi altra cosa, non *pensassi io stesso*, non *producessi io stesso* nel mio pensiero *queste determinazioni*, ma queste venissero invece gettate in esso come *pietre*; come se, inoltre, quando io esamino la loro verità, le prove delle loro relazioni sintetiche o il loro dialettico passare l’una nell’altra, non conseguissi *io stesso* tale conoscenza, non mi convincessi *io stesso* di queste verità; come se, quando ho imparato bene il teorema di Pitagora e le sue dimostrazioni, non fossi *io stesso* a conoscere questo teorema ed a mostrarne la verità. Nella misura in cui lo studio filosofico è in sé e per sé un’attività autonoma [*Selbsttun*], esso è un *apprendere*; l’apprendere una scienza già *esistente*, formata. Questa è un patrimonio costituito da un contenuto acquisito, elaborato, formato: questo bene ereditario disponibile dev’essere acquistato dall’individuo, ossia, venire *appreso*<sup>222</sup>.

La distinzione tra il filosofare, inteso come l’atto del pensare da sé, e la filosofia, intesa come una scienza ricca di contenuti, costituisce per Hegel una differenza insostenibile, che si fonda su diversi frantamenti.

Anzitutto, frantende la natura del filosofare, intendendolo come attività soggettiva slegata dai contenuti. Quello che, però, appare come un esercizio della razionalità, mancando della dimensione sistematica e del lavoro sui contenuti giustificati nella loro necessità, è

<sup>222</sup> SB, pp. 828-829; trad. it., pp. 106-107. Sul tema dell’apprendimento e il pensare con la propria testa si veda il contributo di E. Berti, *Pensare con la propria testa?*, in *Insegnare filosofia*, pp. 5-18. A proposito di questo terzo argomento, Berti legge una preoccupazione hegeliana che va nella direzione di una difesa della filosofia nella sua dimensione professionale (p. 11). Dato il contesto in cui questo argomento è presentato, ossia un documento sull’insegnamento della filosofia al Ginnasio, mi sembra che quanto può certo apparire come una difesa professionale della filosofia sia, in realtà, una messa in discussione rivolta all’esercizio della filosofia per chiunque la pratica. A presupporre un lavoro arduo è la filosofia in quanto tale, per chiunque vi si dedichi, e non solo, mi sembra, la professione del docente.

piuttosto un esercizio inconsapevole di come funziona la propria attività: la intende come una pratica generativa, ma rischia di ridursi, in realtà, a mera funzione soggettiva. In secondo luogo, fraintende l’attività dell’apprendere quando si tratta della scienza filosofica. Tale fraintendimento sembra muovere dal presupposto che, nell’atto dell’apprendere la filosofia, i contenuti vengano semplicemente depositati nel pensiero come pietre gettate in un contenitore inerme, anziché sottoposti a un’indagine critica in cui le loro articolazioni sono esibite secondo la loro necessità. Oppure, nel migliore dei casi, si immagina che partecipare alla filosofia sia simile al lavoro attivo in una scienza qualsiasi, dove si può procedere da assunti ereditati – l’oggetto e il metodo della scienza – senza rimetterli in questione mediante un’indagine razionale. In entrambi i casi, secondo questo fraintendimento diffuso, l’apprendere si ridurrebbe a un raccogliere passivo, anziché configurarsi come un riconoscimento critico di un patrimonio che si offre allo spirito e che va giustificato e compreso nel modo in cui è divenuto e continua ad insistere – in forme più o meno coscienti – nel mondo di cui la filosofia deve offrire comprensione.

Ciò che caratterizza l’epoca presente sarebbe dunque, per Hegel, una focalizzazione pressoché esclusiva sul pensare da sé che rischia di mistificare il senso autentico del filosofare, nella misura in cui difonde l’idea che il pensiero sia una produzione personale, individuale, «indipendente da quei vincoli linguistici determinati, logicamente strutturati e storicamente elaborati, che sono i *pensieri*»<sup>223</sup> – e che sono, invece, un che di oggettivo, di determinato. Nel migliore dei casi, questa concezione rappresenta una radicalizzazione – sempre emergente e difficilmente evitabile – della paura kantiana, e fichtiana<sup>224</sup>,

<sup>223</sup> P. Giuspoli, *Formazione e mediazione del sapere. Teoria e pratica dell’insegnamento filosofico in Hegel*, in *Insegnare filosofia*, pp. 160-186, p. 180. Il contributo di Giuspoli, insieme gli altri dell’autore sul tema, rappresenta una delle indagini più approfondite e puntuali sul tema dell’insegnamento di Hegel.

<sup>224</sup> Il rischio di una perdita dei contenuti a fronte di una significativa enfatizzazione dell’atto razionale mi sembra non sufficientemente discusso nell’indagine pur approfondita di Solé (*Aprender la filosofía o aprender a*

di una sclerotizzazione dell'operazione razionale nei suoi prodotti, e, con essa, della fine della filosofia. Nel peggiore dei casi, il «prurito di educare a *pensare da sé*»<sup>225</sup> si pone all'origine di una cecità pericolosa: si finisce infatti col credere che qualcosa sia 'pensato da sé' soltanto in quanto porti il marchio dell'originalità, ossia nella misura in cui si discosti dal pensiero altrui, propagando però così un fraintendimento esiziale sull'autonomia e sull'indipendenza del pensiero, che si spaccia come assoluto senza disporre degli strumenti critici per riconoscere la propria parzialità, soggettività e situatività<sup>226</sup>.

Le radici di questa polemica hegeliana contro la moderna pedagogia sono visibili già nel *Discorso del 29 settembre 1809*. Qui, a difesa dello studio dei classici in lingua latina e greca come esperienza estraniante e perciò formativa, Hegel scrive:

Non bisogna infatti guardare al progresso della cultura come allo sviluppo tranquillo di una catena nei cui primi anelli siano incastriati i successivi, con attenzione ai precedenti, ma fatti di una loro propria materia, e senza che quest'ulteriore lavoro si rivolga a quello compiuto prima. La cultura deve bensì disporre di una materia e di un oggetto precedenti sui quali lavora, che essa trasforma e cui impone una nuova figura. È necessario che noi ci conquistiamo il mondo dell'antichità abbastanza a fondo per possederlo e ancor più per disporre di qualcosa da elaborare. Al fine tuttavia di divenire

*filosofar?*), prevalentemente concentrata sulla discussione della *decisione* di filosofare.

<sup>225</sup> SB, pp. 828-829; trad. it., pp. 106-107.

<sup>226</sup> Nello scritto *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, all'interno della sezione dedicata al rapporto del filosofare con il sistema filosofico, Hegel rappresenta il filosofare come un'azione che – per l'assenza di connessione interna del suo contenuto, che non è una totalità oggettiva – si disperde perennemente in molteplicità. Il passaggio auspicato da Hegel è che la molteplicità sia posta in rapporto: «deve sorgere il bisogno di produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza. Solo in questo modo la molteplicità di quei rapporti si libera dalla contingenza, ottenendo essi il loro posto nel nesso della totalità oggettiva del sapere ed essendo stata realizzata la loro oggettiva compiutezza» (*Diff.*, p. 30; trad. it., p. 35).

*oggetto*, la sostanza della natura e dello spirito dev'essersi posta di fronte a noi, deve aver assunto la forma di qualcosa di estraneo<sup>227</sup>.

Il lavoro filosofico è essenzialmente un lavoro trasformativo, che non presuppone nulla – né i contenuti, né il metodo d'indagine, né le soggettività che vi partecipano, o le scene in cui si compie, e neppure il bisogno stesso della filosofia. La filosofia è comprensione della storia dello spirito, una storia in cui ciò che precede *appare* come una forma morta, incapace di essere normativa per il tempo presente, e che va riappropriata nel suo elemento essenziale, affinché le forme che avanzano come tentativi di comprensione del mondo presente acquisiscano figura. Il vecchio si trasfigura nel nuovo.

Affinché ci sia discorso filosofico, è necessario dunque che si dia-no, criticamente, dei contenuti. Se il riferimento a tali contenuti non è semplicemente il gesto di ereditare passivamente oggetti da una supposta tradizione, ma il risultato di un lavoro critico, allora il diventare oggetto della filosofia non è una premessa né un dato garantito, bensì il frutto di un'appropriazione di qualcosa che *ha e deve darsi l'apparenza dell'estraneo, di qualcosa d'altro dallo spirito*. I contenuti sono giustificati solo quando la scienza filosofica ne ha prodotto il concetto, che è la ragion d'essere di ciò che è, anche di ciò che ha l'apparenza di essere l'altro della razionalità.

Spesso, ciò che appare come il più familiare è per Hegel in realtà il meno conosciuto. Questo vale, in primo luogo, per le determinazioni di pensiero. Esse sono ricche di contenuto, ma la loro natura viene perlopiù fraintesa. Si è talmente abituati a concepirle come forme soggettive di categorizzazione della realtà, che esse sembrano semplici produzioni della spontaneità individuale, strumenti per ordinare la molteplicità dell'esperienza. In questa immagine, le determinazioni di pensiero appaiono come mezzi tra il mondo e il soggetto, in possesso di quest'ultimo. Ciò che sfugge è che sono invece le determinazioni stesse a costituire il soggetto, il fondamento che lo precede e lo forma, la sua sostanzialità. Tale sostanzialità, tuttavia, non può essere criticamente appropriata finché si coltiva l'illusione che del pensiero si disponga come di un semplice strumento. Sarà la

<sup>227</sup> SB, p. 461; trad. it., p. 47.

filosofia a mostrare come siano proprio le determinazioni di pensiero, con la loro «efficacia determinatrice del contenuto [*Inhaltsbestimmende Wirksamkeit*]»<sup>228</sup>, a costituire non solo l'attività (apparentemente soggettiva) del pensiero, ma tutto ciò che è. La libertà effettiva si dà solo nel riconoscimento e nel lavoro critico su tale sostanzialità.

### *3.3.3 La formazione alla libertà e il problema dell'insegnamento*

Se quella tracciata finora è la presa di posizione tematica di Hegel sul modo in cui la filosofia si determina non tralasciando la domanda sullo storico, come prende forma questa posizione nella prassi della lezione?

Le configurazioni assunte dall'antinomia della filosofia nella filosofia classica tedesca esaminate fin qui, hanno mostrato come il lato esterno sia parte integrante del concetto stesso di filosofia e non un semplice effetto collaterale di un'interrogazione internalistica della filosofia ripiegata su di sé. In questo periodo, non si dà definizione della filosofia che non implichi, nel processo della propria giustificazione, l'interrogazione radicale dei luoghi e dei modi attraverso cui essa si costituisce come sapere: un insieme di conoscenze dotate di effetti trasformativi su differenti soggettività. Come si è visto nella breve panoramica offerta sulla pratica didattica di Fichte e Schelling, le forme di insegnamento sono inseparabili dai loro approcci filosofici alla libertà, non si lasciano distinguere dal concetto di libertà del pensiero che essi elaborano filosoficamente. Tanto Fichte quanto Schelling – per limitarci agli esempi considerati qui –, nel trasmettere la loro filosofia, inaugurano uno spazio critico, modellato essenzialmente da un atteggiamento ricettivo (che è non meno attivo) che rende possibile la comprensione del pensiero filosofico in quanto tale e consente di ripensare i luoghi e le modalità di produzione e riproduzione della filosofia. La loro prassi di scrittura filosofica e di insegnamento genera un contesto partecipativo in cui filosofia e filosofare diventano possibili, e all'interno del quale tutte le soggettività partecipanti (sia quelle degli studenti, sia quella del docente) vengo-

<sup>228</sup> *WdL I*, p. 13; trad. it., p. 14.

no messe in questione, nel medesimo processo in cui i contenuti filosofici sono esibiti nella loro necessità.

Nel contesto di questa formazione alla libertà, la posizione di Hegel appare alquanto eccentrica. Il modo in cui Hegel articola il sistema e tiene lezione si colloca al tempo stesso in continuità e in rottura con la loro revisione della pratica didattica.

La continuità si coglie soprattutto nelle lezioni condotte su manoscritto: si pensi ai corsi sulla storia universale, sulla storia della filosofia, sull'estetica o sulla filosofia della religione. È nota l'eloquenza particolarmente stentata e, in apparenza, oscura di Hegel, restituita da diversi ritratti del tempo. Anche a Berlino, come già a Jena e Heidelberg, il suo incedere espositivo era spesso interrotto da pause, torsioni, e da indugi su momenti specifici del discorso, quasi isolando una per una le proposizioni in cui un certo contenuto era sviluppato. Gli studenti più attenti riuscivano a riconoscere in questo andamento il districarsi di un pensiero in atto, il vero oggetto in questione.

Un'eloquenza che fluisce via tutta liscia presuppone che si sia arrivati a una completa padronanza dell'oggetto e l'abilità formale consente di scivolare con la massima destrezza fuori dai punti indecisi, eludendo la piattezza. La sua invece doveva provocare i pensieri più potenti dal più riposto fondo delle cose, e se quelli dovevano operare con l'energia del vivente dovevano pure, anche dopo una mediazione e rielaborazione di anni, ricrearsi in lui in una loro vivente pienezza<sup>229</sup>.

Ciò che per Hegel risulta di primaria importanza non è la soggettività del professore, la sua peculiare genialità nel comporre il materiale in modo 'originale', bensì la trama razionale esibita nel suo farsi: un avanzare necessariamente discorsivo, che non può proporre all'uditore alcuna verità immediata su cui poggiare stabilmente i piedi, ma che richiede, invece, lo sforzo e la costanza di seguire la necessità con cui il contenuto si sviluppa fino alle sue estreme conseguenze, risultando verace solo alla fine del suo movimento di autodeterminazione. Una simile prassi filosofica si fonda, per Hegel, in ciò che la filosofia è, e, viceversa, contribuisce a determinarla.

<sup>229</sup> H.G. Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1835, p. 386; traduzione italiana di questo passo in T.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, a cura di F. Serra, introduzione di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1971, p. 168.

In ciascuna delle scienze filosofiche (filosofia della religione, filosofia dell'arte, filosofia dello spirito soggettivo, filosofia della natura...), il concetto, l'oggetto e il metodo sono radicalmente in questione. Le lezioni iniziano, infatti, ponendo quasi sempre la domanda sulla dignità (*Würdigkeit*) che un certo contenuto avrebbe per ricevere una trattazione filosofica. A questa domanda si aggiunge, subito dopo, quella circa la capacità della filosofia di offrirne una trattazione adeguata, senza pervertire la verità dell'oggetto in questione. Come può la filosofia, che ha a che fare con l'universale e il vero, essere in grado di trattare contenuti che sembrano prodotti dell'immaginazione, come l'arte; o del sentimento, come la pratica religiosa? È difficile sovrastimare la radicalità di queste domande. Hegel mostra come esse trovino la sede adeguata in cui venire trattate non in una discussione esterna alla scienza, come questioni preliminari da risolvere prima dell'avvio della trattazione, ma all'interno dello stesso svolgimento scientifico dei contenuti: come problemi che, nella misura in cui sono connessi alla cosa, vengono prodotti dal contenuto stesso. Non si tratta, dunque, di affrontare queste domande nel modo in cui sorgono disordinatamente da una certa tendenza contemporanea (ad esempio quella di svalutare la capacità della ragione di conoscere oggetti infiniti come Dio, la verità o la libertà) e che la filosofia dovrebbe gestire a monte, *prima del suo inizio*<sup>230</sup>. Si tratta piuttosto di mostrare come tali questioni emergano dal procedere stesso del contenuto, quando questo viene esibito secondo la sua necessità intrinseca, senza presupporre come normativa l'immagine immediata che se ne ha. A compiersi è una rideterminazione concettuale di ciò che è implicato da quelle domande: concetti come verità, oggettività, soggettività, ragione, assoluto, rappresentazione, finito, infinito, sentimento, intuizione sono affrontati e giustificati nel loro sorgere progressivo, secondo il movimento interno dell'oggetto. In questo procedere, la scienza filosofica guadagna e dimostra il proprio metodo – dimettendo anche la rappresentazione, iniziale, per cui la scienza

<sup>230</sup> Su questa questione si consideri il modo in cui Hegel affronta il problema dell'inizio della filosofia della religione nell'*Introduzione* al corso berlinese del 1824, sotto a *Questioni preliminari*.

funzionerebbe come una struttura formale separata dai contenuti che tratta e indifferente rispetto ad essi.

L'esposizione a lezione di un sapere inteso in questo modo testimonia un lavoro *in fieri*, aperto: non finalizzato alla semplice trasmissione – e dunque alla passiva ricezione – di contenuti già formati, ma orientato a realizzare in atto il modo in cui la trama razionale dell'oggetto, di volta in volta esaminato, si articola sistematicamente. Ciò che appare come risultato semplice è mostrato nel processo dinamico attraverso cui sviluppa ciò che è implicato dalle contraddizioni che definiscono la sua forma specifica. Sistema, metodo e oggetto devono essere dimostrati *filosoficamente*: non come conquiste acquisite una volta per tutte, ma come processi che devono essere di volta in volta istituiti e giustificati.

Di tale logica, che è *nello stesso tempo insegnamento e lavoro scientifico*, sono testimonianza le strutture dei collegi berlinesi. Ciascun collegio non è mai pura ripetizione dei precedenti, ma occasione rinnovata di lavorare alla determinazione sistematica filosoficamente consistente di una certa scienza filosofica – che è, per Hegel, come vedremo, in primo luogo da istituire. Come è noto – ed è soprattutto qui che la continuità con Fichte e Schelling vacilla – Hegel non si limita a tenere lezioni su manoscritti in cui presenta, davanti all'uditore, singole discipline filosofiche, che vengono elaborate attraverso numerosi cicli di lezioni, guadagnando progressivamente una forma sistematica. Accanto a queste lezioni – che, a giudicare dalle trascrizioni<sup>231</sup>, ebbero grande influenza sui contemporanei – Hegel tiene anche corsi condotti su compendio. Anche in questo caso, tuttavia, la presunta vicinanza (in particolare a Kant) rivela una distanza altrettanto significativa. Hegel, infatti, non si limita a utilizzare un compendio altrui, ma scrive i *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820) e so-

<sup>231</sup> Cfr. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 296: «Per la nostra conoscenza attuale della filosofia di Hegel, le trascrizioni delle lezioni manoscritte rivestono dunque un'importanza maggiore rispetto alle trascrizioni delle lezioni sui compendi. Per questo motivo, l'esposizione che segue, relativa alle singole discipline, potrà limitarsi – nel caso delle lezioni sui compendi – al rapporto tra compendio e trascrizioni; mentre, nel caso delle lezioni manoscritte, dovrà anche tener conto dello sviluppo della loro forma sistematica».

prattutto l'opera che è ad oggetto del presente studio: l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg: 1817; Berlino: 1827, 1830) – un testo che, come vedremo nel prossimo capitolo, Hegel concepisce, da un lato, come un manuale destinato all'insegnamento, redatto nella forma del compendio; dall'altro, come «una nuova elaborazione della filosofia secondo un metodo che [...] verrà pure riconosciuto come l'unico vero, identico al contenuto»<sup>232</sup>.

Nell'*Enciclopedia* si distingue tra il corpo dei paragrafi – il testo principale, autonomo e giustificato in sé, a partire dal quale Hegel tiene lezione – e le annotazioni, che forniscono spiegazioni più generali di quanto distillato filosoficamente nei paragrafi. Queste annotazioni, testimonianza della discussione viva a lezione e spesso frutto dell'interazione tra docente e studenti<sup>233</sup>, diventano progressivamente più ampie, al punto che le edizioni berlinesi dell'*Enciclopedia* (1827, 1830) risultano più che raddoppiate nell'estensione, segnalando un lavoro costante di revisione, aggiornamento, approfondimento e chiarificazione da parte di Hegel. Come nel caso delle lezioni su manoscritto, anche quelle condotte su compendio offrono una prova del modo in cui Hegel lavora *filosoficamente* a lezione, impegnandosi, al pari di Fichte e Schelling, a ripensare filosoficamente la forma ‘lezione’, ossia il problema stesso dell'insegnamento e dell'apprendimento della filosofia come sapere. È evidente, infatti, come Hegel non separi mai (a differenza di Kant) l'indagine filosofica dall'inse-

<sup>232</sup> *Enz.* p. 23; trad. it., p. LXXV.

<sup>233</sup> Sull'importanza, per Hegel, dell'interazione con gli studenti si consideri ciò che scrive a Frommann nel 1816, per una cattedra di filosofia a Jena: «La mia prima esperienza d'insegnamento a Jena, lo so perché l'ho sentito dire, vi ha lasciato qualche pregiudizio nei miei confronti. Certo, allora ero un principiante, non avevo ancora le idee ben chiare, e nelle esposizioni orali ero legato alla lettura dei miei appunti. Ma i quasi 8 anni di apprendistato al Ginnasio, dove si è in costante interazione con i propri uditori e dove l'esser capiti e l'esser chiari diventa necessità primaria, mi hanno conferito rispetto a quel tempo una perfetta scioltezza» (*Briefe II*, p. 73; trad. it. *II*, p. 291; citato in Giuspoli, *Formazione e mediazione del sapere*, pp. 164-165 (n. 18), testo a cui si rimanda per un approfondimento delle modalità di insegnamento adottate da Hegel nei diversi contesti educativi).

gnamento, mettendo costantemente alla prova non solo il contenuto di una disciplina filosofica, ma anche, più in generale, il funzionamento e la tenuta della filosofia in quanto sistema.

Ciò che preme sottolineare ora è la dirompenza del modo in cui Hegel incarna questa esigenza epocale. Invece di scansare il rischio di sclerotizzare la filosofia nei suoi esiti, perfezionando, ad esempio, una modalità socratica della lezione, Hegel compie un gesto che sembrerebbe più vicino alla tradizione scolastica che al nuovo spirito riformatore del tempo: scrive un compendio costituito da paragrafi densissimi, all'apparenza astratti e di difficile comprensione, riprendendo una forma che molti avevano ormai abbandonato. Assumendosi l'onere di redigere un manuale, Hegel avanza una richiesta controintuitiva e radicale al testo: esigere che nella massima esteriorità della forma compendiaria il testo non si storizzi (nel senso di diventare qualcosa di *historisch*), ma sia filosofia, mantenendo intatta la vitalità del pensare che Fichte e Schelling tendevano invece ad affidare alla pratica orale. Nella trattazione filosofica della filosofia Hegel non contrappone strettamente scrittura e oralità, come se quest'ultima fosse la dimensione autentica della dialettica filosofica, da valorizzare in quanto meno esposta al rischio di irrigidirsi in formule e perdere la propria vitalità; lavora invece, *dall'interno*, al fatto che la filosofia stessa *appare nel suo discorso come un che di storico*, ossia ha la forma di un sapere che ha *il proprio storico*, e lo sa *come storico*.

Hegel si mostra consapevole della posta in gioco di questa differenza rispetto a Kant, Fichte e Schelling<sup>234</sup>, e della difficoltà che essa comporta, già in una lettera che scrive a Niethammer del 20 maggio

<sup>234</sup> Cf. VMS, p. 247; trad. it., p. 33: «Dovrò dunque mostrare innanzitutto la connessione di tutte le scienze fra di loro e l'oggettività che questa intima unità organica ottiene attraverso l'organizzazione esterna delle università. In un certo modo questo abbozzo potrebbe tenere il luogo di enciclopedia delle scienze. Visto però che considererò le scienze non da un punto di vista puro, ma sempre in riferimento allo scopo del mio corso, non ci si deve attendere un sistema di conoscenze dedotto in modo rigoroso dai principi più alti. Non posso certo pretendere, con queste lezioni, di esaurire il mio argomento».

1808. A Bamberga, a proposito della preparazione di un manuale, osserva che

una vecchia logica che contenesse contemporaneamente i preliminari e le indicazioni per un ulteriore progresso e delle opinioni a riguardo [*die Anfänge und Hinweisungen auf weiteres Fortschreiten*], la si può come si suol dire, pensare, e al primo sguardo sembrerebbe la cosa più idonea a quanto si richiede. Solo Fichte poteva tenere un corso su Platner, cioè su ogni § poteva dire una cosa completamente diversa di quel che era scritto in detto § e così era capace di demolirlo del tutto; ma io vorrei vedere il compendio che egli avrebbe scritto per queste lezioni. Terrei volentieri dei corsi simili su qualsiasi compendio logico, ma come dovrei amalgamare il vecchio e il passaggio verso il nuovo, cioè a dire il negativo del vecchio ed il nuovo positivo, per essere generalmente valido come manuale – su questo non saprei ancora farmi un’opinione<sup>235</sup>.

Nel brano riportato, Hegel dà notizia della abilità che Fichte – prima di sospendere la prassi di lavorare sui compendi – aveva di «dire una cosa completamente diversa di quel che era scritto in detto § e così era capace di demolirlo del tutto»<sup>236</sup>, configurando così, kantianamente, il lavoro filosofico al modo di un agone contro un testo in cui si sclerotizza un sapere che risulta non più adeguato al tempo in cui viene presentato a lezione. Proprio a questa altezza, però, Hegel pone un problema che né Kant né Schelling sembravano aver articolato. Se è innegabile che qui Hegel sta discutendo in prima battuta dei manuali per i ginnasi – che presentano delle specificità proprie e sembrano strutturalmente inadatti a presentare adeguatamente una nuova scienza<sup>237</sup> –, segnalando, al contempo, la sua incapacità, nel 1808, a fornire una soluzione alla questione, le difficoltà che prospet-

<sup>235</sup> *Briefe I*, p. 229; trad. it. *I*, p. 352.

<sup>236</sup> *Ibidem*. Hegel si riferisce al testo di E. Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur Philosophischen Geschichte*, Leipzig 1773. Il testo – già usato da K.L. Reinhold e K.C.E. Schmid – viene impiegato da Fichte a Jena (dal 1794-95 al 1799, poiché gli studenti trovavano troppo difficili le lezioni sulla *Dottrina della scienza*), e a Berlino (1801-02, 1812-13).

<sup>237</sup> La lettera a Niethammer prosegue con l’affermazione per cui «una nuova scienza non può essere esposta in un manuale per ginnasi. Agli insegnanti non si può dare nelle mani un libro che a loro sarebbe estraneo quan-

ta sembrano valere anche all'università, dove «la particolarità è più facilmente ammessa»<sup>238</sup>.

In questione è anzitutto come si possa compiere un passaggio negativo che va dal vecchio e porta al positivo, nuovo, nei termini di un lavoro specificamente dialettico<sup>239</sup>. Detto altrimenti: in che modo è possibile lavorare sui contenuti oltre l'alternativa, presente, tra una scienza passata ricca di contenuti ma incapace di agire sul reale, da una parte, e quelle forme di filosofare che consistono perlopiù nell'esercizio del proprio giudizio, incapaci, a loro volta, di intervenire veramente sulle dinamiche del tempo di crisi, dall'altra? La sfida per Hegel è chiara: «vedere il compendio che egli [Fichte] avrebbe scritto per queste lezioni»<sup>240</sup>.

Hegel appare pienamente consapevole delle difficoltà di una simile impresa. Anzitutto, afferma che la presentazione di una nuova scienza in un manuale per l'insegnamento sia una mossa problematica, perché risulterebbe necessariamente qualcosa di estraneo tanto agli studenti quanto ai docenti che dovrebbero insegnarla – soprattutto al Ginnasio<sup>241</sup>. In secondo luogo, ritiene che sia necessario aver già elaborato in modo completo l'esposizione scientifica della disciplina, da cui poter poi realizzare un manuale per presentarne le singole parti. Una simile convinzione non sarà però seguita, nei fatti, da

to agli alunni e che non potrebbe contenere, come compendio, i necessari sviluppi che portano a compimento la visione d'insieme» (*Ibidem*).

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> Sul lavoro di integrazione del vecchio nel lavoro critico di appropriazione dei contenuti spirituali, e dunque nella definizione del discorso filosofico nella sua specificità, si veda quanto Hegel afferma eloquentemente nel *Discorso del 29 settembre 1809*: «Ma la saggezza del governo, al di sopra di questo aiuto che può sembrare facile, soddisfa nel modo più autentico il bisogno del tempo [Bedürfnis der Zeit], ponendo l'antico in un nuovo rapporto con il tutto, e così ne conserva l'essenziale tanto quanto lo trasforma e lo rinnova [das Alte in ein neues Verhältnis zu dem Ganzen setzt und dadurch das Wesentliche desselben ebensoehr erhält, als sie es verändert und erneuert]» (SB, p. 456; trad. it., p. 41).

<sup>240</sup> *Briefe I*, p. 229; trad. it. I, p. 352.

<sup>241</sup> *Briefe I*, p. 230; trad. it., I, p. 352.

Hegel nella sua elaborazione del compendio. Non solo si troverà per molti anni a fare lezione senza poter contare sul suo compendio, ma soprattutto riuscirà a pubblicare l'*Enciclopedia* nel 1817 *senza aver sviluppato prima, in modo completo, la trattazione scientifica del sistema*.

A ciò si lega necessariamente un diverso significato assegnato all'oralità. Nella *Prefazione* alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, si legge che compito dell'opera è «servire come un testo per le lezioni che debba ricevere la sua necessaria esplicazione attraverso l'esposizione orale»<sup>242</sup>. Il dettaglio è riservato alla presentazione orale, il cui chiarimento è definito come qualcosa di *necessario*. Nella prima edizione, il ruolo del chiarimento orale è riconosciuto per la concezione del progetto addirittura rispetto al titolo dell'impresa: «il titolo deve indicare da un lato l'ambito di un intero, dall'altro l'intenzione di riservare il particolare alla esposizione orale»<sup>243</sup>. Rispetto al significato che l'oralità assume nella performance di chi corregge la scrittura di altri (come Kant), il suo ruolo emerge però, nel caso hegeliano, *da un testo* che deve mostrarsi esso stesso in grado di giustificare fino in fondo il concetto di filosofia che la sua pratica realizza.

La tesi che si intende dimostrare nei prossimi capitoli è che un'osservazione di questo genere – che apre a dei problemi che non si ponevano né Kant, né Schelling sul processo del *Darstellen*, e che ha degli effetti sul modo in cui la filosofia come discorso è in grado di rendere conto del proprio essere un sapere che viene performato – è presa in carico *in un testo che sa di essere un compendio per le lezioni e sa che la sua esposizione è una Darstellung* – tanto come ostensione

<sup>242</sup> *Enz*, p. 5; trad. it., p. LXVIII.

<sup>243</sup> *Enz*, p. 23; trad. it., p. LXXV.

quanto come performance pubblica<sup>244</sup>; un testo, dunque, che pensa la propria *esecuzione*<sup>245</sup>.

La sfida urgente diventa allora pensare come funziona questa richiesta fatta a un testo e in che modo questa decisione impone un ripensamento radicale del rapporto tra razionale e storico, laddove lo storico è la forma che la filosofia stessa *si dà per renderne conto criticamente della propria forma*. Rispondere a queste domande richiederà un lavoro di analisi del testo enciclopedico per far emergere come esso incarni in modo inedito l'antinomia della filosofia. Lavorare sulla presentazione del progetto teorico dell'*Enciclopedia*, sulla sua peculiare eccentricità (capitolo secondo), consentirà poi di esaminare più da vicino il funzionamento del testo, individuando e mettendo alla prova la cornice teorica presentata, per valutare fino a che punto sia capace di giustificare la definizione della filosofia che emerge nell'esecuzione del discorso filosofico (capitolo terzo).

<sup>244</sup> Un discorso analogo sembra valere anche per i *Lineamenti di filosofia del diritto*, testo che però non costituisce l'oggetto della presente ricerca. Su questo cfr. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 335: «Solo a partire dalla prima lezione tenuta a Heidelberg (1817/18) la filosofia del diritto di Hegel è stata tramandata integralmente. In quell'occasione, Hegel la espose dettando inizialmente dei paragrafi, che poi spiegava con libere esposizioni orali (GW 26,1; V 1). Questo metodo lo seguì anche nella sua prima lezione berlinese del 1818/19, cioè subito dopo il suo arrivo a Berlino (GW 26,1; V 1.267–280). Tuttavia, al più tardi all'inizio del 1819, decise di pubblicare, dopo l'*Enciclopedia*, un ulteriore compendio per le sue lezioni: i *Lineamenti della filosofia del diritto* [...]. Nella lezione del 1819/20, per quanto si può desumere dai due manoscritti pervenutici (GW 26,1), Hegel aveva già rinunciato ai dettati; dopo la pubblicazione dei *Lineamenti*, non dettò più (manoscritti [anonimo 1821/22], Hotho [1822/23] e Griesheim [1824/25])».

<sup>245</sup> Il termine si avvicina al tedesco *Vollzug*, che si associa a *Vollziehung*, *Ausführung*, *Durchführung*, *Erfüllung*, *Erledigung*, *Verwirklichung*, *Exekution*, *Realisierung*. Secondo quanto stipulato nelle pagine introduttive, attraverso il concetto di 'esecuzione' intendo indagare il modo in cui la filosofia, nella forma che si dà come testo enciclopedico, si fa carico della sua trasmissione come sapere che può essere partecipato, insegnato e imparato (lato esterno dell'antinomia), nel medesimo processo attraverso cui si espone e si dimostra (lato interno).



# CAPITOLO SECONDO

## L'ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE FILOSOFICHE – IN COMPENDIO

Questo resta per me la spina nella carne del mio insegnamento.  
Non posso quasi mai cavarmela senza ricorrere allo speculativo,  
pur avvertendone la difficoltà [...]. Proprio questo punto del  
*Gutachten* contro lo speculativo si ritorce anzitutto contro me stesso,  
perché non so cavarmela né con esso (a causa della natura  
degli scolari) né senza (a causa della mia natura)<sup>246</sup>

### *Introduzione*

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel costituisce un'operazione teorica tutt'altro che scontata nel contesto in cui viene elaborata e pubblicata, sia ad Heidelberg nel 1817, sia a Berlino nel 1827 e 1830. Se si considera anzitutto il modo in cui Hegel presenta preliminarmente il progetto teorico che la informa, la sua singolarità si lascia evidenziare sotto tre aspetti principali, che il presente capitolo intende mettere a tema. In primo luogo, essa non si colloca in continuità lineare con i modi, spesso divergenti, in cui la tradizione aveva inteso il genere enciclopedico (1). In secondo luogo, risulta tutt'altro che privo di tensioni il modo in cui essa tiene in-

<sup>246</sup> Lettera a Niethammer del 20 dicembre 1812, *Briefe I*, p. 428; trad. it. *II*, pp. 210-211.

sieme – o pretende di tenere insieme – due elementi annunciati sin dalla *Prefazione*: da un lato, la funzione di *compendio* destinato all’ insegnamento; dall’altro, la pretesa di essere al contempo *filosofia* in senso proprio (2). Questa compresenza, come si vedrà analizzando le principali interpretazioni avanzate dalla critica contemporanea (2.1), è raramente tematizzata come problema filosofico, ovvero come nodo che investe la struttura stessa della filosofia e riguarda la sua antinomia costitutiva. Infine, il modo in cui Hegel concepisce e rielabora l’*Enciclopedia* subisce delle variazioni dalle lezioni di Norimberga a quelle di Heidelberg e Berlino, introducendo elementi di discontinuità e trasformazione teorica che appaiono significative (2.2).

La discussione di alcune obiezioni preliminari alla possibilità di considerare l’*Enciclopedia* come progetto filosoficamente rilevante – e non come semplice manuale sistematizzante – permette di guadagnare alcuni elementi fondamentali per comprendere la radicalità e l’eccentricità di quest’opera rispetto al panorama coevo (3). Considerare come, già nella semplice presentazione del progetto teorico dell’*Enciclopedia*, si complichì significativamente il rapporto tra razionale e storico (*historisch*) della filosofia, consentirà poi, nel prossimo capitolo, di esaminare il modo in cui il testo assuma su di sé tale rapporto e lo sviluppi criticamente, in forma immanente, nel suo organizzarsi come sapere.

## 1. *Questioni preliminari*

### 1.1 Enciclopedia ed encyclopedie

Il riferimento all’‘enciclopedia’, come concetto dal cui esame affrontare la domanda sul discorso filosofico berlinese, presenta alcune difficoltà strutturali, che derivano dalla molteplicità dei suoi referenti storici e teorici. In età illuministica, l’enciclopedia si configura come un progetto di riforma dell’organizzazione dei saperi e dei loro oggetti: non solo raccolta sistematica delle conoscenze, ma anche spazio di ripensamento critico e di riflessione sulle relazioni che attraversano e definiscono tali saperi. Essa si situa in una tensione costante tra impulsi divergenti di sistematizzazione e particolarizzazione: funziona

come «una raccolta di saperi che devono risultare connessi tra loro nella conoscenza di un singolo individuo, in contrasto con i sistemi che funzionano attraverso indici (come i dizionari), strumenti di riferimento secondari destinati a conservare informazioni esterne alla mente per un recupero selettivo da parte di persone diverse»<sup>247</sup>.

Sotto il medesimo termine si raccolgono, da una parte, progetti di tipo ‘positivistico’ come l’*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1772) di Diderot e d’Alembert – una presentazione aggiornata delle conoscenze rivolta a uno spazio pubblico sensibile a questioni tecnologiche, scientifiche e politiche – e l’*Encyclopaedia Britannica: or, A Dictionary of Arts, Sciences, and Miscellaneous Literature* (1768-1860)<sup>248</sup> scozzese, che presentava sistemi di diverse scienze individuali – ai quali erano associate brevi voci esplicative sui termini, oppure rinvii incrociati – coerentemente all’ enfasi posta dall’ Illuminismo Scozzese sull’ esigenza di diffusione, trasmissione delle conoscenze ad un pubblico più ampio (all’ interno di un’ ideale Repubblica delle Lettere)<sup>249</sup>.

In contrasto con queste encyclopedie, orientate, pure nelle loro differenze<sup>250</sup>, principalmente ai contenuti e all’ affermazione di una

<sup>247</sup> T. Rajan, *In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University*, «Diacritics», 31 (3), Fall 2001, pp. 67-88, p. 68. Sulla storia dell’ encyclopedie (o, meglio, delle encyclopedie) cfr. R. Collison, *Encyclopaedias: Their History Throughout the Ages*, New York, Hafner, 1966.

<sup>248</sup> *Encyclopaedia Britannica: or, A Dictionary of Arts, Sciences, and Miscellaneous Literature; Enlarged and Improved*, fifth edition, Vol. 1, Edinburgh, Constable and Company, 1817.

<sup>249</sup> Su questo cfr. R. Yeo, *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 173-174.

<sup>250</sup> L’ *Encyclopédie* francese funzionava secondo lemmi raccolti in ordine alfabetico. A proposito della sua fruizione, nel tempo si verificò il fatto che «la suddivisione del sapere in voci alfabetiche redatte da mani diverse pose le basi per una strumentalizzazione e un’ esternalizzazione del sapere» (Rajan, *The Encyclopedia and the University of Theory*, p. 339). L’ ordine alfabetico è tutt’ altro che inedito nella storia del pensiero, basti pensare al *Lexicon universale* di Johann Jacob Hoffmann (1677-1683). La *Encyclopaedia Britannica*

nuova concezione scientifico-positiva del sapere, il termine ‘enciclopedia’ viene anche a designare, soprattutto in ambito romantico tedesco e inglese, un progetto metodologico: la messa in questione critica dell’ordine del sapere alla luce della sua «interconnessione disseminativa e incompletezza»<sup>251</sup>. È in questo senso che Novalis, nell’*Allgemeines Brouillon. Materiali per l’enciclopedistica* (1798–1799), mostra come l’enciclopedizzazione di una scienza avvenga impiegando tutte le altre scienze per svilupparne una specifica, e riflettendo sulla sua rilevanza per la determinazione e comprensione di tutte le altre scienze<sup>252</sup>.

Entrambe le tendenze, quella sistematico-positivistica e quella critico-metodologica, danno forma a concezioni del sapere che si riflettono in differenti politiche universitarie e filosofiche, da Fichte a Friedrich Schlegel, da Novalis a Schelling, a Hegel stesso, come si mostrerà nella parte seconda dello studio, in cui si esaminerà come il concetto di filosofia che emerge nel periodo berlinese di Hegel organizza un nuovo spazio per la formazione delle soggettività. In questa sede, tuttavia, interessa prima di tutto mettere in evidenza alcune difficoltà preliminari, che consentono di far emergere l’eccezionalità del progetto hegeliano rispetto alla tradizione. Tali difficoltà derivano anzitutto dalla polisemia del termine ‘enciclopedia’, attestata già nell’uso rinascimentale; basti pensare al significato attribuitogli da

reintroduce invece l’ordine sistematico, ma la sistematicità non è la riconduzione a una uni-totalità bensì rimanda alla compresenza di diversi sistemi, diverse discipline.

<sup>251</sup> Rajan, *The Encyclopedia and the University of Theory*, p. 336.

<sup>252</sup> Come mostra T. Rajan, il principio all’opera in Novalis non è «ciò che Bataille chiama l’economia ristretta dei campi, intesi come “operazioni particolari con fini limitati”, ma un’economia generale, in cui un fenomeno o una disciplina non può essere studiato come “un sistema operativo isolabile”» (ivi, p. 336; G. Bataille, *The Accursed Share: Volume One*, trad. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988, pp. 19-22). Su questo si vedano D. S. Ferris, *The Question of a Science: Encyclopedistic Romanticism*, «The Wordsworth Circle», 35 (1), 2004, pp. 2-6, e soprattutto il contributo di T. Rajan, che suggerisce una possibile vicinanza tra il progetto romantico di un’enciclopedia e quello hegeliano.

Poliziano (*orbis doctrinae, orbis disciplinarum*), che rinvia a una sistematizzazione dei saperi quasi del tutto priva dell'eco greca dell'*έγκυκλιος παιδεία*, ossia dell'insegnamento corale<sup>253</sup>.

Accanto a questa opacità etimologica, si segnalano almeno due ordini di problemi.

Il primo riguarda la relazione tutt'altro che immediata tra l'encyclopedia e la *paideia* contenuta nel termine: questo 'intero' circolare delle conoscenze presuppone un minimo di omogeneità interna tra le parti e offre «una sintesi a partire da quella che sa essere un'eterogeneità, una pluralità dei processi della conoscenza»<sup>254</sup>. La storia dell'encyclopedia è, infatti, una storia di revisioni e perfezionamenti che riflette gli interessi teorici e scientifici di chi vi lavora (Alsted, Leibniz...)<sup>255</sup>. Tra i primi a concepirla come strumento didattico-pedagogico sono J. Chr. Lange, nella sua *Protheoria eruditionis humanae universae: Oder Fragen von der Gelehrsamkeit der Menschen ins gemein* (1706), e Sulzer nel *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theilen der Gelehrsamkeit* (1745). Ma è Alexander Gottlieb Baumgarten, nella *Sciographia Encyclopaediae Philosophicae* (1769), a codificarla esplicitamente come supporto all'insegnamento universitario: un'opera destinata ai principianti, affinché abbiano una visione d'insieme utile a orientare uno studio specialistico.

Il secondo problema, che verrà affrontato più nel dettaglio nel seguito del capitolo, concerne l'impiego polisemico e non sempre co-

<sup>253</sup> Sul tema, un lavoro degno di nota è U. Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, «Archiv für Begriffsgeschichte», Supplementheft 2, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977. Il volume rappresenta uno degli strumenti più dettagliati per approfondire la storia dell'encyclopedia come organizzazione dei saperi e come organizzazione filosofica del sapere.

<sup>254</sup> Si veda la voce *Enciclopedia* curata da A. Salsano in *Enciclopedia. Volume primo*, Torino, Einaudi, 1977, p. 3.

<sup>255</sup> *Cogitata quaedam de Ratione perficiendi et emendandi Encyclopaediam Alstedii*, Akad. – Ausg. Reihe 6, vol. 2, pp. 394-397. Sul valore di Alsted per il dibattito attuale sull'organizzazione delle discipline, si veda I. Valbusa, *La forma dell'encyclopedia. Una valutazione della prospettiva di J.H. Alsted*, Trento, Verifiche, 2008.

erente del termine tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, nella tradizione precedente a Hegel, e da Hegel stesso. Un caso emblematico in tal senso è l'uso che Kant fa del termine: da una parte, nel significato prevalente, l'encyclopedia è assimilata da Kant al sistema, un tutto organizzato secondo un'idea unitaria e articolato internamente: un' *articulatio*, non *coacervatio* delle parti che crescono internamente (*per intussusceptionem*) e non esternamente (*per appositionem*)<sup>256</sup>. In tale equiparazione, pure non inedita, stupisce anzitutto il fatto che Kant ritenga l'esistenza di una tale organizzazione del sapere qualcosa di evidente, quando, per esempio, nel §79 della *Critica del Giudizio*, discutendo del ruolo della teleologia all'interno del sistema della scienza, afferma che ogni scienza deve avere il suo posto determinato nell'encyclopedia di tutte le scienze. D'altra parte, però, Kant utilizza il termine anche in senso critico-negativo, per riferirsi a una mera aggregazione esterna di saperi: una *rapsodia di conoscenze*, priva di necessità sistematica, e non l'unità architettonica del sapere.

Sintomatica di questa ambivalenza è, ad esempio, la vicenda stessa del titolo dell'opera di Johann Georg Heinrich Feder, *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer* (Coburg 1767, 1769), che Kant utilizza come base per le sue *Lezioni sull'Encyclopédie filosofica*, preferendolo ad altri compendi. La storia editoriale del titolo è rivelatrice dell'epoca e della flessibilità semantica di termini tedeschi come *Enzyklopädie*, *Entwurf*, *Grundriß*. L'editore dell'opera di Feder propone inizialmente il termine *Enzyklopädie* al posto del più neutro *Entwurf*, motivando la scelta con ragioni di mercato: le encyclopedie vanno di più. L'accordo finale ricade su *Grundriß*, confermando l'oscillazione e la sovrapposizione tra termini che, nella seconda metà del XVIII secolo, designano in modo fluido opere di sintesi e compendio. In un'epoca in cui, come osserva Ulrich Dierse, «‘Grundriß’, ‘Entwurf’, ‘Enzyklopädie’ sembrano termini intercambiabili e utilizzabili allo stesso modo per tutti i testi compendiosi»<sup>257</sup>, appare significativo che Kant scelga pro-

<sup>256</sup> *KrV*, A833/B861; trad. it., 1169.

<sup>257</sup> Dierse, *Enzyklopädie*, p. X.

prio un *Grundriß* per strutturare il suo corso sull'enciclopedia filosofica, segno di un uso del termine *Enzyklopädie* tutt'altro che univoco, bensì stratificato ed ambivalente – com'era già nell'opera di Diderot e d'Alembert.

L'uso kantiano sembra infatti riflettere e sfruttare la doppia prospettiva che informa l'organizzazione stessa dell'*Encyclopédie*, e che trova la sua formulazione teorica nel *Discours préliminaire* di d'Alembert: da un lato, l'ambizione di ordinare il sapere umano (scienze, arti, mestieri) secondo relazioni interne, fondate sulle facoltà dell'animo umano; dall'altro, l'organizzazione materiale e funzionale dei contenuti in forma di dizionario, secondo un ordine esterno e meccanico, come quello alfabetico<sup>258</sup>.

## 1.2 Enciclopedia filosofica

La difficoltà non si appiana, né trova una chiarificazione univoca, quando si tratta di Hegel<sup>259</sup>. È sufficiente, a questo proposito, uno

<sup>258</sup> Già la *Encyclopedia Britannica* procede secondo un ordine non più alfabetico. Come ricorda T. Rajan, il suo scopo è triplice: «la consolidazione di nuovi ambiti destinati a configurarsi come scienze piuttosto che arti (quindi la chimica al posto dell'alchimia), la professionalizzazione di tali ambiti, e la specializzazione e disaggregazione delle discipline, che porta infine a quella che Bourdieu definisce un'autonomizzazione dei campi, in contrasto con il concetto stesso di circolo del sapere [*circle of learning*]» (*The Encyclopedia and the University of Theory*, p. 336). Con l'*Encyclopédie* francese, l'*Encyclopedia Britannica* condivideva l'esigenza di un'organizzazione dei saperi (e dei loro oggetti) su nuove basi.

<sup>259</sup> Un peso rilevante può essere stato giocato dalla recensione anonima, attribuita poi a Friedrich Schleiermacher, delle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* di Schelling, pubblicata nella «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», n. 96, 21 aprile 1804, col. 138: «Così anche le nostre finora cosiddette enciclopedie, non guidate da un'idea del genere [cioè dall'idea di esporre, almeno in forma di schema, un sistema di tutte le conoscenze e delle loro connessioni], si sono sempre limitate a una trattazione empirica di elementi particolari. Tuttavia, uno studioso che affronti scientificamente questo tema non può evitare il confronto; e sebbene probabilmente ognuno sarà d'accordo con il sig. Schelling sul fatto che anche le organizzazioni

sguardo ai corsi da lui tenuti dopo il periodo jenese, a Norimberga, in conformità con le direttive di riforma contenute nell'*Allgemeine Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichts-Anstalten in dem Königreiche*, redatto da Immanuel Niethammer, sovrintendente alla riorganizzazione del sistema scolastico in Baviera e amico di Hegel fin dai tempi dello *Stift*. Nel quadro di questa riforma, l'attività hegeliana legata alla definizione delle discipline d'insegnamento converge nell'elaborazione di un'architettonica del sapere che prende il nome di «Enciclopedia filosofica» (*Philosophische Enzyklopädie*), come presentazione didattica, in forma condensata, di contenuti filosofici propri di diverse discipline mostrate secondo le loro relazioni e i loro concetti, e principi, fondamentali.

Il primo aspetto da notare è il titolo stesso che Hegel adotta per la prima volta proprio sulla base del *Normativ*. Come mostrano Heinz Kimmerle<sup>260</sup> e Walter Jaeschke, infatti, «l'annuncio in lingua tedesca per il semestre estivo del 1803 recita già "Encyklopädie der Philosophie Hr. Adj[unct] Kirsten und nach s. Handb. Hr. D. Hegel" – tuttavia, come si evince dalle sue correzioni di successivi annunci, queste traduzioni non sono di Hegel; egli annuncia "Philosophiae universae delineationem"»<sup>261</sup>. Nei semestri successivi, Hegel critica apertamente la resa tedesca del titolo e, a Jena, continua ad annunciare il proprio insegnamento in termini diversi: *philosophiae speculativae sistema* (1803/04), *philosophiae sistema universum* (1804), *totam philosophiae scientiam* (1804/05 e 1805) <sup>262</sup>. Manca dunque il

esterne delle scienze reali dovrebbero essere un fedele riflesso del loro nesso interno e naturale, nonostante finora la confusa mescolanza di elementi eterogenei abbia impedito il libero sviluppo della loro vera configurazione esterna, nondimeno tutti accoglieranno con favore il principio che ha indotto l'autore a tornare, in queste lezioni, al sistema stesso delle conoscenze».

<sup>260</sup> Su questo si veda H. Kimmerle, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)*, «Hegel-Studien», 4, 1967, pp. 21-99.

<sup>261</sup> Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 201.

<sup>262</sup> La pubblicazione del sistema filosofico sotto forma di compendio per il corso sull'*Enciclopedia della filosofia* viene annunciata per il semestre estivo del 1803, ma rimandata. Nell'autunno 1804 Hegel scrive a Goethe di star lavorando a una «trattazione puramente scientifica della filosofia», che in-

termine ‘enciclopedia’, che comparirà solo a Norimberga (1808-1816), al Ginnasio.

La variazione terminologica – che porta Hegel ad accogliere a Norimberga proprio quel termine che a Jena aveva sistematicamente evitato – sembra suggerire una possibile spiegazione del termine ‘enciclopedia’: Hegel concepisce il proprio insegnamento universitario come esposizione di un sistema scientifico, mentre al Ginnasio privilegia una finalità prettamente didattica. In questo senso, ‘enciclopedia’ sembrerebbe designare un progetto educativo e propedeutico alla filosofia, più che la filosofia stessa.

Vi sono, in effetti, buone ragioni per seguire questa linea interpretativa, soprattutto se si considera la concezione che Hegel, da direttore e docente ginnasiale di filosofia, aveva dell’insegnamento ginnasiale. Per Hegel, la funzione formativa e introduttiva assume un ruolo centrale nell’attività didattica. Dal punto di vista metodologico e didattico, condivideva l’obiettivo generale dell’insegnamento filosofico formulato nella recente normativa scolastica (il *Normativ*), ossia fornire agli studenti una «introduzione allo *studio speculativo delle idee*»<sup>263</sup>: vale a dire, «condurli, attraverso l’esercizio graduale, fino al punto in cui siano maturi per lo studio sistematico della filosofia, con cui inizia l’insegnamento universitario»<sup>264</sup>.

Ciò si osserva in maniera evidente nelle sue esposizioni di logica. Per Hegel, la logica ha, secondo la forma, tre lati: 1. quello *astratto* o *intellettuale*; 2. quello *dialettico* o *negativamente razionale*; 3. quello *speculativo* o *positivamente razionale*. I primi due corrispondono al compito dell’insegnamento ginnasiale, in cui si tratta, da un lato, di imparare a concentrare l’attenzione su un oggetto secondo le sue determinazioni, isolando ciascuna di esse; dall’altro, di comprenderne

tende terminare per l’inverno, in vista delle lezioni (*Briefe I*, p. 95; trad. it. I, p. 193). Lo stesso si ripeterà anche nel semestre estivo del 1805.

<sup>263</sup> F.I. Niethammer, *Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten in dem Königreiche*, in Id., *Philantropismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*, a cura di W. Hillebrecht, Weinheim/Berlin/Basel, 1968, pp. 46-67, p. 50.

<sup>264</sup> Ivi, p. 65.

la natura, poiché essa non si esaurisce nell'anatomizzazione delle sue determinazioni, ma implica il riconoscimento della loro natura dialettica, del loro passare e dissolversi, in cui ogni finito si dissolve: la comprensione dei «concetti nel loro passare [*Übergehen*] e nel loro dissolvimento»<sup>265</sup>. Il terzo lato, quello speculativo, rappresenta l'unità dei primi due e la loro ricomprensione. Mostrando l'identità del diverso e la non-coincidenza a sé dell'identico, esso consente di pensare la totalità del processo di determinazione nella sua dinamica interna, ovvero nelle contraddizioni in cui l'oggetto appare come il suo altro rispetto alla sua identità, e che è invece ciò in cui e tramite cui esso si determina per ciò che è.

Ci sono però due limiti in una simile proposta interpretativa, che dall'uso ginnasiale dell'*Enciclopedia* – come testo apparentemente finalizzato a *preparare il pensiero speculativo che si impara all'università* – intende trarre conclusioni per la comprensione *tout court* della funzione che l'*Enciclopedia* avrebbe all'Università. Il primo concerne un fraintendimento su ciò che propriamente accade al Ginnasio, che diviene problematico se si considera una tensione interna alla riflessione hegeliana sull'insegnamento della filosofia in quel contesto. Un documento particolarmente rilevante, a tal proposito, è la sezione *Metodo* del *Privatgutachten* a Immanuel Niethammer del 23 ottobre 1812 (*Sull'insegnamento della filosofia nel ginnasio*). In questo documento Hegel difende, al contrario, la dimensione necessariamente sistematica della filosofia, il suo carattere scientifico, e sostiene che essa deve poter essere appresa e insegnata, senza essere ridotta a un mero esercizio formale privo di contenuto o ad un insieme inerme di nozioni. La portata di queste osservazioni supera però l'occasione immediata per cui sono formulate, fino a costituire una riflessione

<sup>265</sup> *Enc. Ns. 1812-1813 A.*, §8 A, citato in Giuspoli, *Verso la «Scienza della logica»*, p. 72. Come ricorda Giuspoli, è l'oggetto stesso a reagire a un tale atteggiamento conoscitivo e a superarne la limitatezza mostrando di considerare, in quanto concreto, in una innumerevole quantità di determinatezze. Per un approfondimento dell'insegnamento hegeliano a Norimberga, della configurazione del percorso di formazione filosofica ginnasiale, e del lavoro hegeliano di costituzione del sistema, si rimanda inoltre a Giuspoli, *Formazione e mediazione del sapere*, in particolare p. 172s.

sulla filosofia in quanto tale. Si tratta infatti di affermazioni dal valore ancipite, se non paradossale: esse sono autenticamente *filosofiche*, ma sembrano non poter valere all'interno del Ginnasio<sup>266</sup>, che per sua natura dovrebbe limitarsi a una funzione propedeutica rispetto all'insegnamento universitario del pensiero speculativo.

Questa tensione si riflette, e si fonda, nella prassi didattica hegeliana. Nonostante Hegel sottolinei la necessità di attenersi, a livello ginnasiale, all'elemento intellettuale e in un secondo momento a quello dialettico, tralasciando quello speculativo per agevolare l'apprendimento, tale indicazione viene inevitabilmente disattesa. Come ha mostrato Paolo Giuspoli nei suoi contributi dedicati al tema, l'analisi dei corsi ginnasiali di Hegel rivela che la presentazione delle distinzioni intellettuali è quasi sempre accompagnata dalla «descrizione della particolarità del movimento dialettico che costituisce la

<sup>266</sup> Cfr. a questo proposito *SB*, pp. 829-830; trad. it., p. 107: «Le scienze filosofiche contengono dei propri oggetti pensieri *universalis veri*; esse sono il prodotto risultante dal lavoro dei geni pensanti di tutti i tempi; questi pensieri veri superano ciò che un giovane non istruito produce col *proprio* pensiero di quanto quella massa di lavoro geniale supera la fatica di questo giovane. Il rappresentare originario e proprio che la gioventù attua intorno agli oggetti essenziali è in parte ancora misero e vuoto, ma in parte, nella sua parte infinitamente maggiore, è *opinione, illusione, imperfezione, incertezza, indeterminatezza*. Per mezzo dell'apprender, al posto di quelle illusioni subentra la verità. Una volta che la mente è piena di pensieri, allora soltanto ha la possibilità di fare avanzare essa stessa la scienza e di conquistarvi un'autentica originalità; non si ha tuttavia niente a che fare con ciò negli istituti pubblici di istruzione e specialmente nei ginnasi, e bisogna bensì orientare lo studio filosofico verso un altro obiettivo, che cioè, per mezzo di esso, *si impari qualcosa, l'ignoranza venga cacciata, la testa vuota venga riempita di pensieri e di contenuto*, e che venga eliminata quella *caratteristica naturale del pensiero* che è l'accidentalità, l'arbitrio, la particolarità dell'opinione». Dal passo riportato sembra si possa ragionevolmente ritenere che le osservazioni sulla filosofia e la sua insegnabilità proposte da Hegel nel *Privatgutachten* sopravanzino il contesto del Ginnasio e riguardino questioni più generali sullo statuto della filosofia, per ritornare solo in un secondo momento sullo scopo più circoscritto dell'insegnamento della filosofia al Ginnasio.

natura di ogni singola determinazione del pensare»<sup>267</sup>. Ancora più significativa è l'inclusione, obliqua, dell'elemento speculativo, che si manifesta sotto forma di un costante rinvio all'intero del sapere che anima e struttura il processo della sua articolazione. Due sono, in particolare, i principi fondamentali che lo rendono operativo: «1) un nucleo razionale, che rimane immutato nel mutare delle determinazioni specifiche che ne manifestano il contenuto determinato; 2) dei principi metacategoriali che, come linfa vitale, fluidificano ogni principio di calcificazione intellettuale o di cristallizzazione di una parte di contro all'attività dell'intero»<sup>268</sup>.

In tal senso, si registrano, già nel contesto del Ginnasio, alcune tensioni fondamentali che implicano delle conseguenze rilevanti per la comprensione della complessità ed eccentricità del progetto hegeliano. Da una parte, l'*Enciclopedia* per il Ginnasio «non può comprendere altro che l'universale contenuto della filosofia, ossia i concetti fondamentali e i principi delle sue scienze speciali»<sup>269</sup> ed è in certo modo superflua «per il fatto che le scienze da considerarsi brevemente nell'enciclopedia, di fatto sono state già trattate, in gran parte, in modo sufficientemente dettagliato»<sup>270</sup>; dall'altra essa, in quanto offre una «visione complessiva degli elementi»<sup>271</sup>, è necessaria e opportuna per la terza classe al fine di avere una visione di insieme del tutto filosofico.

La separazione tra il lato intellettuale e quello razionale (sia negativo che positivo) si rivela così, *nella pratica*, strutturalmente instabile e sfuggente: un che di astratto, che *per sua natura* non può essere del tutto sorvegliato in filosofia. Se è vero che lo sviluppo pienamente filosofico dell'aspetto speculativo esige una fatica ulteriore, è altrettanto vero che la sua azione non può essere semplicemente messa tra parentesi: rimane, per così dire, «la spina nella carne»<sup>272</sup> dell'inse-

<sup>267</sup> Giuspoli, *Verso la «Scienza della logica»*, p. 277.

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> *SB*, p. 826; trad. it., p. 103.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> *Briefe I*, p. 428; trad. it. *II*, p. 210.

gnamento. In tal senso, se qualcosa può essere visto in continuità tra Norimberga, Heidelberg e Berlino, non è tanto la presunta estendibilità della considerazione dell'*Enciclopedia* come manuale non filosofico, bensì la tensione tra intellettuale-astratto e razionale.

Accanto a questa dimensione di irresistibilità del razionale – che impone di comprendere con più attenzione la funzione dell'*Enciclopedia* nel Ginnasio e ne mette in crisi una lettura semplicemente pedagogica –, c’è un secondo elemento che invita alla cautela rispetto all’ipotesi di considerare l’adozione del termine ‘enciclopedia’ a Norimberga come legata a scopi meramente didattici a fronte del rifiuto jenese di impiegare tale termine all’università: Hegel mantiene il termine ‘enciclopedia’ anche a Heidelberg<sup>273</sup> e a Berlino, cioè in quel luogo – l’Università – che per lui costituisce il vero spazio del fare filosofia speculativa. Prima di affrontare il significato del ritorno, all’Università, di un titolo che inizialmente sembrava circoscritto alla didattica propedeutica allo speculativo, ma che viene di fatto impiegato sia al Ginnasio sia all’Università per una presentazione sistematica del tutto filosofico, occorre chiarire in che modo l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* si discosti dalle precedenti encyclopedie<sup>274</sup>, sulla base di una specificità di non facile interpretazione.

<sup>273</sup> Hegel ha annunciato quattro volte l’intenzione di tenere l’insegnamento sull’*Enciclopedia* nella sua interezza, in occasioni speciali. Tra queste si ricorda il semestre invernale 1817/1818 quando tenne una lezione privata per il principe svedese Gustav, e l’ultimo semestre a Heidelberg, con il seguente annuncio: «Philosophie in ihrem gesamten systematischen fange: Prof. Hegel, nach seinem Lehrbuche und erläuternden Diktaten». Sul tema si vedano F. Nicolin, *Hegel als Professor in Heidelberg. Aus den Akten der philosophischen Fakultät 1816–18*, «Hegel-Studien», 2, 1963, pp. 71-98, p. 97s; O. Pöggeler, *Nachschriften von Hegels Vorlesungen*, p. 155s. Id., *Hegel und Heidelberg*, «Hegel-Studien», 6, 1971, pp. 65-133.

<sup>274</sup> Come ricordano W. Bonsiepen e K. Grottsch nella nota editoriale dell’edizione dell’*Enciclopedia* del 1817 (Enz, p. 722), Hegel prende le distanze dalle encyclopedie a lui contemporanee, come ad esempio C.A. Schaller, *Encyclopädie und Methodologie der Wissenschaften*, Magdeburgo 1812 – che inizia con il trattamento delle scienze filosofiche (§§ 27–52) e, tra le scienze storiche (§§ 53–90), include anche la araldica (§ 85) – o, ancora, L.H. Jakob, *Tabellarischer Abriß einer Encyklopädie aller Wissenschaften und Künste*.

## 2. L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*

### 2.1 Compendio per le lezioni e/o sistema?

Che cosa si possa intendere, filosoficamente, con ‘encyclopedia’ è una questione pregnante che si fa avanti già all’inizio della *Prefazione* alla seconda edizione dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1827), quando Hegel discute del titolo dell’opera e afferma che

il titolo di una *Enciclopedia* doveva certo, inizialmente, lasciare spazio ad una minore cogenza del metodo scientifico e ad una disposizione esteriore della materia; ma la natura della cosa implica che la connessione logica debba rimanere a fondamento<sup>275</sup>.

Ciò che, in linea teorica, avrebbe dovuto comportare una minore cogenza nei rapporti concettuali – fino a configurarsi come un’esposizione esteriore e ordinativa dei contenuti, secondo l’accezione tradizionale di ‘encyclopedia’ – lascia invece spazio, in Hegel, a una profonda rideterminazione. L’oggetto in questione, la filosofia, esige infatti, per la propria esposizione, una connessione logica interna fondamentale, una dimostrazione della dinamica attraverso cui si giustifica come *filosofia* e dimostra la propria specificità rispetto ad altre scienze e pratiche. A questo primo dualismo – tra l’apparenza di un ordinamento esterno e l’effettiva esigenza di un’esposizione logicamente necessaria – se ne aggiunge un secondo, più problematico perché più originario: l’*Enciclopedia* hegeliana è presentata come un manuale destinato all’insegnamento, redatto nella forma del compendio; contemporaneamente, secondo Hegel, essa «stabilisce una nuova elaborazione della filosofia secondo un metodo che [...] verrà pure riconosciuto come l’unico vero, identico al contenuto»<sup>276</sup>.

Si tratta di una mera organizzazione formale di conoscenze, destinata esclusivamente agli studenti? Oppure è filosofia in senso pro-

te, Halle 1800, e W.T. Krug, *Versuch einer Systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften*, 3 parti, Wittenberg/Leipzig 1796, Jena 1797, Züllichau, 1809.

<sup>275</sup> *Enz*, p. 5; trad. it., p. LXXVIII.

<sup>276</sup> *Enz*, p. 23; trad. it., p. LXXV.

prio, filosofia in atto? Rappresenta essa il sistema della scienza? La letteratura critica non ha mancato di confrontarsi con simili domande. Le risposte variano considerevolmente e, più che altrove, si riscontra qui una certa tendenza a eludere il problema, o perlomeno a porlo solo indirettamente – al massimo *ex negativo*, per contrasto con ciò che l'*Enciclopedia* non sembra essere esplicitamente, ossia un'esposizione scientifica, necessaria, come lo è, per esempio, la *Fenomenologia dello spirito*. Il confronto più significativo rimane però quello con la *Scienza della logica*<sup>277</sup>, la quale trova nella *Enciclopedia* un equivalente – la *Logica encyclopedica* – che ne conserva la posizione, come prima scienza del sistema<sup>278</sup>, e la funzione, nella forma del compendio.

Un esempio della tendenza a sorvolare sulle motivazioni filosofiche del progetto enciclopedico berlinese si trova in un'affermazione di John W. Burbidge, che su questo punto si esprime nei seguenti termini:

Dal 1812 al 1816, mentre ricopriva l'incarico di preside del ginnasio classico di Norimberga, pubblicò la *Scienza della logica*, un'analisi dettagliata in tre volumi di questi passaggi razionali fondamentali [del pensiero che pensa se stesso]. [...] Poi, quando nel 1817 ottenne un incarico stabile all'università di Heidelberg, ebbe bisogno di un manuale più accessibile per i suoi studenti; preparò così quella che chiamò *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, una serie di paragrafi brevi e concisi che servissero da tesi su cui avrebbe potuto soffermarsi e approfondire durante le lezioni. Il primo terzo dell'opera ripercorreva la precedente *Scienza della logica*, ma la forma schematica di questi paragrafi non era in grado di riprodurre

<sup>277</sup> Come sottolinea Jaeschke, occorre lavorare criticamente sull'immagine tramandata per cui l'esposizione scientifica – nel senso di non-compendiosa – sarebbe quella predominante nella produzione hegeliana.

<sup>278</sup> Questo non è il caso della *Fenomenologia*, che a livello nominale trova un posto nello *spirito soggettivo* nell'*Enciclopedia*, ma non mantiene la medesima funzione che aveva l'opera del 1807. Non è il caso, poi, nemmeno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, i quali rappresentano una versione più estesa e articolata della sezione dedicata allo *spirito oggettivo* nell'*Enciclopedia*, pur dandosi essi stessi in forma di lineamenti.

lo sviluppo accurato del pensiero nel suo passaggio da concetto a concetto, come avveniva nell'opera precedente<sup>279</sup>.

Nella sua ricostruzione della biografia intellettuale hegeliana, l'elaborazione di una logica si articola in due direzioni: da una parte, nella redazione di un testo scientifico che analizza con rigore l'atto del pensiero nel suo auto-svolgimento, esibendo in maniera cogente il suo sviluppo immanente; dall'altra, nella composizione di un volume più sintetico, in paragrafi, pensato come guida per gli studenti, ma che finisce, secondo Burbidge, per snaturare la grande logica che avrebbe dovuto rappresentare. Il testo enciclopedico, infatti, non riuscirebbe a riprodurre il dispiegamento controllato del pensiero che procede di concetto in concetto secondo la necessità del suo sviluppo. Ricorre ad abbreviazioni, omette passaggi concettuali cruciali, elimeva intere sezioni della scienza, compromettendo così la possibilità di una corrispondenza 1:1 con l'originale. È una distinzione di scala quella che Burbidge vede all'opera: la versione estesa garantisce il rigore sistematico; il compendio svolge una funzione introduttiva, ma non filosoficamente decisiva.

Non sorprende, dunque, che nella sua analisi Burbidge privilegi la *Scienza della logica* come la versione 'autentica' della filosofia hegeliana, mentre considera l'*Encyclopædia* una variazione secondaria, dettata da esigenze didattiche. In tale lettura, l'uso del compendio non sarebbe altro che l'adattamento a una prassi accademica già in atto, per cui i docenti si avvalgono di manuali redatti da altri: si pensi alla *Logica* di Meier, al trattato di matematica di Wolff o al *Grundriß* di Feder usato da Kant. Hegel, però, sembra voler superare questo modello, redigendo un compendio proprio, coerente con il suo progetto di fondazione di un nuovo sistema della scienza. La ragione *filosofica* che motiva questa scelta – apparentemente contingente perché dipendente da una consuetudine accademica, anche se tutt'altro che obbligatoria o diffusa, come si è visto – non viene tematizzata, in

<sup>279</sup> J. W. Burbidge, *Hegel's Logic*, in *Handbook of the History of Logic*. Vol. 3: *The Rise of Modern Logic from Leibniz to Frege*, a cura di D.M. Gabbay, J. Woods, Boston, Elsevier, 2004, pp. 131-175, p. 131.

questa lettura, né si ritiene rilevante domandarsi che cosa essa possa indicare circa il *conetto di filosofia* in Hegel.

Se si assume, fin dall'inizio, che l'*Enciclopedia* non rappresenti filosofia in senso proprio, cioè non sia un modo che la filosofia assume per essere in atto – un modo che va indagato nella sua specificità e nelle peculiarità, anche controintuitive, che le sono proprie –, è coerente concludere che essa non possa dirci nulla di essenziale su che cosa sia filosofia. Da qui la tendenza a escludere che l'organizzazione del sapere filosofico in una forma che può essere studiata e appresa possa corrispondere a un esercizio effettivo del filosofare, invece che a una questione puramente storica (*historisch*).

Non meno problematica è la posizione di chi, al contrario, riconosce la duplice natura dell'*Enciclopedia* ma non ne indaga la portata radicale nel contesto filosofico dell'epoca – segnato, come visto nel capitolo precedente, da tentativi di riformare la filosofia anche attraverso l'abbandono dei manuali e una trasformazione della prassi didattica in senso socratico. Un esempio in questa direzione è il recente volume curato da Sebastian Stein e Joshua Wretzel, *Hegel's Encyclopedic System*<sup>280</sup>. Nella loro introduzione, i curatori presentano l'*Enciclopedia* nei seguenti termini: «nel maggio del 1817, Hegel pubblicò una versione del proprio sistema filosofico in forma di compendio, come guida affinché gli studenti potessero seguire le sue lezioni. Intitolata *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel riteneva che quest'opera articolasse nel modo più completo il sistema metodico del suo pensiero»<sup>281</sup>. L'intero progetto interpretativo si fonda tuttavia sull'assunzione che *Enciclopedia* e *sistema* coincidano, al punto che la necessità e l'urgenza di dedicare un'indagine a questa opera vengono motivate osservando come «forse non sorprende che l'ottimismo di Hegel riguardo al suo sistema non sia stato condiviso da coloro che lo hanno seguito»<sup>282</sup>.

<sup>280</sup> S. Stein, J. Wretzel (a cura di), *Hegel's Encyclopedic System*, New York, Routledge, 2022.

<sup>281</sup> Ivi, p. 1.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

La marginalizzazione di questo testo – giustamente messa in luce criticamente da Stein e Wretzel – viene così imputata al rigetto del sistema stesso, e alla preferenza accordata, da parte dei lettori successivi, ad altre opere hegeliane – in primis la *Fenomenologia dello spirito*, la *Scienza della logica* e i *Lineamenti di filosofia del diritto* – ossia, di fatto, a singole *parti* del sistema. Se questa è la diagnosi, il rimedio proposto dai curatori si articola in due direzioni: «mostrare come il sistema-*Enciclopedia* di Hegel, considerato nella sua interezza, mantenga una rilevanza per le questioni filosofiche contemporanee, oppure illuminare la perdurante attualità di specifiche parti del progetto encicopedico»<sup>283</sup>. Anche nella prima opzione, che apre alla possibilità di «contribuire al progetto, tuttora incompiuto, di chiarire il sistema-*Enciclopedia* affinché possa essere compreso secondo nei suoi propri termini»<sup>284</sup>, *Enciclopedia* e *sistema* vengono trattati come un'unica entità inscindibile, in cui si identificano *immediatamente*.

Ciò che non viene tematizzato è proprio il significato filosofico di quel trattino che li unisce – o, in altri termini, la questione se e come l'essere *sistema* dell'*Enciclopedia* (o, viceversa, il darsi del *sistema* nella forma encicpedica così come concepita da Hegel, ossia come un testo pensato esplicitamente affinché la filosofia potesse essere insegnata e imparata) costituisca un problema filosofico in sé. La domanda sulla filosofia in quanto tale, nel lavoro sull'*Enciclopedia* e sul periodo berlinese di Hegel, sembra perlopiù elusa anche in questo caso.

Le posizioni assunte dalla letteratura critica sono molteplici e articolate; tuttavia, esse sembrano lasciarsi ricondurre – pur con qualche riduzione della loro complessità utile a evidenziarne i tratti caratteristici – alle due macro-tendenze appena menzionate, delle quali intendo ora offrire una panoramica sintetica.

- A. La prima tendenza risponde all'esigenza di distinguere tra l'*Enciclopedia* come manuale destinato a supportare la didattica e lo sviluppo scientifico delle singole parti del sistema filosofico, cui Hegel avrebbe dedicato un'elaborazione vera e propria, nella forma di libro, solo nel caso della *Scienza della*

<sup>283</sup> Ivi, p. 3.

<sup>284</sup> *Ibidem*.

*logica*. Secondo questa interpretazione, l'*Encyclopedia* andrebbe quindi intesa come un semplice compendio, uno strumento accademico ausiliario. Questa lettura può dar luogo a due posizioni: una più radicale, l'altra più cauta.

1. La prima, più estrema, è avanzata in *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing* da Rebecca Comay e Frank Ruda<sup>285</sup>. Gli autori escludono esplicitamente il compendio dal novero della filosofia speculativa in senso proprio, che troverebbe la sua espressione adeguata esclusivamente nell'esibizione del pensiero puro offerta dalla *Scienza della logica*. Secondo la loro lettura, l'inizio della *Scienza della Logica* ci immerge così radicalmente nel pensiero puro – nella forma dell'Essere – da farci sperimentare un disorientamento totale: non vi sono determinazioni a cui aggrapparsi, né segnavia da seguire. Nell'*Encyclopedia*, al contrario, questo smarrimento costitutivo del pensiero risulta pressoché del tutto annullato: l'esposizione procede in paragrafi numerati secondo un ordine lineare e prevedibile; non vi sono movimenti concettuali inattesi; si sa dove si sta andando perché il cammino è in certo modo già stato tracciato: «lo studente riceve in anticipo un itinerario con tutte le destinazioni da visitare, mentre le transizioni concettuali [...] che sono state elaborate in campo scientifico sono quasi del tutto astratte. Qualcuno sa sempre dove siamo, come ci siamo arrivati e dove stiamo andando»<sup>286</sup>. In questa prospettiva, «la miniaturizzazione», contrariamente a quanto suggerito – almeno indirettamente – da Burbidge, «non è il caso di una riduzione di scala, ma coinvolge invece una distorsione fondamentale e una dislocazione»<sup>287</sup>.

Il discorso enciclopedico sarebbe quindi, per Comay e Ruda, una versione predigerita della filosofia: qui «non stiamo più 'facendo' logica, ma veniamo informati sulla logica come un

<sup>285</sup> R. Comay, F. Ruda, *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge, The MIT Press, 2018.

<sup>286</sup> Ivi, p. 32.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

- oggetto di conoscenza trasmissibile. Non stiamo più “imparando a filosofare” ma stiamo “imparando la filosofia” (volendo riprendere la famosa distinzione kantiana)»<sup>288</sup>. Se il filosofare, in senso kantiano, è l’esercizio attivo del pensiero razionale, qui la filosofia appare invece ridotta – in senso non più kantiano – a un insieme di nozioni storico-dottrinali, da apprendere come oggetti di conoscenza già costituiti. Ma proprio per questo, sostengono gli autori, essa non è, e non può essere, *filosofia in senso proprio*.
2. La seconda posizione, più cauta, all’interno di questa prima tendenza interpretativa, si riconosce anzitutto nei lavori di Walter Jaeschke, uno degli studiosi che più seriamente ha sollevato la questione della forma dell’*Enciclopedia* in rapporto alla filosofia sistematica hegeliana<sup>289</sup>. Secondo Jaeschke, l’*Encyclopedia* è un compendio e non costituisce la presentazione scientifica compiuta del sistema. La sua lettura mira a mettere in luce l’importanza pressoché dominante assunta dalle lezioni come forma privilegiata del lavoro filosofico di Hegel a Berlino – al punto che, come nota lo stesso Jaeschke: «si può rimpiangere questo fatto, ma guardando alla forma d’opera della filosofia hegeliana, la *Scienza della logica* risulta quasi atipica – il che, sia chiaro, non ne riduce affatto l’importanza fondamentale e straordinaria per il sistema»<sup>290</sup>. In altri termini, la forma del lavoro filosofico hegeliano non sarebbe propriamente il sistema della scienza, dal momento che, tra tutte le opere della maturità, solo la *Scienza della logica* rappresenta lo sviluppo speculativo compiuto di una parte del sistema. Accanto ad essa troviamo decine di corsi universitari, lezioni basate su com-

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> Sulla logica come terreno di confronto tra la versione scientifica e quella compendiosa, Jaeschke nota a ragione che «argomentazioni di questo tipo non sono però ancora state avanzate – e ciò già solo per il fatto che la differenza qui delineata non è stata riconosciuta come un problema aperto nell’interpretazione della *Logica*» (*Hegel-Handbuch*, p. 304).

<sup>290</sup> Ivi, p. 293.

pendi o manoscritti, recensioni, articoli e interventi pubblici sulla filosofia. Non stupisce, allora, che l'influenza e la storia degli effetti della filosofia hegeliana siano state determinate dalla specifica forma del suo discorso berlinese: «l'efficacia del "sistema" hegeliano è quella di un sistema che Hegel non ha effettivamente elaborato – almeno non nella forma che aveva in mente, quella di un *sistema della scienza* – ma che ha solo abbozzato nelle sue lezioni. Il "sistema" di Hegel è in larga parte un sistema in forma di lezioni»<sup>291</sup>. Questo spostamento di accento dalla pubblicazione all'insegnamento è radicato, per Jaeschke, in una precisa contingenza storica. È infatti il risultato della fine della cosiddetta filosofia scolastica del XVIII secolo, che prevedeva un canone rigido di discipline filosofiche e una didattica basata su compendi – propri o altrui. Con la crisi di questo paradigma alla fine dell'Illuminismo, si apre una fase nuova e straordinariamente feconda nella formazione della filosofia all'interno dell'università moderna.

L'*Enciclopedia*, in questo quadro, non è affatto una non-filosofia – come invece sostengono Comay e Ruda – bensì uno degli strumenti attraverso cui Hegel ha tentato per la prima volta di dare forma alle scienze filosofiche. Essa nasce dall'esigenza accademica<sup>292</sup> di elaborare la loro struttura interna a partire da un materiale disponibile, senza irrigidirlo in una costruzione definitiva e cristallizzata. Tuttavia, proprio perché è il risultato di un lavoro costante condotto a lezione, soggetto a continue revisioni, l'*Enciclopedia* non coincide con il *sistema della scienza* in senso pieno. È e resta un compendio pensato per accompagnare la didattica, dipendente dalle integrazioni orali che lo completano. Distinguere tra il programma di uno sviluppo sistematico e scientifico di ciascuna parte e la redazione dei compendi è, per Jaeschke, una condizione necessaria per comprendere correttamente la prassi filosofica di Hegel. In opposizione all'equivoco generato dal titolo dell'edizione curata da

<sup>291</sup> *Ibidem*.

<sup>292</sup> Ivi, p. 295.

Glockner (*sistema della scienza*), si tratta di guardare al modo effettivo in cui Hegel articola il suo pensiero nel contesto delle lezioni. Anche se, sottolinea Jaeschke, «la sua intenzione è sempre stata, senza dubbio, rivolta al *sistema della scienza*»<sup>293</sup>, ciò che di fatto egli ha realizzato è un'elaborazione progressiva e aperta delle scienze filosofiche, concepite come un intero in divenire.

Una distinzione diversa, ma per certi aspetti complementare a quella finora discussa – e dunque riconducibile alla medesima tendenza – è quella proposta da Hermann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser e Herbert Schnädelbach nella prefazione al loro commentario dedicato all'*Enciclopedia*<sup>294</sup>. Secondo i curatori, l'*Enciclopedia* è un compendio di sistema (*Systemgrundriß*). Una delle implicazioni di questa osservazione non riguarda tanto il minore livello di dettaglio nell'analisi filosofica dei contenuti, quanto piuttosto la natura del libro in questione e, di conseguenza, la sua modalità di fruizione. L'*Enciclopedia*, scrivono, «non era pensata principalmente per essere letta, bensì per l'“uso durante le lezioni”»; gli ascoltatori di Hegel dovevano averla davanti a sé mentre egli leggeva il contenuto paragrafo per paragrafo, per poi commentarlo in un discorso relativamente libero basato su appunti»<sup>295</sup>. Ciò che era comprensibile di quel testo «lo era allora soprattutto grazie alle spiegazioni supplementari di Hegel»<sup>296</sup>.

Rivedendo la storia editoriale dell'*Enciclopedia* – a partire dall'edizione di Glockner – il merito dell'edizione critica ricostruita da Friedhelm Nicolin e Otto Pöggeler è riconosciuto,

<sup>293</sup> *Ibidem*.

<sup>294</sup> H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, C. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser e H. Schnädelbach (a cura di), *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016.

<sup>295</sup> Ivi, p. 11.

<sup>296</sup> *Ibidem*.

tra l’altro, nell’aver mostrato «quanto “poco” ci fosse in realtà da leggere nel testo autentico di Hegel»<sup>297</sup>. Se è vero che l’*Encyclopedia* costituisce «la presentazione hegeliana del proprio sistema complessivo»<sup>298</sup>, ciò che non bisogna mai perdere di vista, secondo questa linea interpretativa, è la funzione specifica di questo testo: non un libro destinato alla lettura autonoma, ma un supporto pensato per le lezioni.

- B. La seconda macro-tendenza riguarda invece l’urgenza di considerare la forma enciclopedica come intrinsecamente legata al filosofare e, di conseguenza, profondamente dipendente dal programma filosofico di coloro che la elaborano.
- 3. Secondo questa lettura, l’*Encyclopedia* rappresenterebbe una modalità specifica di pensare dialetticamente e di fare filosofia, che solo in questa forma può essere scientifica. Tale posizione – espressa in modi più o meno esplicativi – è articolata in un breve contributo di Francesca Menegoni<sup>299</sup> e in un recente contributo di Luca Illetterati<sup>300</sup>. Entrambi questi lavori valorizzano l’esposizione sistematica articolata in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, secondo l’avanzare di un sapere per cui il vero è l’intero nell’esibizione del suo sviluppo. Su questa linea si collocano anche alcune delle letture più recenti espressamente dedicate all’*Encyclopedia*, come quelle raccolte in *Hegel’s Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide* a cura di Sebastian Stein e Joshua Wretzel<sup>301</sup>, motivate dal fatto che – come si legge già nella quarta di co-

<sup>297</sup> Ivi, p. 12.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> F. Menegoni, *Über den Begriff von “Enzyklopädie” bei Kant und Hegel*, in *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, a cura di C. Fricke, P. König, T. Petersen, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1995, pp. 61-80.

<sup>300</sup> L. Illetterati, *Philosophy as the Science of Freedom*, in *Hegel’s Encyclopedic System*, a cura di S. Stein, J. Wretzel, New York, Routledge, 2021, pp. 33-49.

<sup>301</sup> S. Stein, J. Wretzel (a cura di), *Hegel’s Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

pertina del volume – «Hegel considerava la sua *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* come l’opera che presentava nel modo più compiuto l’estensione del proprio sistema filosofico e del suo metodo. È dunque sorprendente che alcuni studiosi continuino ad attribuirle uno statuto solo secondario»<sup>302</sup>. In questo volume, il termine ‘enciclopedia’ è impiegato in modo sostanzialmente sinonimico – benché perlopiù non problematizzato – rispetto all’espressione ‘sistema filosofico’ di Hegel.

Thom Brooks, il cui contributo è intitolato *Taking the System Seriously. On the Importance of ‘Objective Spirit’ for Hegel’s Philosophy of Right*, è uno dei pochi autori a ricordare esplicitamente che sia i *Lineamenti di filosofia del diritto* sia l’*Enciclopedia* sono in realtà «compendi di lezione che Hegel avrebbe sviluppato dal vivo durante le lezioni»<sup>303</sup>. Tuttavia, questa osservazione non implica ancora un’effettiva problematizzazione del concetto di filosofia né del suo metodo, e serve piuttosto a sostenere la necessità di non isolare la filosofia dello spirito oggettivo dall’intero sistematico. ‘Prendere sul serio il sistema’, come ciò a cui invita il titolo del contributo, significa qui non tanto comprenderne la natura e la forma encicopedica *come filosofia* sistematica, quanto evitare di considerarne isolatamente una parte.

In maniera analoga, anche Ioannis Trisokkas nel suo contributo *The Stubbornness of Nature in Art. A Reading of §§556, 558 and 560 of Hegel’s Encyclopedia*, incluso nella medesima raccolta, richiama la natura dell’*Enciclopedia* come testo destinato alle lezioni. Anche in questo caso, però, il riferimento non costituisce la base per un’indagine sul modo in cui l’*Enciclopedia* sia *filosofia in una certa forma, necessariamente ibrida*, bensì è funzionale a difendere una distinzione tra ciò che fanno i paragrafi encicopedici sull’arte (ovvero chiarire il ruolo dell’arte nel sistema, con un intento che eccede le esigenze didattiche proprie delle lezioni) e ciò è oggetto dei vari cicli di lezioni ber-

<sup>302</sup> Ivi, quarta di copertina.

<sup>303</sup> Ivi, p. 206

linesi. Affermare questa differenza dipende, in via preliminare, dall'esigenza di mostrare come «l'obiettivo dell'Enciclopedia fosse offrire una presentazione concisa del sistema di Hegel, e non della sua filosofia dell'arte»<sup>304</sup>, in contrasto con quanto sostenuto, ad esempio, da Annemarie Gethmann-Siefert<sup>305</sup>.

L'attenzione degli studi che si muovono in questa direzione si concentra, dunque, sul modo in cui l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, «l'unica presentazione completa del sistema di Hegel»<sup>306</sup>, affronta la questione dell'organizzazione del sapere filosofico.

Quando questa domanda viene esplicitamente posta – il che, come si è visto, è tutt'altro che scontato o frequente –, essa si articola come interrogativo sulla relazione tra il pensiero sistematico e la forma encicopedica; più precisamente, la domanda chiede quali effetti produca la forma encicpedica sul pensiero dialettico. È questo, in particolare, il caso del contributo di Angelica Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, uno degli interventi più approfonditi sul tema. La tesi centrale dell'autrice è che la forma encicpedica non costituisca una modalità esterna, tra le tante possibili, di organizzare un contenuto ricevuto dalla tradizione o da altri saperi, ma rappresenti piuttosto una modalità di pensare, «una maniera *necessaria* di pensare *filosoficamente*»<sup>307</sup>. Il pensiero dialettico esposto nel testo encicopedico è quello che attraversa il pensiero logico puro, compie la transizione dell'Idea nella forma dell'alterità, ossia nella natura, e si ritrova poi nelle strutture dello spirito. Al termine del percorso, attraverso i tre elementi delle scienze filosofiche, il pensiero dialettico è in grado di produrre retro-

<sup>304</sup> Ivi, p. 234.

<sup>305</sup> A. Gethmann-Siefert, *Die Kunst (§§556–563): Hegels systematische Begründung der Geschichtlichkeit der Kunst*, in *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«* (1830), pp. 317–74, in particolare pp. 317, 322–9.

<sup>306</sup> A. Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, «Hegel-Jahrbuch», 1, 2019, pp. 19–31, p. 19.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

- spettivamente la narrazione del proprio sviluppo<sup>308</sup>. L'*Enciclopedia* presenta, perciò, una struttura in cui si assiste alla generazione immanente del contenuto, attraverso la costituzione di elementi non omogenei – pensiero puro nella logica, alterità nella natura, riflessività e ritorno a sé nello spirito – che si rivelano come forme specifiche dell’Idea. In questo processo, conclude Nuzzo, il testo «stabilisce allo stesso tempo che cosa sia propriamente il pensare filosofico e che cosa esso faccia»<sup>309</sup>.
4. A questa macro-tendenza si collega anche una proposta di tipo meta-filosofico che, proponendosi di interrogare il concetto di filosofia, valorizza il modo in cui per Hegel la giustificazione del concetto non si distingue dal processo di articolazione del sistema. In altre parole, l’autogiustificazione del sistema coincide con la giustificazione della filosofia in senso meta-filosofico. Questa posizione – nota anche come *tesi della coestensività* – trova una formulazione particolarmente efficace nel contributo di Giovanna Miolli, *Hegel e la metafilosofia: mappa di un problema*<sup>310</sup> e, nel più recente *Hegel in Dialogue with Contemporary Metaphilosophy*<sup>311</sup>.

<sup>308</sup> Secondo Nuzzo, andrebbero intesi in questo senso i tre sillogismi finali con cui Hegel conclude la sezione dedicata alla filosofia nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817 e 1830, assenti invece nel 1827), e così anche il riferimento aristotelico alla νόησις νοήσεως a conclusione della *Enciclopedia* (1827-1830), a segnalare la consapevolezza raggiunta ora dal pensiero che ha attraversato e completato il suo proprio processo di sviluppo ed è diventato cosciente di sé come risultato e motore dell’articolazione. Su questo si veda ivi, p. 23-25.

<sup>309</sup> Ivi, p. 20.

<sup>310</sup> Miolli, *Hegel e la metafilosofia*.

<sup>311</sup> G. Miolli, *Hegel in Dialogue with Contemporary Metaphilosophy*, in *The Relevance of Hegel’s Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, a cura di L. Illetterati, G. Miolli, London, Bloomsbury, 2022, pp. 477-496. Questo testo – al pari di altri saggi contenuti nel volume, in particolare quelli di L. Illetterati, M. Bordignon e D. Emundts – si sofferma sui paragrafi introduttivi dell’*Enciclopedia*, mettendo in discussione la possibilità di attribuire loro un carattere propriamente

L'autrice si propone di mettere in luce ciò che contraddistinguerrebbe la filosofia hegeliana, ossia il fatto che il suo sviluppo sistematico giustifica se stesso in ciascuno dei suoi momenti, e avanza attraverso un'acquisizione progressiva di autoconsapevolezza discorsiva. Miolli individua alcuni tratti distintivi dell'impresa meta-filosofica hegeliana a partire dal movimento per cui essa procede mostrando i presupposti insiti nelle determinazioni logico-reali, superandone la parzialità e avanzando in modo necessario verso la determinazione successiva. L'espressione che incarna esemplarmente tale metodo è, secondo l'interprete, l'affermazione hegeliana secondo cui «in filosofia l'andare avanti è piuttosto un andare indietro e un fondare»<sup>312</sup>. Questa formula viene approfondita da Miolli in tre punti: (i) il cominciamento si mostra come non puramente arbitrario, ma ciò che si rivela, alla fine, «per un lato il *vero*, e per l'altro il *primo vero*»<sup>313</sup>; (ii) nell'articolazione cogente del sistema la determinazione successiva si rivela

meta-filosofico. Il loro statuto introduttivo impedirebbe infatti di considerarli come un momento giustificato del discorso filosofico, in grado cioè di tematizzare in termini filosofici ciò che Hegel fa mentre fa filosofia. Come già nel contributo del 2017, anche qui Miolli discute del sistema senza un esame della forma discorsiva (o delle forme) che esso assume, pur notando che «filosofia e metafilosofia sono dunque coestensive nel senso che l'intera autogiustificazione fornita dal sistema filosofico hegeliano costituisce anche una giustificazione della metafilosofia di Hegel» (p. 489). Ciò segnala l'assenza di una riflessione esplicita sulla specifica *discorsività* del testo e sulla rilevanza che tale differenza riveste – potremmo dire: *metafilosoficamente* – per il concetto di filosofia e per la sua giustificazione. In mancanza di questa prima problematizzazione, in cui il polo 'interno' dell'antinomia non interroga la forma attraverso cui la filosofia si espone come tale, manca anche la possibilità di considerare quello 'esterno' di un testo che incarna la possibilità (per Hegel necessaria) di insegnare e imparare la filosofia, e di tematizzare il modo in cui ciascuno dei lati dell'antinomia è filosoficamente decisivo per l'altro.

<sup>312</sup> *WdL I*, p. 57; trad. it., p. 56.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

fondante per la precedente; (iii) la scienza filosofica assume la forma di un circolo ritornante su di sé, che è tanto nel suo cominciamento (più povero), quanto alla fine (nella sua compiutezza). L'intersezione di queste condizioni consente, secondo Miolli, una prima risposta alla questione circa lo statuto della riflessione meta-filosofica in Hegel: se è il sistema stesso a superare i propri presupposti e la loro unilateralità, non è necessario appellarsi a un punto di vista esterno per garantire la sua giustificazione. A proposito di questa ‘interiorità’ della meta-filosofia rispetto al sistema – e dunque alla filosofia nel suo insieme –, l’interprete fornisce due importanti indicazioni: filosofia e meta-filosofia sono *coextensive*; si specificano in una relazione di *self-containment*, in cui il tutto include sé anche come propria parte.

La filosofia come intero avanza fino a giungere al proprio sapere di sé: un avanzare che comprende necessariamente la riflessione della filosofia su di sé come momento interno e costitutivo del suo stesso sviluppo, e non come istanza esterna o accessoria. Ne consegue che gli elementi meta-filosofici devono essere individuati a partire da ciò che li qualifica come «propriamente filosofici»<sup>314</sup>: è nel modo in cui la filosofia articola il proprio contenuto che essa si sviluppa e si comprende. Precisamente questo processo necessario di sviluppo costituisce «la modalità attraverso cui la filosofia si autocomprende nella sua ‘natura’, nella relazione con le altre scienze, con la religione e con l’arte, e attraverso cui essa giustifica il proprio oggetto e il proprio metodo»<sup>315</sup>. Se, dunque, esistono luoghi del sistema berlinese più adatti a ospitare riflessioni di taglio meta-filosofico – come, ad esempio, l’Introduzione all’*Encyclopédia* – «la metafilosofia hegeliana non può essere circoscritta»<sup>316</sup> a una sezione specifica.

<sup>314</sup> Miolli, *Hegel e la metafilosofia*, p. 122.

<sup>315</sup> *Ibidem*.

<sup>316</sup> Ivi, p. 123.

L'analisi delle principali posizioni assunte nella letteratura critica ha messo in luce un disaccordo significativo circa la compatibilità tra l'istanza compendiosa-didattica e quella sistematico-speculativa. Più ancora, ha reso evidente come la domanda sul significato filosofico della forma assunta dalla filosofia come 'encyclopedia' concerne innanzitutto la sua particolare forma espositiva, ovvero la modalità del suo discorso.

## 2.2 L'antinomia da Heidelberg a Berlino

La problematica della natura ibrida dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* costituisce un punto di partenza cruciale per accostarsi al testo hegeliano. Per cominciare a chiarire come coesistano le due istanze, quella compendiosa e quella sistematica, occorre rivolgersi al modo in cui Hegel stesso pone la questione. Solo a partire da questo livello d'indagine diventa possibile mettere in discussione alcuni limiti teorici delle posizioni interpretative precedentemente esaminate.

In tal senso, è rilevante e sintomatico l'intervento hegeliano sul titolo stesso dell'opera, che sembra offrire appigli argomentativi tanto alla lettura che privilegia l'aspetto sistematico, quanto a quella che insiste sul carattere compendioso del testo. Nessuna delle due, tuttavia, è in grado di esaurire il problema nella sua complessità teoretica e nella sua evoluzione storica, quando si tematizzi la trasformazione del modo in cui il problema viene posto nel passaggio dalla prima edizione di Heidelberg (1817) alle due edizioni berlinesi (1827, 1830).

In entrambe le versioni, si assiste a una certa oscillazione terminologica tra *compendio* (*Grundriss*) ed *encyclopedia* (*Enzyklopädie*) come referenti del carattere sintetico e didattico assunto dal discorso filosofico e dalla sua organizzazione come sapere. In altri termini, la responsabilità della forma sintetica dell'esposizione in paragrafi sembra ricadere ora sull'uno, ora sull'altro. Le differenze tra le due fasi, tuttavia, sono a mio avviso nient'affatto trascurabili.

Nella versione di Heidelberg, pur confermando la limitazione secondo cui l'‘encyclopedia’ riguarda soltanto gli inizi e i concetti

fondamentali delle scienze<sup>317</sup>, Hegel, nella *Prefazione*, dedica ampio spazio al concetto di compendio (*Grundriß*) come forma dell’organizzazione del sapere, mentre tende ad avvicinare molto *encyclopedia* e *sistema*, fino quasi a farle coincidere<sup>318</sup>. Al contrario, nella seconda (1827) e terza edizione (1830), è il termine stesso di ‘encyclopedia’ a diventare il referente principale del problema dell’organizzazione del sapere filosofico, tanto sul piano concettuale – ovvero per ciò che riguarda la distinzione tra rappresentazione e concetto – quanto su quello pedagogico-compendioso. In queste edizioni, è l’*encyclopedia* – e non più il *compendio* – ad assumere i tratti precedentemente attribuiti a quest’ultimo, ossia il tema dell’organizzazione del sapere<sup>319</sup>.

Altrettanto significativo, e problematico, appare il fatto che Hegel ribadisce esplicitamente l’intenzione di offrire *una nuova esposizione dell’encyclopedia filosofica*<sup>320</sup> proprio in un testo in cui, quando si trat-

<sup>317</sup> Cfr. *Enz1817*, §9; trad. it., p. 17: «Come *encyclopedia* però la scienza deve essere esposta non nel dettagliato sviluppo della sua particolarizzazione, ma si deve limitare ai principi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari». Ciò che segue nell’Annotazione è ripreso nella terza edizione, e viene fatto confluire nel §16.

<sup>318</sup> Cfr. *Enz1817*, §10; trad. it., p. 17: «Ciò che in una scienza è vero, lo è mediante e in forza della filosofia, la cui *encyclopedia* abbraccia perciò tutte le vere scienze». Anche qui, quanto scritto nell’Annotazione viene spostato nel §16 della terza edizione.

<sup>319</sup> Per essere precisi, nella *Prefazione* alla seconda edizione dell’*Encyclopedie*, Hegel discute sia del titolo di ‘encyclopedia’ – che «doveva certo, inizialmente, lasciare spazio ad una minore cogenza del metodo scientifico e ad una disposizione esteriore della materia» (*Enz*, p. 5; trad. it., p. LXXVIII) –, sia del ‘compendio’ (*Grundriß*) come il responsabile della brevità forzata del testo. In ogni caso, si conferma la tendenza ad avvicinare *encyclopedia* e *compendio* sul piano della organizzazione formale delle conoscenze.

<sup>320</sup> Che il titolo sia anche il bersaglio polemico dell’impresa hegeliana si può legittimamente intendere anche dalla versione di Heidelberg, in cui Hegel scrive tanto di una *Encyclopedie delle scienze filosofiche* quanto di una *Encyclopedie filosofica*, a rimarcare nel secondo caso la *necessità del nesso* tra le parti dato dal concetto, riferimento da intendersi polemicamente contro le organizzazioni dei saperi che non assumono un modello organico e cogente di sviluppo immanente.

ta di tematizzare il sistema come tale, la connessione con il termine ‘encyclopedia’ risulta meno marcata rispetto alla versione di Heidelberg: l’‘encyclopedia’ è qui la forma di organizzazione come sapere. Nella prima edizione, infatti, si legge che essa «stabilisce una nuova elaborazione della filosofia secondo un metodo che, come spero, verrà pure riconosciuto come l’unico vero, identico al contenuto»<sup>321</sup> – un’affermazione che da sola richiederebbe un impegno ermeneutico ben più intenso, tanto sul testo quanto sull’idea di filosofia in esso implicata, rispetto a quanto non suggeriscano le letture di Comay e Ruda. Hegel prosegue: «*La filosofia è encyclopedia delle scienze filosofiche*, in quanto il suo intero ambito viene esposto con l’indicazione determinata delle parti, ed *encyclopedia filosofica* lo è, in quanto la distinzione e la connessione delle sue parti viene esposta secondo la necessità del concetto»<sup>322</sup>. Ancora più radicalmente, si legge che «*la filosofia è anche essenzialmente [wesentlich] encyclopedia*, in quanto il vero solo come totalità e solo mediante distinzione e determinazione dei suoi distinti può essere la necessità dei medesimi e la libertà dell’intero; essa è dunque necessariamente *sistema*»<sup>323</sup>.

Quel che preme sottolineare qui è che le due annotazioni ai paragrafi sopra menzionati vengono mantenute anche nelle versioni berlinesi<sup>324</sup>. Tuttavia, scompare del tutto il riferimento esplicito all’‘enci-

<sup>321</sup> *Enz*, p. 23; trad. it., p. LXXV.

<sup>322</sup> *Enz1817*, §6; trad. it., p. 15.

<sup>323</sup> *Enz1817*, §7; trad. it., p. 16.

<sup>324</sup> Cfr. *Enz1817*, §6 A; trad. it., p. 15: «Essendo la filosofia del tutto sapere razionale [*vernünftiges Wissen*], ciascuna delle sue parti è un intero filosofico, un circolo della totalità che si chiude in se stesso, però l’idea filosofica vi è in una particolare determinatezza o elemento. Il singolo circolo, poiché esso è in sé totalità, spezza anche la limitazione del suo elemento e fonda una sfera più ampia; l’intero si espone quindi come un circolo di circoli, ognuno dei quali è un momento necessario, così che il sistema dei loro peculiari elementi costituisce l’intera idea, che altrettanto appare in ogni singolo».

*Enz1817*, §7 A; trad. it., p. 16: «Un filosofare *senza sistema* non può essere nulla di scientifico; a prescindere dal fatto che esso esprime per sé piuttosto un modo di sentire soggettivo, è accidentale secondo il suo contenuto, in quanto questo ha la sua giustificazione solo come momento dell’intero,

clopedia' in connessione diretta con il sistema, come si osserva anche al §10: si parla ancora di 'encyclopedia filosofica' e di scienza in relazione all' 'encyclopedia', ma le formulazioni rispetto all'edizione del 1817 appaiono significativamente attenuate, soprattutto per quanto riguarda il richiamo all' «essenzialmente» che lasciava intravedere una quasi-identificazione essenziale tra sistema ed encyclopedia, intesa come organizzazione ciclica nella forma di un «circolo di circoli»<sup>325</sup>. A mio avviso, un'osservazione simile solleva una questione significativa: da un lato, mostra una distinzione meno netta tra compendio ed encyclopedia di quanto ci si sarebbe potuti aspettare; dall'altro, mette in luce una complicazione importante rispetto alla immediata «identità di filosofia, sistema e Encyclopedia»<sup>326</sup> ricostruita da Menegoni e approfondita da Nuzzo<sup>327</sup>, perché riguarda una questione – l'organizzazione della filosofia come sapere – che, per essere compresa, richiede un'analisi più approfondita della forma discorsiva che si dà il progetto encyclopedico, *nella sua natura strutturalmente ibrida*.

al di fuori del quale però ha una presupposizione infodata ovvero una certezza soggettiva».

<sup>325</sup> Cfr. *Enz1817*, §6 A; *Enz*, §15. Su questo si rinvia al contributo di E. Behler, *Friedrich Schlegels Enzyklopädie der literarischen Wissenschaften im Unterschied zu Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, «Hegel-Studien», 17, 1982, pp. 169-202, che insiste sull'aspetto circolare come una delle caratteristiche che differenziano l'Encyclopedia hegeliana dalle altre encyclopedie.

<sup>326</sup> F. Menegoni, *Über den Begriff von „Enzyklopädie“ bei Kant und Hegel*, p. 74. Seppure la scelta non venga fatta oggetto di una riflessione, non sembra un caso che i passi citati a supporto di questa identificazione siano tratti pressoché esclusivamente dalla prima edizione dell'Encyclopedia.

<sup>327</sup> Allo stesso modo, colpisce l'equiparazione tra due attributi 'essenziali' della filosofia proposta da Nuzzo: da una parte, il sistema e dall'altra l'encyclopedia: «Così come la filosofia è 'necessariamente sistema' o 'essenzialmente sistema', essa è 'anche essenzialmente encyclopedia' (Enz. §14; Heidelberg Enz. §7)» (Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, p. 20). L'interprete segnala che si tratta di elementi rivendicati nel 1830 (sistema) e nel 1817 (encyclopedia), ma li giustappone senza approfondire la variazione che nel frattempo è avvenuta nei testi.

A rendere ancora più articolato il quadro introduttivo fin qui tracciato, intervengono infine alcuni riferimenti nelle lettere in cui Hegel discute esplicitamente delle revisioni dell'opera. Da esse traspare l'esigenza hegeliana di richiedere all'*Enciclopedia* una forma espositiva sinottica, una sorta di sorvolo sull'istanza sistematica che essa è chiamata a incarnare. In tal senso, le lettere del 1822 a Duboc e del 1826 a Daub<sup>328</sup> sembrano rafforzare l'interpretazione più cauta di Jaeschke circa l'intento, da parte di Hegel, di affidare al testo enciclopedico il compito di offrire una panoramica (*Übersicht*) dell'intero organizzato sistematicamente. È significativo che tale intenzione venga accompagnata, fin dalla prima edizione, da una certa insoddisfazione nei confronti di un testo che necessitava già allora di revisioni urgenti, proprio perché, secondo Hegel, non rispondeva già più pienamente alla

<sup>328</sup> Lettera a Duboc (30 luglio 1822): «Da parte mia, mi sono proposto di collaborare a elevare la filosofia a scienza; e i lavori finora svolti, anche se certo in parte imperfetti e in parte incompleti, hanno soltanto questo scopo. Ho tentato di dare alla mia *Enciclopedia* un prospetto generale, che tuttavia ha molto bisogno di una rielaborazione. Voglia quindi considerare i miei precedenti e futuri lavori in relazione a tale scopo; la mia *Logica* e la *Filosofia del diritto* (che ha recato grave scandalo tra la folla dei demagoghi) devono essere elaborazioni scientifiche di tal genere, l'una dell'universale e l'altra di una parte dell'idea che si rivela nella realtà, che è in ogni cosa *una*. Lei potrà da questi lavori scorgere più da vicino il mio metodo, il quale non deve far altro che svolgere il necessario progresso del concetto, senza curarsi di cercare buoni argomenti e buone opinioni» (*Briefe II*, pp. 329-330; trad. it. *Lettere*, p. 221).

Lettera a Daub (15 agosto 1826): «Ho cercato di precisare meglio il resto, e per quanto è possibile, di renderlo più chiaro. Ma resta sempre il difetto principale, che cioè il contenuto non corrisponde più al titolo *Enciclopedia*, che i particolari non sono più limitati e il tutto non risulterebbe ormai sintetico. Nondimeno, per le mie lezioni sulle singole parti, resta opportuna l'ampiezza dei particolari» (*Briefe III*, p. 126; trad. it. *Lettere*, p. 324).

Lettera a Daub (19 dicembre 1826): «A me nondimeno costa abbastanza fatica. Il desiderio, direi quasi la bramosia, di conservare quanto più mi è possibile, viene pagato con l'obbligo della maggior fatica di scegliere le locuzioni per mezzo delle quali le modifiche rechino il minor danno possibile alle parole del testo» (*Briefe III*, p. 149; *Lettere*, trad. it., p. 326).

designazione di ‘enciclopedia’: il dettaglio – pur concettuale – sembrava prevalere costantemente sulla struttura d’insieme, rendendo meno immediata la visibilità di quest’ultima.

La revisione non contraddice l’ipotesi interpretativa di Jaeschke, secondo cui Hegel proseguirebbe nell’intento di articolare il sistema della filosofia in forma scientifica, non compendiosa. In altri termini: le due istanze, quella sistematica e quella compendiosa, pur intrecciandosi strutturalmente nelle versioni berlinesi dell’opera, possono rimanere distinte, o quantomeno distinguibili. A mio avviso, però, negli ultimi anni della riflessione hegeliana emergono elementi che, almeno in parte, complicano una lettura rigidamente dualistica di queste due istanze e problematizzano l’esaustività di una tale interpretazione del periodo berlinese, rendendo necessario un esame ulteriore. Significativa a questo riguardo è una nota che Hegel, nella seconda edizione della *Scienza della logica*, aggiunge alla *Prefazione* alla prima edizione. In essa, in maniera apparentemente marginale, Hegel si sofferma di nuovo sul titolo della sua impresa. Portando l’attenzione sul rapporto complesso che la logica intrattiene con la *Fenomenologia dello spirito*, al termine della *Prefazione* alla prima edizione si legge:

Con ciò è assegnata la relazione che ha rispetto alla logica quella scienza che io chiamo *Fenomenologia dello spirito*. Quanto al rapporto esterno, alla prima parte del *Sistema della scienza*<sup>329</sup>, che contiene la Fenomenologia, doveva tener dietro una seconda parte, da contenere la Logica e le due scienze reali della filosofia, la Filosofia della natura e la Filosofia dello spirito, colla qual parte sarebbe stato terminato il Sistema della scienza. Ma quell’ampiezza, che la Logica dovette necessariamente raggiungere di per se stessa, mi fornì l’occasione di darla in luce separatamente. Secondo un piano più largo, la Logica forma dunque il primo seguito alla Fenomenologia dello spirito, cui poi farò tener dietro lo svolgimento delle due accennate scienze reali della filosofia<sup>329</sup>.

Proprio all’altezza del titolo «sistema della scienza»<sup>330</sup>, però, Hegel faceva corrispondere la seguente avvertenza nella seconda edizione:

<sup>329</sup> *WdL I*, p. 9; trad. it., pp. 7-8.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

Questo titolo [*Sistema della scienza*] non sarà più aggiunto alla seconda edizione, che uscirà a Pasqua prossima. – In luogo [*An die Stelle*] del disegno, qui dopo accennato, di una seconda parte che avrebbe dovuto contenere l'intera cerchia delle altre scienze filosofiche, ho pubblicato dipoi l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, di cui si ebbe l'anno scorso la terza edizione<sup>331</sup>.

Nel passo si aprono molteplici difficoltà, a cominciare dall'interpretazione dell'«in luogo di [*an die Stelle*]» – espressione tutt'altro che neutra, se si considera l'altra occorrenza della locuzione nell'affermazione programmatica secondo cui «la logica oggettiva prende il posto [*an die Stelle*] della precedente metafisica»<sup>332</sup>. Tale espressione potrebbe alludere tanto a una sostituzione definitiva – motivata, per ragioni più o meno contingenti, come l'attività didattica e poi il rettorato, che impegnarono Hegel come principali occupazioni – quanto all'idea di un surrogato provvisorio, un segnaposto per un progetto ben più ampio, che fino a quel momento ha trovato quella forma, ma che finisce forse per complicare l'immagine di uno Hegel «indiscutibilmente sempre orientato verso il “sistema della scienza”»<sup>333</sup>.

## 2.3 Filosofia e manuale

Le ragioni filosofiche che presiedono, e motivano, la scrittura di una *Enciclopedia* in quella forma duplice – di esposizione filosofica e di compendio per l'insegnamento – rimangono però ancora da indagare. Ciò che interessa a questo punto è proporre alcune conclusio-

<sup>331</sup> *Ibidem*.

<sup>332</sup> *WdL I*, p. 48; trad. it., p. 47.

<sup>333</sup> Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 295. Accanto alla questione del titolo, una seconda difficoltà riguarda il significato della «seconda parte» cui si fa riferimento: ossia, se Hegel intenda includervi anche la piccola logica come ripetizione in miniatura della *Scienza della logica*, oppure se stia rimandando a quelle sezioni compendiose che non aveva potuto sviluppare in forma non manualistica. A mia conoscenza, ad aver posto il problema di una *ripetizione* ossificata (quasi naturalizzata) della logica speculativa sono stati Comay e Ruda, anche se non con riferimento a questo passo hegeliano, e P. Eiden-Offe, *Hegels Logik Lesen. Ein Selbstversuch*, Berlin, Matthes & Seitz, 2021, p. 168.

ni provvisorie circa gli elementi che sono emersi in questo capitolo, mostrando come la questione *filosofica*, posta dalla presentazione hegeliana della natura ibrida dell'*Enciclopedia*, non possa dirsi esaurita nelle posizioni della letteratura critica richiamate sopra.

Sulla base di quanto emerso sin qui, si può affermare che il termine ‘enciclopedia’ nella fase berlinese di Hegel (i) risulta legato al carattere compendioso in maniera verosimilmente più stringente rispetto al periodo heidelberghe, quando era il ‘compendio’ (*Grundrīß*) a candidarsi come referente per l’esposizione delle scienze nei loro inizi e a offrire una visione d’insieme della scienza nella sua organizzazione. In secondo luogo, però, (ii) si registrano a Berlino delle tensioni significative nella *scrittura* dell’*Enciclopedia*, testimoniate in alcune lettere, che dicono del modo in cui l’esposizione cogente del nesso logico non sia separabile di fatto all’arricchimento contenutistico che caratterizza la seconda e terza edizione dell’opera, avvenuto in concomitanza all’attività didattica. Da ultimo, (iii) se si guarda a ciò che Hegel scrive nell’ultimo testo da lui pubblicato, la *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*, il termine ‘enciclopedia’ non sembra consentire una distinzione netta tra un tratto puramente compendioso-didattico e uno propriamente sistematico.

Rispetto al secondo punto (ii), mi sembra importante notare un aspetto significativo ulteriore. Se è vero – come ricordano opportunamente Drüe, Gethmann-Siefert, Hackenesch, Jaeschke, Neuser e Schnädelbach – che l’*Enciclopedia* non nasce come testo da leggere, e che è merito delle edizioni critiche più recenti averla liberata dalle ‘sovrastrutture’ imposte dalle aggiunte (*Zusätze*) tratte da diversi cicli di lezione, è altrettanto osservabile come, nelle revisioni apportate da Hegel alla seconda e alla terza edizione berlinese (fortemente ampliate rispetto alla prima), emerga una consapevolezza crescente dell’esistenza di un pubblico<sup>334</sup> interessato a questo testo, il quale comincia così ad assumere sempre più i connotati di un libro vero e

<sup>334</sup> Hegel impiega il termine «pubblico» nel presentare la specificità del suo *Grundrīß*, tanto quello encicopedico quanto quello costituito dai *Lineamenti*. Sul tema del pubblico e dell’opinione pubblica (*Lineamenti* §318-319) in relazione al concetto di filosofia che emerge nell’*Enciclopedia* si tornerà più diffusamente nel capitolo quinto del lavoro.

proprio rivolto potenzialmente *anche* a destinatari ulteriori rispetto alla cerchia di coloro che potevano prendere parte alla performance delle lezioni hegeliane. In questo senso, pur sottoscrivendo l'intento filologico delle ultime edizioni critiche di restituire il 'vero testo' liberato dalle aggiunte postume, redatte senza distinguere tra diversi corsi di lezione e appunti di diversi uditori, si potrebbe problematizzare la distinzione tra testo 'autentico' e testo 'spurio' con riguardo all'*Enciclopedia*, nella sua evoluzione da Heidelberg a Berlino. Se si considera, infatti, l'intento – pur inadeguato da un punto di vista filologico – della prima edizione, ossia quella di rendere il testo pubblicato più aderente a ciò che la sua ricezione stava effettivamente producendo, si ha la possibilità di cogliere un processo: il divenire 'libro' di un'opera che ha *una duplice natura* di sistema e compendio, e che si sta già progressivamente ampliando (ben prima dell'intervento degli 'amici del defunto'). Sotto questo riguardo meriterebbe di essere approfondito ciò che Hegel sembra avvertire quasi come un fallimento – il proliferare di contenuti che impedirebbe all'*Enciclopedia* di essere del tutto coerente con l'esigenza di panoramica sistematica che si nasconderebbe dietro al titolo di 'enciclopedia' – e che invece offre, forse, alcuni indizi per la comprensione del significato di *filosofia che sta emergendo, in atto, nell'esecuzione di quel testo*. La questione posta all'inizio del presente studio si riconferma allora nella sua urgenza: è possibile porre la domanda sullo statuto della filosofia per come emerge in un'opera dalla natura essenzialmente duplice di sistema e di compendio per le lezioni? Si può rispondere a questo interrogativo senza uscire dalla lettera del testo – senza cioè andare a ciò che la ricezione ne avrebbe fatto –, focalizzandosi invece sulla sua *specificità discorsiva*?

Prima di approfondire questa questione immanente al testo, che sarà messa a tema nel prossimo capitolo, merita di essere notata una ulteriore conclusione provvisoria di questa prima panoramica del dibattito: (iv) l'*Enciclopedia* costituisce una forma essenziale in cui si fa filosofia a Berlino, e non una semplice trattazione propedeutica, come poteva essere, sotto certi aspetti, il caso norimberghese dell'*Enciclopedia* pensata per il Ginnasio, o come suggeriscono interpreti come Comay e Ruda.

Se quanto ricostruito fin qui può essere ritenuto plausibile (nelle conclusioni i-iv), allora si mostra come la dimensione discorsiva compendiosa non costituisca una contingenza tra molteplici modalità espositive, ma rappresenti piuttosto l'esposizione propria di un pensiero che è insegnato a lezione come filosofia. Affinché quella insegnata sia filosofia, essa *deve essere sistematica*; affinché essa *sia filosofia*, deve farsi carico del proprio statuto di sapere che può essere insegnato e appreso. Questo aspetto solleva interrogativi filosofici specifici, concernenti la giustificazione della filosofia e le modalità della sua articolazione, che non vengono semplicemente esauriti nelle interpretazioni focalizzate sulla triade logica-filosofia della natura-filosofia dello spirito, né in quelle che indagano una meta-filosofia hegeliana senza interrogare la forma discorsiva del discorso filosofico, anche quando sostengono la tesi della coestensività tra filosofia e sua giustificazione. Una simile omissione segnala una mancanza strutturale nelle contemporanee letture meta-filosofiche di Hegel. Anche quelle che hanno il merito di pensare hegelianamente il problema della meta-filosofia – cioè della definizione e della giustificazione della filosofia – come immanente al processo attraverso cui essa sviluppa i propri contenuti e si fa sistema, tendono a trascurare il livello discorsivo: ovvero, come quel sistema si presenta, precisamente, nell'*Enciclopedia* e *in quanto enciclopedia*. In assenza di una tematizzazione approfondita della dimensione ‘interna’ dell’antinomia, non si danno le condizioni per pensare propriamente, in termini filosofici, il suo lato ‘esterno’: ossia, la domanda circa il modo in cui la filosofia – per essere *Enciclopedia* – pensa se stessa come sapere trasmissibile e partecipabile, nel processo in cui giustifica filosoficamente se stessa.

Le considerazioni qui proposte, per quanto ancora provvisorie, intendono mostrare l’urgenza di porre la questione *filosofica* del testo enciclopedico. Più precisamente, si mostrerà come l'*Enciclopedia* berlinese rappresenti un luogo decisivo di indagine non per verificare la coerenza e la tenuta di un concetto di filosofia formulato altrove (nelle opere cosiddette scientifiche), ma per dare forma manifesta al coimplicarsi strutturale del lato ‘interno’ e di quello ‘esterno’

dell’antinomia della filosofia *che pervade, in diversi modi, l’intero periodo berlinese.*

In questo senso, si concorda con la lettura che intende l’*Encyclopedia* non come il compimento di un concetto di filosofia elaborato altrove – come per Nuzzo, l’*Encyclopedia* «stabilisce allo stesso tempo che cosa sia propriamente il pensare filosofico e che cosa esso faccia»<sup>335</sup>. La differenza con tali letture, tuttavia, è che nel presente studio il *concreto di filosofia* viene fatto dipendere strutturalmente dalla forma discorsiva in cui si articola; viceversa, questa si mostra non poter essere astratta né separata dall’interrogazione sulla realtà di quel discorso in quanto encyclopedico, ossia in quanto sapere che può essere insegnato e appreso. È dall’intreccio inscindibile di queste istanze – speculativa, discorsiva, istituzionale – che dipende, a mio avviso, la sfida hegeliana di ripensare l’antinomia dello statuto della filosofia riformulando la distinzione tra storico e razionale oltre le proposte teoriche, e di riforma didattica, avanzate nel panorama filosofico del suo tempo.

### *3. L’antinomia nell’Encyclopedia delle scienze filosofiche in compendio*

#### *3.1 Storico e razionale nell’Annotazione al §79 del Concreto preliminare*

Se ci si sofferma ancora per un momento sulla presentazione hegeliana del problema filosofico posto dall’*Encyclopedia*, si trova un luogo decisivo per osservare come l’*Encyclopedia* (i) ponga esplicitamente e tematicamente il problema della filosofia come pensiero speculativo in rapporto al sapere storico, e (ii) operi in maniera criticamente consapevole circa la propria presentazione filosofica, in misura ulteriore rispetto a quanto avveniva nei testi di Fichte e Schelling: il §79 del *Concreto preliminare*, che introduce le tre forme del pensiero: astratto, dialettico e speculativo. In esso si legge che

<sup>335</sup> Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, p. 20.

La *logicità* ha, considerata secondo la sua forma, tre aspetti:  $\alpha$ ) l'*astratto* o *intellettuale*;  $\beta$ ) il *dialettico*, o *negativo-razionale*;  $\gamma$ ) lo *speculativo*, o *positivo-razionale*<sup>336</sup>.

A interessare in particolare è l'Annotazione, perché mostra un'attenzione meta-riflessiva alla specificità discorsiva di questa stessa esposizione.

Questi tre aspetti non fanno già tre *parti* della logica, ma sono momenti di *ogni* atto *logico reale*, cioè di ogni concetto o di ogni verità in genere. Essi possono esser posti tutti insieme sotto il primo momento, l'*intellettuale*, e per questo mezzo tenuti separati tra loro; ma così non vengono considerati nella loro verità. – L'esposizione, che qui si fa delle determinazioni della logicità, come anche della sua divisione, è parimenti data solo in forma anticipata e storica<sup>337</sup>.

Ciò che contraddistingue l'«esposizione che qui si fa»<sup>338</sup> è la consapevolezza del suo carattere anticipatorio e storico (*historisch-räsonierend*)<sup>339</sup>. I tre lati, che inquadrono *tematicamente* che cos'è il lato intellettuale, ossia una presentazione di momenti tenuti separati e dunque non considerati nella loro verità, vengono esposti secondo una modalità discorsiva a sua volta ragionata e storica (*historisch*). In altri termini, l'elemento storico (nel senso di una datità) sta tanto dalla parte del contenuto (uno dei lati), quanto della sua stessa forma di esposizione. Questa anticipazione però è di tipo particolare: è consapevole del proprio statuto di anticipazione.

Una delle cifre di tale consapevolezza è proprio la presentazione dei tre lati *uno accanto all'altro* – come è proprio del lato intellettuale che viene tematizzato. Ciò accadeva già nei testi destinati al Ginnasio<sup>340</sup>, ma qui – a differenza di questi ultimi, che avevano un carattere

<sup>336</sup> *Enz*, §79; trad. it., p. 95.

<sup>337</sup> *Enz*, §79 A; trad. it., pp. 95-96.

<sup>338</sup> *Ibidem*.

<sup>339</sup> *Enz*, §25 A.

<sup>340</sup> Sulle forme del logico come forme del metodo, si vedano le osservazioni di Hegel nel *Privatgutachten* inviato a Niethammer il 23 ottobre 1812: «Il contenuto filosofico ha, nel suo *metodo* e nella sua *anima*, tre forme: 1. esso è *astratto*, 2. *dialettico*, 3. *speculativo*. *Astratto* in quanto è nell'elemento del pensiero in generale; ma meramente astratto, in contrapposizione al dialet-

essenzialmente propedeutico<sup>341</sup> – tale disposizione orizzontale di un elemento accanto all’altro ha una ragione discorsiva legata al luogo testuale in cui essa si trova: il *Concetto preliminare* della logica encyclopedica.

Il *Concetto preliminare* è un testo «storico e raziocinativo [historisch und räsonierend]»<sup>342</sup>, non ancora scientifico in senso proprio, ma che

tico e allo speculativo, in quanto costituisce l’elemento cosiddetto *intellettuale* che fissa ed apprende le determinazioni nelle loro salde distinzioni. Il *dialettico* è il movimento e la confusione di quelle salde distinzioni: la ragione *negativa*. Lo *speculativo* è il razionale positivo, lo *spirituale*, l’unico elemento propriamente filosofico. Per ciò che concerne l’insegnamento della filosofia nei ginnasi, l’essenziale è, in primo luogo e subito, la *forma astratta*. La gioventù deve per prima cosa tralasciare il vedere e udire, dev’essere allontanata dal rappresentare concreto e ricondotta nell’intima notte dell’anima, deve imparare ad orientarsi in questo campo, a tenere ferme ed a distinguere le determinazioni» (SB, p. 830; trad. it., p. 108).

<sup>341</sup> Cf. SB, p. 832; trad. it., pp. 110-111: «Il compreso [das Begriffene], e questo significa lo speculativo che nasce dalla dialettica, è soltanto il filosofico nella *forma del concetto*. Questo può solo raramente presentarsi nell’insegnamento ginnasiale; esso viene in genere inteso da pochi; ed in parte non si può nemmeno sapere bene se venga inteso da essi. *Imparare a pensare speculativamente*, ciò che il *Normativo* prescrive come la principale destinazione dell’insegnamento filosofico propedeutico, è da considerarsi certamente come il fine necessario; questa *preparazione* è il pensiero astratto, quindi quello dialettico ed infine l’acquisizione di *rappresentazioni* di contenuto speculativo. Poiché l’insegnamento ginnasiale è essenzialmente propedeutico, dovrà consistere soprattutto in un lavoro approfondito su questi aspetti del filosofare».

<sup>342</sup> Enz, §25 A; trad. it., p. 40. A mia conoscenza, il luogo in cui Hegel si sofferma più esplicitamente sulla questione del rapporto tra questi due termini si trova nell’*Introduzione della Scienza della logica*: «quando si volesse fondare per mezzo di ragionamenti [Eine räsonnirende Begründung], oppur chiarire il concetto della scienza, il risultato potrebbe tutto al più esser quello di portare cotesto concetto dinanzi alla rappresentazione, e di procurarne una conoscenza storica [eine historische Kenntniß]. Ma una definizione della scienza, o più precisamente della logica, ha la sua prova solo in quella necessità del suo sorgere. Una definizione, con cui una certa scienza cominci in maniera assoluta, non può contenere altro che la determinata espresso-

ha il compito specifico di «concorrere principalmente a far intendere che le questioni, che si hanno innanzi nello spirito rappresentativo [*in der Vorstellung*] intorno alla natura del *conoscere*, intorno alla *fede* e via dicendo, e che si tengono per affatto *concrete*, nel fatto si riducono a *semplici* elementi di pensiero, che solo nella Logica ottengono la loro vera trattazione»<sup>343</sup>. Per questa ragione esso precede il testo scientifico pur non essendone del tutto esterno, come lo sono invece le *Prefazioni*: è posto *nella* logica encyclopedica, ma in qualità di suo pre- (-*vor*). In esso l'*Enciclopedia* espone qualcosa che non può ancora essere pienamente giustificato dal punto di vista filosofico, dal momento che un contenuto può dirsi dimostrato nel suo concetto solo alla fine dello sviluppo della scienza. L'essere necessariamente storico di queste considerazioni è un'esigenza però non contingente: essa deriva direttamente dal modo in cui si concepisce il concetto di filosofia, che, come vedremo, implica un'esposizione consapevole del proprio apparire storico: come un testo in cui la filosofia si organizza come un sapere che può essere imparato e insegnato.

ne, regolare e metodica, di quello che ognuno si *rappresenta* come *convenuto e notorio* ognqualvolta si parla dell'oggetto e dello scopo di essa scienza. Che per un tale oggetto e scopo ci si rappresenti precisamente questo, è un'asserzione storica [*historische Versicherung*], riguardo alla quale si può soltanto richiamarsi a questa o a quella circostanza riconosciuta, oppur propriamente proporre, come un semplice postulato, che questa o quella circostanza si tenga per riconosciuta. Con ciò non è mai tolto che uno da una parte, l'altro dall'altra adducano un caso ed istanza, secondo cui sotto questa o quella espressione sia ancora da intendere qualcosa di più e di diverso, per modo che nella definizione sua bisogni ancora accoglier una determinazione più particolare o più generale, e disporre anche la scienza in conformità a essa. – Dal ragionamento dipende allora anche [*Es kommt dabey ferner auf Räsonnement an*] che cosa (e fino a che limite ed estensione) s'abbia a prendere in considerazione, oppure escludere. Ma al ragionamento [*dem Räsonnement*] stesso resta aperto il più molteplice e svariato opinare, sopra di che alla fine soltanto l'arbitrio può fermare una stabile determinazione. In questo procedimento, consistente nel cominciar la scienza colla sua definizione, non si parla del bisogno di mostrare la *necessità* dell'oggetto della scienza, e quindi la *necessità* della scienza stessa» (*WdL I*, pp. 32-33; trad. it., p. 30).

<sup>343</sup> *Ibidem.*

Proprio a causa di questa funzione complessa – di testo *interno* alla scienza, ma che sta *prima* di essa<sup>344</sup> –, il *Concetto preliminare* non è sufficiente, da solo, a rendere conto del modo in cui l'*Encyclopédia* assume consapevolmente la rilevanza dello storico per la propria *Darstellung* come filosofia. Se non basta fare riferimento all'Annotazione al §79 per concludere che Hegel assegna allo storico un ruolo fondamentale – sebbene già qui il rapporto tra sapere storico e scienza sia trattato in modo estremamente articolato (più di quanto, anche performativamente, potevano suggerire Kant, Fichte e Schelling) in virtù della configurazione sistematica di un testo *prima e dentro* la scienza –, quanto accade nei paragrafi dedicati ai momenti del logico-reale dà già il segno di un'esecuzione della filosofia che lavora sul suo iniziare come scienza. Di tale esecuzione ci occuperemo nel capitolo successivo, ricostruendo come essa si dia *all'interno* della scienza.

### 3.2 Intellettuale-astratto e speculativo nell'Annotazione al §82 del *Concetto preliminare*

Nel §79 del *Concetto preliminare*, prima dell'avvio della scienza propriamente detta, i tre lati del pensiero (astratto, dialettico e speculativo) vengono presentati anzitutto uno accanto all'altro. Tuttavia, già nell'Annotazione – essa stessa di natura storica – si assiste a una prima correzione della loro esposizione: «Questi tre aspetti non fanno già tre *parti* della logica, ma sono momenti di *ogni* atto *logico reale*»<sup>345</sup>. Considerarli separatamente, come avviene in questa prima esposizione, impedisce di coglierli nella loro verità. Consapevole del

<sup>344</sup> Sul dibattito più recente sul tema si veda il volume G.W.F. Hegel, *Der "Vorbegriff" zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, a cura di A. Denker, A. Sell, H. Zaborowsky, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010, in particolare i contributi di Annette Sell (*Der "Vorbegriff" zu Hegels enzyklopädischer Logik in den Vorlesungsnachschriften*, pp. 65-83) e di Angelica Nuzzo (*Das Problem eines "Vorbegriffs" in Hegels spekulativer Logik*, pp. 84-113).

<sup>345</sup> Enz, §79 A.

registro discorsivo storico in cui si presenta e si scrive<sup>346</sup>, la lettera del testo accenna, quasi nella forma di un'istruzione, a una prima autocorrezione, una correzione che sarà compito della scienza giustificare e rideterminare nel suo significato, non come semplice conferma di quanto qui presentato preliminarmente, ma come verifica e messa alla prova critica di ciò che vuol dire per la filosofia giustificare il suo organizzarsi come sapere.

A questa prima istruzione segue una seconda, posta in chiusura del *Concetto preliminare*, quando Hegel torna esplicitamente sulla questione dell'esposizione del testo. Nel §82, coerentemente alla critica a una lettura additiva – che tratterebbe il secondo e il terzo momento come parti da sommare al primo, quello intellettuale astratto –, viene presentato lo speculativo come la verità dei momenti precedenti. Per il problema in discussione nel presente studio interessa di nuovo l'Annotazione. In essa si legge non solo che la dialettica ha un risultato *positivo*, e che il suo risultato è un astratto che è anche un concreto, ma anche l'affermazione secondo cui

nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella [*kann aus jener sogleich gemacht werden*]: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale [*es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen*], e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* [*Historie*] ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito<sup>347</sup>.

Il punto rilevante riguarda il modo in cui, nella logica speculativa che Hegel intende proporre, sia già contenuta la logica dell'intelletto, ossia quella logica ordinaria tramandata nei compendi: un sapere ormai cristallizzato, che si offre come datità astratta e sclerotizzata, non più capace di articolare una comprensione attuale delle dinamiche

<sup>346</sup> Anche nelle lezioni sulla logica condotte sull'*Enciclopedia* viene confermato questo aspetto: «§79: Qui viene indicata in modo storico [*historischer Weise*] la natura della logica, il suo procedere. Ogni concetto logico passa da una sfera all'altra, e ogni sfera costituisce una totalità. In ogni elemento logico si presentano tre momenti» (VWdL II, p. 478: Libelt).

<sup>347</sup> Enz, §82 A; trad. it., p. 97.

reali di un mondo in crisi. Questo punto, apparentemente marginale, lascia dapprima sorpresi. Colpisce infatti che, proprio nel momento in cui viene introdotto tematicamente lo speculativo – ciò che dovrebbe costituire il *proprium* della logica hegeliana e distinguerla da ogni altra logica –, l'interesse converga sulla possibilità che questa logica speculativa divenga *istoria* (*Historie*), logica ordinaria dell'intelletto. In realtà, questo passaggio mette in luce, a mio avviso, fino a che punto in Hegel il rapporto con lo storico (*historisch*) raggiunga un livello di complessità inedito – evidente già a partire da questa sezione preliminare, ancor prima dei modi più articolati che saranno sviluppati all'interno della scienza.

Il pensiero speculativo, quando viene presentato preliminarmente in forma storica, non soppianta la linearità storica della sua prima esposizione (astratto–dialettico–speculativo), proponendo un nuovo ordine o una presentazione alternativa – magari invertita – dei momenti riletti alla luce della loro verità (speculativo–dialettico–astratto). Tuttavia, il rinvio allo speculativo (i) suggerisce fin da subito che il rapporto fra i tre momenti va oltre ciò che la lettera presenta in questa prima presentazione; (ii) implica un lavoro sull'esposizione del pensiero, un lavoro che solo se eseguito fino in fondo consente l'accesso alla comprensione di ciò che è pensiero speculativo e di come esso lavori criticamente alla propriamente esibizione.

Il problema diventa allora: come figurarsi questo lavoro? La questione decisiva riguarda il tema del contenimento della logica intellettuale all'interno della logica speculativa. Secondo una presentazione efficace di una lettura abbastanza diffusa di questo tema, si può affermare che

la logica dell'intelletto [*Verstandeslogik*] è la condizione necessaria – sebbene non sufficiente – della logica della ragione [*Vernunftlogik*], nella misura in cui quest'ultima non può sussistere senza la prima. La logica intellettuale rappresenta la condizione primaria: essa è l'attività descrittiva che coglie l'attività naturale delle forme e, allo stesso tempo, esercita una funzione normativa nei confronti della logica naturale. La logica razionale (dialettica), al contrario, è la riflessione critica e normativa sulla stessa logica intellettuale. Per questo, la logica razionale giustifica in ultima istanza l'applicazione

delle forme colte dall'intelletto all'attività effettiva e naturale del pensare<sup>348</sup>.

È corretto sottolineare che il rapporto tra la logica dell'intelletto (*Verstandeslogik*) e la logica della ragione (*Vernunftlogik*)<sup>349</sup> non è una semplice alternativa. Tuttavia, ciò che qui importa comprendere è il modo in cui viene *esposto* questo rapporto, e dunque il funzionamento della sua *Darstellung*. Per quanto possa apparire, in un primo momento, come una precisazione di carattere generale, il contenimento qui anticipato non si limita a indicare che una logica (quella speculativa) sarebbe più estesa dell'altra (quella intellettuale), la quale costituirebbe un semplice sottoinsieme della prima. Ci sono invece elementi per determinare diversamente, già in via preliminare, il *modo* di questo contenimento. Essi sono almeno tre.

Il primo elemento è il fatto che la logica dell'intelletto è presentata come ciò che *si ottiene a seguito di un'operazione specifica*: il tralasciare l'elemento dialettico e razionale. Solo in questo modo si giunge alla logica usuale – quella in uso nei compendi –, ossia, secondo Hegel, a una *Historie*, presentazione storico-descrittiva di determinazioni di pensiero che sono giustapposte e pretendono di valere come infinite proprio perché la loro finitezza non viene riconosciuta come tale. Come precisa Hegel, la logica speculativa «diventa»<sup>350</sup> ciò che è la logica usuale se si compie questa esclusione. Il punto cruciale è che Hegel non afferma che il proprio manuale avrebbe *dappri*ma l'aspetto, l'apparenza di una collezione di determinazioni di pensiero tenu-

<sup>348</sup> E. Ficara, *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, p. 16.

<sup>349</sup> Cfr. ivi, p. 32: «In realtà, secondo Hegel non vi è una vera e propria duplicazione del regime della logica. La logica è una disciplina unitaria, che include la logica dell'intelletto come sua parte, fase o momento all'interno dell'impresa speculativa che egli chiama "logica". Al contrario, l'uso kantiano e fichtiano sembra suggerire una visione della logica idealistica trascendentale come alternativa rispetto alla logica comune. In altre parole, la *Vernunftlogik* hegeliana non è concepita in modo oppositivo o polemico rispetto alla concezione aristotelica (formale). Essa implica una critica di tale concezione (soprattutto nella sua elaborazione moderna)».

<sup>350</sup> *Enz*, §82 A; trad. it., p. 97.

te separate l'una dall'altra – secondo il modello astratto/intellettuale – a cui *poi* si aggiungerebbero, in un secondo momento, il momento dialettico e infine quello speculativo, a partire da una base (la logica dell'intelletto) da esaminare criticamente. Non propone, cioè, una sequenza lineare che muove dalla logica dell'intelletto, come fondamento, per giungere progressivamente allo speculativo come punto di arrivo. Hegel scrive piuttosto che, per ottenere la logica usuale, la *Historie*, si deve tralasciare qualcosa che è già presente nel testo: o meglio, qualcosa che il testo *sta già lavorando a produrre sin dal suo inizio*. Volendo estremizzare il punto alla luce delle considerazioni precedenti sul significato del contenuto positivo che la filosofia deve avere e ottenere, si può affermare che è precisamente il gesto speculativo – l'atto dell'esposizione del pensiero – ciò che rende per la prima volta la *Historie* una collezione di *facta* che possono venire *visti nella loro verità di facta*<sup>351</sup>.

Il secondo elemento da considerare riguarda l'evoluzione interna all'esposizione sviluppata nel *Concetto preliminare*, in particolare il passaggio dalla prima presentazione storica dei momenti del logico-reale (§79) alla determinazione del momento speculativo (§82). A mio avviso, ciò che emerge è una trasformazione significativa del problema dell'esposizione: le prime istruzioni per l'esecuzione del testo – secondo cui vi sarebbe una presentazione iniziale delle determinazioni, successivamente elaborata in chiave dialettica – corrispondono infatti alla modalità storica con cui i momenti del logico-reale erano stati introdotti nel §79. Tali momenti, tuttavia, risultano già qui mobilizzati, non semplicemente descritti. Quando Hegel, nel §82, arriva a tematizzarne la verità, si verifica – come già preannunciato nell'Annotazione – un cambiamento decisivo: non solo viene ribadita la necessità di non trattare astratto-dialettico-speculativo come parti giustapposte, ma questa stessa prescrizione discorsiva comporta un secondo livello di mobilizzazione. L'indicazione iniziale – secondo cui non si tratta di parti ma di momenti – non viene semplicemente confermata, bensì è ripensata nel suo significato, e radicalizzata

<sup>351</sup> Ad una discussione approfondita di questo punto è dedicato, in particolare, il capitolo quinto del presente studio.

nell'esecuzione di qualcosa a venire, la scienza, in cui questo processo risulterà giustificato. In questo senso, l'affermazione programmatica si configura già come anticipazione performativa di cosa è implicato dalla speculazione – il lavoro sul *suo storico* –, il cui funzionamento verrà dimostrato e rideterminato criticamente nel corso dell'esposizione scientifica.

Un terzo elemento, che costituirà il filo conduttore dell'analisi del prossimo capitolo, merita particolare attenzione: nel §82, Hegel descrive l'estrazione della logica dell'intelletto dalla logica speculativa come una *possibilità*. Scrive infatti: «nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella [*kann aus jener sogleich gemacht werden*]»<sup>352</sup>. L'enfasi su questa *possibilità* potrebbe sembrare, a una prima lettura, eccessiva o persino ridondante, poiché il termine stesso di 'possibilità' sembra indicare qualcosa di accessorio, che può tanto verificarsi quanto non avvenire, e che dunque non sarebbe essenziale, necessario al pensiero. Tuttavia, come si mostrerà nel capitolo successivo, non è affatto questo il caso. C'è una licenza nel testo, che non può emergere finché non si pone esplicitamente la domanda sul modo in cui funziona il contenimento. La sua comprensione richiede un esame più approfondito della forma discorsiva che la filosofia si dà come *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

La questione decisiva diventa allora la seguente: come funziona, discorsivamente, all'interno della scienza che si organizza come *Enciclopedia*, questa consapevolezza – tematicamente dichiarata nel suo *Concetto preliminare* nella forma di un'anticipazione?

<sup>352</sup> *Enz*, §82 A; trad. it., p. 97.

## CAPITOLO TERZO

# L'ORGANIZZAZIONE DISCORSIVA DEL SAPERE

La logica generale di Wolff è la migliore che si abbia<sup>353</sup>

L'Idea, dunque, non la si deve concepire come un'unità quieta in sé, bensì come un processo del venire a sé stessa – la logica dell'intelletto procede dalla logica speculativa [*Die Verstandes Logik geht aus der speculativen Logik hervor*]<sup>354</sup>

### *Introduzione*

In che modo la filosofia è in grado di assumere su di sé lo storico (*historisch*) del proprio discorso, mostrandosi criticamente consapevole del suo configurarsi come sapere che può essere imparato e insegnato? Come si forma questo storico, quali regole ne governano lo sviluppo? In che misura l'analisi di tali regole può darsi criticamente, senza cioè duplicare, nel suo sviluppo, la forma che è oggetto della critica? Le domande appena formulate toccano direttamente il nodo dell'antinomia della filosofia: la sua impossibilità di presentarsi come scienza senza rimettere in discussione i presupposti stessi della propria scientificità – i suoi oggetti, e con essi il metodo – e, nello stesso tempo, quelli della sua produzione e riproduzione come sapere; il bi-

<sup>353</sup> AA 9, p. 21.

<sup>354</sup> *VWdL II*, p. 481.

sogno, parimenti, di affermare la propria specificità senza porsi semplicemente come alternativa ai modi in cui le altre scienze e le filosofie precedenti si sono formate, ma lavorando criticamente su ciò che presiede al suo apparire come un sapere tra gli altri.

In questo capitolo, l’analisi si concentra su una specifica ‘esteriorità’ che abita l’antinomia: le regole di formazione attraverso cui la filosofia si organizza come sapere. Ciò che si tratterà di mostrare è come un simile ‘fuori’ insista, in realtà, sul lato ‘interno’ dell’antinomia, agisca cioè nel suo modo intrinseco di prodursi come filosofia. Una volta chiarito questo, saranno poste le basi per mostrare, nella seconda parte dello studio, in che misura, per Hegel, la filosofia sia chiamata a rendere conto di un “esteriorità” ulteriore per essere se stessa: l’esteriorità delle soggettività in gioco nel suo formarsi come discorso, insieme alle scene istituzionali, oggettive, sociali e politiche, in cui è implicata nel riprodursi come sapere.

Nello specifico, il presente capitolo esamina la capacità che ha la filosofia, nella forma che si dà come *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, di assumere criticamente su di sé il problema dello storico del proprio discorso. L’analisi intende mostrare come nell’*Enciclopedia* si renda manifesto qualcosa di cruciale per l’intero periodo berlinese della riflessione hegeliana: il modo in cui la filosofia sviluppa la propria esposizione scientifica in un confronto serrato e necessario con lo storico della propria esposizione – come ciò che è consustanziale al suo giustificarsi come scienza e organizzarsi come sapere che viene trasmesso, e che può essere imparato e insegnato. Come processo discorsivo attraverso cui la filosofia si costituisce come scienza, articolando i propri contenuti secondo la loro logica cogente, la *Darstellung* diventa filosofica in senso proprio non contrapponendosi ad altri modelli di produzione del sapere, ma (i) criticando dall’interno – fino a farla collassare, portandola alla sua fine – una forma tradizionale pervasiva di organizzazione del sapere, vale a dire di formazione di discorsi che potessero essere riconosciuti come filosofici<sup>355</sup>: quella metafisico-scolastica. La filosofia si fa scienza, in sen-

<sup>355</sup> Riprendo il concetto di modi di formazione, di produzione del discorso filosofico da M. Foucault, per come viene usato in *Risposta a Derrida*: «quel

so radicale, non rifiutando semplicemente la tradizione scolastica di partizione del sapere, ma sottoponendola a un processo di decostruzione immanente attraverso cui – questo il secondo elemento – (ii) elabora il metodo del proprio esporsi come sapere. In questo senso, come si vedrà, la filosofia diventa propriamente scienza quando, nel rendere visibili le regole di formazione del discorso filosofico, non riproduce surrettiziamente la forma discorsiva che si propone di criticare, ma elabora, attraverso quella critica immanente, le proprie modalità di formazione come sapere.

Per comprendere adeguatamente questo processo, si procederà a una ricostruzione dei principali snodi concettuali dell'esposizione discorsiva dell'*Enciclopedia*, con particolare attenzione alla logica encyclopedica come luogo in cui emergono con maggiore chiarezza alcuni caratteri fondamentali della *Darstellung*. L'ipotesi da cui muovo è che, per Hegel, la forma di esecuzione della filosofia non si dia senza una relazione costitutiva con lo storico, e che anzi una delle ragioni della specificità irriducibile della filosofia rispetto agli altri saperi stia proprio nella relazione specifica con lo storico – quando lo si comprenda secondo i modi specifici del suo costituirsi.

Lo storico in questione non è da intendersi, però, nella sua accezione meramente fattuale, come un contenuto semplicemente presente, non giustificato – quello che, nel presente studio, verrà nominato *historisch*<sub>1</sub>. Esso riguarda piuttosto lo storico *della* scienza, quello che emerge nel suo presentarsi come sapere: il rendersi visibile di qualcosa che, come parte del processo di giustificazione della scienza, *non è, né può essere, sin dall'inizio pienamente giustificato*. Nel corso dello studio questo secondo senso di storico sarà chiamato *historisch*<sub>2</sub>, perché riguarda l'apparire iniziale di un sapere che sta procedendo alla propria giustificazione e che, proprio perché *in fieri*, non è ancora pienamente legittimato come sapere razionale. Si intende mostrare come l'assunzione critica di questo *historisch*<sub>2</sub> da parte

che ho cercato di mostrare [...] [è il fatto] che ci sono delle condizioni e delle regole di formazione del sapere alle quali il discorso filosofico si trova sottomesso in ogni epoca, come qualunque altra forma di discorso a pretesa razionale» (Foucault, *Risposta a Derrida*, p. 104, citato in Cesaroni, *L'ordine del discorso filosofico*, p. 134).

della scienza, e la sua piena giustificazione, passi per la produzione, complessa, di un ulteriore storico – ossia di un contenuto che appare non immediatamente trasparente e deve essere anzitutto assunto in quanto tale – all’interno dell’esposizione della scienza: un *historisch*<sub>3</sub> prodotto della scienza e nella scienza.

A questo scopo, il capitolo si apre con la distinzione più precisa delle forme che lo storico assume come momento del presentarsi della scienza nella forma di un sapere tra gli altri (*historisch*<sub>2</sub>) e come prodotto da essa (*historisch*<sub>1</sub>) nel processo critico attraverso cui giustifica la propria esposizione per renderla razionale (1). In secondo luogo, viene discussa la misura in cui la loro giustificazione nella scienza superi una maniera metafisico-scolastica di organizzare il sapere proprio mentre, in certo senso, ne riprende la forma per destruirla dall’interno (2, 3). In questo processo, attraverso cui la filosofia si legittima come scienza lavorando sulla propria esposizione, si delineerà una nuova configurazione dell’antinomia: il lavoro sul lato ‘interno’ della filosofia mostrerà l’insistere in esso di un’esteriorità – ossia, la sua organizzazione e presentazione come sapere –, qualcosa che dovrebbe stare sul lato ‘esterno’ e che invece agisce come elemento fondamentale nel processo che consente alla filosofia *di essere filosofia* (4). In ciò, la filosofia mostra di confrontarsi con un rischio intrinseco al suo statuto – quello di diventare un che di *soltanto* storico –, che non può semplicemente evitare o estromettere una volta per tutte dal suo diventare speculativa, ma che, riversandosi al suo ‘interno’, deve giustificare *per essere se stessa*.

## 1. *Lo storico nella scienza*

### 1.1 *Concetto preliminare* e divisione della scienza

La prima parte dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, la logica encyclopedica, si apre con il *Concetto preliminare*, sezione nella quale il concetto di questa scienza viene esposto in forma anticipatoria. Al §25, in cui Hegel introduce programmaticamente l’esigenza di discutere i limiti della comprensione della verità che sarebbe guadagnata tramite determinazioni finite di pensiero, segue una se-

zione suddivisa in *Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività* (§§26-36), *Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività* (empirismo, §§37-39; filosofia critica, §§40-60), *Terza posizione del pensiero*<sup>356</sup> *rispetto all'oggettività* (sapere immediato, §§61-78), e *Concetto più particolare e divisione della logica* (§§79-83). Nelle prime sezioni, Hegel discute alcune posizioni storico-filosofiche con uno scopo molto specifico: non al fine di offrire una disamina filologicamente accurata delle loro argomentazioni, ma per mettere in evidenza i problemi teorici che si associano a determinate assunzioni riguardanti, ad esempio, il rapporto tra linguaggio e pensiero, la comprensione dell'incondizionato, la validità del pensiero mediato e l'esposizione della verità. Una simile discussione preliminare prosegue nel *Concetto più particolare e divisione della logica*, che offre al pubblico una presentazione provvisoria, perché ancora non giustificata, di ciò che dovrebbe costituire la conclusione della scienza: il suo concetto, e con esso il metodo della sua *Darstellung* scientifica. Nel *Concetto preliminare*, quest'ultimo si dà nella forma introduttiva di un «meta-metodo»<sup>357</sup> preliminare – astratto, negativo-razionale e positivo-razionale –, a cui segue la presentazione della divisione del materiale disciplinare (§83).

La consapevolezza della forma specifica che assume il *Concetto preliminare* – un pre- della scienza ma che insiste dentro essa, e procede in maniera storico-raziocinata (*historisch-räsonnierend*) – emerge non solo nei §§79-82, come visto nel capitolo precedente, ma anche nel §83, dedicato alla divisione del materiale logico, ossia alla loro presentazione organizzata. Nelle lezioni tenute sull'*Enciclopedia*, presentate come sua «spiegazione»<sup>358</sup>, si legge:

<sup>356</sup> La distinzione tra *Gedanken* (prima e seconda posizione) e *Denken* (terza posizione), presente già nell'edizione del 1827 dell'*Enciclopedia*, non è riprodotta nella traduzione italiana.

<sup>357</sup> L'espressione è di E. Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 121.

<sup>358</sup> *VWdL II*, p. 439. Cfr. *Nachschrift Libelt* 1828: «sulla base delle lezioni del professor Hegel nell'estate del 1828, come chiarimento alla sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, e precisamente dai paragrafi 19 fino al 244» (*ibidem*).

§ 83 è la divisione [*Eintheilung*] secondo questo ritmo eterno, secondo l'eterna armonia della lira di Apollo, come dice Eraclito.

– La divisione presuppone la familiarità con il concetto. Iniziamo con l'Essere, poiché esso si è compiuto, chiuso in sé; così passa in un'altra determinazione, in quella dell'Essenza, e poi nel Concetto. La giustificazioneemergerà, si mostrerà [*Die Rechtfertigung wird sich zeigen*]<sup>359</sup>.

In questo chiarimento anticipatorio sulla divisione della scienza, riportato dalla *Nachschrift Libelt* del 1828, ci sono alcuni aspetti che meritano di essere notati. Anzitutto, si afferma che la giustificazione della divisione verrà mostrata, si renderà manifesta: non può stare all'inizio della scienza, e tanto meno prima di essa. Per questo motivo, ciò che viene presentato all'inizio deve essere preso così com'è, in attesa che venga sviluppato il concetto della scienza. Questo carattere preliminare e provvisorio rende la divisione presentata qui un che di storico – *historisch*, nella tassonomia impiegata in questo studio, in quanto è il modo di presentarsi, di apparire, di un sapere che si sta giustificando come scienza.

In secondo luogo, si dice che la divisione della scienza, per essere compresa in quanto tale, presuppone che sia già nota la natura del concetto. Da una parte, questa «familiarità»<sup>360</sup> è di un genere molto particolare: non è possedere il concetto, conoscere cosa esso sia prima del suo sviluppo, bensì implica una consapevolezza minimale circa la sua natura, che è quella di essere propriamente se stesso solo alla fine del suo sviluppo. D'altra parte, proprio questa consapevolezza, negativa più che positiva, lega indissolubilmente la divisione qui presentata allo sviluppo a venire, di cui costituisce il pre-. Il suo essere storico, dunque, non dipende qui dall'assunzione di presupposti ereditati acriticamente dalla tradizione, o assunti dalla rappresentazione (ciò che chiamo *historisch*), ma riguarda l'esposizione stessa del pensiero perché segna il suo, problematico, primo apparire (*historisch*<sub>2</sub>).

<sup>359</sup> *VWdL II*, p. 481. La *Nachschrift Libelt* aggiunge anche il confronto con la divisione della *Scienza della logica*: «L'Essere e l'Essenza costituiscono l'oggettivo, il Concetto e l'Idea il soggettivo: così è articolata la suddivisione nella *Logica maggiore* di Hegel» (*ibidem*).

<sup>360</sup> *Ibidem*.

A differenza di quanto valeva per Kant e Schelling, come si era visto nel capitolo precedente, il discorso filosofico hegeliano è chiamato a rendere conto dello storico del proprio presentarsi come sapere, e, nel farsi scienza, *non può non* considerare il modo in cui si forma, si scrive e si esegue – fin dal suo primo apparire, che *si dà* il carattere anticipatorio e provvisorio. Comprendere come questo debba essere giustificato è, per Hegel, una questione costitutiva della domanda sullo statuto della filosofia.

Da un punto di vista procedurale, l'anticipazione storica sembra in certo modo necessaria, e risponde allo scopo attribuito al *Concetto preliminare* nella sua totalità, che è quello di «concorrere principalmente a far intendere che le questioni, che si hanno innanzi nello spirito rappresentativo intorno alla natura del *conoscere*, intorno alla *fece* e via dicendo, e che si tengono per affatto *concrete*, nel fatto si riducono a *semplici* elementi di pensiero, che solo nella Logica ottengono la loro vera trattazione»<sup>361</sup>. Nella questione della divisione converge in maniera sintomatica qualcosa che sembra valere per l'intera sezione in cui è collocata: la divisione porta con sé un «inconveniente [*Unbequeme*]»<sup>362</sup> – termine la cui altra occorrenza nella logica enciclopedica del 1830<sup>363</sup> appare in riferimento all'espressione controiduitiva del pensiero oggettivo. L'inconveniente di essere un che di soltanto storico-raziocinato non significa, a mio avviso, che la

<sup>361</sup> Enz, §25 A; trad. it., p. 40.

<sup>362</sup> *Ibidem*.

<sup>363</sup> Hegel impiega il termine nella *Introduzione* all'edizione del 1817 dell'*Encyclopedia*, quando al §2 scrive: «L'inizio della filosofia ha per contro la scomodità [*das Unbequeme*] che già il suo oggetto è necessariamente subito sottoposto al dubbio e alla contestazione, 1) secondo il suo *contenuto*, poiché esso, se deve essere indicato non semplicemente alla rappresentazione ma come *oggetto* della filosofia, non viene incontrato nella rappresentazione, anzi secondo la *maniera di conoscere* le è opposto, e il rappresentare deve piuttosto essere trasportato dalla filosofia oltre di sé [*über sich hinaus gebracht werden soll*]» (Enz1817, p. 16; trad. it., p. 12). Com'è noto, nelle edizioni berlinesi (§1) Hegel riformula nei termini di un vantaggio non goduto la scomodità della filosofia di dover fondare ciò che le altre scienze possono assumere come già dato.

divisione (e il *Concetto preliminare* nel suo complesso) sia un momento accessorio di cui si potrebbe fare a meno, un presupposto che verrebbe concesso a cuor leggero, dietro la semplice assicurazione che lo sviluppo del concetto, più oltre, lo confermerà. Scomodo è piuttosto qualcosa che è necessario, ma la cui funzione, per essere compresa fino in fondo, richiede una sospensione: una disponibilità a confrontarsi con una presentazione iniziale minimale della scienza, consapevoli che il modo in cui questa è formulata nel suo primo apparire – un che di storico, che deve essere assunto per il momento così com’è – è già parte di un processo di giustificazione di un sapere che, criticamente, erode dall’interno alcune rappresentazioni (pensiero, soggettività, concetto...) e alcune immagini della scienza. La disponibilità richiesta è assumersi la fatica di stare a vedere che cos’è il concetto della scienza, e come si sviluppa – fino al punto per cui le regole stesse attraverso cui qui vengono formulate provvisoriamente le questioni (sulla verità, sulla giustificazione, sul concetto, sul sistema...) potranno subire una potente rideterminazione alla fine della scienza. In questo, la funzione propria della divisione anticipata della scienza, così come di tutto il *Concetto preliminare*, è assolta non nonostante essa proceda in modo storico e raziocinata, ma proprio a motivo di questa dimensione discorsiva, che la fa apparire qualcosa, per il momento, di fattuale, ossia da assumere in quanto tale perché all’interno di un processo di giustificazione appena iniziato (*historisch*). La storicità in gioco qui è qualcosa di necessario.

Una simile dimensione è quantomai chiara a lezione, come si vede da ciò che Rolin riporta nella *Nachschrift* del corso del 1829:

La divisione non è nient’altro che il dispiegamento di ciò che è contenuto nel concetto semplice [*Die Eintheilung ist nichts anderes als die Auseinandersetzung dessen was im einfachen Begriff enthalten ist*]. La determinazione della divisione non deve essere assunta dall’esterno, come si è soliti fare in altre scienze. In una vera divisione [*wahrhaften Eintheilung*], invece, deve accadere proprio questo: che il concetto contenga già in sé ciò che da esso viene esplicitato [*was aus ihm explicirt ist*]. Solo che noi, per ora, non sappiamo ancora che cosa sia il concetto della logica, e ancor meno che cosa esso contenga. La

divisione che qui si presenta è dunque, in un certo senso, solo storica [*historisch*]<sup>364</sup>.

La divisione anticipata non è ancora la suddivisione giustificata del materiale della scienza, che si avrà soltanto una volta che il concetto si sia sviluppato<sup>365</sup>. Non avendo all'inizio, infatti, una simile conoscenza, è in realtà preclusa la capacità di distinguere adeguata-

<sup>364</sup> *VWdL II*, p. 583.

<sup>365</sup> Nella *Scienza della logica*, sotto al *Concetto generale della logica*, si legge: «A proposito di nessuna scienza si sente così forte il bisogno di cominciar subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari, come a proposito della scienza logica. In ogni altra scienza l'oggetto, ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti uno dall'altro; e così pure il contenuto non costituisce un cominciamento assoluto, ma dipende da altri concetti, e si connette, tutto attorno, con altra materia. A queste scienze è perciò concesso di parlare in guisa semplicemente lemmatica della loro base e del loro insieme, come anche del metodo, di presupporre come già conosciute ed ammesse le forme delle definizioni etc., così da poterle senz'altro applicare, e di giovarsi dell'ordinario ragionamento per stabilire i loro concetti generali e le loro fondamentali determinazioni. La logica all'incontro non può presupporre alcuna di queste forme della riflessione, o di queste regole e leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo stesso contenuto e non debbono esser fondate che dentro la logica stessa. Ma non solo la dichiarazione del metodo scientifico; anche il *concetto* stesso della *scienza* in generale appartiene al contenuto della logica, costituendo propriamente l'ultimo risultato di essa. Quello ch'essa è essa non lo può perciò dir prima; ma l'intiera sua trattazione produce questa sua conoscenza di se stessa come suo ultimo fastigio e come suo compimento. In pari maniera il suo oggetto, il *pensiero*, o più determinatamente il *pensiero concettivo*, viene essenzialmente trattato dentro l'ambito di essa; il concetto di questo pensiero si genera nel corso della logica, e non può perciò essere assegnato in via preliminare. Quello che, quindi, preliminarmente si accenna in questa introduzione, non ha già lo scopo, in certa maniera, di fondare il concetto della logica o di giustificare scientificamente, in precedenza, il suo contenuto e il suo metodo, ma si propone semplicemente di portar più vicino alla rappresentazione, per mezzo di alcuni chiarimenti e riflessioni, nel senso dell'ordinario ragionamento e di una esposizione storica [*in räsonnirendem und historischem Sinne*], il punto di vista da cui questa scienza dev'esser considerata» (*WdL I*, p. 27; trad. it., pp. 23-24).

mente, sin da subito, tra la vera divisione della scienza logica come «dispiegamento di ciò che è contenuto nel concetto semplice»<sup>366</sup> e la presentazione introduttiva di una qualsiasi delle «altre scienze»<sup>367</sup>, che si limiterebbero ad assumere la suddivisione disciplinare come data – dall'esterno, per esempio ereditando dalla tradizione, limitandosi a riprodurre i modi di formazione a cui è stato sottoposto un certo sapere –, ossia non bisognosa di ulteriore giustificazione. All'inizio, inoltre, si è ancor meno nelle condizioni di dire perché una scienza logica suddivisa in Dottrina dell'essere, Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto rappresenterebbe una risposta adeguata al bisogno del tempo, più di quanto non lo siano le proposte filosofiche alternative a quella che si tratta di giustificare nel sistema<sup>368</sup>.

Il confronto esplicito con il procedere di altre imprese conoscitive riveste un'importanza particolarmente significativa. La specificità della filosofia, per contrasto con ciò che fanno «altre scienze»<sup>369</sup>, è anticipata in relazione al modo in cui si comporta con la sua propria esposizione discorsiva, un modo che la separa tanto dalle altre scienze, quanto dalle logiche e dalle filosofie precedenti. Ciò che distingue la filosofia è una forma di consapevolezza del suo discorso, relativamente alle modalità della sua formazione, ossia alle regole che presiedono alla produzione di un discorso che si lasci riconoscere come filosofico.

La domanda è: in che cosa consiste una simile consapevolezza, che è parte della differenza specifica della filosofia? Essa riguarda, a mio avviso, l'impegno che la filosofia si assume nel definire, e giustificare filosoficamente, la sua antinomia. A questa altezza, ciò si traduce nell'impegno della filosofia a comprendere criticamente e problema-

<sup>366</sup> *VWdL II*, p. 583.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> Cfr. *WdL I*, p. 28; trad. it., p. 24: «se non che, in secondo luogo, quelle rappresentazioni, in generale, su cui riposò fin qui il concetto della logica, in parte son già tramontate, e in parte è *tempo* che spariscano completamente, che il punto di vista di questa scienza si prenda più in alto, e ch'essa acquisti una forma affatto diversa» (corsivo mio).

<sup>369</sup> *VWdL II*, p. 583.

tizzare i modi che la filosofia ha seguito e sta seguendo, più o meno consapevolmente, nell'istituirsi come discorso specificamente filosofico. Ciò non comporta però, per la filosofia, un ripiegamento su di sé – ossia, al riparo dal rischio di presentarsi come un sapere tra gli altri, trasmissibile come una serie di contenuti –, quanto invece, al contrario, richiede l'attraversamento critico, riflessivo di quello che sembra dapprima costituirsì sul suo margine esterno: il suo organizzarsi come sapere.

Le regole che presiedono alla formazione del discorso filosofico sono pervasive, al punto che la loro stessa critica è esposta – anche quando apparentemente va a buon fine, perché dà vita a un modo diverso di fare filosofia – ad un rischio sostanziale: quello di riprodurre, nel criticarli, i meccanismi di formazione del discorso da cui intende emanciparsi. La sfida, che si dà nella forma di un compito essenziale alla filosofia per potersi dire finalmente tale, è quella di elaborare un discorso che sia capace *tanto* di essere consapevole criticamente di quei modi, e dunque non essere una semplice alternativa elaborata chissà dove, in un luogo che si presume al riparo dal rischio, nel riprodursi, di perdersi; *quanto* – nella consapevolezza di presentarsi esso stesso come una certa organizzazione del sapere che può essere trasmesso, insegnato e imparato – di non subire surrettiziamente i meccanismi di formazione che critica, riproducendoli per così dire alle proprie spalle.

La consapevolezza di questa posta in gioco è, per Hegel, a tal punto coestensiva alla giustificazione della filosofia come scienza, da investire anche la forma ‘materiale’ della filosofia come testo – qualcosa che, sulle prime, appare massimamente esteriore rispetto al presunto ‘interno’ dell’articolazione, metodologicamente consistente, di contenuti filosofici. A questo riguardo, è particolarmente istruttivo ciò che viene esplicitato nell’*Introduzione della Scienza della logica*, quando, a proposito delle «partizioni e intestazioni dei libri, delle sezioni e dei capitoli»<sup>370</sup>, si dice che assolvono la funzione di offrire una panoramica preliminare di ciò che troverà il proprio sviluppo nella scienza. Data la loro natura, esse sono da considerarsi storiche («non hanno

<sup>370</sup> *WdL I*, p. 38; trad. it., p. 37.

propriamente se non un valore *storico*»<sup>371)</sup> nella misura in cui vanno prese in quanto tali, come espressione di una riflessione che li presenta preliminarmente *proprio in quella forma* (e non un'altra). In un certo senso, non può che essere così, data la natura essenzialmente discorsiva e non intuitiva della verità per Hegel, che dunque non può mai essere compiuta all'inizio; eppure, la filosofia sembra l'unica a essere consapevole di questo suo *historisch*<sub>2</sub>; dell'esigenza che esso sia tale e, allo stesso tempo, che debba essere parte intrinseca del processo attraverso cui la filosofia diviene filosofia.

La differenza tra la filosofia e le altre scienze dipende dal fatto che in queste ultime

tali determinazioni e partizioni preliminari non sono parimenti di per sé altro che dichiarazioni estrinseche; ma nemmeno dentro la scienza non vengono poi sollevate sopra questo carattere. Persino nella logica, per esempio, si dice: La logica ha due parti principali, la dottrina elementare e la metodica. Poi nella dottrina elementare si trova senz'altro l'*intestazione*: Leggi del pensiero; poi, *Capitolo primo*: Dei concetti. *Sezione prima*: Della chiarezza dei concetti, etc. – Queste determinazioni e partizioni fatte senz'alcuna deduzione e giustificazione costituiscono l'impalcatura sistematica e l'intiero nesso di tali scienze<sup>372</sup>.

Nel caso delle altre scienze (in cui rientrano anche le logiche precedenti), dunque, la divisione del materiale viene enunciata all'inizio tramite il ricorso a titoli che espongono una successione che non è nella cosa perché non trova una sua dimostrazione e deduzione all'interno della scienza, quando si trattenebbe di ritornare su ciò che era stato presentato in maniera anticipatoria, e giustificarne la forma. In altre parole, nelle altre scienze ciò che è storico rimane storico prima e soprattutto dopo lo sviluppo della scienza: *prima* non viene giustificato nel suo necessario essere storico; *dopo* non viene sollevato (*erhoben*) oltre questo carattere storico, apparire fattuale perché non viene ripreso e giustificato. L'esito è che, nelle altre scienze, contenuto e forma dell'esposizione rimangono non conciliati. Non avviene alcun sollevamento critico perché non c'è un ritorno sul modo in cui

<sup>371</sup> *Ibidem*.

<sup>372</sup> *WdL I*, p. 39; trad. it., p. 37.

la scienza, nel suo esibirsi, ha proceduto ad essere organizzata come sapere che può essere trasmesso e imparato.

La divisione della materia, nelle altre scienze, dipende dunque da considerazioni esteriori che, anche all'interno della scienza, non risultano dedotte ma semplicemente avanzate.

L'ordinamento consiste su per giù nel mettere assieme ciò che si rassomiglia, nel preporre il più semplice al composto, ed in altri riguardi estrinseci. Ma quanto a un nesso interiore, necessario, la cosa si limita all'indice, e il passaggio non si fa se non perché ora si dice: *Capitolo secondo*; oppure: *Veniamo adesso ai giudizii*, etc. Così le intestazioni e le partizioni, che s'incontrano in questo sistema, non debbono aver per sé altro significato, che quello di una indicazione del contenuto. La *necessità* del nesso e il *sorgere immanente* delle differenze si debbon poi trovare nella trattazione della cosa stessa, poiché tutto cotoesto cade nella progressiva determinazione che il concetto compie di sé<sup>373</sup>.

Nel caso delle altre logiche, quelle dell'intelletto, non speculative, non si assiste alla determinazione di un metodo dimostrativo che giustifichi proprio quella presentazione del materiale e non un'altra, e che sollevi criticamente il suo primo, necessario apparire, dalla dimensione di iniziale provvisorietà a quella speculativa. L'avanzamento materiale è un procedere da una pagina all'altra che, però, non è «la *necessità* del nesso e il *sorgere immanente* delle differenze»<sup>374</sup>, che, per Hegel, sono propri della filosofia come scienza. Si può avere scienza solo quando la forma che essa si dà viene messa a tema dentro di essa, diventa parte del discorso, dell'esame che il pensiero compie su di sé. Il sollevamento critico (*Erhebung*) è il movimento che, elevando a problema anche il modo in cui una scienza si organizza a sapere, garantisce la visibilizzazione dei modi della sua formazione, compresi quelli solo in apparenza più manifesti – come l'esposizione ‘materiale’ nella forma di un libro con intestazioni, capitoli, sottosezioni – ma che, in realtà, si riproducono perlopiù senza che vengano problematizzati: i modi che presiedono alla formazione dei nessi nel *passaggio* da un contenuto a un altro, o, meglio, da una sezione a un'altra, e quelli attraverso cui l'intera scienza *si organizza*. Assu-

<sup>373</sup> *WdL I*, p. 38; trad. it., pp. 37-38.

<sup>374</sup> *Ibidem*.

merli è la condizione per un lavoro critico su di essi, per diventare consapevoli di ciò che presiede alla produzione del sapere ed eventualmente farlo diversamente, inaugurando nuovi spazi di libertà che consentano alla scienza di essere ulteriormente radicale.

Il confronto con il modo di procedere delle altre scienze, su questo punto, è decisivo perché è in relazione a queste istanze, solo in apparenza appartenenti ad un ‘fuori’ della filosofia, che Hegel rivendica per il suo metodo l’essere l’unico vero – espressione che compare non solo nella *Prefazione* alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ma anche nella divisione della *Scienza della logica*, ancora più estesa sul tema, quando si dice che il metodo «che ho seguito in questo sistema della logica, o anzi, il metodo che questo sistema in se stesso segue»<sup>375</sup> è «l’unico vero»<sup>376</sup>, anche se certo passibile di miglioramenti («susceptibile di molti perfezionamenti, di molti rifinimenti per ciò che riguarda i particolari»<sup>377</sup>).

Per comprendere la differenza specifica che separa la filosofia dalle altre scienze, che non manifestano «la *necessità* del nesso e il *sorgere immanente* delle differenze», occorre considerare più nel dettaglio il loro ordinamento, che è detto consistere «su per giù nel mettere assieme ciò che si rassomiglia, nel preporre il più semplice al composto»<sup>378</sup>, secondo regole che stabiliscono il diritto di una certa conoscenza a entrare a far parte del discorso filosofico. Se al primo di questi due gesti si sostituisce l’*ordo scholae* e al secondo l’*ordo naturalis*, l’obiettivo polemico di quanto visto finora si palesa nell’organizzazione del sapere avanzata dalla metafisica razionalistica, in particolare della scuola di Christian Wolff<sup>379</sup>. La sua critica, attraverso cui la filo-

<sup>375</sup> *WdL I*, p. 38; trad. it., p. 37.

<sup>376</sup> *Ibidem*.

<sup>377</sup> *Ibidem*.

<sup>378</sup> *WdL I*, p. 38; trad. it., p. 37-38.

<sup>379</sup> Se l’influenza esercitata su Hegel dal razionalismo precedente a Wolff – nelle figure, ad esempio, di Descartes, Spinoza, e Leibniz, dei cui contenuti Wolff era considerato un abile sistematizzatore – è fuori di dubbio, concordo con quanto osserva Brady Bowman a proposito dell’importanza rivestita dal paradigma wolffiano. Su questo si veda Id., *Hegel and the Metaphysics of*

sofia hegeliana può rivendicare la propria specificità, procede in modo tutt’altro che scontato.

## 1.2 Il problema dell’organizzazione del sapere: *ordo naturalis* e *ordo scholae*

Tra il 1720 e il 1750 e nei decenni posteriori in Germania<sup>380</sup>, l’influenza di Wolff, a cui andava riconosciuto il merito di aver prodotto la trasformazione dell’aristotelismo empirico in aristotelismo razio-

*Absolute Negativity*, New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 71-72, studio a cui si rimanda per un esame approfondito sulla critica hegeliana alla metafisica razionalistica. Che l’obiettivo polemico sia costituito da questa metafisica si mostra chiaramente nei §§85-87, così come nell’*Introduzione* della *Scienza della logica*, quando Hegel nota che «Spinoza, Wolff ed altri si lasciaron fuorviare applicando un tal metodo anche alla filosofia, e facendo dell’andamento estrinseco, proprio della inconcettuale quantità, l’andamento del concetto, ciò ch’è in sé e per sé contraddittorio. Fino a qui la filosofia non aveva ancor trovato il suo metodo. Guardando con invidia all’edifizio sistematico della matematica, essa, come dicemmo, toglieva il metodo a prestito da questa, oppure si giovava del metodo di scienze, le quali non son altro che misture di materie date, di proposizioni sperimentalni e di pensieri – o, infine, ricorreva anche al barbaro rigetto di ogni e qualunque metodo. Ma l’esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell’interno muoversi del suo contenuto [Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts]» (WdL I, p. 37; trad. it., pp. 35-36).

<sup>380</sup> Sull’influenza della scolastica di Wolff si vedano M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 1964, pp. 122-264, e M. Albrecht, *Wolff an den deutschsprachigen Universitäten*, in *Handbuch Christian Wolff*, a cura di R. Theis, A. Aichele, Wiesbaden, Springer, 2018. Come ricorda Bowman (*Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, p. 65), il manuale di Wolff *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* venne ristampato dodici volte mentre Wolff era in vita, la sua logica tedesca ebbe quattordici edizioni. I suoi manuali influenzarono nella forma e nella sostanza

nale basato sull’impiego di un metodo matematico al fine di presentare la filosofia in forma sistematica, dipende in larga misura dalla produzione di manuali di logica, metafisica, etica, filosofia naturale, scritti per la prima volta in lingua tedesca<sup>381</sup>. La scientificità istituisce, anche per Wolff, una diversità tra i testi, da distinguere in «*liber dogmaticus scientificus*» (l’*Ontologia*, per esempio), da una parte, e «*liber historicus*» o «*liber dogmaticus historicus*»<sup>382</sup>, dall’altra – distinzione che rimanda a quella filosofica, di genere superiore, tra *cognitio historicica* (ciò che è) e *cognitio philosophica* (le ragioni di ciò che è). Mentre la prima si basa sull’attività di narrare e descrivere, la seconda si fonda sulla necessaria concatenazione delle questioni che si dà nella forma di sistema<sup>383</sup>: «*per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis & immotis per legitimam consequentiam inferendi*»<sup>384</sup>.

Per Wolff, la regola generalissima del metodo della scienza – e della sua organizzazione – richiede che «*quod ea sint praemittenda, per quae sequentia intelliguntur & adstruuntur*»<sup>385</sup>. Questa indicazione di formazione vale per le definizioni, che spiegano i termini impiegati nelle dimostrazioni, e per le proposizioni in cui le dimostrazioni sono di fatto articolate. Formulata in questi termini, la scienza non è altro

quelli dei suoi allievi impegnati nelle università tedesche, basti pensare alla *Metaphysica* di Baumgarten, su cui Kant stesso tenne lezioni.

<sup>381</sup> Sul ruolo di Wolff nel processo di generazione di termini filosofici nella lingua tedesca, e di traduzione di linguaggio mistico nel linguaggio delle scienze, si veda il contributo fondamentale di Eric A. Blackall, *The Emergence of German as a Literary Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, pp. 27-48.

<sup>382</sup> Cfr. *Logica* §751: «*Libri dogmatici vel dogmata tantum recensent & ad summum argumenta, quibus probantur, indicant; vel eadem demonstrant aut probant. Illos dicemus libros dogmaticos historicos; hos vero libros dogmaticos scientificos*».

<sup>383</sup> Cfr. *Log.* §898: «*Sistema enim dicitur veritatum inter se & cum principiis suis connecarum congeries*».

<sup>384</sup> *Disc. Prael.* §30.

<sup>385</sup> *Disc. Prael.* §133.

che un progredire dalle proposizioni dimostrate a quelle da dimostrare, in un processo in cui ciò che deve essere chiarito segue a ciò che è già stato chiarito per il tramite di definizioni guadagnate in precedenza. Il principio su cui la scienza si fonda riguarda la regola di non ammettere definizioni che non siano state spiegate sulle precedenti: «in philosophiam propositio nulla admittenda, nisi quae ex principiis sufficienter probatis legitime deducitur»<sup>386</sup>.

Ciò che deve essere raggiunto è per Wolff la *certitudo*, da ottenersi attraverso la dimostrazione<sup>387</sup>. In essa si vede «sie praedicatum subjecto convenire sive directe, sive indirecte demonstrare valemus, propositio nobis certa est»<sup>388</sup>. Nella dimostrazione si tratta di comprendere il modo in cui di un soggetto si possa predicare un certo predicato, in modo tale che, a partire dalle premesse della conclusione, questa identità di soggetto e predicato appaia come necessaria,

<sup>386</sup> Disc. Prael. §118.

<sup>387</sup> Per Wolff, scienza è la capacità di dimostrare in modo inconfutabile, con ragioni incontrovertibili, tutto ciò che si afferma (C. Wolff, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, §2). Egli ha cercato di mostrare l'esistenza di un unico metodo corretto, valido per tutte le conoscenze, fondato sulla metafisica e sulla logica. Il concetto cardine è quello di dimostrazione, che implica due aspetti: correttezza e indubitabilità (tanto necessità logica della proposizione, quanto decisione del ricercatore di sospendere il dubbio). L'incontrovertibilità di un giudizio risulta quindi dalla deduzione logica e dall'impegno pragmatico del soggetto, in un movimento che, per questo, può essere detto libero. L'incrocio tra scientificità e dimostrabilità così istituito costituisce un punto di contatto con la logica hegeliana, che ne radicalizza l'idea di libertà e autonomia del movimento concettuale. Per Hegel, se il pensiero deve essere capace di dimostrare qualcosa, «se la logica deve esigere che si rechino *prove*, e se vuole insegnare il modo di provare, essa deve esser anzitutto capace di provare il suo peculiar contenuto, e scorgerne la necessità» (Enz, §42 A; trad. it., p. 53). Per un esame puntuale di questi aspetti, si veda il contributo di Luigi Cataldi Madonna, *Logik*, in *Handbuch Christian Wolff*, a cura di R. Theis, A. Aichele, Wiesbaden, Springer, 2018, pp. 93-114, in particolare pp. 100-103.

<sup>388</sup> *Logica* §568.

non possa cioè comportarsi diversamente<sup>389</sup>. In ciò, la forma cruciale è quella della definizione.

Nella sua sistematizzazione, Wolff distingue due macro-generi principali di ordine. Anzitutto l'*ordo naturalis* per organizzare definizioni<sup>390</sup> e proposizioni<sup>391</sup>, che richiede, da una parte, che le definizioni siano ordinate in maniera tale che nelle successive vengano impiegati termini che le precedenti abbiano già chiarito; dall'altra, l'*ordo naturalis* impone che le proposizioni vengano ordinate a partire da quelle provate e poi verso quelle che sono ancora da dimostrare.

Il secondo macro-ordine è invece definito da Wolff come *ordo scholae*, presentato nei seguenti termini: «ordinem scholae appello, quo ad idem subjectum spectantia in eundum locum congeruntur, nulla habita ratione, quomodo cognitio unius pendeat a cognitione alterius»<sup>392</sup>. Nell'*ordo scholae* si tratta per esempio di organizzare in un unico luogo testuale, specifico, tutto ciò che afferisce a un determinato tema, facilitando la memoria. Seppure non venga nominato nel *Discorso preliminare* in quanto riguarda l'arte di scrivere i libri (*Kunst des Bücherschreibens*), l'*ordo scholae* è in realtà decisivo per la costruzione della scienza in quanto tale, la quale funziona secondo un *ordo mixtus* che combina l'ordine naturale (intelletto: definizioni e proposizioni) e l'ordine scolastico (memoria): «ordō mixtus intellectui & memoriae una inservit»<sup>393</sup>.

Riaffermando una genealogia con i modi di formazione della metafisica pre-cartesiana, in particolare con la sillogistica aristotelica, Wolff poteva rivendicare la logica non come uno strumento, né come esercizio retorico o psicologico, bensì come oggetto di una teoria scientifica. Che su questa base il progetto di una *scienza* della logica non rappresentasse più un ossimoro già prima di Hegel, almeno in

<sup>389</sup> G. Kirsten, *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel: ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Tübingen, Bildstelle der J.W. Goethe-Universität, 1973, pp. 92-93.

<sup>390</sup> Disc. Prael. §119.

<sup>391</sup> Disc. Prael. §120.

<sup>392</sup> *Logica* §829.

<sup>393</sup> *Logica* §833.

spirito, merita di essere notato<sup>394</sup>. Per Wolff, infatti, come si è visto, nella scienza è cruciale la dimostrazione. Anche per Hegel la logica non rappresenta una storia delle determinazioni di pensiero, ordinate esteriormente, bensì l'esposizione della loro successione dialettica. Da una parte, dunque, Hegel si pone in continuità con Wolff nel sottolineare l'esigenza di esaminare le connessioni necessarie tra le determinazioni logiche, da cui solo dipende la possibilità di un sistema in senso scientifico – che Wolff definisce come «*Systema enim dicitum veritatum inter se & cum principiis suis connecarum congeries*»<sup>395</sup>. D'altra parte, però, Hegel rintraccia uno dei limiti principali della metafisica proprio nel metodo.

<sup>394</sup> Kant stesso, com'è noto, era di tale avviso, quando nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* scriveva: «E così, nell'esecuzione del piano prescritto dalla critica – cioè nel futuro sistema della metafisica – un giorno dovremo seguire il metodo rigoroso del celebre Wolff, il più grande tra tutti i filosofi dogmatici, colui che per primo diede l'esempio (e grazie a questo esempio è divenuto in Germania il creatore di quello spirito di fondatezza che a tutt'oggi non si è ancora estinto) del modo in cui si debba prendere il cammino sicuro della scienza, stabilendo i principi secondo delle regole, determinando chiaramente i concetti, cercando il rigore nelle dimostrazioni, evitando salti rischiosi nel trarre le conclusioni. Proprio per questo, egli sarebbe stato capace più di ogni altro di porre in tale condizione una scienza come la metafisica, se solo gli fosse venuto in mente di prepararsi prima il terreno mediante una critica dell'organo, cioè della stessa ragion pura: una mancanza, questa, che va attribuita non tanto a lui, quanto piuttosto al modo dogmatico di pensare della sua epoca, e rispetto alla quale i filosofi del suo tempo, come pure quelli di tutte le epoche precedenti, non hanno nulla da rimproverarsi reciprocamente. Coloro che rifiutano il suo metodo dottrinale, e al tempo stesso però rifiutano anche il procedimento della critica della ragion pura, non possono avere in mente che una sola cosa: liberarsi completamente dai vincoli della *scienza*, e trasformare il lavoro in gioco, la certezza in opinione e la filosofia in filodossia» (*KrV*, Bxxxvi–xxxvii; trad. it., pp. 57-59). Che Hegel, non meno di Kant, intendesse proporsi come restauratore di «quello spirito di fondatezza» (*ibidem*) contro i filodossi *proprio criticando* il modo in cui Wolff l'aveva realizzato, risulterà chiaro nel presente capitolo.

<sup>395</sup> *Logica* §898.

Dal metodo della metafisica – discusso nella *Prima posizione del pensiero rispetto all’oggettività*, sotto cui sono comprese tanto la metafisica scolastica quanto «tutta la filosofia nei suoi cominciamenti, tutte le scienze»<sup>396</sup> – la filosofia hegeliana intende prendere le distanze attraverso una critica immanente, capace di determinare il sorgere delle differenze del suo contenuto all’interno della scienza, facendo attenzione, *allo stesso tempo*, alla forma che si dà il suo formarsi come sapere. Il modo in cui la filosofia hegeliana deve mostrarsi consapevole della propria formazione è, però, complesso, perché, da un certo punto di vista, sembra organizzarsi in maniera non troppo dissimile dal sapere filosofico che intende criticare: attraverso definizioni<sup>397</sup>, come era il caso della metafisica scolastica, ritenuta non sufficientemente scientifica, e, più nello specifico, attraverso «definizioni dell’assoluto, [...] definizioni metafisiche di Dio»<sup>398</sup>.

### 1.3 Definizioni metafisiche dell’assoluto

A ricorrere alla forma della definizione per scandire la propria organizzazione non è solo la metafisica scolastica, ma anche, di fatto, l’intera *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dalla *logica* fino alla *filosofia dello spirito assoluto* – dove lo spirito, ultima e

<sup>396</sup> Enz, §26; trad. it., p. 41. Hegel aggiunge nell’elenco «anche il modo di procedere quotidiano della coscienza» (*ibidem*), riferimento su cui si tornerà nel capitolo quarto.

<sup>397</sup> Una definizione con cui una certa scienza comincia in maniera assoluta, scrive Hegel, «non può contenere altro che la determinata espressione, regolare e metodica, di quello che ognuno si rappresenta come contenuto e notorio ogniqualvolta si parla dell’oggetto e dello scopo di essa scienza» (*WdL I*, p. 33; trad. it., p. 30). Cfr. *Ibidem*: «Dal ragionamento dipende allora anche che cosa (e fino a che limite ed estensione) s’abbia a prendere in considerazione, oppur escludere. Ma al ragionamento stesso resta aperto il più molteplice e svariato opinare, sopra di che alla fine soltanto l’arbitrio può fermare una stabile determinazione. In questo procedimento, consistente nel cominciare colla sua definizione, non si parla del bisogno di mostrare la *necessità* dell’oggetto della scienza, e quindi la *necessità* della scienza stessa».

<sup>398</sup> Enz, §85; trad. it., pp. 100-101.

più concreta configurazione che assume l’Idea, è presentato come la maniera più adeguata di dire che cos’è l’assoluto: «*L’assoluto è lo spirito* – questa è la più alta definizione dell’assoluto»<sup>399</sup>. Una simile definizione non è caratterizzata soltanto come la più appropriata ad esprimere l’assoluto, ma vale anche come ciò alla luce di cui si lascia comprendere la storia del mondo: «Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza; solo questo impulso spiega la storia del mondo»<sup>400</sup>.

La pervasività delle definizioni nell’organizzazione del sapere non lascia intoccata la logica, al contrario. La forma della definizione è tanto esplicitamente sottoposta a critica, quanto è presente in una funzione che ha l’apparenza di essere strutturale per la formulazione stessa del progetto filosofico hegeliano. La doppicità di questi momenti, in tensione tra loro ma inseparabili, è esplicitata nel §85, che si apre con l’inclusione della forma della definizione nel programma della nuova scienza.

L’essere stesso, come le consecutive determinazioni – non solo quelle dell’essere, ma le determinazioni logiche tutte – possono esser considerati come definizioni dell’assoluto, come le *definizioni metafisiche di Dio*; più esattamente però, soltanto la prima semplice determinazione di una sfera, e poi la terza, come quella che è il ritorno dalla differenza alla relazione semplice verso di sé. Poiché definire Dio metafisicamente significa esporre la natura di lui in *pensieri* in quanto pensieri; e la logica abbraccia tutti i pensieri, in quanto sono ancora nella forma di pensieri. Le determinazioni *seconde*, presentano una sfera nella sua *differenza*, sono per contrario le definizioni del *finito*<sup>401</sup>.

Il trattamento di tali definizioni è tutt’altro che univoco. Tra le definizioni dell’assoluto, le «*definizioni metafisiche di Dio*» – il cui referente polemico, la metafisica, è evidente –, da una parte, e le determinazioni logiche in cui consiste la nuova logica, dall’altra, viene

<sup>399</sup> *Enz*, §384 A; trad. it., p. 375.

<sup>400</sup> *Ibidem*.

<sup>401</sup> *Enz*, §85; trad. it., pp. 100-101.

ad istituirsi una corrispondenza complessa. Nel passo appena riportato, Hegel sembra affermare che il suo stesso progetto speculativo si presta a essere letto come scandito da tali definizioni. Non fermandosì a questa *possibilità* («possono esser considerati come definizioni dell’assoluto»<sup>402</sup>) – di per sé già non priva di problemi, dal momento che la sua scienza dovrebbe distinguere la propria organizzazione proprio da quella metafisica, ritenuta non sufficientemente scientifica –, addirittura abbozza uno schema di lettura da vedere all’opera nel testo, una vera e propria istruzione: la prima e la terza determinazione varrebbero come definizioni dell’assoluto vere e proprie, mentre la seconda costituirebbe la sfera della differenza e del finito.

Una simile inclusione della forma della definizione nell’organizzazione della filosofia hegeliana come sapere ha incontrato nella critica contemporanea perlopiù scetticismo, alla luce di alcuni elementi. Anzitutto, si può osservare che i riferimenti alle definizioni dell’assoluto si trovano nelle Annotazioni, come quella al §86 – in cui si legge la prima definizione dell’assoluto, più astratta e povera<sup>403</sup>, e si trova un esame storico-filosofico e rappresentativo-religioso, che riguarda alcuni referenti passati e presenti<sup>404</sup> – o quella al §87, che contiene la seconda definizione dell’assoluto, ossia «che esso è il *niente*»<sup>405</sup>. Una simile collocazione nelle Annotazioni, e non nel testo principale encyclopedico, sembra suggerire che il ricorso alle definizioni dell’assoluto sia qualcosa di secondario.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> Cfr. *Enz*, §86 A; trad. it., p. 102: «se l’*essere* vien enunciato come predicato dell’assoluto, si ottiene la prima definizione di questo: l’*assoluto* è l’*essere*. Ed è, nel pensiero, la definizione rudimentale [*anfängliche*], la più astratta e la più povera».

<sup>404</sup> Cfr. *Ibidem*: «è la definizione degli *Eleati*, e insieme quella del noto detto che *Dio* è il *compleSSo di tutte le realtÀ*. Vale a dire, che si deve astrarre dalla limitatezza, che è in ogni realtà, in modo che Dio solo sia il *reale* in ogni realtà, il *realissimo*. E, poiché la realtà contiene già una riflessione, il sopradetto pensiero è più immediatamente espresso in ciò che Jacobi dice del Dio di Spinoza: che sia il principio *dell’essere in ogni esistenza*».

<sup>405</sup> *Enz*, §87 A; trad. it., p.102.

A rafforzare questa impressione concorre un secondo elemento: il fatto che la corrispondenza sia formulata nei termini di una possibilità. Cosa significa che quelle determinazioni possono essere considerate («*können...angesehen werden*») come definizioni metafisiche dell’assoluto? Perché ‘possono’ essere considerate e non, per esempio, ‘devono’ essere considerate, oppure ‘venivano’ considerate? Vuol forse dire che non si ha a che fare con qualcosa di sostanziale, ma con qualcosa di cui ci si può far carico, oppure no? Ma allora a quale grado di verità può aspirare ciò che si fa avanti, nel corso logico, come una definizione dell’assoluto? Interpreti come Jaeschke hanno liquidato la rilevanza delle definizioni alla vista di questa ‘possibilità’, relativizzandone il significato: «già nella formulazione attenuata “possono [...] essere considerate” si trova infatti un evidente distanziamento e un’indicazione del fatto che qui si tratti di una *captatio benevolentiae* rivolta a concezioni tradizionali, e non di un’affermazione costitutiva della logica»<sup>406</sup>, osserva Jaeschke. Una sorta di reverenza o ammiccamento alla tradizione, dunque, che però non rivendicherebbe alcun ruolo costitutivo.

Il terzo elemento all’origine di un diffuso scetticismo sul considerare costitutivo il ruolo delle definizioni dell’assoluto nella formazione del discorso filosofico riguarda l’indicazione di lettura hegeliana, che ha l’aspetto di un vero e proprio schema. Seguendo quanto afferma Hegel in conclusione al passo sopra riportato, sembra aprirsi l’opportunità di seguire il percorso logico ‘facendo la conta’, sostando cioè sulle prime e terze determinazioni di una certa sfera, come vere determinazioni dell’assoluto, e considerando le seconde come momenti negativi, della «differenza»<sup>407</sup> e della finitezza – eseguendo una lettura, possibile, dell’intera logica, scandita in *essere, divenire, infinito...* Tuttavia, proprio una simile indicazione, che sembra enfatizzare il ruolo delle definizioni, si accompagna a una difficoltà. Con l’eccezione del recente contributo di Emylos Plevrakis<sup>408</sup>, impegnato in un approfondimento del superamento della metafisica, in parti-

<sup>406</sup> Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 213.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

<sup>408</sup> Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff*.

colare della teologia razionale sul rovescio di quelle tappe, un simile tentativo non ha ricevuto il plauso della critica, che ha stigmatizzato la forzatura di queste corrispondenze (prima e terza – seconda) come inconsistente. Sarebbe facile notare, osserva Jaeschke, «quale fondamento poco solido offra l'affermazione tanto citata di Hegel»<sup>409</sup>. La combinatoria non funziona: a essa di fatto il testo non pare attenersi con la stessa scrupolosità con cui ne enuncia, enfaticamente, il programma.

Contro la tendenza a relativizzare il valore delle definizioni dell'assoluto, liquidandolo, preme osservare anzitutto che Hegel non si limita a ricorrere alle definizioni nel contesto istituzionale-didattico, ma ripete la loro inclusione, problematica, in tutte le versioni della logica, tanto quelle accademiche (*Enciclopedia* e lezioni<sup>410</sup>), quanto nella *Scienza della logica*, data alle stampe come testo scientifico, in entrambe le sue edizioni. In secondo luogo, contro la tentazione di sminuire la rilevanza delle definizioni sulla base della loro collocazione, perlopiù nelle annotazioni, si può notare che l'introduzione metodologica della *funzione* delle definizioni è avanzata nel §85, ossia nel corpo principale del testo.

<sup>409</sup> Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 213.

<sup>410</sup> Questa istanza viene ripetuta anche nelle lezioni in maniera molto pregnante: «Se dico: l'assoluto, Dio, la verità è questo o quello, allora sono propriamente i predicati a costituire il contenuto. In questo senso, il soggetto è del tutto superfluo [...] L'essenziale è dunque attenersi ai predicati, ossia al pensiero. Ciò che importa è se il pensiero è vero in sé. La rappresentazione è sempre solo determinata. Possiamo perciò esprimere tutte le determinazioni logiche – eccetto la seconda – come definizioni di Dio, o definizioni dell'assoluto. Anche questo è Dio, ma inteso in modo più astratto. Possiamo dunque dare a tutte le forme logiche questa forma: "Dio è questo e quello". Possiamo, ad esempio, dire: Dio è l'essere. Dio è il divenire. Dio è l'infinito, la quantità pura, la misura, l'essenza, e infine: Dio è l'Idea. Questo sarebbe del tutto corretto. Ma allora Dio rimarrebbe soltanto la rappresentazione indeterminata; e avremmo qui una rappresentazione che servirebbe solo a confonderci. Si tratta, innanzitutto, di correggere le rappresentazioni, di determinarle [*Es ist erst darum zu thun, die vorstellungen zu berichtigen, sie zu bestimmen*]» (VWdL II, p. 540).

La questione, tuttavia, non termina qui. Proprio il paragrafo in cui si dice della possibilità di leggere le determinazioni logiche come definizioni dell’assoluto, includendole dunque nella formazione del discorso filosofico, è lo stesso in cui tale possibilità sembra relativizzata quando non esclusa del tutto, dati i limiti formali della definizione:

Se però si usasse la forma di definizioni, in questa si avrebbe un sostrato rappresentativo; giacché anche l’*assoluto*, come quello che deve esprimere Dio nel senso e nella forma del pensiero, resta, in relazione col suo predicato che è la sua espressione determinata e reale in pensieri, un pensiero soltanto *intenzionale*, un sostrato per sé indeterminato. Essendo il pensiero, che è la sola cosa di cui qui si tratta, contenuto solamente nel predicato, la forma di una proposizione, con relativo soggetto, è del tutto superflua (cfr. §31, e più oltre il cap. sul giudizio)<sup>411</sup>.

Nella citazione, che segue il passo riportato sopra, si fa esplicita menzione del limite essenziale della forma su cui si basa la definizione, ossia il giudizio. In esso, un sostrato della rappresentazione funge da soggetto che dovrebbe trovare nel predicato la propria determinazione. L’incapacità del giudizio di portare ad espressione l’autodeterminazione del soggetto, trattato invece come un che di inerte e vuoto, in attesa di ricevere la sua determinazione dal predicato che gli viene assegnato per mezzo di una copula, segna la sua inadeguatezza ad esprimere il vero – un problema che investe la metafisica razionalistica, ma anche le altre figure che Hegel discute nel *Concetto preliminare* come posizioni rispetto all’oggettività, vale a dire l’empirismo e il criticismo (seconda posizione), e il sapere immediato (terza posizione), come tentativi differenziati, ma non convincenti, di risolvere il problema rimasto aperto dalla metafisica<sup>412</sup>.

<sup>411</sup> *Enz*, §85; trad. it., pp. 100-101.

<sup>412</sup> Per Hegel, l’empirismo cerca di ricondurre la conoscenza alla percezione, ma non riesce a giustificare relazioni di necessità e universalità proprie della scienza. Sul piano linguistico, riduce la verità alla mera adeguazione di significato e osservazione, senza accedere al complesso categoriale che la conoscenza richiede, e sfocia in uno scetticismo astratto. Il criticismo kantiano, pur mantenendo universalità e necessità attraverso le categorie e le forme del giudizio, radicalizza la separazione moderna tra soggetto e oggetto, concependo le categorie come forme vuote che necessitano di una datità

A leggere questa critica, sembra che alle definizioni dell'assoluto non si possa assegnare alcun ruolo costitutivo, e che siano anzi da escludere del tutto dalla considerazione scientifica. Se si impiegasse la forma della definizione, ci si troverebbe costretti giocoforza all'interno di un modo inadeguato di intendere il pensiero e la sua esposizione, un modo che è compito della logica criticare alla sua radice, in maniera più efficace di quanto sia stato fatto dagli empiristi, dal criticismo o dal sapere immediato. Se, quando si dice 'Dio è X' o 'l'assoluto è l'essere, il nulla, l'infinito...', bisogna attendere il predicato per conoscerne la natura, allora non pare produttivo zavorrarsi con la struttura predicativa (soggetto, copula e predicato) nell'esame logico di determinazioni di pensiero se sono solo queste, e queste soltanto, a essere determinanti. Dati i problemi che questa struttura formale porta con sé – indeterminazione del soggetto, legame soltanto estrinseco tra soggetto e predicato –, sembra più opportuno tralasciare del tutto la forma della definizione nell'esame e concentrarsi su ciò che conta davvero: le determinazioni di pensiero<sup>413</sup>.

per essere riempite, e non come dotate di una pienezza propria. Nella terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, Jacobi porta le categorie kantiane alle estreme conseguenze: dato che la loro finitezza esclude la conoscenza dell'incondizionato, il sapere mediato è limitato al finito; per l'incondizionato si deve dare un sapere immediato. Pur cogliendo l'esigenza di un sapere dell'incondizionato, questa posizione, per Hegel, resta limitata dall'eliminazione unilaterale della mediazione.

<sup>413</sup> Una simile interpretazione ha dalla sua alcuni passi corrispondenti nelle lezioni (a cui, tuttavia, gli interpreti non hanno dedicato attenzione), in cui si trova, al contempo, l'inclusione e l'esclusione delle definizioni metafisiche: «Questa definizione di Dio, che avremmo potuto fare a ogni stadio della logica [*die wir auf jeder Stufe der Logik machen konnten*], l'abbiamo considerata come qualcosa di superfluo e d'intralcio [*als etwas überflüssiges und störendes betrachtet*]. Se dico: "Dio è", non so ancora che cosa egli sia: bisogna allora indicarne i predicati; fino a quel momento abbiamo solo un semplice nome vuoto. È infatti il predicato che esprime ciò che il soggetto è. Ma noi non vogliamo avere a che fare con la rappresentazione, né con la cosa. – In secondo luogo, questa forma stessa [del discorso su Dio] risulterebbe d'intralcio [*störend*]. Abbiamo una rappresentazione di Dio, e ogni volta che dicesimo "Dio è", metteremmo inevitabilmente a confronto la nostra rap-

Una simile lettura, che confermerebbe lo scetticismo condiviso dalla critica circa il ruolo effettivo delle definizioni dell'assoluto, avrebbe il merito di prendere seriamente il progetto hegeliano di ri-determinazione della forma che si dà la scienza. Inoltre, avrebbe il vantaggio di porre in continuità critica il programma hegeliano con quello della metafisica, sulla base di un comune intento che troverebbe soltanto nella filosofia speculativa la sua più adeguata realizzazione: «definire Dio metafisicamente», si legge nel §85, «significa esporre la natura di lui in *pensieri* in quanto pensieri; e la logica abbraccia tutti i pensieri, in quanto sono ancora nella forma di pensieri»<sup>414</sup>. La logica, come ciò che prende il posto della vecchia metafisica, è la vera comprensione dell'assoluto nella forma del pensiero, perché è l'esame delle sue determinazioni considerate come tali: vale a dire, non assunte dalla rappresentazione, ma esibite nel processo attraverso cui si autodeterminano.

C'è qualcosa che sfugge, però, a questa lettura: la comprensione del *modo* in cui avviene questo superamento critico della metafisica scolastica e, soprattutto, il significato che tale superamento riveste per lo sviluppo della consapevolezza che, per Hegel, la filosofia ha della sua forma. Tale consapevolezza avanza attraverso la critica all'uso delle definizioni, come strumento con cui la metafisica scolastica ha articolato i propri contenuti e organizzato i saperi. Criticare un simile strumento, senza lasciare sullo sfondo il modo in cui questa stessa critica procede, ma al contrario rendendosi consapevoli della forma che ha la propria esposizione, vuol dire, come si vedrà, mostrare che la filosofia è chiamata a essere allo stesso tempo auto-critica del modo in cui procede. Comprendere ciò è possibile, a mio avviso, soltanto se si prende sul serio il trattamento articolato, e non univoco, delle definizioni, come qualcosa che è incluso proprio in quanto criticato: non nonostante la critica, come se fosse la medesima forma irriflessa quella a cui Hegel ricorre nel sistema; né però come se

presentazione. Queste determinazioni precedenti ci disturberebbero dunque nel nostro procedere logico [*würden uns also Stören in unserem Logischen fortschreiten*]» (VWdL II, p. 586-587).

<sup>414</sup> Enz, §85; trad. it., pp. 100-101.

si trattasse di una semplice critica che nulla avrebbe a che fare con la consapevolezza che la filosofia deve sviluppare a proposito del suo modo di organizzarsi a sapere.

L'esplicita inclusione, nel testo, delle definizioni dell'assoluto («L'essere stesso, così come le determinazioni seguenti non solo dell'essere, ma le determinazioni logiche in generale possono essere considerate come definizioni dell'Assoluto, come *definizioni metafisiche di Dio*»<sup>415</sup>) è presentata come inseparabile dalla loro esclusione («Ma se si utilizzasse la forma delle definizioni, ciò implicherebbe che un sostrato della rappresentazione è presupposto; [...] dunque la forma di una proposizione, come quel soggetto, è qualcosa di completamente superfluo»<sup>416</sup>). Il punto è comprendere cosa questa inseparabilità possa significare per la filosofia e la giustificazione della sua antinomia.

La domanda sul perché la filosofia, per essere propriamente scienza, elabori al suo interno un ulteriore storico – *historisch* – è ancora senza risposta, fosse anche perché non era ancora stata elevata a problema. Che dalla risposta a questa domanda dipenda la comprensione di ciò che è filosofia per Hegel, è la tesi che intendo dimostrare in questo capitolo. In ciò che segue, si tratta di indagare il funzionamento di questa particolare formazione critica del sapere, che non viene smentita in nessuna delle esposizioni della logica, nemmeno nella *Scienza della logica*<sup>417</sup>: una formazione che, in primo luogo, non si pone come alternativa ad altre organizzazioni del sapere, ma le include per criticarle dall'interno (2); che, in secondo luogo, nel criticare quelle forme, non le riproduce surrettiziamente, ma sviluppa una

<sup>415</sup> *Ibidem*.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> Si veda *WdL I*, p. 60; trad. it., p. 60: l'essere è «la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'assoluto; – come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare di questa forma di definizione, e dei nomi dell'assoluto». Per una ricognizione delle definizioni dell'assoluto esaminate da Hegel nella *Scienza della logica* si rimanda al contributo di Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff*.

consapevolezza del modo in cui funziona la sua formazione a sapere – proprio attraverso questa critica (3).

## 2. Formazione del discorso filosofico

Esaminare in che maniera Hegel intenda rivendicare la specificità del suo programma *nello stesso momento in cui apre la possibilità di considerare le sue tappe come progressive definizioni dell'assoluto*, richiede di approfondire anzitutto la critica alla metafisica. Un'indicazione in tal senso si trova alla fine del §85, luogo in cui sono anticipati i limiti della forma giudizio: il §31 del *Concetto preliminare*, nella *prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività*; la sezione dedicata al giudizio nella dottrina del concetto (§§166-171).

### 2.1 Critica della forma del giudizio nel *Concetto preliminare*

A leggere il §85, le determinazioni di pensiero possono essere considerate come le definizioni *metafisiche* di Dio – o, in termini non rappresentativi, dell'assoluto – se, sotto all'atto di definire Dio, si intende, in continuità con la metafisica, il tentativo di esprimerne la natura in pensieri. Rispetto a questa determinazione essenziale, sembra darsi una continuità di programma con la metafisica, dal momento che la logica, in una sua definizione ancora minimale, è quella scienza che comprende tutti i pensieri nella misura in cui sono in questa forma, ossia pensieri. Proprio un simile programma metafisico, secondo Hegel, viene perso paradossalmente se non ci si chiede «se questi predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero»<sup>418</sup>. A fronte però di una indiscussa continuità, la logica hegeliana intende istituire una differenza radicale di metodo, che riguarda la modalità in cui l'indagine viene condotta: «in modo non già accidentale, ma necessario»<sup>419</sup>, cosa che non è stata considerata dalla *Prima posizione del*

<sup>418</sup> *Enz*, §28 A; trad. it., p. 42.

<sup>419</sup> *Enz*, §87 A; trad. it., p. 103.

*pensiero rispetto all'oggettività* –, la posizione che, «presa per sé, è, in genere, sempre esistente»<sup>420</sup>.

Rispetto allo scopo della metafisica, si fa avanti anzitutto il problema per cui non sono state indagate le determinazioni di pensiero in quanto tali. È stato dato per scontato che a Dio, alla verità, si addicessero determinazioni di pensiero finite, ossia semplicemente trovate<sup>421</sup>. I contenuti presentati dai predicati vengono fatti derivare dalla sola rappresentazione predisposta dal linguaggio comune; dall'altra, i soggetti vengono presi come l'unità di misura che dovrebbe garantire la corretta attribuzione di predicati semplicemente trovati. In questo modo, la vecchia metafisica non solo stabilisce la validità delle proprie affermazioni sull'adeguatezza di alcune rappresentazioni alle caratteristiche presupposte di un'altra rappresentazione, ma si rivela per questo anche incapace di riconoscere la specificità della forma ‘giudizio’ della proposizione come modalità della determinazione del significato, proprio perché non comprende la sua incapacità di esprimere il vero – come si legge nell’Annotazione al §28:

Siffatti predicati sono, per es., *l'esistenza*, come nella proposizione: *Dio ha esistenza*; la *finità* o l'*infinità*, nella questione se il mondo sia finito o infinito; e il *semplice* e il *composto*, nella proposizione: *l'anima è semplice*; - inoltre, la cosa è *uno*, un *tutto*, ecc. – Non si ricercava se questi predicati in sé e per sé sieno qualcosa di vero, né se la forma del giudizio possa essere forma della verità<sup>422</sup>.

Predicati come *esistenza*, *finitezza*, *infinità* ecc. non sono adeguiti ad esaurire il soggetto che sono chiamati tuttavia a determinare. La semplice rappresentazione ‘Dio’, anche quando non viene ancora pensata secondo il suo concetto ma viene assunta dalla tradizione, porta con sé qualcosa di più della sola *esistenza* o della sola *infinità*. Dal punto di vista del pensiero rappresentativo, essa appare semmai la somma di una infinità di predicati di questo tipo – predicati che,

<sup>420</sup> *Enz*, §27; trad. it., p. 41.

<sup>421</sup> Cfr. *WdL I*, p. 77; trad. it., p. 79: «la vera critica delle categorie e della ragione è appunto questa, d’istruire il conoscere [*das Erkennen*] intorno a questa differenza, e d’impedirgli di applicare a Dio le determinazioni e i rapporti del finito».

<sup>422</sup> *Enz*, §28 A; trad. it., p. 42.

a loro volta, non sono indagati concettualmente ma vengono presi come tali dalla rappresentazione, strutturalmente incapace di indagarne la connessione essenziale. Nell'atteggiamento proposizionale ingenuo, il soggetto sembra allora trovare «un *appoggio fermo*»<sup>423</sup>, laddove le rappresentazioni che compaiono al posto del soggetto vengono fatte valere come il criterio, l'unità di misura (*Maßstab*) per stabilire quali predicati debbano essere attribuiti e quali no. Il problema, tuttavia, è che è proprio quel soggetto<sup>424</sup> a dover essere determinato attraverso il predicato: che cosa sia Dio, che dovrebbe dirci quali predicati gli si possono attribuire, è ancora da determinare. Detto altrimenti: la determinazione dovrebbe avvenire attraverso il predicato, eppure il predicato stesso manca di una determinazione giustificata, perché viene assunto come tale, per come si dà nel linguaggio ordinario, nella rappresentazione.

Proprio a questo livello si rende evidente però un'ulteriore necessità: quella di indagare «se la forma del giudizio possa essere forma

<sup>423</sup> *Enz*, §31; trad. it., p. 43.

<sup>424</sup> Per Hegel è una «fede ingenua» nel linguaggio quella che conduce ad assumere la forma proposizionale senza procedere ad una sua indagine preliminare, con l'esito per cui il giudizio «S è P» viene fatto valere in quanto tale; la separazione tra soggetto e predicato, così come la loro unione, non viene, infatti, problematizzata, ma ci si limita a trattare i predicati come separati l'uno dall'altro, uniti solo per quel tanto per cui vengono predicati di un soggetto grammaticale (rappresentato), mancando così qualsiasi forma di coesione necessaria tra loro. È quella fede, in secondo luogo, a derivare i predicati dalle rappresentazioni valide in una certa comunità; a prendere i soggetti come vengono trovati, ossia pronti all'uso nel linguaggio comune; a considerare, da ultimo, i soggetti non come ciò che deve essere determinato dai predicati, ma come l'unità di misura che garantisce una certa attribuzione predicativa. I soggetti valgono come unità di misura del giudizio. Così, la validità delle asserzioni si fonda sull'*adequatio* di alcune rappresentazioni alle caratteristiche, presupposte e non giustificate, di un'altra rappresentazione. E, se il soggetto è l'incondizionato, allora esso, più che la risoluzione delle contraddizioni del finito, diventa «la posizione vacante di una soluzione attesa, che tuttavia non si realizza» (Bowman, *Hegel and the Absolute Negativity*, p. 96) in quanto rimane non determinata concettualmente.

della verità»<sup>425</sup>. L'esame delle determinazioni di pensiero non è sufficiente per dichiarare superata la metafisica –, se si lascia non problematizzata la forma della predicazione. Indagare se i predicati siano in se stessi qualcosa di vero non sembra possibile se non interrogando *al contempo* la forma in cui il sapere si forma. Le due esigenze sono indisgiungibili.

All'inizio della logica, la struttura formale della predicazione non è ancora stata esaminata criticamente, non può esserlo. A essere indicato, in forma pure ancora germinale, è piuttosto il compito di superare una certa maniera di organizzare le determinazioni logiche, e dunque la scienza, un oltrepassamento che deve compiersi come ssovversione *immanente* della forma predicativa che si intende criticare. In questo senso, l'obiettivo per Hegel, più che una semplice continuità, – la metafisica sarebbe contenuta nella logica speculativa – è l'elaborazione di un nuovo programma. Il punto che interessa è il modo in cui questo programma procede polemicamente contro la metafisica e contro tentativi precedenti di superarla. *Per essere consapevole della forma che assume la sua critica*, e non limitarsi a riprodurla acriticamente, procede a giustificare il suo stesso apparire storico (*historisch*), in un modo complesso e, sulle prime, controintuitivo: attraverso la produzione strategica di un ulteriore livello di storico, ossia le definizioni dell'assoluto (*historisch*), da assumere in quanto tali mentre si avanza nella scienza. L'aspetto inedito, detto diversamente, è il fatto che la dimostrazione del perché un simile modo di formazione della filosofia – la definizione – non sia adeguata a comprendere l'assoluto, e dunque la sua critica, viene portata avanti in un testo che a sua volta *decide* di organizzarsi tramite definizioni sempre più concrete dell'assoluto.

Che queste non possano essere semplicemente messe da parte, ma che, al contrario, la loro problematica inclusione-esclusione sia decisiva per comprendere il modo in cui la filosofia hegeliana lavora sulla propria antinomia, è chiaro non solo dal §85, ma anche dall'Annotazione al §87, in cui viene avanzata la seconda definizione dell'assoluto, ossia il nulla:

<sup>425</sup> Enz, §28 A; trad. it., p. 42.

la *tendenza* [*der Trieb*] a trovar nell'essere, o in entrambi, un significato determinato [*eine feste Bedeutung*], è la *necessità* stessa la quale fa che l'essere e il niente si spingano più innanzi, e conferisce loro un significato vero, cioè concreto. Questo andar oltre è lo sviluppo logico, ed è il processo che si esporrà nella trattazione che segue. La *riflessione* [*das Nachdenken*] che trova per l'essere e per il niente determinazioni più profonde, è il pensiero logico, per mezzo del quale queste determinazioni si producono in modo non già accidentale, ma necessario. – Ogni significato [*Bedeutung*], che esse ricevono in seguito, è perciò da considerare soltanto come una *determinazione più precisa* e una *definizione più vera dell'assoluto* [*eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen*]: una cosa siffatta non è più una vuota astrazione come l'essere e il niente, ma piuttosto alcunché di concreto, di cui entrambi, l'essere e il niente, sono momenti<sup>426</sup>.

L'avanzare necessario di essere e nulla verso un significato concreto, il loro tendere verso di esso, rappresenta «lo sviluppo logico»<sup>427</sup>, ossia il procedere del pensiero logico che si approfondisce esponendo determinazioni di pensiero che non vengono in essere in maniera casuale, ma necessaria. Ogni significato (*Bedeutung*)<sup>428</sup> che emerge per le determinazioni di pensiero lungo questo processo – non semplicemente espressivo, di esplicitazione di ciò che la struttura concettuale precedente lasciava inespresso, ma creativo, produttivo di nuove categorie che si pongono in rottura con le precedenti e

<sup>426</sup> *Enz*, §87 A; trad. it., p. 103.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> Nel leggere il passo in cui compare il *Nachdenken*, sembra dapprima che Hegel proponga una distinzione tra le determinazioni logiche e il loro significato, quest'ultimo inteso come qualcosa che si aggiungerebbe a partire da un atto di riflessione. Tuttavia, nello stesso passo, si afferma che il *Nachdenken* – il cui lavoro è indicato qui come un *trovare* (*finden*) – è il pensiero logico per mezzo del quale queste determinazioni si producono. Per questo motivo non credo ci si possa fermare a una supposta distinzione tra la verità delle determinazioni in quanto tali e una traduzione metaforica delle stesse in linguaggio metafisico (definizioni di Dio), che relativizzerebbe il ruolo delle definizioni dell'assoluto. Tale divisione si muoverebbe, a mio avviso, ancora sul piano della rappresentazione.

riconfigurano l'intero processo di determinazione<sup>429</sup> – è detto costituire una «*determinazione più precisa*»<sup>430</sup> e una «*definizione più vera*»<sup>431</sup> dell'assoluto: è «soltanto [nur]»<sup>432</sup> una tale determinazione e, per questo, costituisce una simile definizione più vera dell'assoluto.

Tale caratterizzazione si fonda su due elementi degni di nota. In primo luogo, l'aggettivo indefinito «ogni»<sup>433</sup>, che indica l'inclusione di tutte le determinazioni logiche nella funzione definitoria dell'assoluto. In secondo luogo, il modo verbale del «considerare [anzusehen]»<sup>434</sup>: non si afferma che le determinazioni *possono essere* considerate come definizioni dell'assoluto – come accadeva nel §85 – ma

<sup>429</sup> Per una critica al paradigma espressivo, secondo cui ciascuna determinazione logica sarebbe la semplice esplicitazione di qualcosa di già contenuto in quella precedente, è degno di nota il recente lavoro di P. Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet, 2020, in particolare il capitolo II *Logica del concetto ed epistemologia dei concetti*. Cfr. ivi, p. 84: «[...] il procedere concettuale non è la traduzione o esplicitazione, in una nuova categoria, di ciò che già c'è nella determinazione posta, ma è la creazione di una categoria che rende pensabile ciò che, nelle determinazioni già poste, 'non c'è': il reale che quella determinazione non comprendeva ma che in essa vi si agitava rendendola contraddittoria, e che ora, nell'avanzamento dialettico (che è in pari tempo un "internarsi" o un tornare indietro, secondo l'inversione propria del tempo logico), si trasforma nel cuore pulsante di una nuova categoria, cioè di una nuova determinazione della realtà-razionalità. [...] La dialettica all'opera nel sistema di Hegel, allora, non è il semplice ripetere, in una sorta di gioco di prestigio a somma zero, qualcosa che era dato in anticipo in forma implicita, bensì è un processo di continua creazione concettuale secondo la rigorosa necessità della cosa. Di conseguenza, nel procedere del concetto non è possibile distinguere, a rigore, la 'creazione' dalla 'scoperta'».

<sup>430</sup> *Enz*, §87 A; trad. it., p. 103.

<sup>431</sup> *Ibidem*.

<sup>432</sup> *Ibidem*. Similmente, nelle lezioni si legge di una definizione di Dio come ciò che «avremmo potuto fare a ogni stadio della logica [die wir auf jeder Stufe der Logik machen konnten]» (VWdL II, p. 586).

<sup>433</sup> *Ibidem*.

<sup>434</sup> *Ibidem*.

che esse *devono essere considerate* in tal modo («*ist...anzusehen*»<sup>435</sup>). Se il significato che emergerà per ciascuna determinazione logica *deve* essere visto così, allora viene segnalata una capillarità intensificata di questo modo di formazione, quello delle definizioni dell'assoluto, anche oltre il suo esplicito occorrere nel testo<sup>436</sup>. La presenza dell'avverbio «soltanto [nur]»<sup>437</sup>, infine, rafforza una simile necessità, conferendo al processo una valenza normativa che può orientare la lettura dell'intero sviluppo logico. Si tratterà di capire come intendere la necessità di una possibilità. Per comprenderlo, occorre approfondire anzitutto come funziona la critica immanente alla forma della definizione.

## 2.2 Critica alla forma del giudizio nella logica (§166)

Il punto di riferimento è il giudizio, in cui si ha «la distinzione e determinazione immanente del concetto [...] perché giudicare è determinare il concetto»<sup>438</sup>. Il suo superamento, in quanto modalità di determinazione del contenuto, e struttura fondante la definizione come modo di organizzazione del sapere, è al centro della sezione dedicata al *Giudizio* nella *Dottrina del concetto*, dove alcune istanze già presenti nel *Concetto preliminare* vengono riprese e approfondite.

Il significato del soggetto dovrebbe essere determinato attraverso il predicato che gli si attribuisce, ma nel giudizio l'identità che viene espressa porta in sé anche la non-identità: la differenza tra soggetto e

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> Nell'*Enciclopedia* Hegel nomina come definizioni dell'assoluto esplicitamente l'*essere* (§86 A), il *nulla* (§87 A), il *divenire* (§87 A), la *quantità* (§107 A), l'*identità* (§115 A), il *concetto* (§160 Z), l'*oggetto* (§194 A) e l'*idea* (§213 A). Del *concetto* come definizione dell'assoluto se ne parla nello *Zusatz* al §160: «Se, come prima si è osservato, i diversi gradi dell'idea logica possono essere considerati come una serie di definizioni dell'assoluto [*die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten betrachtet werden können*], la definizione dell'assoluto che ne risulta qui è quella che dice: l'assoluto è il *concetto*» (trad. it. di V. Verra, p. 379).

<sup>437</sup> *Enz*, §87 A; trad. it., p. 103.

<sup>438</sup> *Enz*, §165 A; trad. it., p. 164.

predicato permane, mentre i due risultano uniti solo dalla copula. La forma del giudizio non riesce a esprimere fino in fondo questa doppia struttura, in cui identità e differenza si coappartengono. Il pensiero finito tenta di colmare tale mancanza aggiungendo una proposizione opposta alla prima, ma, come nota Hegel, ciò che fa è, in realtà, ripetere, duplicare tale limite:

Nell'intento di esprimere la verità speculativa, a cotosto difetto si ripara anzitutto coll'aggiungere la proposizione opposta, cioè che *essere e nulla non son lo stesso*, proposizione che venne anch'essa enunciata dianzi. Ma così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell'antinomia, mentre d'altra parte il contenuto loro si riferisce a uno stesso, e le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite (unione che si può allora designare solo come una *inquietudine d'incompatibili*, o come un movimento). Il torto più comune che vien fatto al contenuto speculativo, è di renderlo unilaterale, vale a dire di porre in rilievo soltanto *una* delle proposizioni in cui si può risolvere. *Quanto ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è falso*; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto anche dell'altra e dichiararla [*so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie, denn wenn einmal Ein Satz aus dem Speculativen genommen ist, so müßte wenigstens ebensoehr der andere gleichfalls beachtet und angegeben werden*]<sup>439</sup>.

L'insufficienza della proposizione nella determinazione concettuale – insufficienza che, per Hegel, viene ereditata e non risolta nell'empirismo, nella filosofia critica e nel sapere immediato – genera così un'altra proposizione, opposta alla prima. Le due si implicano reciprocamente, come tentativi di determinare il medesimo soggetto; ma la loro forma costringe a trattarle separatamente. L'aggiunta di una seconda proposizione, con la stessa forma della prima, sebbene di segno opposto, non risolve il limite di fondo: nella prima proposizione, soggetto e predicato si eccedono comunque l'uno rispetto all'altro. Eppure, in questa situazione, c'è già un elemento positivo: ciò che per l'intelletto appare come l'antinomia, e di fronte a cui si arresta, è già di fatto il processo di determinazione del contenuto

<sup>439</sup> *WdL I*, p. 78; trad. it., pp. 80-81.

concettuale<sup>440</sup>. Il problema è che ciò non è espresso come tale. Non si tratta di identificare il concetto con il suo primo apparire, come se la verità potesse darsi nella figura di un'intuizione intellettuale in cui forma (proposizionale) e contenuto collassano *immediatamente* l'una nell'altro. Piuttosto, data la natura discorsiva della verità, si deve seguire lo sviluppo necessario del pensiero, anche e proprio nel processo attraverso cui si dà quella prima forma inadeguata e la critica dall'interno.

Nella sezione sul *Giudizio*, la logica speculativa, che intende presentare il puro pensiero nel suo autodeterminarsi, si trova così a fare i conti con il vincolo imposto dal linguaggio, forma rappresentativa entro i cui limiti deve operare, in cui e attraverso cui deve emergere. Anzitutto, si fa esperienza di un'unità che non è l'identità morta e astratta di soggetto e predicato rappresentati, poiché «invece di unità si direbbe perciò meglio *inseparazione e inseparabilità*. Ma così non è espresso *l'affermativo* della relazione dell'intiero»<sup>441</sup>. Il concetto di unità contiene infatti tanto l'affermazione che congiunge le proposizioni antinomiche, quanto la negatività del loro non poter essere pensate separatamente. In secondo luogo, però, la negatività strutt-

<sup>440</sup> Si veda a questo proposito *WdL I*, pp. 77-78; trad. it., p. 80: «La proposizione *contiene* dunque il risultato, è *in se stessa* il risultato. Ma la circostanza, su cui occorre qui attirar l'attenzione, è il difetto, che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna, quella che ve lo riconosce. – A questo proposito si deve far qui subito da principio l'osservazione generale, che la proposizione, in *forma di giudizio*, non è atta ad esprimere le verità speculative. La conoscenza di questa circostanza potrebbe servire ad eliminare molti malintesi circa quelle verità. Il giudizio è una relazione *identica* fra soggetto e predicato. Nel giudizio si prescinde da ciò che il soggetto ha altre determinatezze oltre quella del predicato, come vi si prescinde da ciò che il predicato è più esteso del soggetto. Se ora il contenuto è speculativo, anche il *non identico*, del soggetto e del predicato, è un momento essenziale; ma questo nel giudizio non è espresso. L'aspetto paradossale e bizzarro che una gran parte della filosofia moderna assume per chi non ha famigliarità col pensare speculativo, dipende spesso dalla forma del semplice giudizio, quando viene adoperata a esprimere i risultati speculativi».

<sup>441</sup> *WdL I*, p. 78; trad. it., p. 81.

turale che agisce nel giudizio non può ridursi a una semplice negazione, perché, se fosse posta solo in forma negativa, verrebbe meno l'espressione dell'attività contraddittoria che tiene insieme i diversi aspetti di un unico contenuto nel suo determinarsi. Si giunge così a un'apparente impasse. Nel giudizio, il concetto si sdoppia, e nello sdoppiamento si determina nei due termini che assumono la funzione di soggetto e predicato (*Ur-Teil*, separazione originaria). In questa separatezza si dischiude quella che, per Hegel, è la contraddittorietà propria del giudizio: una contraddittorietà che il giudizio implica, ma non riesce a esprimere compiutamente<sup>442</sup>. Comprendere questa contraddizione – da cui nasce la dialettica del giudizio, che la metafisica scolastica non ha problematizzato fino in fondo – significa però andare oltre il giudizio: la copula deve riempirsi di significato, diventare mediazione esplicita e realizzare la funzione che implicava senza riuscire a esprimerla – essere cioè il medio che determina la relazione tra soggetto e predicato. È questo il passaggio dal giudizio al sillogismo.

La consapevolezza dell'unità concreta e della negatività implicata dal giudizio deve essere performata nel passaggio dal soggetto al predicato e nel contraccolpo che la loro unione e distinzione producono – come già aveva mostrato la *Fenomenologia dello spirito* nella

<sup>442</sup> La logica del giudizio avrà il compito di esplicitare le relazioni di necessità – relazioni di universalità, particolarità ed individualità – che la mediazione della copula veicola tra i soggetti e i predicati. Cfr. *VWdL II*, pp. 778-779: «Il giudizio è, inizialmente in modo astratto, la disgiunzione delle determinazioni più distanti: il singolare e l'universale. Il soggetto è immediatamente il concreto: la rosa (*concreta*) è rossa (*un universale, relativo*); i due sono congiunti attraverso l'*è*. Il predicato è collegato al soggetto tramite *è*. In questo rapporto anche il predicato non resta un'universalità astratta, bensì è anch'esso determinato, è identico al soggetto, ed è quindi anch'esso determinato. In quanto l'universale è in esso determinato, esso è particolarità; la determinazione appartiene dunque a entrambi, ed è in questo che essi sono posti come identici. Questa identità è distinta dalla differenza, e la differenza è la forma; l'identità è dunque distinta dalla forma, essa costituisce il contenuto, la determinazione si presenta inizialmente dal lato del predicato: "rosso" è predicato, è esso stesso l'intero del concetto, è esso stesso unità di particolarità e universalità, e come tale unità è il tutto».

proposizione speculativa<sup>443</sup>. Nel testo del 1807, l’oggetto era il procedere rappresentativo, presentato come una serie di operazioni che avanzano attraverso predicati, nel tentativo di riempire di significato un soggetto presunto inerme. Come nella *Fenomenologia*, che discuteva la forma della rappresentazione all’interno della considerazione dell’assoluto come soggetto – formula in cui si condensava l’intero programma hegeliano (la sostanza che è altrettanto soggetto) –, così anche nel sistema berlinese, e nella sua esposizione critica delle definizioni dell’assoluto, è possibile trovare una chiave d’accesso privilegiata al tema dello speculativo e della sua forma. La questione non si esaurisce però nell’impostazione che le aveva dato la *Fenomenologia*. Nell’*Enciclopedia*, il tema delle definizioni dell’assoluto si lega a un’istanza più ampia: non solo il limite della proposizione ordinaria e la sua riformulazione speculativa – come nella *Fenomenologia* –, ma

<sup>443</sup> Cfr. *PhG*, p. 21; trad. it., pp. 18-19. Sul tema della proposizione speculativa si vedano G. Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin/ New York, De Gruyter, 1981. H. Hülsmann, *Der spekulative oder dialektische Satz. Zur Theorie der Sprache bei Hegel*, «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 1966-7, pp. 65-80. G. Rametta, *Filosofia come Sistema della scienza: Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Schio, Tamoni, 1992. J.P. Surber, *Hegel’s speculative sentence*, «Hegel Studien», 10, 1975, pp. 210-230. K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, a cura di D. Henrich, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986. M. Adinolfi, *Quel che giunge alla parola: Hegel e la proposizione speculativa*, «Il Pensiero», 1, 2001, pp. 63-81. C. de Bortoli, *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, «Verifiche», XXXIV (3-4), 2005, pp. 189-237. W. Lütterfelds, *Hegels “spekulativer Satz” als “grammatische Bewegung” (Wittgenstein)*, in *Phenomenology as grammar*, a cura di J. Padilla Gàlvez, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society/Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, Frankfurt, Ontos-Verlag, 2008, pp. 33-62. E. Caramelli, *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2015. Per una discussione di ulteriori implicazioni della proposizione speculativa si rinvia al capitolo quarto del presente studio.

anche il problema di come ordinare il sapere secondo legami necessari, come già in Wolff.

È in questo contesto che Hegel elabora la critica immanente alla metafisica, con cui riafferma la specificità del proprio metodo: un metodo che non si limita a connettere i contenuti in modo accidentale, ma sviluppa da sé la necessità del nesso<sup>444</sup> e la generazione immanente delle differenze del contenuto<sup>445</sup>; un metodo che, allo stesso tempo, deve mostrarsi consapevole del modo in cui la filosofia si organizza come sapere. Per approfondire questo punto, occorre passare alla sezione *Il conoscere sintetico* nell'*Idea*, dove si discute del passaggio dalle definizioni nominali alle definizioni reali, culminando ne *Il teorema*.

## 2.3 Definizioni e riflessività del sapere

### 2.3.1 *Teorema, tra geometria e sistema*

La sezione *Il conoscere sintetico* nell'*Idea* si articola in tre sotto-sezioni – *La definizione*, *La divisione*<sup>446</sup>, *Il teorema*<sup>447</sup> – e si apre con l'esame della definizione nominale. Una definizione nominale è quella per cui, per usare l'esempio hegeliano tratto da Euclide, un triangolo è una figura piana trilaterale. Eppure, si dimostra che due lati e l'angolo racchiuso da essi sono elementi sufficienti a determinare qualsiasi triangolo. Mentre il triangolo sensibile richiede tre lati e tre angoli per essere reale, il triangolo concettuale può essere determinato con soli due lati e un angolo. La definizione nominale (il triangolo è una figura piana trilaterale) contiene più di quanto sia necessario alla de-

<sup>444</sup> Cfr. *Enz*, §87 A.

<sup>445</sup> Cfr. *WdL I*, p. 38.

<sup>446</sup> Nella traduzione di A. Moni, rivista da C. Cesa, il termine tedesco *Ein teilung*, nella sezione omonima sotto a *Il conoscere sintetico*, è reso con ‘classificazione’. Nel presente studio il termine sarà tradotto uniformemente con ‘divisione’.

<sup>447</sup> Questa suddivisione, esplicita nella *Scienza della logica*, corrisponde al §229 (definizione), §230 (divisione), §231 (teorema/prova) dell'*Enciclopedia*.

terminazione del triangolo (due lati e un angolo). La realtà che però include è mescolata in modo indifferenziato, immediato, con la sua determinazione concettuale. Per questa ragione, la definizione reale – come era il caso del giudizio – non è in grado di esprimere l'auto-movimento di determinazione di un contenuto.

Pensare la relazione tra l'universale e la sua realtà richiede qualcosa in più, vale a dire la definizione reale (*reelle*). A differenza delle definizioni nominali, che presuppongono soltanto la possibilità astratta dell'oggetto, le definizioni reali manifestano la possibilità effettiva del *definiendum*: l'essenza della cosa è effettivamente espressa. In geometria, ciò avviene tramite la costruzione, che fornisce la regola per produrre l'oggetto come realmente esistente. In questo senso, la realtà degli oggetti matematici sembra generata dai loro concetti nel loro determinarsi – e questo è, in parallelo, quello che fa la logica come esposizione necessaria della genesi logica e dell'auto-realizzazione del concetto.

Della geometria Hegel non considera però primariamente le sue qualità apodittiche, intuitive. A differenza di Kant<sup>448</sup>, Hegel si concentra soprattutto sulla sistematicità del procedere tramite definizioni, un procedere che rappresenta una modalità di organizzazione del materiale proprio di molte scienze. Nelle scienze empiriche, la presentazione inizia con definizioni e principi che delimitano il campo specifico del discorso, per poi passare a un'individuazione (*Vereinzelung*) e a una concretizzazione progressiva degli oggetti specifici di ciascun campo. In tali scienze, tuttavia, l'individuazione e la concretizzazione sono effettuate determinando le caratteristiche osservate degli oggetti rilevanti e sussumendole sotto le definizioni e i principi<sup>449</sup>: rimangono esterne, non sono propriamente parte dell'autodeterminarsi del contenuto. L'elemento essenziale del rigore geometrico sta, secondo Hegel, nel fatto che qui l'individuazione e la

<sup>448</sup> Già Kant aveva contestato l'uso illecito del *mos geometricus* in filosofia. Sul modo in cui Hegel, nella critica a Wolff, spostò l'accento sul problema del sistema si veda M. Paolinelli, *Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 66 (1), Gennaio-marzo 1974, pp. 3-39.

<sup>449</sup> Cfr. *WdL III*, p. 224.

concretizzazione degli oggetti non si aggiungono alle definizioni e ai principi da una fonte esterna, ma si sviluppano a partire da essi.

Questo è ciò che viene esaminato all'interno della sezione *Il conoscere sintetico*, come seconda sotto-sezione dell'*Idea del conoscere* che, a sua volta, è in seconda posizione all'interno dell'*Idea*. Se si considera l'andamento logico per come è stato di fatto organizzato, ossia scandito attraverso le definizioni dell'assoluto, risulta chiaro che una sezione (*Il conoscere sintetico*) che si apre con l'analisi delle definizioni nominali e si conclude con ciò che Hegel chiama definizione reale, non fa che tematizzare il modo in cui *la scienza ha proceduto alla propria esposizione*. Ciò che la logica ha elaborato sono definizioni via via più concrete dell'assoluto, e il tema centrale del conoscere sintetico è la definizione come modo di formazione del sapere. Nel contesto della logica speculativa, la discussione hegeliana sulla cognizione sintetica rappresenta dunque «*il primo momento di auto-relazione*»<sup>450</sup>. Come osserva Brady Bowman, essa costituisce una tematizzazione «di ciò che la Logica intende realizzare, ed è una tematizzazione che avviene in una riflessione *immanente*»<sup>451</sup>.

Per questa ragione, non solo la critica alla metafisica avviene assumendo dall'interno – ma meglio sarebbe dire, producendo – la forma che intende criticare (la definizione), come il suo *historisch*, inoltre, ciò che viene messo a tema sotto a *La definizione* è il modo in cui ha proceduto *tanto* la metafisica *quanto* la scienza logica.

Prima di approfondire questo specifico genere di auto-riferimento critico e di analizzare come la critica riesca a essere immanente senza riprodurre surrettiziamente le modalità di formazione del discorso filosofico precedente, conviene soffermarsi brevemente sulla terza sotto-sezione de *Il conoscere sintetico: Il teorema*. Già la collocazione in terza posizione nell'organizzazione del materiale lascia intendere che qui si realizzi l'inveramento di ciò che si trovava in prima posizione, ossia *La definizione*.

Sotto a *Il teorema* viene esaminata la specificità della geometria rispetto alle altre scienze. Avendo per oggetto l'intuizione sensibile ma

<sup>450</sup> *Ibidem*.

<sup>451</sup> *Ibidem*.

astratta dello spazio, la geometria può «fissare in quello [nello spazio] semplici determinazioni intellettuali»<sup>452</sup>, e perciò «possiede essa sola il metodo sintetico del conoscere finito nella sua perfezione»<sup>453</sup>. Nelle altre scienze, che non hanno la semplicità dello spazio, il procedimento si integra con elementi derivati da rappresentazione, percezione o opinione; in geometria, invece, questo non avviene: si rimane nella determinazione dello spazio, e il procedere nel suo avanzare per mezzo di definizioni e partizioni «è guidato dalla necessità delle *determinazioni concettuali*»<sup>454</sup>. Tuttavia, proprio per questo, la geometria mostra «incoscienza di questo conoscere finito circa la natura di suoi metodi e della loro relazione col contenuto»<sup>455</sup>: manca il riconoscimento delle proprietà riflessive della cognizione, quelle che consentono il passaggio dal conoscere finito a quello speculativo. Questo limite dipende dalla natura stessa dell'oggetto del conoscere finito, diviso tra ciò che istanzia – una forma di referenzialità nell'organizzazione del contenuto – e ciò che tematizza come contenuto – rapporti esterni di misura dipendenti dall'interesse del soggetto e non dalla cosa stessa<sup>456</sup>. Una tale disparità impedisce alla forma del teorema di essere pienamente autoriferita, come lo è l'Idea, che espone immanemente il proprio percorso, come si vedrà. In questo senso, il metodo geometrico è formalmente il concetto, a condizione di riconoscere l'autoriflessività che gli manca e di cui si tratta di svolgere una critica immanente.

<sup>452</sup> Enz, §231 A; trad. it., p. 209.

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> Enz, §231 A; trad. it., p. 210.

<sup>455</sup> *Ibidem*.

<sup>456</sup> Nel dimostrare (*Beweisen*) – processo cui Hegel dedica nel 1829 il corso di *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, tenuto nello stesso semestre di quello di logica di cui possediamo la *Nachschrift Rolin* –, a guidare il processo è una considerazione soggettiva, che giustifica le proprietà delle figure considerate secondo le esigenze che è lei a porre. Se la costruzione rappresenta per Hegel un'oggettività priva di soggettività, ossia non riflessivamente consapevole del proprio avanzare, «la dimostrazione è un'operazione soggettiva senza oggettività» (*WdL III*, p. 225; trad. it., p. 922).

Ma l'unità delle determinatezze complete del contenuto è uguale al concetto. Quindi una proposizione che le contenga, è daccapo appunto la definizione; una definizione però che esprime non soltanto il concetto preso immediatamente, ma il concetto sviluppato nelle sue differenze determinate e reali ovvero il suo completo esistere. L'uno e l'altro insieme presentano quindi l'idea [Beydes zusammen stellt daher die Idee dar]<sup>457</sup>.

Il teorema individua, dunque, la forma pienamente giustificata del conoscere finito, vale a dire la forma di conoscere teoretico più determinata per come esiste nella sfera della finitezza, dell'esteriorità<sup>458</sup>. E in questo modo è l'inveramento della definizione come modo in cui la metafisica si è organizzata come sapere<sup>459</sup>: in quanto rappresenta l'esserci del concetto sviluppato nelle sue differenze, esso dà forma alla struttura più sistematica che il sapere finito possa darsi. La sua critica – che deve oltrepassare tanto il criticismo, che «lascia del tutto intatte le categorie e il metodo del conoscere ordinario»<sup>460</sup>, quanto il sapere immediato esaminato nel *Concetto preliminare* – implica un

<sup>457</sup> *WdL III*, p. 222; trad. it., p. 918.

<sup>458</sup> Si ricordi che *Il conoscere sintetico*, di cui *Il teorema* costituisce il terzo e ultimo momento, fa parte dell'*Idea del conoscere* che è la *seconda* sotto-sezione in cui si articola l'*Idea*.

<sup>459</sup> A lezione, a proposito del conoscere geometrico, Hegel afferma: «Il metodo geometrico è il modo più perfetto del conoscere finito [*die vollkommenste weise des endlichen erkennen*]. Spinoza ha elaborato la sua filosofia secondo questo procedere logico. Questo tipo di conoscenza finita è stato abbandonato [*aufgegeben*]; ma ora il risultato della posizione moderna è giunto al punto di affermare che vi sarebbe solo questa forma mediata del conoscere finito, e così si è arrivati a dire che di Dio non si può conoscere nulla: e ci si è ridotti a una fede vuota in Dio» (*VWdL II*, p. 577). Invece di optare per una rinuncia alla conoscenza razionale in favore di forme difettive del tener per vero, diffuse ai suoi tempi, Hegel enfatizza il carattere sistematico del modo geometrico di formazione del sapere. Il riferimento non è solo al *mos geometricus* dell'*Etica* di Spinoza, ma comprende più in generale il *Novum Organon* di Bacon e il *Discorso sul Metodo* di Descartes. Sulla critica hegeliana al metodo matematico si veda R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, Meiner, 2001.

<sup>460</sup> *Enz*, §60 A; trad. it., p. 73.

ulteriore livello di quella riflessività che compare ne *Il conoscere sintetico* (in cui, come si è visto, si tematizza «la determinazione concettuale con cui Hegel caratterizza l'avanzamento dell'intera Logica»<sup>461</sup>), e che però è pienamente sviluppata solo nell'*Idea assoluta*.

### 2.3.2 *Idea*

Nell'*Idea assoluta* viene ad aggiungersi qualcosa di ulteriore sul piano dell'autoriferimento, sia nella forma sia nel contenuto:

La definizione dell'*assoluto*, che l'*assoluto* è l'*idea*, è essa stessa assoluta. Tutte le definizioni, sin qui date, si riportano a questa [Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück]<sup>462</sup>.

Al termine della logica, passando attraverso le definizioni dell'*assoluto* e la critica di un'organizzazione del sapere – che è della metafisica, e come *historisch*<sup>3</sup> è utilizzato come possibilità *nella* scienza – si raggiunge una forma di referenzialità piena. Rispetto alla definizione reale – che segna «il primo momento di auto-referenzialità nella Logica, ma non è l'ultimo»<sup>463</sup> –, l'*Idea assoluta*, come ultima definizione logica dell'*assoluto*, istituisce l'autoreferenzialità sia formalmente sia in termini di contenuto: formalmente, perché ciò a cui l'*Idea* si riferisce è se stessa, ossia il proprio processo; nei contenuti, perché tematizzando se stessa tematizza l'autoreferenzialità, introducendo un ulteriore livello di autocoscienza che manca strutturalmente al *mos geometricus*. Il contenuto dell'*Idea* non è un referente esterno, ma il sistema delle idee determinate e il loro ritorno nell'*Idea*<sup>464</sup>. Il contenuto (l'*Idea assoluta*) si produce proprio in virtù dell'auto-relazione formale: la forma diventa generativa del contenuto. Poiché l'oggetto

<sup>461</sup> Bowman, *Hegel and the Absolute Negativity*, p. 185.

<sup>462</sup> Enz, §213 A; trad. it., p. 198.

<sup>463</sup> Bowman, *Hegel and the Absolute Negativity*, p. 186.

<sup>464</sup> Cfr. Enz, §213 A; trad. it., p. 198: «L'*assoluto* è l'universale e *unica* idea, che, col *giudicare*, si specializza nel sistema delle idee determinate, che però tornano nell'*unica* idea, lor verità [Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen]».

to del sapere dell’Idea è strutturato come sé, la relazione con esso è un ritorno completo in sé. Non è più un legame esterno tra elementi distinti ma correlati (come nella definizione o nel giudizio), né lo sviluppo stringente di un contenuto ancora gravato dall’esteriorità e che, nella dimostrazione de *Il teorema*, non ritorna propriamente a sé.

Quando l’Idea *diventa* assoluta, essa conosce il proprio processo, tematizzando e problematizzando il proprio apparire. Il risultato comporta, anzitutto, una revisione compiuta dell’assoluto, che passa da essere il sostantivo presupposto – unità di misura di una definizione – ad aggettivo: l’Idea è *assoluta* perché la sua assolutezza è il modo d’essere dell’esposizione logica.

L’ulteriore risultato riguarda il genere di riflessività in gioco nell’Idea, e dunque il grado di consapevolezza formale che il testo hegeliano esibisce nell’organizzare necessariamente il proprio materiale. Per comprenderlo è necessario, a mio avviso, compiere un passo ulteriore. Per Bowman è cruciale dimostrare come «il momento della finitezza o dell’esteriorità a sé non viene per questo cancellato dall’infinito hegeliano»<sup>465</sup> e che, dunque, «la conoscenza finita è un momento costitutivo della conoscenza (infinita) dell’Idea»<sup>466</sup>, costituendo «un momento ineliminabile – sebbene subordinato e per sua natura evanescente – dell’autoconoscenza dell’Idea»<sup>467</sup>. Non meno importante, tuttavia, è chiarire che cosa accade propriamente alla *Darstellung* del discorso filosofico alla fine: come si esegue discorsivamente la conclusione, in cui la definizione dell’assoluto diventa assoluta, e che cosa comporti la sua esecuzione per la capacità della filosofia di riflettere sulle modalità con cui compie la critica all’organizzazione metafisica del sapere.

<sup>465</sup> Bowman, *Hegel and the Absolute Negativity*, p. 189. L’interprete prosegue chiarendo che «dire che un momento è “evanescente” o “che sta svanendo” (*verschwindend*) non implica che esso sia completamente svanito, cancellato o eliminato. Il suo carattere costitutivo «è quello di *svanire* [*vani-shing*], non di essere nulla [*nothing*]» (*ibidem*).

<sup>466</sup> *Ibidem*.

<sup>467</sup> *Ibidem*.

A ben guardare, l'assolutezza dell'Idea appare in due momenti distinti, posti l'uno accanto all'altro nel §237:

L'*idea assoluta*, – poiché nessun trapasso né presupposto e, in genere, nessuna determinatezza è in lei che non sia fluida e trasparente, – è per sé la *pura forma* del concetto, che intuisce il suo *contenuto* come se stessa. Essa è *contenuto* a sé, in quanto è il distinguere ideale di sé stessa da sé; e l'una delle cose distinte è l'identità con sé stessa, nella quale però è contenuta la totalità della forma come sistema delle determinazioni del contenuto. Questo contenuto è il sistema della *logicità*. Come *forma*, qui all'idea non resta altro che il *metodo* di questo contenuto – cioè sapere in modo determinato il valore dei suoi momenti [As Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, - das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente]<sup>468</sup>.

Da un lato, l'Idea è una forma che è altrettanto contenuto, che si intuisce come tale perché è finalmente trasparente a sé<sup>469</sup>; dall'altro, proprio in quanto forma, è anche un «sapere [Wissen]»<sup>470</sup> i momenti del percorso logico che l'hanno prodotta come risultato. Questo è il compito del *Metodo*, in cui si manifesta propriamente la consapevolezza che quanto si è sviluppato non è un semplice procedere lineare delle determinazioni di pensiero puro, senza coscienza alcuna della forma che assume la scienza, ma una rilettura unitaria che emerge nel momento finale di massima compenetrazione tra contenuto (il percorso logico) e forma.

Prima di entrare nel merito di questa struttura e del suo funzionamento in Hegel, è opportuno soffermarsi sul risultato ottenuto. Una volta giunti alla fine del testo, si è infatti nelle condizioni di chiedere che cosa sia stato guadagnato rispetto all'apparire della scienza come sapere, che nel *Concetto preliminare* si presentava nella forma della divisione preliminare del concetto. Che revisione subiscono, alla fine, le coordinate a partire dalle quali era stato presentato inizialmente il passaggio dall'*historisch*, provvisorio, alla giustificazione speculativa? In che modo la coscienza formale finale, raggiunta attraverso

<sup>468</sup> Enz, §237; trad. it., p. 212.

<sup>469</sup> Sul tema si veda il contributo di A. Nuzzo, *The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectic*, in *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche», XLIX (1-2), 2020, pp. 1-18.

<sup>470</sup> Enz, §237; trad. it., p. 212.

l'*historisch*<sub>3</sub> delle definizioni dell'assoluto, si rapporta alla divisione anticipata nel *Concetto preliminare*? Ne è una semplice conferma?

Rispondere a queste domande richiede di riportare l'attenzione sulla questione della divisione, alla luce della critica immanente ai modi che la metafisica aveva impiegato per formarsi come discorso filosofico. Osservare dall'interno della scienza come si sviluppa discorsivamente la sua ripresa finale, speculativa, con il concetto e l'Idea, offre a mio avviso gli elementi essenziali per comprendere l'operazione hegeliana di critica a una certa organizzazione del sapere – una critica che non rimane vittima, duplicandolo acriticamente, di ciò rispetto a cui ricava la propria specificità come scienza.

### 3. Le divisioni della scienza

La questione della divisione anticipata nel *Concetto preliminare*, se letta tenendo presente le osservazioni preliminari circa il genere di lavoro che la filosofia è chiamata a svolgere sul proprio storico, è cruciale per segnalare la differenza specifica della proposta hegeliana rispetto alle altre scienze e agli altri modi di organizzare il sapere. Tuttavia, la sua prima presentazione in quel contesto storico-ragionato (*historisch*<sub>2</sub>) non era sufficiente a fondare la specificità della filosofia. La filosofia torna sulla questione della divisione, lungo il percorso del suo costituirsi a scienza, in due luoghi che meritano di essere considerati: anzitutto ne *Il concetto particolare*, e poi nella sezione omonima *La divisione*, che appare come secondo momento de *Il conoscere sintetico*, tra *La definizione* e *Il teorema* appena esaminati come luoghi di auto-riflessione della scienza.

#### 3.1 Concetto e divisione vera

Nella *Scienza della logica*, l'Annotazione a *Il concetto particolare* riprende nel dettaglio la questione della divisione per stabilire la differenza rispetto alle logiche ordinarie:

Nell'ordinaria trattazione della logica si presentano diverse *divisioni* [*Eintheilungen*] e *specie* di concetti. Dà subito nell'occhio l'inconseguenza di recar le specie in questo modo: Secondo la quantità, qualità, etc. *si danno* i seguenti concetti. *Si danno*, non esprime altra

giustificazione se non quella che tali specie *vengono trovate* e che si mostrano per *esperienza*. Si ottiene in questo modo una *logica empirica*, – una scienza singolare, una conoscenza *irrazionale del razionale*. [...] Per recar un esempio, i concetti vengon principalmente divisi secondo la loro *chiarezza*, e precisamente in *chiari* ed *oscuri*, *distinti* e *confusi*, *adequati* e non *adequati*. Si possono anche metter qui i concetti *completi*, *ridondanti*, ed altre simili superfluità. – Quanto a quella divisione secondo la *chiarezza*, si scorge subito che questo punto di vista e le differenze che vi si collegato con desunte da determinazioni *psicologiche*, non da determinazioni *logiche*<sup>471</sup>.

Il passo richiama quanto già detto nel *Concetto preliminare* circa la distinzione tra ciò che apparterrebbe al concetto, derivando da esso (logica come scienza), e ciò che viene invece assunto dall'esterno, e che non trova piena giustificazione nella scienza. In quella sede, il modo vero, speculativo, di considerare la divisione era stato presentato in forma ancora rappresentativa e provvisoria come «il dispiegamento di ciò che è contenuto nel concetto semplice»<sup>472</sup>, tenendo presente che «la determinazione della divisione non deve essere assunta dall'esterno»<sup>473</sup>. Nel *Concetto preliminare* non si era ancora nelle condizioni di cogliere, e giustificare, la differenza specifica del pensiero speculativo rispetto agli altri modi di formazione del sapere. Giunti però al punto della logica in cui il concetto è esaminato in quanto tale, si incontra la prima tematizzazione esplicita della divisione come vera: «Non v'è quindi alcun'altra vera partizione o divisione [*keine andere wahrhafte Eintheilung*]» se non quella del concetto<sup>474</sup>.

Che si parli di «vera»<sup>475</sup> divisione lascia supporre che vi siano anche maniere non vere di articolare la partizione della scienza – tra le quali rientra, verosimilmente, proprio la divisione preliminare, e, ancor più, quelle delle altre logiche menzionate nell'Annotazione. La divisione è *vera* nella misura in cui dipende dall'articolazione interna del concetto: è la realizzazione di quella «vera divisione [*wahrhaft*en

<sup>471</sup> *WdL III*, pp. 43-44; trad. it., p. 694.

<sup>472</sup> *VWdL II*, p. 583.

<sup>473</sup> *Ibidem*.

<sup>474</sup> *WdL III*, p. 38; trad. it., p. 687.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

*eintheilung]»<sup>476</sup> anticipata nel *Concetto preliminare*, per cui si richiede «che il concetto contenga già in sé ciò che da esso viene esplicitato [*was aus ihm explicirt ist*]»<sup>477</sup>.*

Non è un caso che, subito dopo aver introdotto questa vera divisione, sia messa a tema la differenza costitutiva del concetto:

Nel modo come la differenza si mostra qui, essa è nel suo concetto, epperò nella sua verità. Ogni precedente differenza ha questa unità nel concetto. In quanto è differenza immediata nell'essere, è come il limite di un *altro*; in quanto è nella riflessione, è differenza relativa, posta come riferentesi essenzialmente al suo altro; qui comincia pertanto ad esser *posta* l'unità del concetto; ma dapprima essa non è che la *parvenza* in un altro. – Il passare e la risoluzione di queste determinazioni ha soltanto questo vero significato, ch'esse raggiungono il loro concetto, la lor verità; essere, esser determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti etc., sostanza e accidenti, causa ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengono colte come determinati *concetti*, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra o colla sua opposta<sup>478</sup>.

Tutte queste precedenti differenze appartengono infatti alla logica oggettiva, che trova «qui»<sup>479</sup> – cioè nella logica soggettiva – la propria radice, a partire da cui ogni determinazione di pensiero precedente si lascia rileggere nella sua «verità»<sup>480</sup>:

Se scopo della trattazione del concetto fosse di assegnare quali concetti *determinati* si diano, bisognerebbe recare tutte le possibili determinazioni, perché *tutte* le determinazioni sono concetti determinati, e tutte le categorie dell'*essere* come tutte le determinazioni dell'*essenza* dovrebbero addursi fra le specie dei concetti<sup>481</sup>.

<sup>476</sup> *VWdL II*, p. 583.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> *WdL III*, p. 38; trad. it., p. 687.

<sup>479</sup> *Ibidem*.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> *WdL III*, pp. 45-46; trad. it., p. 696. Anche l'*Enciclopedia* tematizza la questione, nell'Annotazione al §162, in cui si attesta la giustificazione dell'organizzazione delle determinazioni di pensiero come concetti determinati: «Ciò che d'ordinario s'intende per *concetti*, sono *determinazioni* dell'*intelletto*, anche soltanto *rappresentazioni* generali; perciò, in genere, determi-

Nella misura in cui tematizza la divisione, il concetto rilegge retrospettivamente l'intera logica oggettiva, offrendo ciò che Plevrakis ha definito efficacemente una «vera lettura della logica oggettiva [*wahrhafte[] Lesart der objektiven Logik*]»<sup>482</sup>: una riconsiderazione olistica dell'intero programma logico, in cui le singole determinazioni appaiono ora come capaci di relazione a sé, di mediazione e di unità – caratteristiche proprie del concetto. Lettura verace della logica significa, in questo senso, che «il *ritrovamento* [*Wiederfinden*] del concetto nella logica oggettiva rappresenta pertanto un'extensione [*Erweiterung*] della lettura ingenua [*unbefangenen Lesart*], in quanto essa riconosce, primo, non solo la verità delle determinazioni di pensiero, e, secondo, tale verità non solo *post festum*, cioè solo al termine [*Vollendung*] di ogni sfera logica, ma soprattutto perché consiste nella consapevolezza che tutte le determinazioni di pensiero della logica oggettiva, nonostante la loro immediatezza, hanno una *struttura concettuale* [*begriffsartig beschaffen sind*], e che è proprio questa struttura concettuale a costituire la verità delle determinazioni di pensiero»<sup>483</sup>.

Se riportiamo questo guadagno all'inizio, nel *Concetto preliminare*, quando la questione della divisione compariva ancora in forma

nazioni *finite*: cfr. §62. [...] Se le forme logiche del concetto fossero veramente recipienti morti, passivi e indifferenti di rappresentazioni e pensieri, la conoscenza di esse sarebbe un sapere *istorico*, addirittura superfluo, e da poterne far di meno, nel rispetto della verità. In realtà, però, esse sono, per contrario, come forme del concetto, lo *spirito vivente del reale*; e del reale è vero soltanto ciò che, *in forza di queste forme, per mezzo di esse e in esse*, è vero. La verità di queste forme per se stessa non è stata mai fin qui considerata e indagata; come nemmeno la loro connessione necessaria» (Enz, §162 A; trad. it., pp. 160-161). Va posta attenzione sul riferimento esplicito alla *Historie* di determinazioni di pensiero che sono un che di storico se non se ne coglie la natura concettuale e le si tratta come determinazioni prive di vita, semplicemente giustapposte o ordinate secondo un criterio esterno di chiarezza, oscurità, contrarietà, etc – una sorta di *historia naturalis* di una scienza razionale.

<sup>482</sup> Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff*, p. 317.

<sup>483</sup> Ivi, p. 324.

di *historisch*, si vede come ora emergano differenze immanenti che derivano dal concetto stesso, e che distinguono la logica speculativa dalle altre scienze e dalle altre logiche. Nel concetto si realizza dunque ciò che, nel *Concetto preliminare*, si annunciava come a venire: una volta che emerge la relazione a sé come caratteristica del concetto, si giustifica retroattivamente la divisione iniziale, che nella sua seconda parte – che compare quasi al modo di una spiegazione verace della prima, in una sorta di traduzione concettuale abbozzata – anticipava già il soggetto vero del procedere logico, ossia il concetto:

La logica si divide [*zerfällt*] in tre parti:

- I. la *dottrina dell'essere*;
- II. la *dottrina dell'essenza*;
- III. la *dottrina del concetto e dell'idea*.

Vale a dire, nella dottrina del pensiero:

- I. nella sua *immediatezza*, – il *concetto in sé*;
- II. nella sua *riflessione e mediazione*, – l'*esser per sé* e l'*apparire* del concetto;
- III. nel suo *ritorno in se stesso* e nel suo *essere presso di sé completamente sviluppato*, – il *concetto in sé e per sé*<sup>484</sup>.

D'altra parte, ed è questo il punto decisivo, non si tratta di negare il carattere iniziale dell'*essere* della prima sfera dello sviluppo del concetto, ossia il fatto che l'*essere* non sappia di essere «*concetto in sé*»<sup>485</sup>; né di sostituirsi alla lettura lineare del testo. Si tratta, piuttosto, di un'*estensione* prospettica e sistematica, che richiede l'attraversamento retrospettivo di essere ed essenza<sup>486</sup> una volta che il concetto

<sup>484</sup> *Enz*, §83; trad. it., pp. 97-98.

<sup>485</sup> *Enz*, §83; trad. it., p. 98.

<sup>486</sup> Com'è noto, all'inizio della sezione dedicata al concetto, Hegel rimanda a essere ed essenza come sfere che trovano la loro giustificazione ultima nel concetto, il quale ha a sua volta la propria genesi in ciò di cui costituisce la verità: «Da questo lato il *concetto* dev'essere anzitutto riguardato in generale come *il terzo* rispetto all'*essere* e all'*essenza*, rispetto all'immediato e alla *riflessione*. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo *divenire*, ed esso è la lor *base e verità*, come l'identità in cui quelli son tramontati e contenuti. Quei momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro *risultato*, ma non vi son più contenuti come *essere* e come *essenza*, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in

sia emerso nella sua necessità. A quel punto, l'essere si comprende,

questa loro unità. La *logica oggettiva*, che considera l'*essere* e l'*essenza*, costituisce quindi propriamente l'*esposizione genetica del concetto* [*die genetische Exposition des Begriffes*]. Più precisamente, la *sostanza* è già l'*essenza reale*, ossia l'*essenza* in quanto è unità coll'*essere* ed è entrata nella realtà. Perciò il concetto ha la sostanza per sua presupposizione immediata; quella è *in sé* ciò che il concetto è come *manifestato*. Il *movimento dialettico* della sostanza attraverso la causalità e l'azione reciproca è quindi l'immediata *genesi del concetto*, per la quale viene esplicato il suo *divenire*. Ma il suo *divenire* ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento*, e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo. Così il concetto è la *verità* della sostanza, e poiché la determinata guisa di relazione della sostanza è la *necessità*, la *libertà* si mostra come la *verità della necessità* e come la *guisa di relazione del concetto*» (*WdL III*, pp. 11-12; trad. it., pp. 651-652). A livello genetico, la Dottrina del Concetto segue alla Dottrina dell'Essere e alla Dottrina dell'Essenza, rappresentandone il risultato: il concetto è il terzo rispetto all'immediato e alla riflessione, la loro base e verità, in cui essi sono tramontati e contenuti (*untergegangen* e *enthalten*). In questo senso, la logica oggettiva costituisce quindi l'*esposizione genetica del concetto*. In secondo luogo, però, essere ed essenza non sono ancora rientrati dentro la loro unità costituita dal concetto. Hegel usa il verbo *zurückgegangen* a ragion veduta: rientrare rinvia ad un ritorno da un luogo in cui si è già stati, come la loro unità. Fino a questo punto, il concetto appare come risultato dipendente dall'assoluto, ultima determinazione della logica oggettiva. Ma il terzo libro della logica tratta l'altro lato: il modo in cui il concetto genera da sé la realtà che in lui era scomparsa. Per dissolvere l'apparenza che il concetto sia soltanto un risultato, Hegel richiama il movimento dell'*übergehen*. Esso è riflessione di ciò che ritorna nel proprio fondamento; ciò che sembrava risultato si rivela la verità del primo. Dal punto di vista della verità, è dunque la fondazione ritardata a essere fondante. L'*Avvertenza* sposta così il problema da *Con che cosa si deve incominciare la scienza?* a quello della sua esposizione verace, rideterminando la questione dell'inizio alla luce dello sviluppo logico: il concetto rivendica a sé la propria genesi, istituendo un inizio autentico e giustificando la mediazione di ciò che pareva immediato. Non è forse casuale, allora, che Hegel definisca qui la logica del concetto 'sistema della logica soggettiva' – termine assente nel frontespizio di Norimberga e, come ha osservato Chiereghin, felice intuizione che segnala l'importanza di questa logica come parte e insieme come tutto della *Scienza della logica*,

allora, nel suo essere *non ancora* negatività e autoriferimento – cioè come se non fosse concetto, ma il suo divenire; l'essenza, d'altro canto, esibisce forme di autoriferimento, ma ancora vincolate a determinazioni che rinviano al loro altro per svilupparsi, rivelandosi così *non ancora* autonome. Questo porta a riconoscere, nella *Scienza della logica* come nell'*Enciclopedia*, che le determinazioni di pensiero sono «concetti determinati»<sup>487</sup>: vale a dire, «concetti in sé, o, ciò che è il medesimo, *per noi*; giacché l'*altro*, nel quale ogni determinazione *trappa*, o nel quale essa *appare*, ed è perciò come alcunché di relativo, non è determinato come un *particolare*, né il suo terzo come il *singolo* o *soggetto*; l'identità della determinazione è *posta* nella sua contraria, e non ha libertà, perché essa non è *universalità*»<sup>488</sup>. In questo modo, attraverso la vera divisione, la scienza speculativa diventa consapevole del proprio funzionamento.

Tuttavia, a guardare più da vicino, la ripresa immanente dell'*historisch*, e il suo sollevamento oltre il carattere (necessariamente) storico iniziale, non si esaurisce nella vera divisione del concetto, né in una semplice conferma di quanto il *Concetto preliminare* aveva anticipato.

### 3.2 Dall'Idea al metodo

La prima complicazione di queste coordinate emerge proprio nella sotto-sezione intermedia de *Il conoscere sintetico*, che si intitola *La divisione*<sup>489</sup>. Essa è non solo la terza delle occorrenze del tema della

dal momento che pone, per la prima volta in modo pienamente consapevole, il problema dell'*organizzazione* del tutto, finora impossibile: si è sempre *in medias res*, assorbiti e catturati da ciò che via via fa il suo ingresso nello sviluppo logico. Per un approfondimento di questa dinamica rimando a F. Chiereghin, *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011.

<sup>487</sup> Enz, §162 A; trad. it., pp. 160-161.

<sup>488</sup> *Ibidem*.

<sup>489</sup> Nelle lezioni si afferma esplicitamente che il concetto è il fondamento della divisione, eppure, curiosamente, è l'idea il soggetto: «La divisione può essere anche qualcosa di esteriore [*ein äusserliches*], nella misura in cui la

divisione della scienza (dopo quella del *Concetto preliminare* e de *Il concetto particolare*), ma è la determinazione che, nel particolare ritmo triadico suggerito del §85, occupa il secondo posto, prima de *Il teorema* (che era forma massima raggiunta dal conoscere finito) e dopo *La divisione* – rispetto alla quale, nelle lezioni, si legge che costituirebbe «un completamento della definizione [*eine Vervollständigung der Definition*]»<sup>490</sup>.

*La divisione*, considerata come sezione autonoma, non è definita ‘vera’. Non solo perché appare difficile pensare a una forma più vera di quella del concetto, ma più specificamente perché il suo ruolo, nell’Idea, sembra piuttosto quello di segnalare i limiti di considerare ‘la divisione’ in quanto tale come adeguata a risolvere il problema dell’esposizione e dell’organizzazione del sapere – non solo nel caso delle altre scienze, responsabili per Hegel di non problematizzare il modo del loro organizzarsi, ma anche nel testo filosofico hegeliano, tanto nell’apparire storico della divisione (*historisch*), quanto anche nel suo sollevamento speculativo ne *Il concetto particolare*.

È corretto, come sostiene Plevrakis, che la divisione sia del concetto e che diventi ‘vera’, ossia confermata, solo alla fine. La conferma della partizione della scienza avviene nel concetto; tuttavia, è la divisione in quanto tale a non essere sufficiente. Collocata nel processo di discussione critica delle definizioni de *Il conoscere sintetico* e di diversi modi di formazione del sapere, la divisione cede il passo

determinazione viene presa dall’esterno. Per esempio, gli animali vengono suddivisi secondo i denti e gli artigli; le piante, secondo il numero degli stami (antere): questo si chiama principio di suddivisione [*eintheilungsgrund*]. In questi casi, il principio di suddivisione è preso dall’esterno. Lo stesso vale per la particolarità nella sua determinazione, ovvero per il fatto che esistano tante specie. Ma la vera divisione deve avere il suo fondamento nel concetto stesso. L’Idea si divide nell’Idea immediata, nel giudizio e nel conoscere assoluto. Qui, le specie sono forme differenziate dell’universale – e queste forme differenziate dell’universale sono esse stesse l’universalità. Fin dall’inizio, abbiamo operato delle divisioni, ma tali divisioni sono immanenti. Il primo movimento della scienza è, naturalmente, solo il presagio del concetto [*die ahndung des begriffs*]» (VWdL II, p. 644).

<sup>490</sup> VWdL II, p. 803.

al teorema. Quest’ultimo, come si è visto, rappresenta l’inveramento della definizione (ora reale, non più nominale), ma anche della divisione. Come processo dimostrativo, il teorema è la forma più alta di riflessività concessa al sapere finito — e tuttavia non è l’ultima, poiché, come abbiamo visto, è l’Idea assoluta a essere pienamente auto-referenziale. Volendo enfatizzare il punto, si potrebbe dire che l’occorrenza esplicita della divisione nella scienza mette in luce i limiti di ogni tentativo di considerare conclusa, una volta per tutte, la questione della presentazione del sapere nei termini della sola divisione del concetto. Ciò non implica che la riflessione sull’autoriflessività dell’organizzazione speculativa del sapere sia accantonata; al contrario, significa che essa non trova una risposta definitiva se posta esclusivamente nei termini della ‘divisione’ e della ‘conferma’ finale di ciò che era anticipato nel *Concetto preliminare*<sup>491</sup>.

<sup>491</sup> In questo senso, la ricostruzione, pur straordinariamente approfondita, proposta da Plevrakis mi sembra istituire una differenza tra *Scienza della logica* e *Enciclopedia* che non ritengo sussista nei termini in cui viene formulata dall’interprete: «Diversamente dalla *Grande Logica*, che deve esplicitare dettagliatamente ogni singolo passaggio del pensiero, l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* intende costituire “un filo rosso alle lezioni filosofiche [di Hegel]”, ovvero fornire una panoramica compendiaria dell’intera opera di Hegel (Enz: 23,3). Fa infatti parte del programma dell’*Enciclopedia* quello di premettere, a beneficio del lettore, in punti salienti dell’esposizione, delle considerazioni meta-riflessive sul carattere dell’intera opera — considerazioni che, nella *Grande Logica*, vengono formulate principalmente nel corso stesso dello sviluppo sistematico. In questo modo, il lettore acquisisce fin dall’inizio la giusta disposizione e può facilmente richiamarla alla memoria nel prosieguo della lettura. Questo è con ogni probabilità anche il motivo per cui, nei punti corrispondenti dell’*Enciclopedia*, mancano le considerazioni meta-riflessive sull’interpretazione esoterica che si trovano invece nei capitoli *L’Assoluto* e *Il Concetto* della *Grande Logica*: esse si troverebbero in punti dell’esposizione che, da una prospettiva ingenua e non necessariamente immanente al procedimento logico, risultano troppo delicati, ossia proprio all’inizio dell’indagine. A questi punti appartengono, ad esempio, i §§79-85 e le osservazioni ai §§86-88. Si noti bene: all’inizio della *Logica* enciclopedica Hegel anticipa il metodo del pensiero che comprende concettualmente, non l’interpretazione dell’Assoluto. È il concetto la chiave

Il passo oltre, l'ultimo, è costituito, a mio avviso, dal *metodo*, inteso come momento più concreto in cui forma e contenuto dell'Idea assoluta procedono insieme. Nella *Logica*, il metodo compare nella sezione dedicata a *L'idea assoluta* e sembra rivendicare un vantaggio su di essa. L'auto-determinarsi dell'Idea assoluta, al termine del percorso logico, è pienamente trasparente a sé, ma non possiede ancora una discorsività capace di dare sussistenza al processo compiuto dal pensare puro. Il metodo, invece, ha il merito di tradurre quella impermanenza «nella struttura discorsiva di una narrazione logica»<sup>492</sup>: fornisce, come ha mostrato ampiamente Nuzzo, una trama unitaria in cui siano riconoscibili inizio, avanzamento e fine. In tal modo, il metodo racconta in forma coesa l'azione logica che prima era stata solo performata nella successione ininterrotta di momenti differenti. Questo consente all'Idea assoluta di rivendicare come proprio ciò che il pensiero puro ha realizzato fino a quel punto: l'idea è finalmente soggetto, in senso proprio, di quel processo.

Hegel mette a tema il metodo quando afferma che

l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto [*denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts*]<sup>493</sup>.

per una lettura autentica della *Logica*, non l'Assoluto» (*Das Absolute und der Begriff*, pp. 365-366). A mio avviso, la questione è significativamente più articolata, proprio perché anche la divisione giustificata, sollevata criticamente (*erhoben*) ne *Il concetto particolare*, è inserita in un processo di decisiva riscrittura che non lascia inalterati i termini in cui era stato formulato inizialmente il compito della sua dimostrazione. In secondo luogo, che il testo enciclopedico sia ordinato secondo una sorta di *ordo scholae* di sussidio al lettore e alla sua memoria è un'affermazione che manca di problematizzare la forma specifica assunta dalla *filosofia come encyclopedie*.

<sup>492</sup> A. Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely. Melville, Molière, Beckett*, New York, SUNY, 2018, p. 56. Rimando allo studio di Nuzzo per un approfondimento analitico di tale dinamica, articolata in maniera convincente secondo diversi modi che ha la logica di cominciare, avanzare e finire.

<sup>493</sup> *WdL I*, p. 37; trad. it., p. 36. Una simile definizione del metodo compare a conclusione di una diagnosi del tempo presente, in cui si legge che «la filo-

È il metodo, dunque, a realizzare la piena riflessività che spetta all’Idea. In questo senso, il metodo come momento finale della logica è coerente con l’intento che Hegel aveva dichiarato all’inizio dell’*Encyclopedia*: offrire una nuova trattazione della filosofia secondo un metodo che si dimostrerà essere l’unico vero e identico al contenuto<sup>494</sup>. D’altra parte, una simile consapevolezza formale, che non lascia ininterrogato il modo in cui funziona la *Darstellung* perché non è altro che «la coscienza intorno alla forma dell’interno muoversi del suo contenuto»<sup>495</sup>, si fonda su un cambiamento di prospettiva non riducibile interamente al livello del pensiero immanente che ha condotto fino al metodo.

Performare di nuovo la logica come azione del metodo apre al pensiero una *possibilità*: non proseguire necessariamente con le altre parti del sistema (natura e spirito), ma rideterminare il proprio cammino sapendosi, per la prima volta, soggetto dell’azione che sta compiendo. Ciò apre ulteriori possibilità di articolare discorsivamente la performance di *ri-azione* del metodo<sup>496</sup>. Questa possibilità esiste proprio perché la *ri-azione* non si sostituisce alle altre modalità discorsive di procedere, quelle ancora prive della coscienza sulla forma in cui il contenuto si sta sviluppando. Lo svolgimento immanente del pensiero continua senza consapevolezza della propria collocazione in una totalità in formazione, occupandosi dello sviluppo coerente delle determinazioni. Analogamente, il discorso introduttivo non af-

sofia non aveva ancor trovato il suo metodo. Guardando con invidia all’edifizio sistematico della matematica, essa, come dicemmo, toglieva il metodo a prestito da questa, oppure si giovava del metodo di scienze, le quali non son altro che misture di materie date, di proposizioni sperimentali e di pensieri – o, infine, ricorreva anche al barbaro rigetto di ogni e qualunque metodo» (*ibidem*). Che il riferimento sia alla matematica e al metodo impiegato dalle altre scienze mi sembra tutt’altro che casuale.

<sup>494</sup> Cfr. *Enz*, p. 23.

<sup>495</sup> *WdL I*, p. 37; trad. it., p. 36.

<sup>496</sup> Per una analisi e discussione di questa dinamica, in dialogo con la lettura del metodo proposta originalmente da Nuzzo, mi permetto di rimandare al mio *Hegel’s Discursive Logic: the Re-enactment of Method*, «Verifiche», LI (1-2), 2022, pp. 359-365.

ferma fin dall'inizio la forma di esecuzione del pensiero speculativo, per evitare una fissazione anticipata del pensiero stesso. Così, l'introduzione afferma che la verità di una determinazione rispetto alla precedente, da cui deriva, consiste nella rielaborazione delle sue contraddizioni e dei suoi presupposti. Questa non confuta il procedimento attuale della scienza, ma lo espande, ne amplia l'estensione. Tale ampliamento significa, a mio avviso, *poter porre* il problema di una scienza consapevole del proprio discorso *senza lasciar agire alle proprie spalle*, per così dire, *i modi di formazione del sapere che intendere criticare*. Ciò implica la consapevolezza del fatto che il contributo del metodo è una forma di agire<sup>497</sup>, più che una ulteriore sezione logica (che, non a caso, non è) in cui si potrebbero ricostruire in modo definitivo ricorrenze e corrispondenze delle determinazioni logiche, sul modello di una sorta di Appendice finale<sup>498</sup>.

<sup>497</sup> La dimensione pratica dell'idea è al centro della lettura avanzata, tra gli altri, da Nuzzo in *Approaching Hegel, Obliquely*, e da L. Illetterati in *The Action of the Absolute Idea. On the Relationship between Thought and Reality in Hegel's Philosophy*, articolo apparso in un recente fascicolo di «Revista Estudios Hegelianos» (19 (34), 2022, pp. 125-165), curato da G. Luciano, dedicato alla dimensione pratica della logica hegeliana. Rispetto a questi contributi, la lettura proposta qui approfondisce l'aspetto discorsivo della scienza, consapevole del suo organizzarsi come sapere che può essere imparato e insegnato, e di ciò che implica la sua riproduzione. Un esame ulteriore del tema è condotto nel capitolo quarto.

<sup>498</sup> Un punto analogo, sebbene con minore evidenza, si poteva già formulare a proposito del concetto, osservando il modo in cui Hegel presenta discorsivamente la «vera divisione». Qui emerge una certa reticenza a proseguire sul piano immanente ciò che agisce come sua riscrittura: proprio quando sembrerebbe possibile esplicitare la lettura concettuale delle determinazioni logiche e chiarirne il significato sistematico, tale chiarimento è offerto come riflessione possibile, non ulteriormente sviluppata. Ciò non toglie che, alla fine di questo percorso, ci sia comunque un guadagno: si sono sperimentati modi diversi, e via via più determinati, in cui la verità del pensiero si raggiunge – o meglio, si esegue. La vera lettura della logica oggettiva, e poi soggettiva, non prosegue in continuità con lo sviluppo dell'argomento, né potrebbe farlo; essa si affaccia piuttosto in passaggi che sospendono l'argomentazione immanente per fissarne le implicazioni sistematiche. Così, con-

L'esecuzione è qui, strutturalmente, un cambio di prospettiva che mostra fino a che punto la filosofia sia chiamata al compito di accogliere la storicità della propria presentazione, e come la domanda sull'organizzazione della filosofia come sapere si trasformi radicalmente al suo interno, rivedendo strutturalmente le condizioni entro cui era inizialmente formulata – come divisione anticipata (*historisch*) da giustificare nella divisione vera del concetto.

#### 4. Possibilità e necessità della (auto-)critica

Una volta giunti al metodo, e attraversate criticamente le diverse divisioni della scienza – nel *Concetto preliminare*, ne *Il concetto particolare* e ne *La divisione all'interno dell'Idea* –, si rende chiaro il percorso attraverso cui la scienza prende su di sé l'*historisch*, del proprio discorso, criticando maniere inadeguate di organizzare il sapere, senza rimanere intrappolata nella riproduzione dei loro modi di formazione.

Comprendere fino in fondo questa mossa richiede un ultimo passo: chiarire lo statuto della lettura della logica consentita dalle definizioni dell'assoluto, ossia la tesi secondo cui le determinazioni del pensiero possono essere considerate come definizioni dell'assoluto. L'urgenza di questo passo emerge dal fatto che le principali posizioni interpretative che hanno affrontato la questione, in particolare quel-

trariamente alle attese generate dalla formulazione iniziale del problema, l'*estensione* di una determinazione alla totalità cui appartiene non si esaurisce discorsivamente nei modi dello sviluppo immanente, ma si dà in uno scarto rispetto a essi. In questo scarto – che non sostituisce la prospettiva immanente, ma rimane in certo modo differente da essa – si produce un cambiamento di prospettiva: la posizione di una struttura logica non è stabilita solo in rapporto a ciò da cui proviene, ma si colloca retroattivamente all'interno della forma compiuta dell'insieme logico. Questa topografia retroattiva, difficile da giustificare dal punto di vista immanente, lascia le sue tracce in osservazioni marginali, percorsi alternativi o veri e propri spostamenti strutturali che non trovano quiete nemmeno alla fine della logica – ed è proprio questo che diventa trasparente alla fine, in contrasto con quanto stabilito nel primo apparire della scienza come sapere (*historisch*).

le di Bowman e Plevrakis, non sembrano riuscire a spiegare pienamente perché la giustificazione della scienza – come *Erhebung* del suo primo apparire (*historisch*<sub>2</sub>) nella forma speculativa compiuta – presenti un ulteriore *historisch*<sub>3</sub> al suo interno. Non porre questa domanda significa, a mio avviso, eludere il problema del perché Hegel renda costitutiva la possibilità di un *historisch* che è, al tempo stesso, tanto una forma specifica, tradizionale, di organizzazione della scienza (attraverso definizioni), quanto il modo in cui la scienza hegeliana procede in maniera auto-critica (attraverso le definizioni dell'assoluto e la loro revisione).

Per spiegare il suo statuto – che appare paradossalmente ‘necessario’ (l’intera *Enciclopedia* è così strutturata, insieme a tutte le altre esposizioni della scienza) e al tempo stesso ‘possibile’ (l’*historisch*<sub>3</sub> è collocato discorsivamente nelle Annotazioni, apparentemente marginale nella lettura immanente della logica) – non basta invocare una generica reverenza per la metafisica scolastica: la posta in gioco è piuttosto una filosofia consapevole della sua antinomia. Il suo emergere ha imposto infatti, da una parte, di approfondire la critica ai modi metafisici di formare e organizzare il sapere, che né il criticismo né il sapere immediato avevano del tutto scalfito. Dall’altra, si è visto come tale critica chiami la filosofia a non riprodurre surrettiziamente le forme discorsive ritenute non sufficientemente scientifiche, ma la spinge ad acquisire «coscienza intorno alla forma dell’interno muoversi del suo contenuto [*denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts*]»<sup>499</sup> – forma che, come si è visto, assume *mentre critica* la metafisica e *si forma come scienza* consapevole del suo *historisch*.

Rispetto a Kant e Schelling – le cui posizioni sull’*historisch* sono state esaminate nel primo capitolo del presente studio –, Hegel è tematicamente più coerente: l’*historisch* viene mobilitato come parte integrante della esecuzione della filosofia stessa, ossia del modo in cui la filosofia sviluppa la propria antinomia, ritrovando sul proprio fronte ‘interno’ qualcosa che sembrava insistere soltanto al suo ‘esterno’, ossia l’organizzazione come sapere. Nel giustificare il pro-

<sup>499</sup> *WdL I*, p. 37; trad. it., p. 36.

prio *historisch*, riorganizza le coordinate entro cui il problema della *Darstellung* era stato inizialmente posto, complicando strutturalmente il quadro che sembrava emergere con Kant, Fichte e Schelling. L'*Enciclopedia* è così consapevole della propria dimensione testuale e vi ritorna continuamente, configurandosi come sapere critico che è *autocritico*.

Comprendere il senso della critica compiuta dalla filosofia hegeliana, e dunque la portata della sua auto-critica, richiede di allontanare un fraintendimento. Nell'esposizione e nella critica delle definizioni dell'assoluto, si potrebbe essere tentati di attribuire all'operazione hegeliana un senso storico-determinato (*geschichtlich*), legandola alla forma locale di cui è critica: la filosofia scolastica e il suo modo, storicamente definito, di procedere secondo *ordo definitionum* e *ordo propositionum*. Una simile considerazione non è, certo, da trascurare, soprattutto alla luce della diagnosi hegeliana sullo stato della metafisica razionalista: qualcosa di ormai morto, estirpato fino alla radice e non più attuale, ma anche qualcosa che, non essendo stato portato fino in fondo a compimento, attraverso una critica immanente, continua a insistere in maniera surrettizia – una tradizione, detto in altri termini, la cui decostruzione richiede di colpirne insieme contenuto e forma.

Ci si arresterebbe però troppo presto se si interpretasse la critica alle definizioni dell'assoluto come rivolta esclusivamente a una tradizione storica tra le altre, per quanto influente. La critica è piuttosto necessaria e ‘assoluta’, in due sensi.

In primo luogo, la critica alla definizione e al giudizio implica un confronto filosofico, come si è visto, con ciò che nel *Concetto preliminare* si raccoglie sotto alla *Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività*: una forma che caratterizza non solo «tutta la filosofia nei suoi cominciamenti»<sup>500</sup>, ma anche «tutte le scienze, ed anche il modo di procedere quotidiano della coscienza»<sup>501</sup>. La sua esposizione e critica immanente attraversa la forma predicativa che struttura non soltanto il discorso filosofico della scuola di Wolff, ma anche quello

<sup>500</sup> *Enz*, §26; trad. it., p. 41.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

delle altre scienze e delle pratiche ordinarie con cui perlopiù si rende conto del mondo e ci si orienta in esso<sup>502</sup>. Assumere le determinazioni di pensiero come determinazioni fondamentali delle cose, e ritenere che possano essere «*predicati del vero*»<sup>503</sup> senza che si sia proceduto alla loro giustificazione, presupponendo la struttura predicativa (*S è P*), è qualcosa che, preso di per sé, «è, in genere, sempre esistente»<sup>504</sup>: la «*mera veduta intellettualistica [die blosse Verstandes-Ansicht]*»<sup>505</sup>. La logica speculativa si fa carico fino in fondo di questa struttura: ne espone dall'interno i limiti, progressivamente, mentre la impiega discorsivamente per organizzarsi come sapere – *in un unico e medesimo processo*. In questo senso, la filosofia non è tanto legata a una forma di organizzazione del sapere storicamente determinata (*geschichtlich*), e ciò che esamina e critica è «qualcosa di vecchio solo rispetto alla storia della filosofia»<sup>506</sup>.

In secondo luogo, più precisamente, la critica è ‘assoluta’ perché è auto-critica: esaminando in maniera immanente la forma in cui si è esposta – per mezzo di determinazioni di pensiero che possono essere lette come definizioni dell’assoluto e, dunque, attraverso la loro critica –, la filosofia diventa consapevole della dimensione formale attraverso cui *ha proceduto a formarsi* come sapere. In questo senso, ritengo si possa a buon diritto riconoscere nell’impresa sistematica berlinese di Hegel, proprio per il modo in cui il discorso filosofico lavora sulla sua antinomia, una rideterminazione organica del problema formale che, nella *Fenomenologia dello spirito*, trovava la propria risposta nella proposizione speculativa<sup>507</sup>. Rispetto al testo feno-

<sup>502</sup> Sull’impatto che la critica filosofica ha sul modo ordinario di procedere della coscienza, si veda il capitolo quarto.

<sup>503</sup> *Enz*, §28; trad. it., p. 42.

<sup>504</sup> *Ibidem*.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

<sup>506</sup> *Enz*, §27; trad. it., p. 41.

<sup>507</sup> Per le considerazioni che seguono sulla proposizione speculativa sono debitrice a Luca Illetterati. Per la sua interpretazione della proposizione speculativa si veda *Il noto e il conosciuto. Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (1), 2017, pp. 15-31.

menologico, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* la questione discorsiva appare ormai talmente costitutiva da coincidere, per estensione e portata, con quello dell'esposizione del vero come sistema. La verità è qui intesa come uno svolgimento processuale in momenti successivi, nei quali le stesse coordinate entro cui una questione viene inizialmente formulata (come, ad esempio, la divisione del sapere) vengono giustificate e, per questo, potentemente rideterminate. Lo speculativo non trova una sua esposizione definitiva nella proposizione – nemmeno in quella speculativa – pur ponendosi in continuità con l'esigenza di consapevolezza formale già annunciata nel 1807<sup>508</sup>. La sua risposta è, nel periodo berlinese, più capillare: lo speculativo è costitutivamente legato al passaggio *da eseguire* dall'aspetto *historisch* del sapere a ciò che in esso si dimostra come necessario ed eccedente il suo primo, costitutivo, apparire.

Si tratta di un lavoro di consapevolezza critica che si svolge all'interno della forma intellettualistica, rappresentativa, proposizionale – non al di fuori di essa, come sua alternativa. Ed è proprio questa dimensione esecutiva di un sapere che riflette criticamente sulla propria forma a motivare, a mio avviso, la scrittura di un sistema che, per essere consapevole del suo *historisch*, si realizza anche attraverso la produzione di un *historisch*. È la struttura stessa dello speculativo a richiedere un'esposizione che consenta la sua esecuzione come passaggio 'oltre' il livello formale *nel* formale: un passaggio che non

<sup>508</sup> Un allontanamento dello Hegel berlinese dal problema individuato dalla proposizione speculativa è suggerito, per esempio, da K. Düsing nel suo *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, Hamburg, Meiner, 1995, p. 201. Per contro, A. Nuzzo in *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in *Hegel and Language*, a cura di J.P. Surber, Albany, SUNY, 2006, pp. 75-94 e in *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic in Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, New York, 2010, pp. 61-83, approfondisce il modo in cui linguaggio e procedere dialettico del pensiero facciano tutt'uno nella logica. Rispetto a quest'ultima interpretazione, il presente studio non si impegna in una ricostruzione del processo di ridefinizione concettuale del linguaggio ordinario e di quello tecnico della tradizione, perché ha di mira, invece, come si articola discorsivamente la filosofia come discorso che è consapevole del suo presentarsi come sapere.

lasci dietro di sé il proprio apparire come un determinato sapere organizzato, ma che, anzi, mostri in questa stessa organizzazione – che si dà l’aspetto esplicito di una *Historie* – la propria necessità<sup>509</sup>. Proprio questo legame indissolubile con la dimensione formale e, insieme, l’urgenza di esibire criticamente la determinazione reciproca di forma e speculativo sono all’origine del riferimento, problematico e sulle prime controintuitivo, a determinate *possibilità*: prima fra tutte, quella di considerare le determinazioni di pensiero – che dovrebbero essere oggetto della giustificazione logico-speculativa nella nuova scienza – come «definizioni dell’assoluto, [...] *definizioni metafisiche di Dio*»<sup>510</sup>. In questo senso, il lavoro sulle definizioni dell’assoluto si rivela non solo un momento decisivo per comprendere l’architettura sistematica, ma anche uno dei luoghi in cui si misura la portata critica della filosofia rispetto alla propria forma.

Il risultato di quanto discusso in questo capitolo è, dunque, che le definizioni dell’assoluto (*historisch*) vengono prodotte per tematizzare il problema dell’organizzazione del sapere. Da un lato, consentono di passare, nella scienza, dalla divisione soltanto storico-ragionata del *Concetto preliminare* alla sua giustifica-

<sup>509</sup> In questo senso mi sembra ci siano buoni motivi per parlare di una continuità nel problema espositivo che trovava nella proposizione speculativa presentata nella *Fenomenologica* una prima risposta. Come nel caso dell’execuzione del pensiero speculativo nel sistema, così anche per la proposizione speculativa vale l’esigenza di non considerare il superamento della forma proposizionale come un abbandono definitivo del piano rappresentativo. Cfr. *PhG*, p. 43; trad. it., p. 46: «Questo conflitto, fra la forma di una proposizione in generale e l’unità del concetto da cui tale forma è distrutta, è simile a quello che ha luogo nel ritmo, fra il metro e l’accento. Il ritmo risulta dall’equilibrio oscillante e dall’unificazione di entrambi. Così, anche nella proposizione filosofica, l’identità di soggetto e predicato non deve annullarne la differenza, che è espressa nella forma della proposizione, ma la loro unità deve risultare come un’armonia. La forma della proposizione è il manifestarsi del senso determinato, ossia l’accento che ne distingue la compiuta pienezza; ma il fatto che il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto stesso ricada nell’universale, è l’unità in cui si smorza il suono di quell’accentazione».

<sup>510</sup> *Enz*, §85; trad. it., pp. 100-101.

zione compiuta, così da elaborare una filosofia consapevole della propria esposizione – e con essa del proprio *historisch*, ossia del suo apparire come sapere. Dall’altro, il loro attraversamento critico istituisce una confutazione del sapere metafisico scolastico, che diventa al tempo stesso autocritica dell’organizzarsi della scienza come un insieme di definizioni dell’assoluto progressivamente più determinate e concrete.

La possibilità discorsiva che si apre con tali definizioni non rappresenta dunque un limite espositivo, né un semplice dispositivo di facilitazione atto ad avvicinare gli studenti alle forme astratte di pensiero. Essa è piuttosto un elemento costitutivo di ciò che, in quanto coscienza della forma, si sviluppa mentre procede alla propria trasformazione immanente. È, detto altrimenti, il modo attraverso cui la filosofia lavora criticamente su ciò che – come suo apparente ‘esterno’, ossia l’organizzarsi del sapere al modo di un testo riconoscibile come filosofico – insiste in realtà al suo ‘interno’, agendo sul suo modo intrinseco di prodursi come filosofia.

L’aspetto che colpisce è che, per Hegel, la filosofia, per essere propriamente filosofia, non può arrestarsi nemmeno alla critica della propria forma appena esaminata, nemmeno quando la sua presunta esteriorità sia stata rintracciata nel suo centro più interno. La filosofia deve proseguire e confrontarsi con altre dimensioni del suo ‘fuori’ – soggettività coinvolte nella formazione del discorso filosofico, luoghi in cui si produce il sapere – che ne rimettono in gioco ancora una volta l’antinomia costitutiva, costringendo a un suo ripensamento ulteriore. Ma fino a che punto questa operazione ulteriore riesce davvero a non riprodurre acriticamente i meccanismi di formazione del sapere del proprio tempo? E in che modo li può trasformare dall’interno, in senso critico? È su questo che si gioca la prossima tappa del nostro percorso.

## PARTE II

### *Il discorso filosofico tra scolastico e cosmico*

#### CAPITOLO QUARTO

#### LA FORMAZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ

Abbiamo visto dare una maggiore ampiezza alle idee generali con l'aiuto della fantasia, che mescolava alto e basso, vicino e lontano [...]. Un cammino opposto, diretto anch'esso ad una maggior estensione è quello *critico* e *scettico* [...].

Se questo cammino serve pure in qualche modo ad esercitare l'acume mentre il mezzo della fantasia vorrebbe invece sortire l'effetto di svegliare un effimero fermento dello spirito - ciò che si chiama anche *edificazione* - e di accendere di per sé nei pochi l'idea universale, nessuna di queste maniere fa tuttavia ciò che deve essere fatto, e che è lo *studio della scienza*<sup>511</sup>

#### *Introduzione*

Il presente capitolo muove da un risultato acquisito nei capitoli precedenti: a Berlino, la filosofia prende forma nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* in modo consapevole delle implicazioni della propria esposizione come sapere. Si è visto, in particolare, come essa riesca a problematizzare il modo in cui si organizza e

<sup>511</sup> Lettera di Hegel a von Raumer, 2 agosto 1816, *Briefe II*, pp. 98-99; trad. it. in *SB*, p. 115.

si presenta in forma testuale, lavorando criticamente sul proprio apparire (*historisch*<sub>2</sub>). La peculiarità di questo movimento consiste nel fatto che l'opposizione tra esposizione e critica di una forma di organizzazione della filosofia non viene semplicemente riprodotta, ma trasformata in un processo che articola la propria dimensione critica senza lasciare indiscussa la forma discorsiva che la rende possibile. L'*Enciclopedia*, dunque, non si limita a criticare saperi alternativi: mette in gioco, al proprio interno, modalità di auto-critica, legate alla produzione di un *historisch*<sub>3</sub>, interrogando e rielaborando la propria apparenza fino a mettere in questione le coordinate stesse entro cui era stata presentata l'elevazione dal primo apparire della scienza (*historisch*<sub>2</sub>) alla sua forma speculativa.

Ciò che a prima vista sembrava appartenere al margine esterno del discorso – l'organizzazione del discorso filosofico come sapere riconoscibile – si rivela, invece, un momento costitutivo della definizione stessa della filosofia. Questo ‘fuori’, che insiste come margine interno del discorso, non si esaurisce tuttavia nella questione dell'organizzazione di una scienza come sapere che risponde a determinate regole di formazione per essere riconosciuto come filosofico. Nella filosofia classica tedesca, esso si estende a due ulteriori dimensioni: da un lato, il rapporto del sapere con le soggettività che si decidono a filosofare, e per questo sono implicate e trasformate dal discorso; dall'altro, le scene in cui si riproduce, nel suo compito formativo e critico. Le due istanze sono inscindibili e si implicano a vicenda: una filosofia che non si ripieghi sul proprio margine interno deve includere, nella propria esposizione, sia la formazione delle soggettività, alle quali si presenta come un sapere che può essere imparato, sia la realtà oggettiva in cui il discorso prende forma, e che contribuisce a istituire.

Il compito che ne deriva è stato formulato con forza nell'*Introduzione alla Scienza della logica*: «lo studio di questa scienza, la dimora e il lavoro in questo regno delle ombre, è l'assoluta educazione e disciplina della coscienza [*Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bil-*

*dung und Zucht des Bewußtseyns]»<sup>512</sup>. Discutere questa posta in gioco – nella sua realizzazione specifica come *Enciclopedia* – costituisce il tema del presente capitolo. Lo specifico della proposta hegeliana emerge proprio nel legame indissolubile tra il procedere scientifico del sapere e la formazione delle soggettività. La filosofia, per essere scienza pienamente autocritica, non può trascurare la formazione della soggettività nel proprio sviluppo. Ma questa esigenza non coincide con una dichiarazione preliminare circa il bisogno di formare le soggettività: soltanto lo svolgimento sistematico della filosofia mostra in senso propriamente filosofico che cosa significhi, per la filosofia, che la formazione della soggettività è parte del suo essere scienza.*

Il quinto capitolo approfondirà la seconda dimensione di questo ‘fuori’, legata inscindibilmente alla prima perché ne costituisce in certo modo la condizione: come può la filosofia rendere conto degli effetti che ha sulle soggettività senza presupporre, nello svolgimento del proprio compito, un bisogno determinato da una crisi del tempo o le scene in cui si riproduce come sapere? La filosofia come realizza, in modo filosofico, il suo compito, senza rimanere prigioniera delle sue immagini preliminari?

Quello che si intende mostrare in questo capitolo, a partire dai risultati delle pagine precedenti, è dunque la dinamica soggettivante – ossia, di formazione delle soggettività, trasformativa perché le costringe a riconoscere i processi di determinazione da cui sono attraversate e che credono di padroneggiare – in atto nella strategia testuale<sup>513</sup> dell’*Enciclopedia*. Essa risulta decisiva per comprendere le

<sup>512</sup> *WdL I*, p. 42; trad. it., p. 41.

<sup>513</sup> Impiego il termine mutuandolo dal lessico della pragmatica del testo. Una strategia, che sia ludica o bellica, implica la profilazione di un avversario (o di un complice), su cui costruire previsioni delle mosse e, in base al loro rovescio, determinare la propria. Nella metafora, il testo encicopedico lavora criticamente su ciò che il suo discorso implica per la sua produzione: sul modo in cui il suo apparire presuppone un certo rapporto alle soggettività, su come interroga criticamente questo apparire, e sugli effetti che ne derivano – decentramento del soggetto, sospensione della familiarità con i modi consueti di orientarsi nel mondo. Una riflessione sulla strategia, intesa in questo senso, si trova in *Lector in fabula* di Umberto Eco, quando osser-

forme che l'antinomia della filosofia assume nella filosofia classica tedesca: non solo la distinzione, già discussa, tra storico e razionale, ma anche quella tra scolastico e cosmico, resa decisiva da Kant. L'analisi e la revisione di queste opposizioni consentiranno di mostrare come il discorso filosofico hegeliano implichì la formazione delle soggettività non come ricezione passiva di un contenuto esterno, ma come trasformazione attiva richiesta dall'esecuzione della scienza.

Il percorso enciclopedico si presenterà allora come scienza non solo consapevole del proprio organizzarsi come sapere, ma anche della inclusione strutturale della formazione delle soggettività, la cui problematizzazione è parte integrante della forma stessa dell'antinomia filosofica. Per questo il testo deve esporre tale dinamica in presa diretta: eseguirsi secondo una strategia espositiva che metta le soggettività nelle condizioni di scoprirsi radicalmente in questione; ridefinire progressivamente, dall'interno, il loro legame con la scienza – nello stesso processo attraverso cui la scienza si dimostra auto-critica, consapevole della forma che assume la sua esecuzione. L'uni-

va che, nel testo letterario, «l'analogia [con le strategie militari] può essere inficiata solo dal fatto che, in un testo, di solito l'autore vuol far vincere, anziché perdere, l'avversario» (*Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, La nave di Teseo, 2020, p.75). Nel caso dell'*Encyclopedia* hegeliana, però, il ricorso al termine non rimanda a una presunta esaltazione delle capacità autoriali di Hegel, come se avesse saputo scegliere le mosse migliori per far accettare la sua filosofia a un pubblico, prevedendo da stratega gli effetti sul lettore. Posta in questi termini, la questione è mal formulata. Il punto riguarda piuttosto la strategia che opera nel testo come *Darstellung* del pensiero, una dinamica che consente una critica piena mentre procede generando determinati effetti critici sul soggetto. Ciò che sembra un 'fuori' della filosofia – perché non tocca, apparentemente, in maniera diretta il modo in cui essa giustifica i suoi contenuti e metodi – insiste invece al suo interno: come le contraddizioni attraverso cui avanza e le possibilità interpretative che richiede di attualizzare, presentandole di volta in volta come marginali, strutturali o apparentemente impossibili, e rideterminandole progressivamente. Il fine dell'impiego del termine non è dunque valutare il successo o l'insuccesso delle intenzioni dell'autore, ma esplicitare ciò che è implicato nell'attualizzazione del pensiero in senso speculativo, non più meramente rappresentativo.

co modo per realizzare tale compito è, come vedremo, nella scrittura della propria esposizione.

### 1. Kant: il problema della scrittura tra scolastico e cosmico

Kant riprende la distinzione wolffiana tra storico e razionale e, allo stesso tempo, «si appropria della consolidata distinzione tra scolastico e cosmico, la sovverte ed è profondamente innovativo»<sup>514</sup>. Nell'*Architettonica della ragion pura*, distingue due concetti di filosofia: il concetto scolastico (*Schulbegriff*) e il concetto cosmico (*Weltbegriff*). Laddove il concetto scolastico è il concetto «di un sistema della conoscenza, la quale viene cercata soltanto come una scienza, senza avere come fine nient’altro che l’unità sistematica di tale sapere, e quindi la completezza *logica* della conoscenza»<sup>515</sup>, il concetto cosmico della filosofia definisce la filosofia, invece, come «la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della natura umana (*teleologia rationis humanae*)»<sup>516</sup>.

Mentre l’unità del concetto scolastico riguarda l’ordine metodico del nostro conoscere e delle sue condizioni, quel «*concetto cosmico* (*conceptus cosmicus*) che è sempre stato alla base di questa denominazione»<sup>517</sup> – *hapax legomenon*<sup>518</sup> nella produzione kantiana – è l’u-

<sup>514</sup> Ferrarin, *I poteri della ragion pura*, p. 90.

<sup>515</sup> *KrV*, A838/B866; trad. it., p. 1177.

<sup>516</sup> *KrV*, A839/B867; trad. it., p. 1177.

<sup>517</sup> *KrV*, A838/ B866; trad. it., p. 1177.

<sup>518</sup> Alla base del ricorso a questo concetto vi è l’esigenza di un ripensamento strutturale del concetto di mondo (*Welt*): non più il concetto razionale di mondo, ma la totalità in cui la filosofia prende forma e attraverso cui si interroga sui fini ultimi della ragione. Tale esigenza attraversa il clima tardo-illuministico tedesco, a partire dalla rivista *Der Philosoph für die Welt*, curata da Johann Jakob Engel e inaugurata nel 1775. Come nota C. Böhr, per Engel il mondo è «l’intero pubblico eterogeneo [*das ganze gemengte Publicum*], in cui l’uno è più interessato a questi, l’altro a quegli oggetti; l’uno predilige questo, l’altro quell’altro tono» (C. Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2003, p. 365). Anche Kant

nico in grado di consentire la domanda sul legame tra la scienza e i fini essenziali della ragione umana, nella misura in cui interviene a un grado di maggiore originarietà a formulare una autentica conoscenza sulla conoscenza, in quanto ne determina gli obiettivi e il significato ultimo<sup>519</sup>. Se anche il concetto scolastico di filosofia mette

non interpreta più il mondo come oggetto della cosmologia razionale. Lo si vede nelle *Lezioni di Enciclopedia filosofica* (AA 29, 8), nel saggio *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1777), e già nell'annuncio per il corso di geografia fisica del semestre estivo 1775. Qui Kant afferma che «la geografia fisica, che annuncio in questo modo, appartiene a quell'idea che mi sono formato di un insegnamento accademico utile [*von einem nützlichen akademischen Unterricht*], che potrei chiamare l'esercizio preliminare nella conoscenza del mondo [*die Vorübung in der Kenntniß der Welt nennen kann*]. È infatti questa conoscenza del mondo a conferire a tutte le altre scienze e abilità acquisite il loro carattere pragmatico, grazie al quale esse non risultano utili soltanto per la scuola, ma anche per la vita, e mediante il quale l'allievo ormai formato viene introdotto sul palcoscenico della sua vera destinazione, ossia nel mondo [*Diese Weltkenntniß ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird*]

 (AA 2, 443). Il mondo cessa dunque di essere tema esclusivo della cosmologia e diventa questione di antropologia e filosofia morale. In questo senso, il concetto cosmico non indica un'astratta totalità, ma ciò che riguarda necessariamente ciascuno, non solo alcuni in modo contingente. Da qui il nesso costante, in Kant, fra il mondo, i fini essenziali della ragione umana (KrV, B867) e la destinazione dell'essere umano. Su questo si vedano C. La Rocca, *Aufklärung und Rationalitätsformen. Kant und die Vernunft als Zweck*, in *Kant und die Aufklärung*, a cura di L. Cataldi Madonna, P. Rumore, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2011, pp. 95-115; A. Cicatello, *Ragione umana e forma del mondo. Saggi su Kant*, Roma, Inschibboleth, 2023, oltre al già menzionato Ferrarin, *I poteri della ragion pura*.

<sup>519</sup> Come ha mostrato Norbert Hinske, il termine *cosmicus* non compare in nessun altro scritto a stampa di Kant (Id., *Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff. Einige Anmerkungen zu KrV B866ff.*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, pp. 263-276, qui p. 263). Hinske individua, tuttavia, alcuni paralleli con luoghi in cui esso ricorre, sempre tra parentesi, co-

in campo un’unità sistematica del sapere, l’unità richiesta dal concetto cosmico non è quella di una completezza logica delle conoscenze, perché instaura una relazione ai fini, da subordinare allo scopo finale che è la destinazione ultima degli esseri umani come esseri morali. In ciò si radica l’esigenza – kantiana e post-kantiana – di ripensare un concetto di filosofia che sia in grado di rispondere alle sfide di un presente come tempo di crisi, di compiere una compiuta rivoluzione del modo di pensare, promuovendo modi per fare un uso pubblico della ragione e un sapere non solo per la scuola, ma per il mondo<sup>520</sup>.

Come relazione istituita tra conoscenza e fini essenziali dell’umanità, il concetto cosmico la identifica, in ultima analisi, con la saggezza. Tale concetto, scrive Kant nell’*Architettonica della ragion pura*, riguarda «ciò che interessa necessariamente chiunque»<sup>521</sup>. Ma proprio

me nella *Logica Jäsche* (AA 9, p. 24; Hinske, *Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff*, p. 266; per un confronto con la *Logica Pölitz* si veda p. 268). L’interpretazione del termine resta tutt’altro che semplice, come rivela già la difficoltà di traduzione: spesso reso con ‘cosmopolitico’, esso rinvia però a un registro diverso. ‘Cosmopolitico’ è un termine che Kant impiega più frequentemente, mentre *cosmicus* ricorre solo eccezionalmente. Che vi siano affinità tra i due concetti è indubbio. Ma ridurre *cosmicus* a *cosmopoliticus* rischia di oscurare ciò che nel primo sembra emergere con maggior forza: il riferimento diretto al mondo, e con esso alle idee e ai fini della ragione. Un *Weltbegriff* è, come ricorda Ferrarin (*I poteri della ragion pura*, p. 92), l’idea di una totalità assoluta e incondizionata, un ordine intelligibile.

<sup>520</sup> Nella sua *Introduzione all’Anthropologie* – tesi di dottorato presso l’École normale supérieure discussa nel 1961 sotto la direzione di Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac – Foucault analizza lo statuto particolare dell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant. Qui, l’essere umano «non è né homo natura né soggetto puro di libertà; è preso all’interno della sua sintesi già operante del suo legame con il mondo» (I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di Michel Foucault, trad. M. Bertani, G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 38), ma non in termini di ciò che la natura fa di lui: si tratta piuttosto di ciò che egli, in quanto essere libero e agente, può, deve e fa di se stesso. L’antropologia pragmatica non si configura dunque come conoscenza scolastica (come la psicologia), ma come conoscenza del mondo.

<sup>521</sup> *KrV*, A840/B868; trad. it., p. 1179.

la possibilità che la filosofia sia accessibile, permettendo a ciascuno di esercitare la propria ragione, appare problematica. Come visto nel capitolo primo dello studio, secondo Kant, tra le cognizioni razionali solo la matematica può essere appresa razionalmente; la filosofia, in quanto conoscenza razionale discorsiva, non può invece essere appresa razionalmente, ma soltanto storicamente. In tal caso, essa può venire appresa, ma al prezzo di trasformarsi in qualcosa di diverso da se stessa: vale a dire, in una disciplina storica, non-razionale (dunque non propriamente filosofica).

Una delle ragioni fondamentali del perché la domanda sulla partecipazione delle soggettività appare particolarmente complessa in Kant è, a mio avviso, proprio il fatto che essa si innesta nella sua scrittura<sup>522</sup>. Approfondire questo aspetto costringe a ritornare su alcuni risultati di quanto visto in precedenza a proposito di storico e razionale, in particolare circa la (non-)apprendibilità della filosofia<sup>523</sup>.

## 1.1 Apprendere quale filosofia?

Nel *Conflitto delle facoltà*, Kant individua nello scambio a stampa il luogo in cui si svolge propriamente il dibattito sostanziale, lo spazio in cui gli studiosi possono ragionare tra loro ponendosi reciprocamente nello stesso punto di vista. La scrittura è, in questo senso, il

<sup>522</sup> Le sezioni 1.1 e 1.2 del presente capitolo costituiscono una rielaborazione di quanto presentato, più estesamente, in G. Bernard, *That which necessarily interests everyone? Writing philosophy in the “age of Enlightenment”*, «Teoria. Rivista di Filosofia», 44 (2), 2024, pp. 149-161.

<sup>523</sup> Come si è visto nel capitolo primo dello studio, la conoscenza meramente storica – quella che viene appresa come un che di esterno, e che si impone alla ragione come un dato – è per Kant un conoscere secondo i fatti, non secondo i principi. In filosofia, tuttavia, l'apprendimento sembra potersi dare soltanto su questo piano, dal momento che è certamente possibile imparare un sistema filosofico già costituito. Ma, in tal caso, la filosofia diventa qualcosa di altro da sé, perché non è più un conoscere propriamente razionale. Ciò che si apprende non è la filosofia in quanto tale. Sul piano razionale, infatti, non si tratta di ricevere contenuti, bensì di esercitare il talento della ragione nel perseguire i propri principi.

luogo in cui la filosofia è se stessa, ossia scienza in senso proprio. Solo attraverso gli scritti – rivendicati polemicamente contro istruzioni di taglio popolare, che mescolano sentimenti, inclinazioni e concetti razionali – la filosofia progredisce e si «completa»<sup>524</sup>.

Queste affermazioni, tuttavia, non sono prive di difficoltà. Già nella *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* (1784) Kant distingue tra due usi della ragione: uso privato e uso pubblico. Sotto al primo, vale a dire l'uso che a un individuo «è lecito esercitare in un certo o funzione civile a lui affidato»<sup>525</sup>, Kant affronta i problemi della partecipazione al sapere, dell'apprendimento e dell'insegnamento. Tale uso sperimenta limiti strutturali, dovendo rispettare un dovere di istruzione entro l'ordine statuale: per questo, è vincolato da dottrine scritte e canoniche. Il secondo, invece, è l'uso, illimitato, che chiunque può fare «in quanto studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori [*Leserwelt*]»<sup>526</sup> – che, per Kant, è il pubblico in senso proprio. Per quanto gli studiosi ragionino nello scambio a stampa, essi rimangono comunque soggetti ai vincoli dell'uso privato.

La dimensione scritta, dunque, non appartiene a una sola sfera: accompagna tanto i vincoli dell'uso privato quanto la libertà dell'uso pubblico, in una tensione costante. Ed è proprio la forma-libro a rivelare questa tensione in modo più netto. Se, da un lato, essa rappresenta l'arena del progresso scientifico e del libero scambio della ricerca, dall'altro Kant la indica tra gli strumenti che più ostacolano l'uscita dallo stato di minorità: «Se ho un libro che pensa per me [...] non ho bisogno di sforzarmi da me. Non ho bisogno di pensare»<sup>527</sup> – si legge all'inizio del saggio. La forma-libro non è dunque di per sé uno strumento emancipatorio: può, altrettanto, soffocare lo sforzo individuale e impedire lo sviluppo del pensiero critico.

Prevenire questo uso passivo è il compito che l'Illuminismo assegna all'educazione del giudizio. Ma come si coltiva il pensiero critico? È davvero un compito confinato all'uso privato, o investe anche

<sup>524</sup> Cfr. *PhilEnz*, p. 30; trad. it., p. 23.

<sup>525</sup> WA, p. 37; trad. it., pp. 82-83.

<sup>526</sup> Ivi, p. 37; trad. it., p. 82.

<sup>527</sup> Ivi, p. 35; trad. it., p. 79.

l’uso pubblico della ragione? Dato che Kant afferma che l’uso pubblico della ragione «solo può realizzare il rischiaramento tra gli esseri umani»<sup>528</sup>, ciò che avviene nella sfera pubblica non può essere separato dalla questione – pur presentata come solo privata – di come il pensiero critico si apprende e si esercita. La questione della formazione (*Bildung*) non può dunque essere liquidata come meramente privata, ma riemerge sul piano dell’uso pubblico, scritto, della ragione – dove peraltro è già richiesta una certa dose di formazione.

Il nesso tra scrittura e (non-)apprendibilità della filosofia emerge con chiarezza nell’*Annuncio del programma delle lezioni per il semestre invernale 1765-66* e nell’*Architettonica della ragion pura*. Nell’*Annuncio*, Kant afferma senza esitazione: «imparare la filosofia è impossibile»<sup>529</sup>. Come visto nel primo capitolo, per Kant, le scienze che si possono apprendere in senso stretto sono storiche o matematiche: in tutto ciò che è storico è dato ciò che l’esperienza o la testimonianza forniscono; in ciò che è matematico, invece, c’è ancora qualcosa di dato, sebbene molto differente: vi è l’evidenza dei concetti e l’infallibilità della dimostrazione. In entrambi i casi, si tratta di contenuti che si possono imprimere nella memoria o nell’intelletto. È qui che sorge il problema per la filosofia. Perché, osserva Kant, «per imparare la filosofia, per prima cosa dovrebbe essercene realmente una»<sup>530</sup>. In altri termini, «si dovrebbe poter indicare un libro e dire: ecco, qui è la saggezza [*Weisheit*] e la conoscenza sicura; imparate ad intenderlo e a capirlo, d’ora in poi costruite sulla base di questo, e sarete filosofi»<sup>531</sup>. Eppure, un simile testo non è affatto disponibile.

Come si era visto nel capitolo primo, Kant sottolinea l’assenza di un testo filosofico definitivo paragonabile a una narrazione storica o a un trattato matematico, sul quale si possa fare affidamento come risorsa fondativa per praticare la filosofia. Due aspetti ulteriori emergono però a questo livello dell’analisi. Anzitutto, la questione dell’apprendimento non riguarda soltanto il concetto scolastico di fi-

<sup>528</sup> Ivi, p. 37; trad. it., p. 82, traduzione leggermente modificata.

<sup>529</sup> *NEVW*, p. 306; trad. it., p. 297.

<sup>530</sup> Ivi, p. 307; trad. it., p. 297.

<sup>531</sup> Ivi, p. 307; trad. it., p. 298, traduzione leggermente modificata.

losofia, ma si estende alla sua dimensione cosmica, in cui la filosofia è intesa come saggezza. Ne risulta un intreccio problematico tra filosofia, scrittura, e apprendimento, che non si risolve nella semplice opposizione tra scolastico e cosmico, come se quest'ultimo non fosse anch'esso esposto alle aporie della scrittura e alla domanda sulla partecipazione. In secondo luogo, l'uso della scrittura e della forma-libro sembra inizialmente mettere sul medesimo piano la filosofia e le altre scienze, come se essa – racchiusa in un testo definitivo – potesse essere appresa al pari delle altre discipline, cioè delle storiche. Kant non esclude del tutto questa prospettiva quando aggiunge:

Ma sino a quando [bis] non si potrà mostrare un libro di filosofia, al quale io mi possa appellare come, per esempio, a *Polibio*, per illustrare una circostanza della storia, o a *Euclide*, per un enunciato della matematica, mi sia concesso di dire che [...] si inganna il pubblico [*des gemeinen Wesens*] con una filosofia che si pretende già bell'e fatta, che sarebbe già stata inventata per loro da altri<sup>532</sup>.

Per la filosofia si apre così uno scenario complesso. Da un lato, senza un testo definitivo, imparare la filosofia razionalmente (cioè come filosofia) è impossibile. In questo interregno – in cui i filosofi devono evitare di presentare opere incomplete come saperi esaustivi, pena il cadere in una illusione di scienza (*Blendwerk von Wissenschaft*)<sup>533</sup> –, la filosofia non può essere appresa in quanto tale, se non in modo storico, il che però equivale per Kant a non praticarla come cognizione razionale.

Dall'altro lato, sembra che la specifica non-apprendibilità della filosofia come filosofia cesserebbe qualora esistesse un testo comprensivo<sup>534</sup>. Con un simile testo, infatti, diventerebbe possibile apprendere la filosofia razionalmente, come è il caso della matematica. Ma, contro questa ipotesi, occorre ricordare una differenza radicale, già ac-

<sup>532</sup> *Ibidem*, traduzione leggermente modificata.

<sup>533</sup> *Ibidem*.

<sup>534</sup> Non intendo sostenere la realizzabilità di tale possibilità. Ciò che mi interessa è piuttosto mostrare come il problema della scrittura, nei tentativi da parte di Kant di definire il concetto di filosofia, si rivelò in ogni caso problematico (a sottolineare la specificità della filosofia), indipendentemente dal fatto che un simile libro possa mai essere scritto o no.

cennata nel capitolo primo. La possibilità di apprendere la matematica si fonda sul fatto che, per Kant, le fonti della conoscenza su cui l'insegnante si appoggia risiedono nei principi della ragione, e pertanto non possono essere ricavate altrove dallo studente, né da lui messe in discussione, giacché la ragione si basa su un'intuizione pura e dunque priva di errore. La filosofia è diversa: non costruisce concetti né poggia sull'intuizione. Può essere razionale oggettivamente, ma resta storica soggettivamente quando viene appresa. Diventa allora evidente che la scrittura non silenzia la specificità (eccezionale) della filosofia, allineandola al modo in cui altre scienze vengono imparate, ma al contrario ne enfatizza la complessità.

Rimane aperta, invece, la domanda: come può la filosofia scritta promuovere l'esercizio critico? Può la scrittura custodire l'essenza razionale della filosofia, senza pervertirla in qualcosa d'altro da sé?

## 1.2 L'antinomia nella scrittura

Questa tensione trova un ulteriore sviluppo nell'*Architettonica della ragion pura*, che introduce un livello aggiuntivo di complessità. Qui Kant afferma che la filosofia è il modello con cui valutare tutti i tentativi di filosofare:

*fino a che [so lange, bis] non venga scoperto l'unico sentiero che era stato quasi occultato dalla sensibilità, e finché non si riesca – per quanto sia concesso agli uomini – a rendere la copia finora difettosa uguale al modello. Fin qui non si può imparare alcuna filosofia [bis dahin kann man keine Philosophie lernen]: dove mai sarebbe, infatti, la filosofia, chi la possiederebbe e da che cosa la si potrebbe riconoscere*<sup>535</sup>

In termini oggettivi, la filosofia è l'idea di una scienza che non potrà mai essere data *in concreto*. Il rinvio all'idea sembra suggerire che la filosofia non possa mai fissarsi in un libro definitivo. Ma Kant, paradossalmente, riapre qui lo stesso dilemma già enunciato nell'*An-nuncio*, riproponendo un analogo paradosso: «*fino a che [so lange, bis] non venga scoperto l'unico sentiero*»<sup>536</sup>, non è possibile appren-

<sup>535</sup> *KrV*, A838/B866; trad. it., p. 1177. Trad. modificata, corsivi miei.

<sup>536</sup> *Ibidem*. Trad. modificata

dere la filosofia in quanto filosofia – dove infatti sarebbe depositata, dove scritta? E come potrebbe un ectipo eguagliare l'archetipo?

A questa difficoltà, l'*Architettonica* ne aggiunge un'altra: subito dopo, Kant precisa che «fin qui [bis dahin] il concetto di filosofia resta solo un *conceit scolastico*»<sup>537</sup>. Il rapporto tra il *so lange*, *bis* e il *bis dahin* diventa così decisivo. Si può intendere quel *bis dahin*: (i) temporalmente, come affermazione che Kant, a differenza dei predecessori, abbia trovato l'unico sentiero, oppure come suggerisce Alfredo Ferrarin<sup>538</sup>, (ii) come momento di svolta nell'argomentazione, in cui si passa dal concetto scolastico a quello cosmico di filosofia. Entrambe le letture, tuttavia, sollevano dei problemi decisivi. Se (i) il *bis dahin* è temporale, occorre chiedersi quale destino attenda l'eccezionalità della filosofia una volta conquistato l'accesso al concetto cosmico. Non ci si troverebbe forse finalmente nella condizione di poter ricorrere a un libro filosofico, come con Euclide o Polibio? Se invece (ii) il *bis dahin* segna il passaggio al concetto cosmico, resta da chiarire come cambi la non-apprendibilità della filosofia, una volta che la saggezza divenga il centro della riflessione: l'impossibilità di apprendere razionalmente varrebbe solo per il concetto scolastico, lasciando così aperta una frattura permanente tra scolastico e cosmico?

Si potrebbe essere tentati di eludere tali interrogativi richiamando la distinzione kantiana tra filosofia e ciò che, per Kant, può essere effettivamente insegnato e appreso: il *filosofare*. Filosofare significa saper usare gli strumenti della ragione, la logica, le regole del ragionamento. Per rafforzare questa linea e aggirare le aporie legate alla scrittura, si potrebbe sottolineare la dimensione della formazione, e sostenere che la responsabilità di favorire l'esercizio critico della ragione non spetti tanto alla filosofia in sé, quanto all'apprendimento (e all'insegnamento) del filosofare. In questo senso, si potrebbe proporre un approccio diverso, pedagogico e critico, agli scritti, intesi

<sup>537</sup> *Ibidem*. Trad. modificata.

<sup>538</sup> Ferrarin, *I poteri della ragion pura*, p. 82, che ricorda come le traduzioni italiane divergano: «fin qui» (Gentile e Lombardo Radice), «sin qui» (Colli), «fino a questo punto» (Chiodi: «prima di essere arrivati a questo punto», trad. it., p. 1177).

come momenti del filosofare – una sorta di ricezione spirituale, per usare una terminologia successiva<sup>539</sup>. Nelle *Lezioni di encyclopedie filosofica*, come si era visto nel capitolo primo, Kant offre un esempio in tal senso: i libri non sono modelli da imitare, ma occasioni per esercitare la ragione e il giudizio.

Questa prospettiva, in continuità con l'*Annuncio*<sup>540</sup> e rivelatrice della persistenza del problema della scrittura, non scioglie tuttavia il nodo, ma lo rilancia alla filosofia stessa come compito: come si articola filosoficamente la filosofia, una volta compresa propriamente – che ciò coincida o meno con la scoperta dell'unico sentiero sicuro? Se la filosofia deve distinguere il proprio metodo sia dal sapere storico sia dalla matematica, essa deve anche porsi il problema della sua corretta ricezione.

Attribuire la responsabilità della partecipazione razionale non al concetto stesso di filosofia, ma all'attività del docente, solleva almeno due difficoltà. Anzitutto, richiederebbe una forte rivalutazione dell'oraliità e una giustificazione consistente della capacità della pedagogia di promuovere la libertà, tanto negli scritti di Kant quanto nella sua pratica di insegnamento. Se, da un lato, egli, nelle lezioni, evita di trasmettere mere cognizioni e mira piuttosto a mostrare criticamente i modi del pensare, dall'altro il suo stile didattico testimonia la persistente tensione tra l'istruzione orale come occasione di esercizio critico (sebbene entro vincoli istituzionali forti) e il primato del discorso scientifico, favorito dallo scambio a stampa. Come mostra l'analisi di Sean Franzel<sup>541</sup>, Kant non giunge mai a proporre una vera e propria concezione positiva dell'istruzione orale, preferendo individuare il potenziale critico della filosofia nello scambio tra studiosi maturi at-

<sup>539</sup> Sulla questione della ricezione spirituale, contrapposta all'approccio della conoscenza storica nella filosofia classica tedesca, mi permetto di rimandare al mio contributo *Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion*.

<sup>540</sup> Cfr: «Lo scrittore filosofico [...] su cui si fonda la propria istruzione non deve essere considerato come il paradigma del giudizio. Egli va piuttosto inteso come occasione per formare un giudizio proprio su di lui e, anzi, persino per esprimere un giudizio contro di lui» (NEVW, p. 307; trad. it., p. 297).

<sup>541</sup> Franzel, *A 'Popular', 'Private' Lecturer?*

traverso la scrittura<sup>542</sup>. L'assenza di una riflessione approfondita sul potenziale emancipatorio dell'oralità, unita all'accento sulla comunicazione scritta (come nel *Conflitto delle facoltà*), rende problematico considerare filosofare e formazione come soluzioni definitive alle tensioni proprie della scrittura.

La seconda difficoltà è connessa alla prima: il concetto stesso di filosofia è concepito in maniera tale da non poter prescindere dalla questione della partecipazione e dall'esigenza di ripensarla in chiave critica, per contrastare derive non-filosofiche o dogmatiche. Questo vale non solo per il concetto scolastico, ma anche per quello cosmico, che rimanda alla saggezza. A dispetto da ciò che il richiamo alla saggezza potrebbe suggerire in prima battuta, Kant individua nella natura discorsiva uno dei criteri fondamentali per distinguere la filosofia dal non-filosofico. Lo mostra con chiarezza nel saggio *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia* (1796), dove contesta l'idea che la filosofia consista in un'intuizione immediata di ciò che sfuggirebbe ai concetti. Al contrario, insiste sul fatto che l'intelletto discorsivo deve dedicare «non poco lavoro alla scomposizione e alla ricomposizione secondo principi dei suoi concetti»<sup>543</sup>, che implica «molti gradini per progredire nella conoscenza»<sup>544</sup>. Per questo mette in guardia dai rischi di una divulgazione indebita di una scienza discorsiva che implica fatica. Chi pretende di conoscere sulla base di rivelazioni o intuizioni, senza esercitarsi con i concetti, non fa filosofia, ma compie la «morte di ogni filosofia»<sup>545</sup>.

<sup>542</sup> Ivi, p. 14.

<sup>543</sup> *TP*, p. 389; trad. it., p. 257.

<sup>544</sup> *Ibidem*.

<sup>545</sup> Ivi, p. 398; trad. it., p. 265. Si ricordi l'inizio del saggio: «Smarrito il suo significato originario di saggezza di vita perseguita con metodo, il nome di filosofia venne ben presto rivendicato a titolo di ornamento dell'intelletto di pensatori fuor del comune, per i quali rappresentò una sorta di rivelazione d'un mistero» (Ivi, p. 389; trad. it., p. 257). Contro tale deviazione, la conclusione della *Critica della ragion pratica* ricorda che «la scienza (criticamente cercata e metodicamente avviata) è la porta stretta che conduce alla *dottrina della saggezza*, se per questa non s'intende semplicemente ciò che si deve fare, ma ciò che deve servire da regola ai *maestri* per spianar bene e

Questa prospettiva – che spiega in parte anche una certa reticenza kantiana verso l'oralità – non riflette un atteggiamento elitario, ma sottolinea come la partecipazione critica sia un elemento intrinseco alla filosofia. È un compito che rimane aperto anche dopo la scoperta del concetto cosmico. La filosofia deve ripensare la propria forma per non diventare altro da sé. Qui l'osservazione di Franzel, pur senza risolvere i limiti strutturali, diventa decisiva: anche se Kant avesse elaborato una teoria positiva dell'oralità – cosa che, come nota Franzel, non fece mai –, la scrittura resterebbe il nodo centrale della filosofia come scienza discorsiva. Nell'orizzonte kantiano, infatti, l'oralità non potrebbe mai offrire una risposta pienamente soddisfacente alla contraddizione costitutiva della scrittura filosofica, né al rischio che essa soffochi il pensiero critico.

Se ciò è plausibile, allora la posizione kantiana attraversa alcuni problemi già segnalati dalla critica platonica alla scrittura nel *Fedro*, ma a un livello ulteriore di complessità. Come mostra Derrida<sup>546</sup>, tale critica porta con sé una polisemia ineludibile: la scrittura è *pharmakon*, insieme rimedio e veleno. Platone tenta di superare questa ambivalenza attribuendo il primato all'oralità; Kant, invece, mostra il suo inerire al cuore della scrittura stessa, e dunque della filosofia. Così, in maniera quasi platonica, si potrebbe vedere in Kant una filosofia che

far conoscere la via verso la saggezza, che ciascuno deve seguire [...]; una scienza, custode della quale deve sempre restare la filosofia» (*KpV*, p. 163; trad. it., p. 357).

<sup>546</sup> Cfr. Derrida, *La farmacia di Platone*. Ferrarin nota che «in se stesse le conoscenze sono mute, come la scrittura per Socrate nel *Fedro* di Platone; è sempre il nostro giudizio a portarle in vita» (Id., *I poteri della ragion pura*, p. 79). Ciononostante, l'interprete non approfondisce i problemi che ne derivano per la filosofia, riproducendo così la frattura tra le cognizioni (scritte) e la vitalità della nostra attività razionale. Il problema non credo si risolva osservando che l'apprendere è l'apprendere un metodo, poiché la filosofia è anche la scienza del rapporto di *ogni conoscenza* con i fini della ragione. Sulla relazione tra scienza e saggezza, si veda C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, in Id., *Soggetto e mondo: Studi su Kant*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 217-242, e Illetterati, *Sul concetto di filosofia*, pp. 467-468.

non può che articolarsi nella scrittura, esponendosi al rischio costante di ridursi a mera dottrina storica *per non essere* entusiasmo non-discorsivo<sup>547</sup>. Se si prende sul serio la contraddizione intrinseca della scrittura, i problemi kantiani appaiono persino più radicali di quelli platonici: non perché la scrittura sia l'unica dimensione disponibile, ma perché il suo altro non può mai scioglierne davvero i nodi. È nella scrittura, e solo in essa, che la filosofia, nel differenziarsi da altri sapere, resta sempre esposta al rischio di cadere in storicità. Ed è nella scrittura, e solo in essa, che tale rischio può essere affrontato.

## 2. *L'Enciclopedia e la sua esecuzione*

In Kant, la tensione tra scrittura filosofica e partecipazione non soltanto persiste, come ha mostrato Franzel, ma diventa costitutiva della natura stessa dell'indagine filosofica. In questo intreccio si rivela l'essenza della filosofia: la scrittura si fa insieme simbolo e veicolo della sua specificità – non riducibile a dottrina storica (sempre possibile), né assimilabile alla scienza matematica (impossibile). Le difficoltà proprie della scrittura assumono così un ruolo decisivo, sia per (i) la configurazione del concetto di filosofia in quanto tale, sia per (ii) la ridefinizione della partecipazione filosofica, una volta chiarita la natura discorsiva della disciplina contro ogni fraintendimento.

L'antinomia che caratterizza la filosofia nel periodo berlinese di Hegel prende forma in questo punto. La discussione su come vada formulata filosoficamente la domanda sul bisogno e sulla partecipazione alla filosofia – senza presupporla in un tempo che è la stessa filosofia a definire come tempo di crisi, né dando per scontati i luoghi in cui la filosofia viene eseguita – occuperà il prossimo capitolo. Qui si tratta di interrogare il modo in cui l'*Enciclopedia* non lascia indiscussa la formazione della soggettività, mentre si produce come scienza consapevole di poter essere appresa e insegnata. L'inclusione di questa istanza è tutt'altro che univoca: non può essere relegata sullo sfondo senza compromettere la pretesa critica della filosofia; al

<sup>547</sup> Sulla polemica con Platone e la critica alla possibilità di un'intuizione intellettuale si veda *TP*, p. 398s; trad. it., p. 265s.

tempo stesso, proprio per essere problematizzata deve essere riformulata all'interno dello sviluppo scientifico della filosofia, evitando di riprodurre sotterraneamente l'immagine iniziale del rapporto tra soggettività e scienza come di due 'entità' esterne l'una all'altra:

[...] il punto di vista che appare qui come *immediato* deve diventare, dentro la scienza, *risultato*, e propriamente risultato ultimo, nel quale essa attinge di nuovo il suo cominciamento e ritorno in sé. [...] il concetto della scienza, e cioè, il primo, – e perché è il primo contiene la separazione che rende il pensiero oggetto per un soggetto (parimente esteriore), che si mette a filosofare – deve essere compreso nella scienza stessa. Questo è appunto il suo unico fine, la sua opera e la sua mira: giungere al concetto del suo concetto, e così al ritorno in sé ed al completo appagamento<sup>548</sup>.

La filosofia non può presupporre la formazione critica come un punto di partenza. Farlo significherebbe stabilire cosa sia la filosofia prima ancora della filosofia stessa – e questo, per Hegel, è un gesto antifilosofico<sup>549</sup>. Al contrario, la filosofia lavora sulla formazione della soggettività proprio perché – in maniera solo apparentemente paradossale – non si definisce in funzione di ciò che il soggetto filosofante già è o di ciò di cui avrebbe bisogno. Non solo non assume in anticipo gli effetti che il suo svolgimento avrà sul soggetto, ma si impegna da subito a non rimanere prigioniera di un'immagine secondo cui la scienza sarebbe *per un soggetto*: ossia, quella immagine che inevitabilmente si riproduce anche quando si impegna in un'articolata diagnosi del tempo, delle fratture in cui i soggetti si muovono, perché surrettiziamente presenta la soggettività come qualcosa *su cui* la scienza agirebbe, vincolandosi a essa. Al contrario, la filosofia af-

<sup>548</sup> *Enz*, §17; trad. it., pp. 25-26.

<sup>549</sup> Cfr. *Enz*, §10; trad. it., p. 16: «Quel pensiero del modo di conoscenza, che è conoscenza filosofica, ha bisogno esso stesso, considerato così sotto l'aspetto della sua necessità come della sua capacità a conoscere gli oggetti assoluti, di essere giustificato. Ma la giustificazione è essa stessa un conoscer filosofico, che perciò ha luogo solo *dentro* la filosofia. Una spiegazione *preliminare* sarebbe quindi antifilosofica, e non potrebbe consistere in altro che in un tessuto di presupposti, di asserzioni e di raziocini, – cioè di affermazioni accidentali, a cui con pari diritto se ne potrebbero opporre altre contrarie».

ferma esplicitamente di lavorare al suo proprio sviluppo scientifico *e basta*. Ma questo è l'unico modo filosofico di rendere conto di ciò che la scienza può essere come formazione della soggettività<sup>550</sup>, «educa-

<sup>550</sup> Si potrebbe obiettare che Hegel abbia ben presente il riferimento alle soggettività come fine specifico ed *esplicito* della filosofia, e che un accento quasi esclusivo sulla scienza rischi di far perdere di vista un elemento essenziale: quello che Hegel sintetizzava, come movente, nella famosa lettera a Schelling del 2 novembre 1800: «Nella mia formazione scientifica, *che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini*, dovevo essere spinto verso la scienza, e, nello stesso tempo, l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva in un sistema» (*Briefe*, pp. 59-60, enfasi mia). Se si considerano testi come, per esempio, il frammento *La contraddizione sempre crescente...* (GW 5, pp. 16-18) – su cui hanno portato l'attenzione R. Bodei (*Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 15-58), A. Nuzzo (*Contradiction in the Ethical World: Hegel's Challenge for the Times of Crisis*, in *Freiheit, Akten der Stuttgarter Hegel Kongress 2011*, a cura di G. Hindrichs e A. Honneth, Stuttgart, Klostermann, 2011, pp. 627- 648) e, più di recente e in modo dettagliato, G. Luciano (*Critical Bildung. Hegel and the Logic of Diremption*, Leiden, Brill, 2025) –, questi evidenziano un legame decisivo della filosofia all'umano, alla contraddizione vissuta nella forma di un sentimento di sofferenza individuale, prodotto da quello iato tra un interno aspirazionale, desiderativo, e l'esterno della vita sociale, che la filosofia è chiamata a togliere. A mio avviso, nella riflessione hegeliana berlinese non si tratta di negare questo punto, ma di radicalizzarlo *filosoficamente*. La differenza sta nell'impegno hegeliano a trovare il *modo, filosoficamente più consistente, di formulare quel compito critico ed emancipatorio, e di realizzarlo*. Se è chiaro che il movente non viene sconfessato, e vi è una continuità nella riflessione hegeliana, occorre rilevare però la distanza significativa circa il modo in cui la filosofia si pensa: non muovendo dalla constatazione, pur complessa, di sofferenze soggettive, motivate da ragioni sociali e storiche, ma da una messa in questione radicale che non presupponga nemmeno quel punto di partenza, e con esso una certa immagine del ruolo della filosofia. È qui che si gioca, a mio avviso, lo specifico del lavoro hegeliano: non soltanto come diagnosi, critica immanente delle contraddizioni vissute, e lavoro in direzione della loro trasformazione, ma problematizzazione radicale del modo in cui *la presentazione stessa di un simile compito debba essere filosoficamente problematizzata* nel medesimo processo attraverso cui la filosofia si giustifica come scienza e si mostra consapevole di *come si ripro-*

zione e disciplina della coscienza [*Bildung und Zucht des Bewußts-eyns*]»<sup>551</sup>.

Ne derivano due conseguenze: ogni presa in carico esplicita del rapporto tra soggettività e sapere non rappresenta il modo definitivo, filosofico, di pensare tale relazione, ma solo un momento da rielaborare criticamente affinché la filosofia si costituisca come scienza; solo attraverso la problematizzazione filosofica del suo apparire (*historisch*) la filosofia può elaborare in modo coerente il problema del suo rapporto con chi vi si dedica, e quello della sua formazione.

duce. In ciò la filosofia è chiamata a prendere coscienza di ciò che è implicato nella sua antinomia, e lavorare criticamente su ciò che si accompagna al suo primo apparire – compreso il rinvio alla soggettività, e la diagnosi del tempo di crisi. Un simile approccio presenta, a mio giudizio, due vantaggi rispetto alle prime formulazioni. In primo luogo, consente di approfondire la diagnosi del tempo, estendendola a quelle forme pervasive di non-coscienza della scissione, là dove la sofferenza non è ancora sentita e la contraddizione non è propriamente vissuta. La filosofia funziona allora come presa di coscienza, spesso violenta, della propria alienazione – non limitandosi a partire da questa, ma sviluppando una riflessione critica sul modo in cui il suo prodursi come scienza è parte di quella stessa diagnosi. In secondo luogo, questa estensione della diagnosi esige strumenti epistemologici più elaborati e complessi, che permettono di lavorare filosoficamente a una filosofia radicalmente critica sulla propria antinomia, tanto sul margine interno (contenuti e metodo) quanto su quello esterno (organizzazione come sapere, trasformazione della soggettività, diagnosi sui tempi e sui luoghi in cui si produce), e soprattutto sul loro legame indissolubile, fino a problematizzare proprio una simile dicotomia. In questo senso, l'impossibilità per la filosofia di vedere esaurito il suo concetto rimanendo all'interno di una presentazione di sé come una critica sulle scissioni e un lavoro fatto per la coscienza – se questo lavoro non trova la propria rideterminazione critica nello sviluppo della filosofia come scienza, che ne riscrive il significato, ma rimane legata ai presupposti che abitano l'immagine della sua prima presentazione – non indica una trascuratezza della soggettività a favore di una scienza astratta, al modo di un presunto dualismo tra un giovane Hegel interessato alla storia e alla cultura e un Hegel maturo rivolto al sistema. Al contrario, segnala la posta in gioco di un lavoro filosofico su ciò che è filosofia. La discussione di questa tesi è oggetto di questa seconda parte dello studio.

<sup>551</sup> *WdL I*, p. 42; trad. it., p. 41.

In quanto *Darstellung* filosofica – nel senso messo in luce nel primo capitolo, ossia come performance espositiva – l'*Enciclopedia* svolge una funzione duplice: da un lato costituisce il filo rosso delle lezioni, dalle quali riceve completamento, dall’altro è un libro<sup>552</sup> indi-

<sup>552</sup> Sotto questo aspetto, il testo encicopedico presenta forse un’analoga con quello teatrale. Come osserva Luigi Allegri (*Scritture per la scena. Leggere i testi teatrali*, Roma/Bari, Laterza, 2021), il testo teatrale è generalmente inteso, nella sua differenza rispetto agli altri testi, come «una scrittura a priori rispetto allo spettacolo ma che tuttavia è al suo servizio» (p. 15). E tuttavia, sin dalle prime riflessioni sul teatro, si afferma anche il principio secondo cui «il testo teatrale viene prima, cronologicamente ma in certo senso anche ontologicamente, di un evento teatrale a cui il testo dovrebbe invece servire e che con questa impostazione teorica assume sostanzialmente la funzione in sostanza ancillare di illustrarlo» (p. 16). In termini drammaturgici, si potrebbe allora dire che il testo filosofico è funzionale alla messa in scena della *Darstellung* a lezione, eppure conserva al tempo stesso una propria dignità autonoma come testo scritto – anzi, è proprio la scrittura l’elemento decisivo da cui dipende la possibilità che, tra gli effetti prodotti, ci sia la consapevolezza di un sapere autocritico. In questo senso è particolarmente istruttiva la Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove Hegel richiama l’attenzione sulla natura produttiva del compendio in quanto testo a stampa destinato a un pubblico: «La motivazione immediata alla pubblicazione di questo compendio è il bisogno di dare in mano ai miei ascoltatori una guida per le lezioni che io tengo, in conformità del mio ufficio, sulla *Filosofia del diritto*. Questo manuale è un’esposizione ulteriore, soprattutto più sistematica [*mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe*], dei medesimi concetti fondamentali che su questa parte della filosofia sono già contenuti nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Heidelberg 1817) da me altra volta destinata alle lezioni. Ma il fatto che questo compendio dovesse apparire a stampa, che quindi anche giunga di fronte a un più vasto pubblico, divenne la motivazione ad esporre talvolta già qui più ampiamente le *annotazioni*, che in un primo momento dovevano menzionare in brevi cenni le concezioni affini o divergenti, conseguenze ulteriori e simili (il che avrebbe ricevuto nelle lezioni la sua debita dilucidazione [*Erläuterung*]), al fine di chiarire talora un più astratto contenuto del testo, e di avere un più ampio riguardo a concezioni che ci sono d’intorno, correnti nel tempo presente. Così è sorto un numero di annotazioni più estese di quanto altrimenti comporta il fine e lo stile di un compendio» (R, p. 5; trad. it., p. 3).

rizzato a un pubblico preciso, ossia «*lo spirito della gioventù, [...] non ancora imprigionata nel sistema degli scopi limitati del bisogno e per sé ancora capace della libertà di un'occupazione scientifica disinteressata*»<sup>553</sup>. La tensione che qui emerge – tra l'esplicita inclusione di un destinatario e la sua radicale definizione nel processo di formazione a scienza, che costituisce «il suo unico fine, la sua opera e la sua mira»<sup>554</sup> – sarà esaminata in questo capitolo nei termini di una pragmatica del testo.

Assumo il termine nel senso che Umberto Eco sviluppa in *Lector in fabula*, dove indica «l'attività cooperativa che porta il destinatario a trarre dal testo quel che il testo non dice (ma presuppone, promette, implica ed implicita), a riempire spazi vuoti, a connettere quello che vi è in quel testo con il tessuto dell'intertestualità da cui quel testo si origina e in cui andrà a confluire»<sup>555</sup>. Nel sistema berlinese, però, la cooperazione non consiste tanto nel colmare spazi vuoti, quanto nello sperimentare contraddizioni che lo sviluppo del pensiero costringe a sperimentare, che hanno l'effetto di interrompere, nel soggetto, la familiarità con ciò che gli sembrava essere più noto (le opposizioni astratte, prodotte dall'intelletto, in cui perlopiù si muove nel mondo) e rendere visibili quei processi che lo fanno essere ciò che è, e che crede di dominare. A un ulteriore livello, l'inclusione della soggettività si verifica nel connettere possibilità che si aprono e si chiudono, facendo esperienza del modo in cui si articola criticamente l'apparire della scienza, che implica la rideterminazione di ciò che un certo momento aveva acquisito, e la sua revisione entro una prospettiva scientifica più ampia. Il soggetto è così chiamato a partecipare attivamente al lavoro che il testo produce: impara a formulare domande e a vedere come le risposte avanzate riconfigurano alla radice le domande stesse.

Ciò che tiene uniti i due processi, distinti (per scopi analitici) in processo scientifico e processo di formazione, è la critica. Approfondirne la duplicità – scientifica, in quanto movimento del sapere verso

<sup>553</sup> *D1818*, pp. 17-18; trad. it., pp. 224-225.

<sup>554</sup> *Enz*, §17; trad. it., p. 26.

<sup>555</sup> Eco, *Lector in fabula*, p. 11.

la consapevolezza, e formativa, in quanto trasformazione dei destinatari – significa riprendere quanto emerso finora e valutarne le implicazioni, mostrando in particolare che: la formazione critica del soggetto pensante è problematizzata proprio quando la scienza procede nella propria dimostrazione (2.1.1); l'avanzare critico del sapere sul proprio *historisch*,<sup>2</sup> non lascia intoccato il soggetto, al modo di un sapere scolastico, perché anzi ne mette in crisi la pretesa solidità (2.1.2).

## 2.1 Forme della critica

Nel capitolo precedente, l'attenzione era rivolta al modo in cui l'elevazione dell'*historisch*,<sup>2</sup> a scienza, articolata attraverso la produzione e la critica di un *historisch*,<sup>3</sup> consente di tematizzare in maniera immanente – e quindi di criticare dall'interno – la definizione, e la struttura del giudizio che la fonda, quale forma di organizzazione della scienza come sapere. L'analisi dell'esposizione discorsiva della logica encyclopedica ha mostrato come questa critica si rivolge a una modalità fondamentale di organizzare il sapere, ossia la metafisica scolastica.

È rimasto, tuttavia, in secondo piano il fatto che la forma di pensiero che Hegel tematizza nella *Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività* non coincide soltanto con una modalità teorica propria della scolastica, ma rappresenta anche «il modo di procedere quotidiano della coscienza»<sup>556</sup>, ossia la maniera comune in cui si organizza l'esperienza. La critica immanente della forma che ne costituisce la base, ossia il giudizio, non ha soltanto conseguenze interne alla configurazione della scienza, ma incide direttamente sulla soggettività e sulla sua costituzione.

Nella forma nel giudizio (S è P) – che trattiene insieme unità (il soggetto è il predicato, e il predicato è il soggetto) e differenza (soggetto e predicato non sono lo stesso) tra soggetto e predicato senza però renderne effettivamente ragione – si riproduce la dinamica fondamentale dell'esperienza, segnata da una oscillazione costante e irrisolta fra due direzioni divergenti. Da una parte, il soggetto si lascia

<sup>556</sup> Enz, §26; trad. it., p. 41.

catturare dall'oggetto: vi si immerge nel percepirllo, nel manipolarlo, nel servirsene, e in questo 'perdersi' in esso è il proprio oggetto. Dall'altra, il soggetto si ritrae dall'oggetto: lo pone come altro da sé, lo fissa nella sua differenza, e proprio in questo movimento di separazione e di distanza guadagna la consapevolezza di ciò che è (o crede di essere). L'esperienza della coscienza naturale è, perciò, attraversata da una tensione che essa da sola non può ancora sciogliere, e che struttura di fatto la soggettività.

Nella modernità, il soggetto non è mai semplice punto d'origine, ma si scopre risultato di processi complessi che lo attraversano e lo determinano, ossia mediazioni sociali, simboliche e istituzionali nelle quali non si esaurisce mai interamente, ma che crede di dominare. Ogni nuova determinazione, sul piano delle attitudini, delle competenze, dei costumi – al pari di un predicato in un giudizio – rende il soggetto più articolato, ricco, e, nello stesso gesto, rilancia però la sua lacerazione, il suo *non essere quella determinazione*. Ogni nuova determinazione dell'identità è infatti insieme segno di compimento, perché arricchisce ciò che il soggetto è, e di rinnovata scissione, nel tentativo di determinare ciò che il soggetto in realtà sarebbe. La soggettività è dunque presa da un movimento duplice: è un effetto, prodotto dei linguaggi in cui pensa e parla, delle forme sociali in cui si riproduce ed è disciplinato, finanche nei desideri che la animano; ma è anche, contemporaneamente, il movimento attivo attraverso cui il riconoscimento in ruoli e funzioni viene esposto alla costante eccezione che lo informa.

Fino a quando la forma del giudizio non viene tematizzata e ridefinita nella scienza – insieme alle determinazioni del pensiero (finito/infinito, singolare/universale, sostanza/accidentalità, necessità/contingenza...) –, la soggettività resta prigioniera di un'oscillazione che blocca qualsiasi tentativo di critica: da un lato, la passività acritica di chi è a tal punto immerso in forme di alienazione che non avverte nemmeno più il bisogno di riattivare la possibilità di pensare e agire diversamente; dall'altro, la pretesa illusoria di mantenere una posizione sovrana, fondativa, rispetto a ciò che in realtà la costituisce. Così facendo, si riproducono quelle dicotomie fondamentali – pubblico/privato, sociale/individuale, coercizione/autonomia – che im-

pediscono di pensare e operare veracemente la trasformazione, e di comprendere i processi di determinazione all'interno del movimento reale, storico, in cui si producono.

Si tratta allora di comprendere in che senso i due livelli – la formazione della soggettività e l'autocritica della filosofia – non siano separati, ma si implichino reciprocamente, al punto che il primo è compreso e ripensato all'interno del secondo.

### 2.1.1 *Dalle rappresentazioni ai concetti, e ritorno*

Il lavoro critico sulle rappresentazioni e sui loro presupposti costituisce la definizione introduttiva che Hegel offre della filosofia nell'Annotazione al §3 dell'*Enciclopedia*: «la filosofia pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri*, *categorie* e, più propriamente, *concetti*»<sup>557</sup>. Il movimento di traduzione dalle rappresentazioni ai concetti<sup>558</sup> e la direzione tutt'altro che lineare di tale processo, trovano un chiarimento esemplare in un passo delle *Lezioni sulla filosofia della religione*<sup>559</sup>. Quando ci si interroga sul significato del termine 'Dio' in definizioni come 'Dio è l'eterno', 'Dio è l'infinito', ci si imbatte immediatamente in un paradosso: l'espressione sembra già essere portatrice di senso prima ancora che se ne chiarisca il contenuto concettuale. In un certo senso, essa è già significante in qualche modo, perché

<sup>557</sup> *Enz*, §3 A; trad. it., p. 6.

<sup>558</sup> Al tema è stato dedicato di recente il volume XLIX (1-2), 2020, di «Verifiche» curato da S. Hrnjez e E. Nardelli.

<sup>559</sup> Su questo hanno portato l'attenzione, in particolare, M. Clark, *Logic and System. A study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971 e P. Valenza, *La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (1), 2017, pp. 63-77, p. 74s. Recentemente la questione del rapporto tra rappresentazione e concetto è stata ripresa più estensivamente da N. Cristante, in *Logos e verità. Sulla relazione tra pensiero e linguaggio nella filosofia di Hegel*, Milano, Mimesis, 2025, mentre quella tra la rappresentazione e il linguaggio da S. Pieroni, *Linguaggio, concetto e realtà. L'ontologia relazionale di Hegel*, Napoli, Orthotes, 2024, in particolare pp. 21-64.

se ne presuppone una certa rappresentazione appresa in un contesto religioso, familiare, o storico, che può rimandare a immagini più o meno elaborate. Questa rappresentazione sollecita però un lavoro di determinazione concettuale. Se, prima ancora di sapere che cosa una parola significhi, si dispone già di una serie di elementi significanti, il significato di Dio non si esaurisce però qui. Non è questo il significato di ‘significare’ che interessa la filosofia: «Se ci chiediamo che cos’è Dio, che cosa significa l’espressione ‘Dio’, vogliamo che ce ne sia dato il pensiero»<sup>560</sup>. Determinare il significato concettuale equivale per Hegel all’intero compito della filosofia, se è vero che «ciò che vogliamo sapere è l’assoluto, l’idea, la natura concettuale di Dio, la natura di Dio colta nel pensiero, o l’essenza logica di Dio»<sup>561</sup>. Il termine ‘Dio’ denota così lo stesso contenuto logico del termine ‘assoluto’: il pensiero concreto, pensato filosoficamente, è al tempo stesso il significato di Dio e dell’assoluto.

Il passaggio al concetto esige una ridefinizione critica, nella scienza, di ciò che caratterizza strutturalmente la rappresentazione, la quale si dà originariamente come qualcosa di posto davanti alla soggettività, un che di costituito a cui il soggetto si relaziona per conoscerlo. Questo lavoro di rideterminazione procede in una duplice direzione: implica la critica dell’opposizione del soggetto al contenuto, cioè la rigidità della contrapposizione tra soggetto conoscente e oggetto da conoscere (Dio), e richiede contestualmente di oltrepassare la fissità delle determinazioni differenziate implicate nelle rappresentazioni, mostrando, attraverso determinazioni concettuali, il nesso intrinseco che le lega e che la rappresentazione, in quanto tale, non riesce a giustificare.

In questo movimento, pur operando sul terreno del concettuale e ponendo al centro la necessità di superare i presupposti inscritti nella forma stessa della rappresentazione – la separazione dal soggetto e l’indeterminatezza delle differenze implicate –, Hegel non rimuove ma tematizza la tensione strutturale che abita il rapporto tra

<sup>560</sup> *VPR I*, p. 34; trad. it., p. 93. Nella nuova edizione critica delle lezioni di filosofia della religione, un passo corrispondente è in *GW 29,1*, pp. 118-119.

<sup>561</sup> *Ibidem*.

rappresentazioni e concetti, e l'*après coup* a cui si è esposti quando di un termine se ne chiede il significato. A riprova di ciò, proprio nel punto in cui sembra si sia raggiunto (a grandi linee) ciò che significa offrire una definizione di qualcosa per mezzo del suo concetto, la direzione dell'indagine si mostra come nient'affatto unidirezionale: emerge la necessità di un movimento inverso, dal concetto alla rappresentazione:

Noi però c'interrogiamo ancora in un altro senso, che richiede la cosa opposta. Infatti, se cominciamo dalle pure determinazioni del pensiero e non dalla rappresentazione, può darsi il caso che lo spirito non si senta appagato, non si senta a casa propria in questa determinazione del pensiero, e si chieda che cosa può significare questa pura determinazione del pensiero. [...] Se c'interrogiamo in un caso del genere, allora 'significato' è l'opposto di quel che era prima<sup>562</sup>. Qui si esige un'intuizione, una rappresentazione della determinazione di pensiero, un esempio [*Beispiel*], qualcosa che esemplifichi [*ein Beiherspielendes*] il contenuto che prima era dato solo nel pensiero<sup>563</sup>.

<sup>562</sup> A questo riguardo nella *Nachschrift Hotho* si legge: «Infatti, se prima volevamo venire a sapere l'essenza più intima, il concetto di un oggetto che si trovava davanti a noi, la sua esteriorità non ci soddisfaceva; ma ora che lo abbiamo davanti a noi secondo la sua essenza più interna, secondo il suo pensiero, il bisogno opposto ci spinge a dare esteriorità a questo pensiero puro» (*VPR I*, p. 34; trad. it., p. 93, nota 5).

<sup>563</sup> *VPR I*, pp. 34-35; trad. it., p. 93; *GW 29,1*, pp. 118-119. L'espressione 'esempio' è qualcosa che per Hegel contiene già la rappresentazione di questo movimento. Così scrive Hotho nella sua *Nachschrift*: «Nel termine 'esempio', tuttavia, l'esteriorità è al contempo riconosciuta come qualcosa che esemplifica soltanto, ma il puro pensiero è riconosciuto come l'elemento sostanziale. E questo duplice significato del significato ce lo indica l'idea che, come il concetto interno, come il puro pensiero, procede però parimenti fino all'alienazione di sé, si dà negli esempi di sé e, nel fare ciò, resta l'elemento essenziale, pur diventando per se stessa l'esempio di sé» (*ibidem*, nota 6). Sul ruolo speculativo dell'esempio rimando agli studi di A. Warminski, *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; Id., *Reading for Example: 'Sense-Certainty' in Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Diacritics», estate 1981, e al recente contributo di J. Mácha, *Beispiel / By-Play in Hegel's Writings*, «Verifiche», 49 (1-2), 2020, pp. 227-241.

Il secondo punto di vista è, dunque, opposto al primo: il significato deve ora essere ricavato a partire dalle pure determinazioni concettuali e arrivare alla dimensione rappresentativa – come Dio e la sua rivelazione, includendo gli elementi storici<sup>564</sup>. In questo passaggio si avverte la difficoltà dell'elemento speculativo, che priva il pensiero finito, soggettivo, della sua apparente immediatezza, condendolo in uno spazio concettuale in cui non si sente a casa. È allora possibile che, nel significato speculativo di un termine, la soggettività non riconosca ciò in cui riponeva la propria fede, come nel caso del Dio rappresentato, cui si sostituisce il Dio pensato. Tale smarrimento può arrivare a un rifiuto del razionale, percepito come astratto o incapace di elevare l'animo, di offrire alla soggettività un contenuto in cui possa riconoscersi immediatamente.

Tale smarrimento, però, non è il punto di arrivo del lavoro filosofico – se non in alcune maniere, contemporanee a Hegel, di fare filosofia, che sono aride rispetto alla soggettività che vi si dedica come a un sapere non trasformativo, estraneo. Esso però non è un che di evitabile, una violenza aggirabile per arrivare direttamente, come con

<sup>564</sup> Colpisce che, nel testo, una delle occorrenze della questione della rivelazione sia proprio nel contesto di questa ‘teoria del significato’: «Se cominciamo così dalla rappresentazione di Dio e c’interroghiamo sul suo significato, si esige da un lato l’idea di Dio, l’assoluto, l’essenza colta nel concetto, e questo significato è comune con l’idea logica; ma Dio non è solo essere in sé, egli è altrettanto essenzialmente per sé. Egli è spirito, e non lo spirito finito, bensì quello assoluto, ed egli è spirito per il fatto che non è solo l’essenza che si mantiene nel pensiero, ma è anche ciò che si manifesta, ciò che si dà rivelazione, oggettività. Se quindi nella filosofia della religione consideriamo l’idea di Dio, abbiamo contemporaneamente davanti a noi anche il modo della sua rappresentazione; egli rappresenta soltanto se stesso e si rappresenta soltanto a se stesso. Questo è il lato dell’esistenza dell’assoluto. Nella filosofia della religione abbiamo quindi come oggetto l’assoluto, ma non semplicemente nella forma del pensiero, bensì anche nella forma della sua manifestazione. – L’idea universale va dunque colta nel suo significato assolutamente concreto, che contiene la determinazione del manifestarsi, del rivelarsi. Questo lato dell’esistenza deve però essere ripensato a sua volta nella filosofia ed essere colto col pensiero» (VPR I, p. 35; trad. it., p. 94).

un colpo di pistola, alla verità<sup>565</sup>. Quest’ultima non è, infatti, altro che l’esposizione, necessariamente discorsiva, di un contenuto secondo tutte le determinazioni che sono implicate nella sua articolazione.

L’aspetto cruciale è il fatto che ciò che appare come un accomodamento per lo spirito – il fatto che «può darsi il caso che lo spirito non si senta appagato, non si senta a casa propria in questa determinazione del pensiero»<sup>566</sup> – non ha natura meramente soggettiva, ma corrisponde a un’esigenza interna alla scienza. La tensione tra rappresentazione e concetto, e la necessaria bidirezionalità che muove non solo da rappresentazioni a concetti ma anche da concetti a rappresentazioni, non costituisce un elemento estrinseco alla scienza a favore della soggettività, ma una modalità propria dello speculativo di articolare la propria esposizione, che si serve di *Avvertenze*, *Introduzioni*, *Concetti preliminari* e *Annotazioni*, come *historisch*, su cui lavorare criticamente per essere consapevole della forma che assume la propria auto-critica, come visto nell’analisi delle definizioni dell’assoluto nella logica encyclopedica<sup>567</sup>. Se è vero che, nell’esame

<sup>565</sup> Sul rapporto, strutturale, tra violenza e soggettività, Illetterati mostra, in modo pregnante, che per Hegel «non c’è soggetto senza violenza. Essere soggetto [...] significa fare i conti con la violenza, significa riconoscere la violenza come qualcosa di determinante il proprio modo d’essere» (L. Illetterati, *Soggettività e violenza. Una prospettiva hegeliana*, in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, a cura di C. Agnello, R. Caladarone, A. Cicatello e R.M. Lupo, Palermo, Palermo University Press, 2017, pp. 259-281).

<sup>566</sup> *VPR I*, p. 34; trad. it., p. 93; *GW 29,1*, pp. 118-119.

<sup>567</sup> La questione del significare, come duplice passaggio che emerge proprio dalle definizioni dell’assoluto, è ripresa da Hegel in un breve *excursus* all’inizio della Dottrina dell’Essenza: «La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che *sembrino avvicinarsi* alle determinazioni del concetto. Non si può trattar di *provare*, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo concetto per il quale l’adopra la filosofia, perché la vita ordinaria non ha concetti, ma rappresentazioni, ed è la filosofia stessa, di conoscere il concetto di quello che altrimenti è semplice rappresentazione. Deve quindi bastare che in quelle sue espressioni che vengono adoperate per delle deter-

delle determinazioni logiche, il sostrato rappresentativo non è, né può essere, ciò in forza di cui il concetto procede nel proprio sviluppo, la tensione linguistica e rappresentativa non viene taciuta, ma segna al contrario una maniera peculiare dello speculativo di eseguire la propria dimostrazione<sup>568</sup>.

minazioni filosofiche la rappresentazione sappia intravedere approssimativamente una qualche differenza, come in quelle espressioni può accadere che vi si conoscano sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti» (*WdL III*, p. 130; trad. it., p. 805).

<sup>568</sup> Cfr. *VWdL II*, pp. 586-587: «Il prodotto del pensiero, nel nostro procedere logico, deve essere necessario. L'altra questione riguarda il nome che attribuiamo al concetto. Può darsi che il nome non corrisponda del tutto al concetto. [...] In questi casi si fa appello alla nostra coscienza, al modo in cui utilizziamo quel nome. Prendiamo, per esempio, l'unità di essere e nulla: entrambi sono assolutamente opposti, e tuttavia diremo che la verità è l'unità di entrambi. Se ci chiediamo come ciò debba chiamarsi, lo chiameremo *divenire*; e allora si tratterà di vedere se questo contenga in sé le due determinazioni di essere e nulla. Il divenire è perfettamente semplice: è unità e contiene in sé i due momenti sopra indicati. Può accadere che nella lingua non si usi una parola nella determinazione precisa in cui la usiamo noi: abbiamo i termini *essere, esserci (Dasein), essenza, esistenza, realtà effettiva, oggettività*. Nella lingua comune tutto ciò si trova più o meno sullo stesso piano: e in effetti queste parole hanno tutte qualcosa in comune, ma ognuna porta con sé delle determinazioni particolari; e per ciascuna di queste determinazioni particolari useremo una parola particolare: e, per lo meno approssimativamente, anche nella nostra rappresentazione si fa questa distinzione. *Realtà effettiva [Wirklichkeit]* ha qualcosa di più vigoroso rispetto a *esistenza [Existenz]*: ci orientiamo quindi secondo distinzioni approssimative che anche la rappresentazione possiede. Questi sono dunque i due lati: il concetto in sé [*Begriff in sich*] e la sua figura peculiare [*seine eigenthümliche Gestalt*]]. Al termine della citazione si distingue tra il «concetto in sé» e «la sua peculiare forma», una questione che riguarda il potenziale della vaghezza rappresentativa per la determinazione del pensiero rispetto al linguaggio, uno dei temi cruciali affrontati a partire dal *Concetto preliminare* enciclopedico nelle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, e in particolare nella prima, dedicata alla vecchia metafisica. Cfr. Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, p. 92: «il loro nome è scelto dalla sovrabbondanza

Ciò che emerge, dunque, è che, solo in quanto esigenza scientifica, il lavoro critico sulle rappresentazioni e sulla forma del giudizio può includere le soggettività che si accingono a filosofare. Resta allora da chiedersi: una volta mostrato che tale rapporto è radicato nell'esigenza critica della filosofia di mostrarsi consapevole del modo in cui funziona la sua antinomia, come può l'esecuzione discorsiva della filosofia avere forza trasformativa e non ridursi a un esercizio scolastico che lascia intatta la coscienza?

### 2.1.2 *La proposizione speculativa*

Una simile dinamica performativa costituisce, a mio avviso, l'approfondimento berlinese di un processo che non riguarda soltanto l'organizzazione della filosofia come sistema – come visto nel capitolo precedente –, ma investe in modo decisivo anche la formazione critica della soggettività: il processo istanziato dalla proposizione speculativa nella *Fenomenologia dello spirito*.

In essa Hegel affronta il problema dell'esposizione filosofica a partire dalla forma del giudizio, che appare come un presupposto noto e non bisognoso di essere discussi: la connessione di soggetto e predicato tramite la copula, in una dinamica che si mostri capace di esprimere la verità, ossia il movimento attraverso cui la sostanza diventa soggetto. Qui si gioca la differenza specifica della filosofia rispetto a due avversari polemici: un sapere puramente storico o matematico, in cui il contenuto rimane esterno al processo di dimostrazione, che non ne giustifica la necessità, e un formalismo vuoto, che riduce il conoscere a puro esercizio privo di contenuti – come scetticismo, al quale occorre mostrare che il negativo non è un semplice nulla, ma è lo sviluppo stesso del contenuto, la critica della sua immediatezza; e come pensare da sé privo di rigore, contro cui bisogna dimostrare che il contenuto sostanziale è patrimonio comune, da approfondire e acquisire criticamente, aspetto su cui si tornerà più oltre.

Il bisogno di rappresentare l'assoluto come *soggetto* si è servito di proposizioni quali “Dio è ciò che è eterno”, oppure “è l'ordine morale

del linguaggio e da espressioni vagamente sinonimiche». Sul tema si veda anche A. Nuzzo, *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic*.

del mondo”, oppure ancora “è l’amore”, e così via. In proposizioni come queste il vero è posto come soggetto soltanto in maniera diretta, ma non è presentato come il movimento del riflettersi entro se stesso [*nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflectirens dargestellt*]. [...] Il soggetto è preso come punto fermo a cui i predicati aderiscono come al loro sostegno, attraverso un movimento che appartiene a chi detiene il sapere relativo a quel soggetto, e che peraltro non si considera appartenente al punto stesso; ma il contenuto sarebbe presentato come soggetto unicamente da tale movimento<sup>569</sup>.

Nell’atteggiamento proposizionale naturale, il soggetto sembra un fondamento stabile: le rappresentazioni che fungono da soggetto della proposizione sono assunte come criterio, unità di misura cui attribuire predicati. Il problema – approfondito nell’*Enciclopedia* sotto la *Prima posizione del pensiero rispetto all’oggettività*, come visto nel precedente capitolo – è che è proprio quel soggetto a dover essere determinato attraverso il predicato. Se, ad esempio, Dio è preso come soggetto, rimane un fondamento immobile; i predicati che gli si attribuiscono non mostrano il suo svolgimento: l’unità resta estrinseca e gli elementi rimangono come erano *prima* di quel giudizio, assunti dalla rappresentazione. Il giudizio, così inteso, non riesce a esprimere il processo che rende il soggetto tale.

Eppure, qui interviene una prima rottura: il soggetto della proposizione non rimane un che di inerte, ma si toglie dalla sua posizione di fondamento e passa nel predicato – uno spostamento che la forma giudizio non riesce tuttavia ad esprimere pienamente:

Questo modo di pensare [il pensare raziocinante] subisce insomma, se vogliamo rappresentarcelo così, un contraccolpo [*einen Gegenstoß*]. Incomincia dal soggetto, come se questo permanesse a fondamento; ma poiché il predicato piuttosto è la sostanza, esso trova poi che il soggetto è passato a predicato, e perciò è levato; e poiché quanto aveva l’apparenza di predicato è divenuto in tal modo una massa intera e autonoma, il pensare non può vagare liberamente, ma è trattenuto da questa pesantezza. – Di solito, per prima cosa il soggetto è posto a fondamento come il Sé oggettivo e fisso; di qui, il movimento necessario si dirige verso la molteplicità delle determinazioni o dei predicati; a questo punto, al posto di quel soggetto, subentra lo stesso

<sup>569</sup> *PhG*, pp. 20-21; trad. it., pp. 17-18.

Io che sa: esso è il vincolo dei predicati e il soggetto che li sostiene [*an die Stelle jenes Subjects das wissende Ich selbst ein, und ist das Verknüpfen der Prädicate und das sie haltende Subject*]. Mentre però quel primo soggetto si addentra nelle determinazioni stesse e ne è l'anima, il secondo soggetto, cioè quello che sa, nel predicato trova ancora quel primo soggetto di cui pretendeva d'essersi sbarazzato, e al di là del quale vuole ritornare a se stesso; e invece di poter costituire l'elemento attivo nel movimento del predicato – con raziocini che disquisiscono se a quel primo soggetto sia da attribuirsi questo o quel predicato –, esso piuttosto ha ancora a che fare con il Sé del contenuto; non dev'essere per sé, ma dev'essere insieme al contenuto medesimo<sup>570</sup>.

L'aspetto che interessa è il fatto che ci sono due 'soggetti': il soggetto della proposizione mostra di non essere il fondamento stabile, e va nel predicato – che dovrebbe costituirne la determinazione – togliendosi. A questo punto compare un secondo soggetto, quello del pensiero raziocinante, l'Io che, dopo che è venuto meno il rinvio al contenuto determinante, sembra assumere il ruolo di garante dell'unità della determinazione. Il suo muoversi, apparentemente libero, tra predicati che possono essere attribuiti al soggetto nel tentativo di esaurirne la determinazione, incontra però un urto, un contraccolpo nel togliersi del soggetto della proposizione, che in certo modo lo spodesta: gli rende impossibile muoversi liberamente, ossia continuare a ricorrere a sé come unico 'positivo' rimasto, e blocca la generazione di nuovi giudizi nel tentativo di tamponare il fallimento della forma proposizionale. In ciò si trova dislocato, spogliato dell'illusione di essere il padrone del processo.

Il processo negativo è dunque duplice: sul piano dell'esposizione scientifica, il soggetto e il predicato vengono entrambi messi in movimento, così che né l'uno né l'altro restino astrazioni immobili, ma il soggetto *diventi* propriamente soggetto proprio perché non è un che di immediato, da assumere in quanto tale (come sarebbe in un conoscere storico); sul piano del soggetto conoscente, viene meno la sua fiducia in un soggetto del giudizio che permarrebbe come fondamento stabile della determinazione, e con essa si toglie anche la pretesa di dominare dall'esterno il processo (come sarebbe nella dimostrazione

<sup>570</sup> *PhG*, p. 43; trad. it., p. 45.

matematica). È il soggetto stesso che entra in crisi, scoprendosi coinvolto nel processo di dissoluzione che si verifica *nella* forma del giudizio. Il terreno, che si pretendeva solido, vacilla.

Questo duplice processo negativo – che Hegel chiama speculativo – non può essere reso nella forma ordinaria del giudizio.

[...] la natura del giudizio o della proposizione in generale, che include entro di sé la differenza fra soggetto e predicato, viene distrutta dalla proposizione speculativa; e la proposizione identica, a cui mette capo il divenire della prima, contiene il contraccolpo rispetto a quella relazione. [...] nella proposizione “Dio è l’essere”, il predicato è “l’essere”; esso ha un significato sostanziale, in cui il soggetto si fluidifica. “Essere”, qui, non deve costituire il predicato, bensì l’essenza; con ciò il termine “Dio” sembra cessare di essere ciò che è in virtù della posizione che occupa nella frase, e cioè quella di soggetto stabile. – Il pensare, anziché proseguire nel passaggio dal soggetto al predicato, si sente frenato, visto che il soggetto va perduto, e si sente ricacciato indietro al pensiero del soggetto, poiché ne avverte la mancanza; ovvero, dato che il predicato è enunciato a sua volta come un soggetto, cioè come l’essere, come l’essenza che esaurisce la natura del soggetto, il pensare rinviene il soggetto immediatamente anche nel predicato; e a questo punto il pensare, anziché aver ottenuto – tornando entro di sé nel predicato – la libera posizione del raziocinare, è ancora immerso nel contenuto; o quantomeno si presenta l’esigenza che esso vi sia immerso. [...] Il pensare perde dunque il suo saldo terreno oggettivo che aveva nel soggetto, quando, mentre è nel predicato, viene rimandato al soggetto; e in tale predicato non ritorna entro di sé, bensì nel soggetto del contenuto<sup>571</sup>.

La natura stessa del giudizio, fondato sulla distinzione di soggetto e predicato, viene fatta deflagrare nella proposizione speculativa. Qui il predicato deve divenire totalità di determinazioni, capace di esprimere ciò che è sostanziale per il soggetto; e il soggetto, a sua volta, deve svilupparsi fino a mostrare il proprio processo di determinazione.

Parallelamente, il soggetto pensante deve rinunciare alla tentazione di rientrare in sé come garante del processo di determinazione di significato, piegando il contenuto ai propri scopi. Deve invece riconoscersi nel contenuto stesso, nel suo movimento critico, e lasciar-

<sup>571</sup> *PhG*, pp. 43-44; trad. it., p. 46.

si trasformare da esso – proprio in quanto ciò implica un andare a fondo. Nel momento in cui si perde come soggetto esterno e astratto, scopre di essere già implicato<sup>572</sup> nel processo di articolazione della verità: «invece di costituire l'elemento attivo nel movimento del predicato – con raziocini che disquisiscono se a quel primo soggetto sia da attribuirsi questo o quel predicato –, esso piuttosto ha ancora a che fare con il Sé del contenuto; non dev'essere per sé, ma dev'essere insieme al contenuto medesimo»<sup>573</sup>. Il posto vuoto del soggetto della proposizione coincide così con il decentramento del soggetto pensante: l'esperienza del venir meno di un terreno saldo – ciò che esistenzialmente si esprime nella perdita di familiarità con il mondo, quell'esperienza testimoniata nel passo dalle *Lezioni sulla filosofia della religione* riportato sopra – diventa possibilità di una prima costituzione libera, di una formazione critica.

Nella dinamica critica della proposizione speculativa, non si tratta dunque di collocarsi 'al di là' del giudizio, come se fosse possibile un punto d'inizio puro, già vero, non compromesso, su cui poggiare saldamente i piedi per mettersi al riparo dalla critica. La proposizione speculativa è piuttosto la comprensione adeguata di un movimento critico che avviene *dall'interno* della forma del giudizio<sup>574</sup>. La sua ve-

<sup>572</sup> Su questo movimento si veda lo studio di E. Caramelli, *Eredità del sensibile*, in particolare l'efficace chiarificazione del problema che pone la proposizione speculativa (pp. 21-33).

<sup>573</sup> *PhG*, p. 43; trad. it., p. 45.

<sup>574</sup> Una dinamica analoga è ricostruita da Cesaroni a proposito del rapporto tra scienze positive, che presuppongono il proprio oggetto e producono conoscenze, e la filosofia come scienza speculativa: il concetto, nota opportunamente Cesaroni, «introduce una "interruzione" (*Unterbrechung*) nel corso delle rappresentazioni nel punto in cui queste ultime mostrano la propria incapacità a rendere ragione di sé (cioè il proprio inevitabile andare 'a sbattere' in contraddizioni, in luoghi di non tenuta, cioè in un reale che insiste all'interno del campo designato senza potervi trovare posto). Questo "contraccolpo" (*Gegenstoß*) costringe la riflessione a tornare su di sé (resistenza alla prima riflessione), trasformandosi da designazione (di una realtà supposta data) ad istruzione (di un nuovo spazio soggetto-oggettivo), mediante la creazione di un nuovo concetto che dà consistenza di realtà-razionalità

rità non sta in un singolo enunciato, bensì nel processo stesso di realizzazione reciproca di soggetto e predicato, di soggetto e sostanza<sup>575</sup>.

Non stupisce, dunque, che la dinamica istanziata dalla proposizione speculativa si presti a Berlino a diventare coestensiva alla questione dell'esposizione della filosofia e alla sua organizzazione come sapere – come si era visto, nel capitolo precedente, esaminando il modo in cui la critica alle definizioni dell'assoluto nell'*Enciclopedia* è critica in forma immanente del sapere metafisico-scolastico, ed è autocritica. Tuttavia, ciò che emerge qui è un aspetto decisivo ulteriore dell'esecuzione della filosofia rispetto alla sua antinomia: la sua produzione e critica costituisce un processo che chiama radicalmente in questione il soggetto, il pensare, non solo rideterminando il significato di ciò che crede di sapere – il senso di predicati come finito, infinito, sostanziale, oggettivo, soggettivo –, ma anche esponendolo a più riprese alla messa in discussione del modo in cui procede. *Mentre si fa scienza*, la scienza lo decentra, lo espone ripetutamente a una perdita da cui non può ripararsi (come in un sapere scolastico) e che non è accessoria alla scienza ma strutturale, inseparabile dalla sua articolazione come sapere consapevole del suo prodursi e riprodursi. L'auto-critica alla forma della *Darstellung* è una critica alla soggettività che, come vedremo a breve, si accompagna alla consapevolezza

al reale o all'impossibile che insisteva nello spazio precedente» (*La vita dei concetti*, pp. 96-97). Come nella proposizione speculativa, anche nel lavoro speculativo della filosofia 'interruzione' e 'contraccolpo' mobilizzano il regime della rappresentazione che le scienze dell'intelletto presuppongono, facendolo incontrare con le contraddizioni che non sono tematizzate, e aprendo lo spazio per la loro rideterminazione.

<sup>575</sup> Cfr. *PhG*, p. 45; trad. it., p. 47: «Che la forma della proposizione venga levata non deve accadere soltanto in modo *immediato*: non cioè per via del mero contenuto di quest'ultima. Bisogna, invece, che questo movimento opposto venga espresso: esso non deve costituire solamente quell'ostacolo interiore, ma questo ritornare a sé del concetto deve anzi essere presentato. Tale movimento, il cui compito è quello che altrove doveva essere svolto dalla dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Soltanto questo movimento è lo speculativo dotato di realtà effettiva, e soltanto la sua enunciazione è presentazione speculativa [*speculative Darstellung*]».

della forma che assume: una critica, detto altrimenti, che non si limita a presentarsi come tale, muovendo da una certa immagine del rapporto tra la scienza e il soggetto, ma riflette sul proprio apparire, per non riprodurre surrettiziamente i presupposti legati ai procedimenti che intende superare.

## 2.2 Noi – chi? La pragmatica testuale nelle lezioni

L'inclusione del destinatario nella strategia espositiva emerge con particolare chiarezza nelle lezioni sul compendio enciclopedico. L'esperienza cruciale è quella in cui il soggetto diventa consapevole delle contraddizioni all'opera nel linguaggio, finanche nelle espressioni all'apparenza più semplici: «Quando dico "io", penso soltanto a me stesso, con esclusione di tutti gli altri. Ma nel linguaggio si esprime così qualcosa di completamente diverso da ciò che si intende: "io" è un che di universale»<sup>576</sup>.

Un caso esemplare è quello della tautologia, che approfondisce la dinamica fenomenologica aprendola a una dimensione ulteriormente sistematica. Come noto, essa costituisce nella *Fenomenologia* il punto di accesso alla questione della proposizione speculativa ('Dio è Dio'); nelle lezioni encyclopediche essa svolge una funzione strutturale, creando un'esperienza performativa: qualcosa entra in gioco senza essere espresso pienamente dalla forma che pure lo enuncia. L'attenzione portata su questa impasse diventa parte della dinamica stessa attraverso cui un certo contenuto procede a determinarsi.

In questo processo si osserva un uso ricorrente, da parte di Hegel, di formule come 'quando diciamo' o 'quando dico', che convocano un 'noi' coinvolto in ciò che il linguaggio stesso produce, come si vede nel passaggio da *L'identità* a *La differenza* nell'esame delle determinazioni della riflessione. Nella *Nachschrift Libelt* del 1828 all'altezza della discussione del §115 dell'*Enciclopedia* si legge:

L'essenza appare uguale a sé stessa, dunque pura identità: questa però è la forma propria dell'intelletto. Tutto ciò che è limitato si riferisce essenzialmente a un altro. Tutto viene così isolato ed elevato alla forma di identità come se fosse qualcosa che sussiste per sé. Se

<sup>576</sup> Cfr. *VWdL II*, p. 522.

dico che l'assoluto è identità, ciò è del tutto corretto [*richtig*]; ma non bisogna con questo annullare la differenza: è proprio questa la critica rivolta al cosiddetto sistema dell'identità. La ragione non conosce un'identità astratta, mentre per la filosofia kantiana questa costituisce il principio supremo. Si dice che l'esperienza prova la proposizione secondo cui  $a = a$ , o, in forma ancora più solenne, che  $a$  non può essere insieme  $a$  e non- $a$ . Ma se si guarda all'esperienza, non vi è alcuna proposizione che esprima davvero questa legge del pensiero  $a = a$ . Persino la forma stessa della proposizione è contraddittoria, poiché richiede di distinguere tra soggetto e predicato. Per mostrare la verità della seconda legge negativa del pensiero, è sufficiente concepire un ente qualsiasi: esso è al tempo stesso se stesso e un altro. Per esempio: Giorgio IV è re d'Inghilterra<sup>577</sup>.

L'appello è a un lettore (uditore) che nel suo linguaggio fa esperienza di questo passaggio, ossia dell'impossibilità di considerare la legge dell'identità senza implicare qualcosa che c'è ma non viene espresso, ossia la differenza. Il destinatario non resta spettatore di questa inversione, ma fa esperienza diretta di come la legge d'identità implichi sempre già la differenza. Come si legge nella *Nachschrift Karl Hegel*, sembra che tale legge «non possa essere dimostrata, e che tutti gli uomini la riconoscano, erigendola così a fatto [*Faktum*]»<sup>578</sup>. Eppure, prosegue Hegel, se ci si appella all'esperienza, la legge d'identità non restituisce che una tautologia. L'identità non è né può essere mai qualcosa di astratto, perché si media sempre con determinazioni molteplici – il che costituisce il proprio della forma giudizio, come avevamo visto nel capitolo precedente. Quando si dice ‘il magnetismo è’, al posto del predicato «non ci si aspetta di nuovo la stessa cosa, “magnetismo”, ma un ulteriore sviluppo, che tuttavia nella sua totalità corrisponde al primo»<sup>579</sup>. Identità e differenza sono inseparabili: ognuna include il proprio altro, e si ridetermina nel suo significato a partire da esso. «L'esperienza mostra quindi che è falso fare dell'identità la legge della verità per l'essere umano»<sup>580</sup>.

<sup>577</sup> *VWdL II*, p. 500.

<sup>578</sup> *VWdL II*, p. 748.

<sup>579</sup> *Ibidem*.

<sup>580</sup> *Ibidem*.

In questo modo, il soggetto che abbia deciso di imparare la filosofia è costretto a performare ciò che il pensiero produce, non se ne può tirare fuori, analogamente a quanto avveniva nella *Fenomenologia*. In essa la tautologia mostra il proprio effetto critico non solo nella *Prefazione* in cui è discussa la proposizione speculativa, ma anche nella certezza sensibile<sup>581</sup>. Essa, come prima figura dello spirito, pretende di esprimere identità semplici, essendo un sapere immediato, un sapere dell'immediato ('io', 'questo', 'qui', 'ora'), ma viene spinta a riconoscere che il proprio linguaggio non coincide con la cosa (*res*) che intende (*meint*). La ragione è che

se voglio venire in aiuto al linguaggio – che ha la natura divina [*göttliche Natur*] di invertire immediatamente l'intenzione mentale, facendola divenire qualcosa d'altro e impedendole così di *giungere alla parola* –, indicando questo determinato pezzo di carta, ecco allora che faccio l'esperienza di ciò che di fatto è la verità della certezza sensibile: lo indico come un *qui* che è un "qui" di altri "qui", ossia che è, in se stesso, un *insieme semplice* di molti *qui*, vale a dire un universale<sup>582</sup>.

Come scrive Hegel, il linguaggio ha una «natura divina [*göttliche Natur*]»<sup>583</sup>, che rovescia immediatamente ciò che è più proprio (*mein*): mostra che, anche la forma più semplice di coscienza, apparentemente immediata, richiede la mediazione attraverso forme universali di rappresentazione. Il modo in cui la coscienza si rende conto della propria ignoranza sul funzionamento del conoscere è, in apparenza, liberale. Anzitutto, si consente alla forma più immediata di coscienza di scegliere un esempio (*Beispiel*) di una relazione (apparentemente) passiva con una *res*. Per mostrarle che in realtà nella rappresentazione di un oggetto c'è qualcosa di più in gioco, di cui la coscienza non è consapevole, si procede poi ponendo una domanda

<sup>581</sup> Per l'interpretazione della certezza sensibile che segue, tengo in particolare considerazione l'analisi retorico-stilistica proposta da J.H. Smith, *The Spirit & Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1988, p. 187s.

<sup>582</sup> *PhG*, p. 70; trad. it., pp. 78-79.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

all'apparenza minimale: *che cos'è il 'questo'*?<sup>584</sup> Domanda apparentemente neutra – dato che noi «non dobbiamo riflettere sull'oggetto e meditare su che cosa esso potrebbe essere in verità, ma dobbiamo considerarlo solamente per come la certezza sensibile lo ha in sé»<sup>585</sup> –, in realtà obbliga la coscienza a esporsi. Come nota John H. Smith<sup>586</sup>, non si tratta di una richiesta innocente, ma di una vera e propria ingiunzione: prendere parola e così rivelare la contraddizione implicita nella propria posizione, il che mette in moto il processo di ripensamento di ciò che era non visto.

Qualcosa di analogo è in gioco nella tautologia presentata nelle lezioni. L'appello al destinatario non è un semplice espediente retorico, ma un modo di costringere la soggettività a venire allo scoperto. Non è un intervento esterno: il linguaggio è ciò che ci è più prossimo, e proprio per questo la sua tematizzazione appare tanto più perturbante. Nell'identità tautologica, l'ascoltatore viene ingaggiato, costretto a fare i conti con ciò che il suo linguaggio fa: afferma la assoluta verità del principio di identità, e con questo si contraddice – dato che l'identità richiede, per poter essere pensata, anche l'inclusione della differenza. Così, afferma l'impossibilità di pensare la contraddizione, eppure «nel momento stesso in cui la enuncio, io penso immediatamente la contraddizione [*indem ich ihn spreche, so denke ich ja den Widerspruch unmittelbar*]. Né si può dire che non esista nulla che contenga contraddizione in sé: quante cose ci sono che si contraddicono in se stesse»<sup>587</sup>. Le contraddizioni sono ovunque, si pensi, ad esempio, a ciò che il bisogno rappresenta: «quando ho un bisogno, in me è presente il negativo del sentimento di sé: lì sono io stesso la contraddizione; ogni attività è contraddizione»<sup>588</sup>. Ma non sono viste in quanto tali.

<sup>584</sup> Cfr. *PhG*, p. 64; trad. it., p. 71.

<sup>585</sup> *Ibidem*.

<sup>586</sup> Smith, *The Spirit & Its Letter*, p. 229s.

<sup>587</sup> *VWdL II*, p. 748.

<sup>588</sup> *Ibidem*.

L'ascoltatore è dunque coinvolto in un'esperienza (*Erfahrung*)<sup>589</sup> che, se anche riguarda qualcosa che la soggettività già da sempre compie, proprio per questo non è immediata, ma deve essere sollecitata, suscitata dal testo per essere vista. È il testo a portare allo scoperto ciò che normalmente resta implicito – noto, ma proprio per questo non conosciuto –, rendendoci capaci di vederlo, come quel ‘noi’ implicato nella *certezza sensibile* che costringe ad assumere una posizione:

Proprio a tale certezza bisogna dunque domandare: *che cos'è il “questo”?* Se noi lo prendiamo nella duplice figura che è propria del suo essere, cioè come l’*adesso* e come il *qui*, la dialettica che il “questo” ha in sé conterrà una forma atta anche a intenderlo per com’è. Alla domanda: *che cos'è l’“adesso”?*, rispondiamo per esempio: *l’“adesso” è la notte*. Per sottoporre a esame la verità di tale certezza sensibile, è sufficiente un semplice esperimento. Noi mettiamo per iscritto questa verità; una verità non perde nulla se viene messa per iscritto, e tantomeno se la conserviamo. Se però *adesso, che è mezzogiorno*, noi guardiamo nuovamente alla verità che abbiamo messo per iscritto, dovremo dire che essa è divenuta stantia<sup>590</sup>.

Il ‘noi’ del testo funziona a più livelli: è l’interlocutore che pone domande alla certezza sensibile; altrettanto, è colui che sperimenta il destino della certezza sensibile mettendosi nella sua posizione (invece di rimanervi estraneo) e facendo, dunque, esperienza dell’ inversione che la attraversa. È l’esperienza della contraddizione – in un passaggio da diversi ‘segnaposto’<sup>591</sup>, posizioni del ‘noi’: dalla po-

<sup>589</sup> Si ricordi la definizione di esperienza (*Erfahrung*) elaborata nella *Fenomenologia*, come processo che si produce sostanzialmente sulla base di una inversione, una *conversio* verrebbe da dire in termini retorici: «E si dà il nome di esperienza appunto a tale movimento, in cui l’immediato, ciò che non è esperito, vale a dire l’astratto – che appartenga all’essere sensibile oppure alla semplicità soltanto pensata – si estrania da se stesso, per poi ritornare a sé da questa estraniazione; e solo a questo punto si presenta così nella sua realtà effettiva e nella sua verità, essendo anche proprietà della coscienza» (*PhG*, p. 29; trad. it., p. 26).

<sup>590</sup> *PhG*, p. 64; trad. it., p. 71.

<sup>591</sup> A questo riguardo si pensi al contributo di R. Bubner in *Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel*, in Id., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam,

sizione di un lettore disinteressato del testo, a chi fa domande, a chi dà risposte nel testo come certezza sensibile, a chi da ultimo, sperimentando la contraddizione, si innalza a un livello ulteriore di consapevolezza.

Lo stesso vale, a mio avviso, per il ‘noi’ convocato nelle lezioni: dapprima spettatori apparentemente disinteressati, veniamo costretti a prendere parola<sup>592</sup>, e a fare esperienza della trasformazione che si compie nel linguaggio da cui siamo attraversati senza possibilità di tenersene fuori. Si tratta di un invito a riattivare una messa a distanza non verso un qualche al di là del linguaggio – una presunta verità ‘senza veli’ a cui potersi mostrare fedeli – ma in direzione dell’interruzione della familiarità con ciò che ci appare più vicino e familiare, quel tessuto quotidiano di relazioni in cui la nostra soggettività viene determinata per ciò che è, rivelando ciò che in esso non torna.

Questo mostra, in secondo luogo, che l’esperienza della contraddizione non è accessoria rispetto al procedimento della scienza, né uno strumento meramente retorico<sup>593</sup> utile all’insegnamento. Nell’*Enci-*

1980, p. 133, in cui lo studioso mostra il funzionamento in Hegel di una finzione letteraria che ingaggia il lettore in un dialogo.

<sup>592</sup> A proposito della forma di costrizione all’opera nell’esame della certezza sensibile, convocata per rispondere a delle domande, Warminski nota: «pochi commentatori hanno mancato di notare l’arbitrarietà, l’ingiustizia, anzi la prepotenza cui la certezza sensibile viene sottoposta da parte del “noi”. [...] Questa sconvenienza [...] risulta piuttosto penosa per chi si aspetti la serietà, il dolore, la pazienza e la fatica del negativo» (*Reading for Example*, p. 90).

<sup>593</sup> J.H. Smith mostra in modo convincente come dialettica (che tradizionalmente si occuperebbe delle *res nudae*) e retorica (che rivestirebbe i pensieri di un ornamento) non siano separabili, in Hegel, come potrebbe sembrare. L’argomentazione dell’interprete si appoggia anche a un’analisi dei manuali che influenzarono la formazione di Hegel: da Melanchton ed Ernesti, al *Compendium* di latino di Immanuel Scheller, fino a Balthasar Haug, suo insegnante di latino, per il quale «l’*elocutio* non era un’aggiunta superflua a un discorso altrimenti corretto, ma la condizione stessa di ogni espressione adeguata» (p. 182). L’immagine della veste (*Kleid*) ricorre anche nella sezione *Religione* della *Fenomenologia*, laddove la rappresentazione è tematizzata nei termini di «figura [*Gestalt*]» e «veste [*Kleid*]» (*PhG*, p. 365; trad. it.,

*clopedia* proprio in questa esperienza, quella della contraddizione, si dà il passaggio da *L'identità* a *La differenza* come determinazioni della riflessione. A differenza di ciò che avviene nella *Scienza della logica*, in cui il passaggio si basa sulla dimostrazione del modo in cui l'identità è un'identità concreta, e questa concretezza è costituita dalle strutture della riflessione (*Riflessione che pone*, *Riflessione esterna*, *Riflessione determinante*), nell'*Enciclopedia* il passaggio a *γ. Il fondamento (Grund)* si fonda sull'esperienza della contraddizione – ossia, su qualcosa che il testo performa nella tautologia e mostra nella forma dell'identità. Ciò va verosimilmente insieme ad altre differenze del testo encyclopedico, in cui non compare una sezione specificamente dedicata alla contraddizione<sup>594</sup>. Che l'assenza di una sezione dedicata esclusivamente alla contraddizione non segnali l'impossibilità di comunicare lo speculativo a lezione (questione che avrebbe senso, al più, al Ginnasio), ma indichi piuttosto la sua pervasività

p. 447). Se si mantiene l'analogia con l'atto del vestire un corpo, si potrebbe intendere l'elocutio come condizione di visibilità del pensiero, nei termini di una *vestizione*: come nel *Cristo velato* scolpito da Giuseppe Sanmartino, esposto nella Cappella Sansevero a Napoli, dove il velo che copre interamente la figura non ne occulta la vista, ma al contrario rende palpabile la presenza del corpo, fino a esibirne la fisionomia e i segni della crocifissione.

<sup>594</sup> A ben guardare, la contraddizione compare nel testo esplicitamente solo come principio di contraddizione, sotto la voce *α. Identità*, nella forma di ciò che la logica formale esclude per definizione (la contraddizione, appunto). Proprio questo implica che l'unica apparizione possibile della contraddizione sia, di fatto, in quanto messa fuori gioco. Con la necessaria cautela, mi sento di condividere l'interpretazione di L. Illetterati: l'assenza, nell'*Encyclopedie*, di una sezione specifica dedicata alla contraddizione non segnala una sua marginalità o sottodeterminazione, ma piuttosto il suo divenire pervasivo, al modo di una vera e propria funzione operativa lungo l'intero testo. Sul concetto di contraddizione, si rimanda a L. Illetterati, *Limit and Contradiction in Hegel*, in *Contradictions: Logic, History, Actuality*, a cura di E. Ficara, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, pp. 127-152. E. Berti, *La critica di Hegel al principio di non contraddizione*, «Filosofia», 31, 1980, pp. 629-654. F. Chiereghin, *Incontradditorietà e contraddizione in Hegel*, in *Atti del convegno di Padova* (maggio 1980), 1981, pp. 257-270.

strutturale – non più legata alla singola determinazione che pareva estrometterla – è la direzione di lettura che qui si apre.

### 3. *L'apparire della scienza e la trasformazione della soggettività*

La strategia all'opera nell'*Enciclopedia* riguarda contestualmente l'apparire della scienza, il suo organizzarsi come sapere, e ciò che viene richiesto al soggetto che vi si dedica. L'ingaggio attivo e lo sviluppo metodologico del sapere procedono insieme. Circa il legame tra l'esposizione auto-critica della filosofia, che sa il suo *historisch*, e si impegna nella sua elevazione, e la formazione del soggetto, è possibile distinguere quattro momenti 'strategici'<sup>595</sup>: i) l'*Introduzione* e il *Concetto preliminare*, ii) la sua presentazione rispetto alla scienza, iii) la presentazione della scienza al suo compimento, iv) il ritorno sulla scienza alla luce dell'esposizione *sistematica encyclopedica compendiosa*.

i) *Introduzione* e *Concetto preliminare*. Essi non offrono soltanto informazioni provvisorie sugli oggetti e sul metodo della filosofia, ma contribuiscono a liberare da presupposti che ostacolano l'accesso alla scienza. Nella presentazione e decostruzione di alcuni presupposti – ossia assicurazioni arbitrarie<sup>596</sup> che sembrano dover valere in quanto date<sup>597</sup> – la fi-

<sup>595</sup> Per le dinamiche esaminate in questi momenti, sono debitrice alla lettura che H.-F. Fulda avanza in *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, in *La logica e la metafisica di Hegel*, a cura di A. Nuzzo, Roma, NIS, 1993, pp. 69-88.

<sup>596</sup> Cfr. *Enz*, §78.

<sup>597</sup> Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg, Hegel enumera quattro presupposti: 1) la validità fissa di determinazioni dell'intelletto, che sono limitate ed opposte; 2) un substrato rappresentativo che dovrebbe valere da criterio per l'eventuale conformità ad esso di quelle determinazioni di pensiero; 3) il conoscere come mero rapportare tali predicati fissi ad un substrato; 4) l'opposizione del soggetto conoscente e dell'oggetto che ad esso non può in tal modo venir ricongiunto, e che resta perciò a sua volta qualcosa di per sé fisso e vero.

losofia viene presentata tanto in un senso soggettivo, quanto in un senso oggettivo, in modo non troppo dissimile da Kant, che distingueva tra una dimensione produttiva del filosofare e quella, non esauribile in quest'ultima, di un'idea che non può mai essere data in concreto. Sin da subito, nell'*Introduzione*, il soggetto si confronta con un compito arduo, per come emerge nelle informazioni preliminari che gli vengono fornite: gli si chiede di abbandonare, per esempio, l'immagine del pensiero come attività meramente soggettiva e si afferma contestualmente che le esperienze più alte della libertà, dello spirito, di Dio, hanno la loro radice proprio nel pensiero<sup>598</sup>; o si dice che qui il pensiero assume se stesso ad oggetto<sup>599</sup>, e che l'inizio della filosofia è nel libero atto del pensiero di porsi là dove esso è per sé, dandosi e producendo a se stesso il proprio oggetto<sup>600</sup>. Analoghe tensioni – che sembrano adombrare una sorta di idealismo soggettivo – attraversano le pagine in cui si nega che l'esperienza possa costituire metro esterno della verità, salvo poi richiamarla come pietra di paragone<sup>601</sup>. E difficoltà simili emergono dal lato opposto, là dove la filosofia è presentata come una dimensione oggettiva *distinta* dalla soggettività finita. Su questo versante si usano indistintamente espressioni come ‘idea’, ‘assoluto’, e ‘oggettivo’.

Ora, non si tratta di denunciare la difficile compatibilità delle immagini proposte da Hegel – quando non aperta contradditorietà<sup>602</sup> –, ma di coglierne l'intento strategico. Se, nell'*Introduzione*, la disinvoltura con cui Hegel tratta i presupposti

<sup>598</sup> Cfr. *Enz*, § 8 A.

<sup>599</sup> Cfr. *Enz*, § 11.

<sup>600</sup> Cfr. *Enz*, § 17.

<sup>601</sup> Cfr. *Enz*, § 6.

<sup>602</sup> H.-F. Fulda parla esplicitamente di ‘contraddizioni’ quando ricostruisce il testo hegeliano. Cfr. Id., *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, p. 78. A mio avviso il contributo di Fulda non distingue però precisamente ciò che avviene nell'*Introduzione* e ciò che è in gioco invece nel *Concetto preliminare*.

anti-speculativi implica che il soggetto non possa ancora formarsi un’immagine univoca della filosofia, nel *Concetto preliminare* è in gioco qualcosa di diverso. Non si mira tanto a dare un’immagine univoca di cosa sia la filosofia speculativa, bensì a predisporre istanze che strategicamente operano in due direzioni inseparabili. Da una parte, nel *Concetto preliminare* la scienza comincia a formulare progressivamente l’*historisch*<sup>2</sup>, che è compito del sistema giustificare e superare come proprio apparire – si pensi ai paragrafi finali in cui vengono presentati i momenti del logico-reale (metodologicamente, il momento intellettuale-astratto, quello negativo-razionale, quello positivo-razionale), e viene avanzata la divisione come rappresentazione del corso della scienza, che quest’ultima, come abbiamo visto nel capitolo terzo, riprende in sé e riarticola. Nel farlo però, d’altra parte, la scienza coinvolge il soggetto<sup>603</sup>, costrin-

<sup>603</sup> Non credo si tratti di due imprese distinte, come sembra invece suggerire Nuzzo (Ead., *Das Problem eines “Vorbegriffs” in Hegels spekulativer Logik*). Concordo con Nuzzo nel riconoscere che nel *Concetto preliminare* sia in questione l’apparire della scienza, ma ritengo che tale apparire sia inscindibile dalla produzione discorsiva del soggetto. Sin dall’inizio del testo, la genesi che prende forma riguarda insieme il pensiero e il soggetto filosofante: la formazione del secondo *nella misura in cui* il primo è l’oggetto centrale e l’unico fine. Seguendo un prezioso suggerimento di Illetterati – che indaga una problematica, a mio avviso, simile in didattica della filosofia – credo si possa parlare, entro certi limiti, di *effetti collaterali* del discorso filosofico, intendendo con ciò che la costituzione della soggettività non è lo scopo presupposto della filosofia, come se essa avesse come fine primo la produzione di determinati effetti (sulle soggettività e sul mondo) e potesse stabilire la propria definizione, la determinazione di sé, sul rovescio dell’emancipazione delle soggettività e la trasformazione delle scissioni che le fanno essere ciò che sono. A differenza però di ciò che comunemente si intende con effetti collaterali (effetti che accompagnano l’assunzione di una sostanza nelle dosi prescritte, previsti ma non necessariamente realizzati), nella filosofia hegeliana tali effetti non restano esterni al discorso né sono accessori. La loro discussione – critica e in continua riformulazione, in modo da non reiterare le implicazioni insite nel punto di partenza della scienza *in relazione al soggetto* – è inclusa nel processo stesso attraverso cui la filosofia si espone

gendolo a rielaborare i propri presupposti, in un lavoro che non lo lascia inalterato. Così, l'apparire iniziale della scienza è insieme figura storica (*historisch*) e figura formativa: riflette il modo in cui il sapere può manifestarsi al conoscere finito e, in questa manifestazione parziale e ancora, necessariamente, distorta, mette già in gioco la realtà della scienza. Detto diversamente: nella strategia in cui articola preliminarmente il suo punto di vista, come esigenza *per la propria scientificità*, la scienza non lascia ininterrogato il modo in cui appare e coinvolge il conoscere finito. In questa sua prima manifestazione affiora già una prima presentazione del rapporto che la scienza istituisce con la soggettività, un rapporto che è strutturale alla scienza, ma che, proprio per il luogo sistematico in cui si trova, è in forma ancora incompleta, unilaterale e aperta strutturalmente al faintendimento.

ii) Il *Concetto preliminare* della logica rispetto alla scienza. Qui l'esposizione compie un passo ulteriore rispetto alle immagini della scienza proposte nell'*Introduzione*, in direzione di una loro correzione che sarà compito della scienza articolare. Menzionando un'antica credenza<sup>604</sup>, il testo afferma che si tocca lo stesso punto della scienza se si sostiene che nella riflessione viene alla luce la vera essenza, e che tale natura è allo stesso modo creazione dello spirito di ciascuno<sup>605</sup>, produzione del pensiero che è una sua attività. Si delinea così un nesso provvisorio tra oggettivo e soggettivo. Le diverse posizioni del pensiero rispetto all'oggettività non servono ancora a fornire un assetto stabile, ma a fornire alcuni argomenti contro i presupposti di un conoscere filosofico non scientifico e soggettivista. Alla fine del percorso che tracciamo, la logica appare, però, in modo nuovo: non solo come prodotto soggettivo, ma come

come scienza e come sapere che può essere appreso e insegnato, sebbene in forma del tutto peculiare, ossia non come scopo presupposto, come si vedrà più nel dettaglio nel prossimo capitolo.

<sup>604</sup> Cfr. *Enz*, §21 A.

<sup>605</sup> Cfr. *Enz*, §23.

accadere oggettivo. Questo nuovo modo, ancora preliminare, di considerare la filosofia, è funzionale a liberare il pensiero filosofico da ogni particolarismo: dal lato soggettivo esso deve essere puramente presso-di-sé, mentre dal lato oggettivo deve essere *solo* nella cosa stessa e nelle sue determinazioni<sup>606</sup>.

iii) La presentazione della logica. Nella logica, il pensiero del soggetto finito è condotto a sperimentare la nullità dei propri presupposti conoscitivi, che si dimostrano non adeguati al concetto di filosofia che si sta articolando. Questa prova conduce, alla fine della logica, ad un primo concetto speculativo di scienza. In esso si consuma la sua separazione dal soggetto finito: il concetto della filosofia si costituisce come eccedente rispetto al modo in cui essa appariva al singolo<sup>607</sup>.

### 3.1 *A parte objecti*

Dal lato della scienza, la correzione dei preconcetti continua nella filosofia dello spirito. Qui diventa evidente che, anche al di là della contingenza del soggetto filosofante, al concetto della scienza filosofica appartiene il carattere del conoscere soggettivo, ma in un senso determinato: la scienza è fine in se stessa. In tal modo viene ripreso, in forma filosofica, ciò che era stato solo affermato in via preliminare alla fine dell'*Introduzione*: il fatto che l'unico scopo, l'unica attività e meta della scienza è giungere al concetto del proprio concetto<sup>608</sup>. Ma qui, ciò che in quel contesto era solo posto in forma anticipatoria, viene ora mostrato e al tempo stesso superato, rideterminato: il concetto della scienza è stato liberato dai presupposti di un soggetto che si appresta a filosofare, e ricostruito nella forma del finalismo e dell'attività spirituale, di cui il soggetto finito non disponeva.

Si assiste così a una vera e propria dimostrazione retrospettiva – che, come nel caso della *divisione* del materiale logico, esaminata nel capitolo terzo, è tanto una ripresa quanto una correzione del-

<sup>606</sup> Cfr. *Enz*, §23 A.

<sup>607</sup> Cfr. *Enz*, §17.

<sup>608</sup> Cfr. *Ibidem*.

la cornice entro cui la questione era stata presentata in via preliminare – di ciò che era stato presentato all'inizio. Poiché il logico, che nel suo automovimento ha percorso l'intero sviluppo sistematico, si è dimostrato risultato della scienza come lo spirituale<sup>609</sup>, esso è libero. La forma dell'avanzamento necessario si rivela allora, tanto per la scienza quanto per il soggetto filosofante, come un modo in cui la scienza si è manifestata. Così trova conferma, a un livello più alto, quanto affermato al §18: l'idea si dimostra il pensiero assolutamente identico con sé, che dà a sé il suo oggetto senza presupporlo come dato altrove.

Lo sviluppo del concetto speculativo della filosofia, tuttavia, non si esaurisce qui. Il punto più alto – e più problematico – si incontra nei sillogismi finali che chiudono l'*Enciclopedia* (1817 e 1830<sup>610</sup>). Negli ultimi paragrafi della sezione *Filosofia*, Hegel presenta tre espo-

<sup>609</sup> Cfr. *Enz*, §574.

<sup>610</sup> Come commentario ai tre sillogismi finali dell'*Enciclopedia* si rinvia, in primo luogo, a W. Jaeschke, *Die Philosophie* (§§ 572-577), in *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“* (1830), pp. 466-501; L. Cortella, *La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, pp. 597-614; T.F. Geraets, *Le trois lectures philosophique de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, «*Hegel-Studien*», X, 1975, pp. 231-254; Id., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Bibliopolis, 1985. Per l'interpretazione dei tre sillogismi come una riarticolazione dell'ordine di esposizione dell'*Enciclopedia*, si veda H.-F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1965, pp. 284-296. Per una lettura che insiste sui sillogismi come forme differenziate della relazione fra le tre forme dell'Idea, si vedano L. Bignami, *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Trento, Verifiche, 1990, pp. 166-191; il capitolo 5 di S. Fuselli, *Forme del sillogismo e modelli della razionalità in Hegel*, Trento, Verifiche, 2000. Anche L.B. Puntel in *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1981, legge i sillogismi come la presentazione di diverse modalità di esposizione del sistema, ma non limitato alla sola forma enciclopedica, bensì comprensivo anche della *Fenomenologia* e di una *Elementarstruktur* a partire da cui l'intero sistema risulterebbe intelligibile.

sizioni del sapere filosofico: le prime due ancora apparenti, la terza come esposizione veritiera e completa. Se è vero, come ha sostenuto Peperzak, che «forse il concentrarsi sul problema di come i sillogismi degli ultimi tre paragrafi siano sussumibili sotto le diverse figure dei sillogismi formali, non è del tutto conforme all'intenzione di Hegel»<sup>611</sup>, un attraversamento sintetico di essi rimane tuttavia cruciale per esaminare l'esposizione del sapere.

Il primo sillogismo ha come base la logicità (o il logico, *das Logische*), come termine medio la natura e come conclusione lo spirito. La natura, in quanto termine medio, congiunge lo spirito con la logicità. Proprio perché termine medio di un sillogismo, la natura non possiede il carattere di totale esteriorità, né i tre elementi presenti nel sillogismo si comportano come indifferenti l'uno all'altro. Al contrario, essi si rimandano vicendevolmente, dal momento che «la natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza [la logicità], non si scinde in estremi di astrazione finita, né si separa da essi facendosi alcunché d'indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro»<sup>612</sup>.

Questo primo sillogismo determina la prima manifestazione della scienza come razionale, e dunque come momento costitutivo di una filosofia della ragione che sa se stessa: il pensiero a sé identico è un pensiero non più solo soggettivo nel senso dell'attività di pensieri propria arbitrariamente dello spirito finito. Il risultato è duplice. Da una parte, viene scalzata l'obiezione (lasciata aperta nell'*Introduzione*) che la filosofia sia un idealismo soggettivo mascherato. Dall'altra, diventa impossibile leggerla come un semplice monismo naturalistico (simile a Spinoza). Il pensiero non più solo soggettivo si dà nel concetto stesso della filosofia, non in un oggetto distinto, come se la filosofia si desse in un rapporto, estrinseco, a un soggetto conoscen-

<sup>611</sup> A.T. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 158. Per una discussione della differenza tra i primi due sillogismi e il terzo, si veda in particolare pp.131-196.

<sup>612</sup> *Enz*, §575; trad. it., p. 565.

te. In questo modo si dissolve la separazione che gravava sul primo concetto della scienza<sup>613</sup>.

Tuttavia, il fatto che si sia «*nell'idea*»<sup>614</sup>, non significa che la forma espositiva sia già pienamente adeguata. Proprio perché la natura è termine medio di questo primo sillogismo, «la mediazione del concetto ha la forma estrinseca del *trapasso*, e la scienza quella dell'andamento necessario, cosicché la libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi come il suo congiungersi con se stesso»<sup>615</sup>. Nel primo sillogismo assistiamo, dunque, a un *passaggio* che avviene davanti ai nostri occhi: la logicità diventa natura, e questa trapassa nello spirito. La libertà si manifesta propriamente nell'estremo in cui il sillogismo si conclude, cioè nello spirito che ritorna in sé dalla logicità. Si tratta però di un movimento che – come ha osservato Cortella – «assume i tratti della *necessità*, di un trapasso cieco e coatto, quello tipico dei processi naturali»<sup>616</sup>.

Il secondo sillogismo affronta ulteriori presupposti, ancora in sospeso, del conoscere soggettivo finito. Il termine medio è lo spirito, che unisce natura e logicità. Qui è già presente, scrive Hegel, «il punto di vista dello spirito»<sup>617</sup>. E proprio il punto di vista segna la differenza decisiva con il sillogismo precedente. Non è più la prospettiva esterna di chi osserva il trapassare delle parti del sistema nel loro esporsi e culminare nello spirito, ma quella di un soggetto che, «riflettendo su se stesso, scopre la radice naturale da cui proviene per poi pervenire alla propria ultima essenza logica»<sup>618</sup>.

Il movimento non è più un trapasso passivo, ma un'attività autonoma, che si determina da sé: è libertà, e anzi «la via per produrla»<sup>619</sup>. Il nome di questa attività è *riflessione*. Essa conduce la natura al suo fondamento logico lungo un percorso in cui lo spirito si approfondi-

<sup>613</sup> Cfr. *Enz*, §17.

<sup>614</sup> *Ibidem*.

<sup>615</sup> *Ibidem*.

<sup>616</sup> Cortella, *La forma compiuta del sapere*, p. 605.

<sup>617</sup> *Enz*, §576; trad. it., p. 565.

<sup>618</sup> *Ibidem*.

<sup>619</sup> *Ibidem*.

sce e si scopre. La libertà, ora, non è più soltanto per uno degli estremi (lo spirito, nel primo sillogismo), ma si estende all'intero sillogismo. Attraverso questa riflessione spirituale nell'idea, il conoscere soggettivo che la filosofia aveva sinora posto in modo indeterminato viene determinato come razionale, e diventa momento costitutivo di quel pensiero non più soltanto soggettivo con cui l'idea assoluta si identificava al termine dell'esposizione del concetto della filosofia.

Se anche i presupposti soggettivistici che avevano trovato spazio nell'*Introduzione* e nel *Concetto preliminare* vengono qui legittimati, e relativizzati, all'interno del processo dello spirito, è tuttavia evidente che anche il secondo sillogismo presenta un limite. Qui, scrive Hegel, «la scienza appare come un conoscere soggettivo»<sup>620</sup>. Non si tratta ancora dell'autoconoscenza dell'assoluto, liberata da ogni apparenza.

Al terzo sillogismo spetta, allora, il compito di chiarire retrospettivamente il senso di quanto affermato nell'*Introduzione*: il fatto che, con il mostrarsi dell'idea come pensiero assolutamente identico con sé, questo pensiero si mostrava anche come attività di essere per sé, di opporsi a sé e di essere presso di sé in questo suo altro<sup>621</sup>.

Come base del sillogismo si fa avanti lo spirito, che nel sillogismo precedente era il medio – una mossa coerente con la logica del secondo sillogismo, in cui il termine medio del primo sillogismo (la natura) diventa a sua volta punto di partenza. L'attività soggettiva dell'idea ha ora come termine la natura, definita però come «l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sé* ed oggettivamente»<sup>622</sup>. La natura è, dunque, solo l'altro lato dell'idea, quello oggettivo, e il sillogismo si configura come il passaggio dal lato soggettivo-conoscitivo dell'idea (spirito) al lato oggettivo-reale (natura). Entrambi questi momenti non sono più semplicemente elementi, perché corrispondono invece ai sillogismi precedenti. Il processo è il passaggio in cui l'attività soggettivo-riflessiva dello *spirito* viene risolta nella

<sup>620</sup> *Ibidem*.

<sup>621</sup> Cfr. *Enz*, §18.

<sup>622</sup> *Enz*, §577; trad. it., p. 566.

processualità del *reale*, ed esso è «l'*autogiudizio* dell'idea nelle due apparenze (§§575-6)»<sup>623</sup>.

In questo terzo sillogismo – in cui, come nota Cortella, scompare il termine logicità sostituito dalla «*ragione che sa sé stessa*»<sup>624</sup> per fare da medio tra spirito e natura – il compito è precisamente quello di mostrare, retrospettivamente, come le due apparizioni della scienza siano da intendere al modo di manifestazioni della ragione che sa se stessa. La soggettività che si sa come riflessione non è più conoscenza finita, ma realtà, ed è tale come autoriflessività. La ragione che sa se stessa si sviluppa così attraverso i due processi già determinati dai sillogismi precedenti: (i) passa dalla logica allo spirito attraverso la natura; (ii) si riflette, come conoscenza di sé, dalla natura alla logicità. In questo sillogismo di sillogismi, le «apparenze»<sup>625</sup> diventano «*sue manifestazioni*»<sup>626</sup> (della filosofia), e ciò che appariva presupposto si ricongiunge alla ragione come processo unitario. Questo è il sillogismo vero, non più apparente<sup>627</sup>.

A questo punto due osservazioni sono decisive. In primo luogo, per Hegel, il solo sillogismo verace è il terzo, come sillogismo di sillogismi. I primi due restano apparenze, che solo dalla prospettiva finale del terzo sillogismo possono essere considerate manifestazioni della

<sup>623</sup> *Ibidem*.

<sup>624</sup> *Ibidem*.

<sup>625</sup> *Ibidem*.

<sup>626</sup> *Ibidem*.

<sup>627</sup> Per un'interpretazione del terzo sillogismo come momento che raccoglie in sé le prospettive dei primi due, conservandole come superate e come lati parziali del proprio apparire, si veda R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2021, pp. 309-317, dove si offre anche un'analisi complessiva e approfondita delle relazioni tra i tre sillogismi. Una direzione in parte analoga, ma sottolineando la loro portata non solo formale bensì anche contenutistica, è percorsa da A. Nuzzo, *Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schritte der Enzyklopädie*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, a cura di B. Tuschling, U. Vogel, Stuttgart, frommann-holzboog, 2004, pp. 459-480, che insiste sul fatto che solo il terzo sillogismo è in grado di conferire alla filosofia la sua conclusività sistematica.

verità. In secondo luogo, vi è però una corrispondenza evidente tra la forma che si dà l'esposizione dell'*Enciclopedia* e il primo sillogismo (logicità – natura – spirito), ossia uno di quelli apparenti, non ancora l'idea della filosofia in quanto tale. Di questa non esiste un'esposizione hegeliana compiuta, né nelle opere a stampa né nelle lezioni<sup>628</sup>. Non pare plausibile attribuire ciò a un mero motivo contingente – una mancanza di tempo o di completamento – ma a una ragione strutturale, legata alla natura stessa della filosofia. Il fatto che Hegel non abbia dato questa forma al sistema – nella sua figura *encyclopedica* né altrove – dipende, a mio avviso, da una impossibilità di concetto: il sistema, per Hegel, non è mai una deduzione lineare da un principio dato una volta per tutte. Lo sguardo sulla totalità diventa possibile solo alla fine. Come già nella *Scienza della logica* a proposito del *metodo*, è proprio questa verità del sistema, espressa nell'*Encyclopedie* come sillogismo di sillogismi, che impedisce tanto (i) un'esposizione verace già dall'inizio condotta dalla prospettiva della fine, quanto (ii) una riscrittura complessiva che si sostituisca retroattivamente al percorso sviluppato, standole semplicemente *accanto*. Una tale riscrittura non sarebbe per Hegel una correzione dell'esposizione del sistema, ma una sua falsificazione: come se la verità non fosse precisamente quel procedere, critico della propria forma, attraverso mediazioni e nuove immediatezze<sup>629</sup>.

<sup>628</sup> Per quanto riguarda le corrispondenze individuate nella critica, alcuni interpreti hanno riconosciuto nel primo sillogismo un riferimento all'*Encyclopedie* e nel secondo un richiamo alla *Fenomenologia*. È il caso, ad esempio, di M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970, e di L. Cortella, il quale vede un parallelo tra il passaggio dalla naturalità all'essenza logica e il percorso fenomenologico della coscienza «dalla sua prima manifestazione naturalistica (la “coscienza naturale”) fino alla piena consapevolezza di sé come sapere assoluto» (*La forma compiuta del sapere*, p. 607). A differenza di Cortella, però, Theunissen sostiene che una realizzazione possibile del terzo sillogismo andrebbe rintracciata nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*.

<sup>629</sup> In questo senso, l'analogia con la conclusione della *Scienza della logica* nella parte dedicata al metodo arriva a riguardare, a mio avviso, anche l'esigenza di una riscrittura dell'organizzazione complessiva del materiale.

Quanto finora delineato tocca il cuore stesso della determinazione del pensiero dialettico, facendo emergere come esso si configuri, per certi versi, come una sorta di *estensione* di sé. Nel movimento dialettico, infatti, la verità di una determinazione consiste nel mostrarle la sua non indipendenza: nel rimando necessario al suo altro, proprio in questa contraddizione, essa acquista la sua effettiva determinatezza. Il punto decisivo è che questa verità, superiore alla falsità unilaterale dei due lati presi isolatamente, non si limita a stabilizzarsi nel corso della *Darstellung* della scienza. Essa, piuttosto, rinvia oltre sé, verso nuove determinazioni capaci di articolare quella stessa contraddizione in una forma più giustificata.

Una simile dinamica è all'opera tanto nella logica quanto nell'intera *Enciclopedia*, e si rivela in maniera particolarmente evidente quando si tratta di comprendere che cosa significhi per la logica essere «la scienza prima e ultima [*die erste und letzte Wissenschaft*]»<sup>630</sup>. La questione è cruciale perché mostra come una verità, proprio in quanto in un certo senso compiuta, non si chiuda su sé stessa ma si apra ad altre articolazioni della propria contraddizione. Queste nuove articolazioni non intervengono soltanto sulla falsità (per esempio, l'unilateralità di pensare l'essere umano solo come libero o solo come necessitato), ma rimettono in qualche modo gioco anche il suo stesso essere vera. In questo senso, l'*Enciclopedia* è un testo che, nella propria esecuzione, istituisce la possibilità di chiedere che cosa significa conservare una verità e come pensare la sua apertura a una rideiscrizione, in un movimento discorsivo che tenga insieme l'autorità di una verità già raggiunta e, al tempo stesso, le sue estensioni e correzioni. In breve: quali forme ha la verità? Una simile possibilità dipen-

Come la chiusura della *Logica* ritorna sulla questione della divisione, rideterminandone il significato, nel *metodo*, così i sillogismi finali sembrano riprendere e riflettere su ciò che era la sua divisione (*Einteilung*) introduttiva. Quest'ultima – che «non può essere compresa se non mediante l'idea» (Enz, §18; trad. it., p. 26) – presenta infatti la logica come «*la scienza dell'Idea in sé e per sé*», la filosofia della natura come «*la scienza dell'Idea nel suo alienarsi da sé*», e la filosofia dello spirito come «*la scienza dell'Idea, che dal suo alienamento ritorna in sé*» (Enz, §18; trad. it., pp. 26-27).

<sup>630</sup> *VWdL II*, p. 445; p. 516.

de dal carattere dell'esecuzione speculativa, che da un lato richiede una lettura spontanea, naturale nel senso di non ancora pienamente consapevole della propria posizione (*unbefangen*), e dall'altro si sottopone essa stessa a una ri-azione della propria narrazione, alla luce dell'avanzamento nell'auto-critica della forma che assume il suo procedere scientifico<sup>631</sup>.

Per quanto riguarda l'inclusione attiva della soggettività nel processo espositivo della scienza, si osserva dunque che l'aspetto espositivo del testo implica strutturalmente l'attività del soggetto. In termini narratologici, riprendendo Hayden White, si può dire che il discorso ha una «duplice natura»<sup>632</sup>, che è «al tempo stesso interpre-

<sup>631</sup> Questa osservazione può risultare feconda nel contesto della discussione sui sillogismi finali dell'*Enciclopedia*, in particolare per la questione se essi aggiungano effettivamente qualcosa alla scienza in quanto tale. Il dibattito appare infatti diviso tra chi sostiene che i sillogismi non introducano nuovo contenuto e spiega così la loro soppressione nell'edizione del 1827 (così ad esempio A. Peperzak: «Come si potrebbe spiegare che egli abbia semplicemente tralasciato gli ultimi tre paragrafi, se questi aggiungono ancora qualcosa di essenziale? [...] Essi non possono offrire nulla di radicalmente nuovo, ma solo una spiegazione ulteriore in rapporto a quanto è stato già raggiunto», *Autoconoscenza dell'assoluto*, p. 147), e chi invece li considera decisivi per comprendere quale sia la forma compiuta del sapere filosofico in Hegel (tra gli altri, A. Nuzzo, R. Bodei, L. Cortella). A mio avviso, nel testo rimane aperta la possibilità di una rideSCRIZIONE del processo, come verità di un processo che si è già compiuto in una determinata forma, e ciò indica una necessità intrinseca della scienza stessa. Questo non solo conferma il fatto che lo speculativo è operativo *nel testo*, che funziona quando il processo discorsivo in cui emerge viene preso alla lettera, ma offre un elemento ulteriore della rilevanza dei sillogismi finali.

<sup>632</sup> H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 4. White indaga anche il modo compositivo hegeliano (e poi marxiano), descrivendolo nei seguenti termini: «La trama archetipica della formazione discorsiva sembra richiedere che l'«io» narrativo del discorso passi da una caratterizzazione metaforica originaria di un dominio d'esperienza, attraverso decostruzioni metonimiche dei suoi elementi, fino a sineddochì delle relazioni tra i suoi attributi superficiali e la sua presunta essenza, per giungere infine a una rappresentazione

tativo e pre-interpretativo; esso riguarda sempre tanto la natura stessa dell'interpretazione quanto l'oggetto che costituisce l'occasione manifesta della sua elaborazione»<sup>633</sup>. Se la scienza si dà come sistema, e il sistema si presenta come un testo, la sua articolazione funziona attraverso determinate regole di formazione come discorso, come «genere di scrittura»<sup>634</sup> le cui dinamiche tradizionalmente sono state formalizzate nella forma retorica della *elocutio*<sup>635</sup> – i cui quattro tropi fondamentali (metafora, metonimia, sineddoche e ironia) possono essere rintracciati anche nel testo hegeliano, a patto di intenderli in movimento, ossia come processi che hanno effetti trasformativi perché si presentano a più altezze del testo e, nel corso del suo svolgimento, vengono continuamente ripresi e reinterpretati<sup>636</sup>.

Così, l'aspetto spaziale del trasferimento insito nella metonimia si riconosce nel succedersi delle determinazioni del pensiero per come compaiono anzitutto nella loro *Darstellung* lineare; la relazione *pars pro toto*, che definisce la sineddoche, si coglie nella funzione di 'momento' del tutto, funzione in cui le determinazioni si scoprono quando la scienza procede alla propria auto-critica e auto-interpretazione; la negatività che si esprime come *inversio* permette al significato di una certa determinazione, in un determinato punto sistematico, di

di tutti i contrasti o opposizioni che si possano legittimamente riconoscere nelle totalità identificate nella terza fase della rappresentazione discorsiva» (p. 20).

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> R. Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Jacques Derrida*, «New Literary History», 10 (1), 1978, pp. 141-60.

<sup>635</sup> Smith, *The Spirit & Its Letter*, p. 220 s.

<sup>636</sup> Questa dimensione trasformativa e auto-trasformativa, che si dispiega discorsivamente, richiama forse la felice espressione di Theodor W. Adorno, *Filme des Gedankens (Tre studi su Hegel)*. Un tentativo di leggere la *Fenomenologia* attraverso i quattro tropi fondamentali è stato avanzato da Smith (*The Spirit & Its Letter*, pp. 182-184). La possibilità di individuare operazioni stilistico-retoriche simili nelle strategie espositive dei testi hegeliani corrobora, a mio avviso, l'ipotesi di indagare più a fondo le analogie strutturali che emergono nelle molteplici esecuzioni del metodo dialettico. Su questo si veda l'ultima sezione del presente capitolo.

essere risignificato – anche nella sua ‘verità’ – in una fase successiva della sua elaborazione (ironia); infine, queste dinamiche risultano possibili nella misura in cui nelle determinazioni si concretizza la tendenza spirituale a una duplicazione rappresentativa (metafora)<sup>637</sup>.

### 3.2 *A parte subjecti*

Una simile procedura di riconfigurazione – trasformativa per il soggetto perché lo include nella propria articolazione – è già all’opera nella logica enciclopedica, come si è visto nel capitolo terzo. Lì essa definisce, in modo complesso, il modo in cui la scienza lavora criticamente sull’*historisch*, del proprio apparire, al fine di giustificarsi come sapere fondato. Cruciale in questo processo è il problema della divisione e organizzazione del materiale logico, problema che

<sup>637</sup> Nell’*Estetica* curata da Hotho, la metafora è messa in relazione alla tendenza strutturale dello spirito di duplicarsi e di sapere sé come espressione: «Da ultimo, per quanto concerne l’obiettivo e l’interesse del metaforico, dal momento che la parola in senso proprio è un’espressione per sé comprensibile, e la metafora un’altra, possiamo domandarci il motivo di questa duplice espressione, o altrimenti, il che è la stessa cosa, la ragione del metaforico, che in se stesso è una simile duplicità [*Zweiheit*]. [...] Per questa ragione quale senso e scopo della dizione metaforica in generale si devono considerare [...] il bisogno e la potenza dello spirito e dell’anima, i quali non sono soddisfatti da ciò che è semplice, abituale, consueto, bensì li superano allo scopo di arrivare a altro, per indugiare in quel che è diverso, per unire in uno quel che è doppio [*bei Verschiedenem zu verweilen und Zwiefaches in eins zu fügen*]» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 520-521; trad. it. *Estetica*, a cura di F. Valagussa, Milano, Bompiani, 2012, pp. 1076-1078). Per un’analisi del passo si rimanda a Smith, *The Spirit & Its Letter*, p. 180. Non mi sembra irrilevante notare che nell’*Enciclopedia* Hegel presenta introduttivamente le rappresentazioni nei seguenti termini (che ricalcano – a mio avviso in maniera niente affatto casuale – la formulazione con cui sono introdotte le definizioni dell’assoluto: *können...angesehen werden*): «Le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore* dei pensieri e concetti [*Vorstellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden*]» (Enz, §3 A; trad. it., p. 6).

culmina nella questione del metodo. La sua specificità discorsiva non è semplicemente immanente al testo, ma si dà anche in una distanza critica da esso: come ciò che apre il testo a una nuova consapevolezza. Per funzionare, tale azione deve distinguere tra due forme di lettura: una lettura spontanea (*unbefangen*), quella del lettore o ascoltatore che si confronta per la prima volta con il testo logico e non è ancora in grado di muoversi con consapevolezza critica, ossia avendo coscienza di dove si trova, e una lettura che prende atto dei limiti – e insieme della legittimità – di quella prima esposizione.

Un tale avanzare pone una sfida decisiva al soggetto che si appresta a filosofare. Il metodo, in quanto forma che assume alla fine della logica il problema inizialmente posto dalla presentazione della scienza – ossia dal suo *historisch*<sub>2</sub>, che deve essere attraversato e superato criticamente – compie due mosse essenziali. In primo luogo, riscrive il problema: confuta le aspettative del lettore, che, al termine della trattazione, si attende una sorta di Appendice in grado di confermare la prospettiva iniziale sulla divisione della scienza. È precisamente perché le capacità di previsione del soggetto vengono deluse e rovesciate – nel senso dell'inversione che si verificava nella proposizione speculativa – che si apre lo spazio del metodo come riscrittura conclusiva.

In secondo luogo, proprio questo rovesciamento produce una conferma retrospettiva: ciò che all'inizio era stato disseminato come mera possibilità – dovendo necessariamente distinguere, nella prima lettura, l'incedere immanente, presentato come propriamente scientifico, da ciò che invece ha l'apparenza di qualcosa di semplicemente intellettuale-astratto e rappresentativo, non filosofico (come l'*historisch*<sub>3</sub>) – si rivela ora come effettivo compito del testo. Così, ad esempio, diviene chiaro che la *Dottrina dell'essere* e la *Dottrina dell'essenza* potevano presentare le loro determinazioni come concetti determinati, avanzando tale possibilità come qualcosa di cui, in fondo, non ne va veramente nel testo – quando, in realtà, capire quali sono i concetti determinati, e come si leggerebbero sapendo che il concetto è il soggetto del divenire logico, è qualcosa che si apre solo in seguito. Diviene chiaro, poi, cosa significa che si potrebbero considerare le determinazioni di pensiero della logica come definizioni dell'asso-

luto, se ne andasse delle definizioni – quando, di fatto, ne va di esse, della loro assunzione e critica immanente circa la loro capacità di esibire una forma minima di autoriflessività, anche laddove non rappresentino ancora un'espressione definitiva dello speculativo. In questa maniera, si ha retroattivamente una conferma di una *possibilità* e la sua riscrittura. In altri termini, il testo stesso forma, educa a questa duplice dinamica: delusione delle aspettative (il metodo non è una semplice conferma della divisione e dell'organizzazione del materiale logico, al modo di un'Appendice finale) e insieme conferma retroattiva di possibilità già implicate nel testo, per rideterminare filosoficamente il modo in cui vanno poste le questioni<sup>638</sup>.

Alla fine dell'*Enciclopedia*, quando la logica diventa l'ultima scienza filosofica e porta il sistema al suo compimento (*Schluss*, il sillogismo dei sillogismi), il pensiero conquista la capacità di cogliere l'attuale nella dimensione della verità: la capacità, cioè, di riconoscere la razionalità operante nella realtà, nel suo farsi altro e nel riconoscersi in esso, e di guadagnare così la libertà. Guardando retrospettivamente l'intera dinamica del testo, si comprende che l'esecuzione dell'*Enciclopedia* implica fin dall'inizio la partecipazione del soggetto, chiamato a formulare previsioni e attese che il testo stesso suscita, disattende e progressivamente corregge.

Questo movimento prende avvio da un'apertura iniziale, che viene via via in certo modo ridimensionata («se scopo della trattazione del concetto fosse di assegnare quali concetti determinati si diano»<sup>639</sup>) o addirittura squalificata (non si tratta, qui, di offrire definizioni dell'assoluto). Eppure, proprio nel caso delle definizioni, accade che la possibilità evocata venga in seguito ripresa in maniera pervasiva, disseminata e strutturale (§85 e seguenti), per poi con-

<sup>638</sup> Il soggetto che, a questo punto, avesse operato quella che in semiotica si definisce una disgiunzione di probabilità sarebbe stato nelle condizioni di «riconoscere nell'universo della fabula [...] l'attuazione di un'azione che può produrre un cambiamento nello stato del mondo narrato, introducendo così nuovi corsi di eventi» e sarebbe dunque stato «indotto a *prevedere* quale [sarebbe stato] il cambiamento di stato prodotto dall'azione e quale [sarebbe stato] il nuovo corso di eventi» (Eco, *Lector in fabula*, p. 150).

<sup>639</sup> *WdL III*, pp. 45-46; trad. it., p. 696.

cludersi con una critica immanente che culmina in una ridefinizione complessiva del problema, che investe le coordinate entro cui era stato inizialmente posto. Quando Hegel scrive che l'essere può essere considerato come «la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'Assoluto; – come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare di questa forma di definizione, e dei nomi dell'assoluto»<sup>640</sup>, il testo procede in quattro mosse: (i) apre una possibilità; (ii) la chiude immediatamente («come infatti sarebbe se...»); (iii) la riapre, impiegandola concretamente per scandire il proprio ritmo; infine, (iv) ne svuota dall'interno l'interpretazione tradizionale, mostrando che ciò che sembrava una definizione dell'assoluto è in realtà sottoposto a una decostruzione del giudizio stesso, su cui si fondava quella possibilità di organizzazione del materiale logico.

In termini narratologici, le attese che il soggetto poteva anzitutto formulare (quando si afferma che le determinazioni di pensiero possono essere considerate definizioni dell'assoluto), prima della loro messa fuori gioco (non si ha a che fare con le definizioni), risultano così paradossalmente confermate: la logica si articola *di fatto* attraverso definizioni dell'assoluto, addirittura secondo un ritmo ternario formalizzato (1,3 – 2). Ma questa conferma è condizionata: essa vale solo se il lettore comprende che tali determinazioni *non sono* definizioni dell'assoluto per come le aveva inizialmente intese (S è P, dove ciascuno dei due termini è assunto dalle rappresentazioni senza essere sottoposto a critica, e la forma del giudizio è presupposta), e la loro funzione non è quella presentata all'inizio. Detto diversamente, la conferma si verifica a patto di non leggere la logica come se *veramente* le sue determinazioni fossero di per se stesse definizioni dell'assoluto *e basta*, ossia come sono state intese dalla metafisica scolastica. Le definizioni diventano vere nel momento in cui la loro insufficienza è stata esposta, e quando il testo stesso ne mostra il ritorno nell'idea assoluta come alla loro base ultima. A quel punto, il metodo rivela il proprio senso: un'azione performativa di rilettura, che implica la trasformazione del soggetto come parte integrante della strategia espositiva della propria auto-critica.

<sup>640</sup> *WdL I*, p. 60; trad. it., p. 60.

In tal modo, la logica richiede non solo una prima lettura ingenua, ma la sua auto-trasformazione in una seconda lettura critica. È però soltanto perché si dà quella prima lettura – *di cui si fa carico il testo, scrivendosi necessariamente in modo da consentire la formulazione di possibilità, la loro chiusura e riapertura* – che la seconda lettura può venire in essere. E così, da una parte l'*Enciclopedia* si rivela un testo che non solo espone un contenuto, ma riflette sul proprio *historisch – historisch*<sub>2</sub> del proprio apparire e *historisch*<sub>3</sub>, che è la scienza a produrre – e giustifica le proprie trasformazioni espositive: essa sa di sé, e in questo sapere consiste la sua forma. Dall'altra, il soggetto non è messo di fronte a un sapere che, scolasticamente, non lo riguarda nella sua costituzione.

L'*Enciclopedia* espone un'impresa filosofica che giunge al proprio concetto solo nella misura in cui si dispiega per un soggetto finito – anche proprio quando, alla fine, sovverte i termini didattici in cui questo rapporto era stato inizialmente impostato. Detto altrimenti, il pensiero encicopedico dà conto della relazione del soggetto con la scienza: mostra come il soggetto divenga consapevole di sé nel processo di articolazione della scienza (senza lasciarsi semplicemente alle spalle questa consapevolezza, ma includendola in ciò di cui la scienza deve rendere conto per non essere un sapere soltanto scolastico), e, insieme, sottopone a verifica le prime forme in cui quella relazione era stata presentata, rideterminandole radicalmente. Un tale pensiero non è dunque acritico, nel senso che Kant attribuiva all'apprendimento storico: non si offre come un paesaggio monolitico, che lascia il soggetto passivo, senza operare su di lui alcuna trasformazione, ma si riscrive costantemente, si autocorregge e si espande fino al sillogismo della filosofia, dove il movimento dialettico del pensiero è nuovamente mobilitato. Questa esecuzione discorsiva, in cui tanto la scienza quanto la soggettività (e il loro rapporto) sono sottoposte a critica radicale, è ciò che *apprende* propriamente chi si rivolge alla filosofia, secondo Hegel.

Il risultato di questa duplice critica non è una de-soggettivazione, intesa come progressiva eliminazione del soggetto a favore dell'emergere di un piano a-soggettivo. Se alla fine della scienza si giungesse a dimostrare che il soggetto non è che una funzione prodotta dal di-

scorso filosofico, dal sistema della scienza, mentre solo quest'ultimo, come polo oggettivo, avrebbe piena consistenza, ci si ritroverebbe ancora prigionieri dell'immagine che è compito della scienza filosofica criticare: quella secondo cui la scienza opererebbe su un dominio dato, un campo pre-costituito che si presenta davanti al soggetto, disponibile ad essere conosciuto. In tal caso, si tratterebbe semplicemente di spostare l'accento: non più il primato del soggetto sull'oggetto, ma quello del discorso della scienza sulla soggettività. Resterebbe però intatta la struttura iniziale della domanda su che cosa sia la scienza, che implica un campo a cui la soggettività si contrappone.

Questa immagine è propria delle scienze dell'intelletto, o scienze del finito<sup>641</sup>, che possono assumere i loro oggetti come già dati nella rappresentazione, ma non della filosofia. Non a caso, l'*Introduzione* dell'*Enciclopedia* la richiama, criticamente, per annunciare la necessità del suo superamento nella filosofia, e con esso la decostruzione delle mire moderne della soggettività che ambisce ad avere una posizione sovrana sul sapere: l'unico scopo della scienza, si legge nel §17, è «giungere al concetto del suo concetto, e così al ritorno in sé ed al completo appagamento»<sup>642</sup>, il che implica necessariamente di togliere il suo primo apparire, che «contiene la separazione che rende il pensiero oggetto per un soggetto (parimente esteriore), che si mette a filosofare»<sup>643</sup>. Alla fine della scienza, viene messo in luce il fatto che la soggettività non domina i processi da cui è attraversata e costituita, compreso il discorso filosofico, di cui non costituisce affatto il fondamento (come scopre nella proposizione speculativa). Tuttavia, l'esito non è il dominio di un polo sull'altro, semplicemente invertito rispetto a ciò che accade nelle altre scienze, ma rimanendo entro il medesimo discorso di dominio: è piuttosto la trasformazione della soggettività stessa, nel senso di *una sua diversa soggettivazione*. In ciò

<sup>641</sup> *Enz1817*, § 5, lo stesso paragrafo in cui la filosofia è definita come *scienza della libertà*, una definizione che scomparirà nelle edizioni successive dell'*Enciclopedia*. Su questo cfr. Illetterati, *Philosophy as the Science of Freedom*.

<sup>642</sup> *Enz*, §17; trad. it., pp. 25-26.

<sup>643</sup> *Ibidem*.

che il soggetto apprende, la scienza rende possibile una presa di distanza critica dal suo atteggiamento naturale – dalla forma del giudizio, attraverso cui si strutturano i processi in cui si determina e da cui è determinato – che rende visibili le contraddizioni inerenti a questi processi. Così diventa possibile metterle in questione, interrompere i modi in cui si riproducono e aprire la possibilità di altri modi di essere, di soggettivarsi: anzitutto, costruendosi come soggetto della pratica filosofica, e alla pratica filosofica.

Poiché il testo si dimostra consapevole di ciò che accade al lettore che vi accede per la prima volta, non si limita a presupporlo, ma in certo modo lo produce in senso proprio. Al soggetto cui si rivolge la presentazione sistematica della filosofia, il *Concetto preliminare* non offre soltanto informazioni provvisorie sul suo oggetto e sul suo metodo. Esso combina rappresentazioni comuni ed eterogenee, generando un'immagine della filosofia in sé problematica, tale da allontanare alcuni presupposti e sollevare questioni per l'intero sistema, consentendo poi di trasformare progressivamente i preconcetti che emergono dalla lettura e interrogare la comprensione che la filosofia ha di sé. Il testo lavora così in modo strategico: si rivolge a un lettore che abbia deciso di filosofare, gli apre possibilità che subito mette fuori gioco, per poi riprenderle come vere a condizione che si accetti di rileggerle in chiave radicalmente trasformata – una trasformazione che ridetermina retroattivamente anche la prima posizione del problema, e dunque ciò che nel frattempo era stato ricostruito come sostanziale e in cui il soggetto si era provvisoriamente riconosciuto. Da un lato, dunque, il testo presuppone la prima lettura per poter accedere alla seconda; dall'altro, in questo stesso movimento, produce e forma il soggetto a cui si rivolge, perché non presuppone che sia in grado di vedere sin da subito ciò in cui è implicato.

In termini di pragmatica del testo, l'*Enciclopedia* rappresenta un caso esemplare di «*un prodotto la cui sorte interpretativa deve far parte del proprio meccanismo generativo*»<sup>644</sup>. Il testo enciclopedico deve

<sup>644</sup> Eco, *Lector in fabula*, p. 74. Scrivere un testo implica – in maniera più o meno esplicita – l'adozione di una strategia, richiede cioè una certa previsione delle mosse di quello che è e diventerà il lettore modello, capace di cooperare all'attualizzazione testuale nel modo che sembra implicato dal testo.

consentire al lettore di «muoversi interpretativamente come egli si è mosso generativamente»<sup>645</sup>. Meglio ancora: deve mettere il pensiero in condizione di potersi muovere in tal modo. Chi fa questa esperienza, a un primo livello, impara a riconoscere le contraddizioni, ciò che nel regime della rappresentazione non torna. A un livello ulteriore – quello in cui ci si concentra non sulle determinazioni di pensiero, ma diventa possibile dirigere l'attenzione su come la scienza procede criticamente a rideterminare la propria forma, e sui modi in cui si è presentata – il soggetto sembra pensare, e agire, allo stesso tempo su due piani: riattiva la distanza da ciò che gli è più familiare, cogliendo le contraddizioni che strutturano i processi attraverso cui si determina nel mondo storico; inoltre, nel seguire le possibilità aperte dalla rilettura di quelle stesse determinazioni, attraverso cui la filosofia procede nella propria autocritica, acquisisce consapevolezza non solo della propria posizione, ma anche dei modi per non riprodurre, nella critica di determinati processi locali, le stesse forme che intende decostruire, e che continuano invece ad agire in maniera sotterranea anche nelle pratiche critiche. In altri termini, il soggetto comprende che la critica, per essere effettiva, deve farsi sistematica, e non lasciare indiscusso nemmeno ciò che, insistente in apparenza sul margine del discorso filosofico, impedisce di pensare fino in fondo la trasformazione, perché catturato in una certa immagine della scienza.

Nel lavoro sulla lettera del testo, la riapertura della verità alla sua ricomprensione ulteriore, ad un nuovo livello prospettico, non è un'esigenza esterna, soggettiva, ma è un'istanza interna che appartiene alla logica sistematica. Per essere filosofico, questo processo non può quindi affidarsi a mezzi ausiliari – come l'oralità, intesa come comunicazione esoterica o immediatamente autentica – né può fissare regole a priori che vincolino l'intero sviluppo della scienza ad una presunta verità immediata, senza venire rimesse in discussione. Al contrario, deve operare *nella scrittura*, rendendo possibile al pensiero di pensare e performare la propria trasformazione. Se vuole essere filosofia pienamente critica, non può che farlo nel processo stes-

<sup>645</sup> Ivi, p. 75.

so in cui si giustifica come scienza – una scienza che è consapevole di ciò che è implicato nel proprio prodursi e riprodursi come sapere.

#### *4. Metodo e metodi di esecuzione*

L'esigenza di interrogare non solo i modi di formazione del discorso, ma anche gli effetti della sua riproduzione come sapere sui soggetti – affinché non rimanga un sapere scolastico –, e di sottoporre tale inclusione al medesimo processo critico che conduce l'*historisch*<sup>2</sup>, alla sua elevazione a scienza, rappresenta la posta in gioco che si assume, con tutte le sue ambivalenze, la decisione di scrivere un'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* nelle sue successive e profonde rielaborazioni.

Ciò che emerge nell'esecuzione dell'*Enciclopedia* e nelle lezioni che l'accompagnano è, come abbiamo visto, qualcosa che approfondisce quanto già in questione nella *Fenomenologia* e nelle esperienze didattiche di Norimberga, ma che, nella forma encicopedica, si radicalizza e si fa pervasivo. Già la *Fenomenologia dello spirito* aveva mostrato che la filosofia, in quanto impresa discorsiva (e non intuitiva) di giustificazione, non si presenta fin dall'inizio nella sua forma compiuta, ma fa il suo ingresso con un proprio apparire (*Erscheinung*). La filosofia si dà tra gli altri saperi e deve giustificare la propria differenza rispetto ad essi, senza ridursi a semplice manifestazione tra le altre. Per affermare la propria differenza – quella di una scienza che è consapevole del proprio presentarsi come sapere, e che è in grado di sviluppare forme di auto-critica che non riproducono sotterraneamente ciò che criticano –, scrive Hegel, la scienza «non può infatti limitarsi a respingere un sapere non veritiero in quanto modo comune di vedere le cose, assicurando di essere una conoscenza del tutto diversa e garantendo che quel sapere per essa non è nulla; né può fare appello al vago sentore, in quel sapere stesso, di un sapere migliore»<sup>646</sup>. Il cuore della differenza specifica della filosofia rispetto ad altre forme di tenere-per-vero e di conoscere risiede – per dirla con la *Fenomenologia* – nel «*metodo dell'esecuzione* [*die Methode der Aus-*

<sup>646</sup> *PhG*, p. 55; trad. it., p. 60.

*führung]*»<sup>647</sup>, nel modo in cui il metodo è eseguito (*ausgeführt*); ed è un modo che non può presentarsi da subito nella sua forma definitiva e verace.

Ma la scienza, nel momento in cui entra in scena, è a sua volta un'apparenza: il suo ingresso non ne è ancora l'attualizzarsi e il dispiegarsi nella sua verità [*ausgeführt und ausgebreitet*]. Per ora è indifferente rappresentarsela come se fosse *essa* l'apparenza, perché si presenta *accanto ad altro*, oppure chiamare suo apparire quell'altro sapere non vero. La scienza però deve liberarsi da questa parvenza; e può farlo solamente volgendosi contro di essa<sup>648</sup>.

Qui si apre però un punto ulteriore, che incide sul modo di intendere la specificità dell'*Enciclopedia* – contro le letture, discusse nel capitolo secondo del presente studio, che ne fanno un semplice compendio. L'esecuzione del metodo, per essere filosofica, è sempre specifica, e, come si legge in una nota alla seconda edizione della *Prefazione* della *Scienza della logica*, «la compiuta esecuzione è propriamente la conoscenza del metodo [*die eigentliche Ausführung ist die Erkenntniß der Methode*]»<sup>649</sup>. Eppure, fatta salva la specificità di ciascuna, sembra esserci una certa continuità tra le molteplici *Ausführungen*. La possibilità di tale molteplicità è suggerita da Hegel stesso, quando, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*, scrive:

l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto. Detti nella *Fenomenologia dello spirito* un esempio di questo metodo in un oggetto più concreto, cioè nella *coscienza*<sup>\*650</sup>.

<sup>647</sup> *PhG*, p. 58; trad. it., p. 63, trad. modificata. Traduco *Ausführung* non con «svolgimento» (come propone Garelli), né con «sviluppo» (Moni-Cesa) o con «esposizione» (Marini, in R, trad. it., p. 3), bensì con *esecuzione*. Intendo con ciò richiamare il senso di *Durchführung*. In questo modo il termine certamente comprende le dimensioni di svolgimento, sviluppo ed esposizione, ma aggiunge il riferimento a un *Vollzug* – a un compimento performativo – necessario, ma mai scontato nella sua effettiva realizzazione.

<sup>648</sup> *PhG*, p. 55; trad. it., pp. 59-60.

<sup>649</sup> *WdL I*, p. 7; trad. it. p. 6, trad. modificata.

<sup>650</sup> *WdL I*, p. 37; trad. it., p. 36.

A questa osservazione – secondo cui la *Fenomenologia* offre un esempio del metodo dialettico – Hegel aggiunge nella stessa nota: «<sup>\*)</sup> Altri esempi si avranno poi negli altri oggetti concreti e nelle rispondenti *parti* della filosofia»<sup>651</sup>. Una simile aggiunta sembra postulare la stessa relazione tra metodo scientifico e sue istanziazioni specifiche, anche rispetto alle parti della filosofia reale del sistema. Tra quanto accade nella *Fenomenologia*, quanto viene tematizzato nella *Logica*, e quanto si compie nell'*Enciclopedia* come esecuzione (*Ausführung*), non sembra esserci un'incomparabilità<sup>652</sup>, bensì una significativa continuità sul piano del metodo, a livello, perlomeno, delle esigenze che abitano la sua realizzazione. Seppure necessariamente specifica in rapporto all'oggetto particolare di volta in volta considerato, questa continuità metodologica può essere letta a partire da una richiesta comune, che è propria del modo in cui, per Hegel, si fa scienza: pensare la verità di un processo impone di non lasciare ininterrogati i termini in cui esso appare per la prima volta, e richiede una sua riscrittura correttiva. La verità non si dà in forma immediata, ma attraverso mediazioni che lavorano a problematizzare progressivamente il primo apparire della scienza e la forma che tale critica assume. Per essere afferrata nella sua auto-critica, la scienza esige di ri-performare la trasformazione in atto, alla luce di una consapevolezza che sopraggiunge sempre in ritardo rispetto al suo primo apparire, in cui si è immersi.

Ciò che si lascia rendere visibile con particolare chiarezza nel progetto di scrivere l'*Enciclopedia* è dunque un'istanza metodologica fondamentale, che dà forma all'antinomia della filosofia costringendola a rivedere criticamente l'*aut-aut* del suo interno/esterno: la formazione della soggettività non è qualcosa che la scienza può lasciarsi alle spalle, perché un simile ‘fuori’ insiste in realtà sul suo margine interno – non come momento semplicemente preliminare, ma come costitutivo della possibilità stessa, per la filosofia, di essere pienamente critica; la giustificazione di tale dimensione trasformativa può

<sup>651</sup> *Ibidem*.

<sup>652</sup> Questa posizione è sostenuta, per esempio, da Fulda in Id., *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, p. 85 (nota 5).

avvenire solamente nell’alveo della scrittura, nello stesso processo attraverso cui la scienza procede alla propria dimostrazione.

Alla luce di quanto emerso in questo capitolo, l’inclusione della formazione della soggettività nello sviluppo scientifico del sapere, esposto, con significativa evidenza, nell’*Enciclopedia delle scienze in compendio*, non rappresenta un caso isolato, legato a esigenze didattiche, ma rappresenta un’istanza fondamentale di una particolare ‘ripetizione’, pur sempre specifica rispetto all’oggetto che di volta in volta costituisce il tema della scienza filosofica: quella di un compito che l’*Introduzione alla Scienza della logica* – ossia, quel testo che Hegel, secondo la tradizione critica, avrebbe indicato come propriamente scientifico – riassume nei seguenti termini: «lo studio di questa scienza, la dimora e il lavoro in questo regno delle ombre, è l’assoluta educazione e disciplina della coscienza [Das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreich ist die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns]»<sup>653</sup>.

Che tale compito, introdotto nella *Scienza della logica*, valga anche al di là di essa si lega, a mio avviso, a una caratteristica propria della scienza: il fatto che la scienza, per Hegel, richiede studio, ossia disponibilità a lasciarsi trasformare in modi che, alla soggettività che li sperimenta, appaiono insieme violenti e spaesanti perché ne spodestano la presunta indipendenza e sovranità. Nell’andare insieme di procedere scientifico e trasformazione critica, in cui la soggettività non rimane mai un terreno neutro o intatto, come se ricevesse la filosofia dall’esterno, non ci sono scorciatoie: «questa educazione e disciplina del pensiero [diese Bildung und Zucht des Denkens], che gli darebbe modo di condursi plasticamente, vincendo l’impazienza della riflessione incidentale, vien solo procurata coll’andare innanzi, collo studio e colla produzione dell’intero sviluppo [durch das Weitergehen, das Studium und die Production der ganzen Entwicklung verschafft]»<sup>654</sup>. Avanzare significa, allora, farsi carico delle contraddizioni che la scienza impone di pensare; apprendere, nello studio, il modo in cui essa si presenta, apre e riscrive possibilità; e infine lasciarsi

<sup>653</sup> *WdL I*, p. 42; trad. it., p. 41.

<sup>654</sup> Ivi p. 19; trad. it., p. 22.

coinvolgere dall'interno nella produzione stessa del suo sviluppo. È a questo compito, trasformativo perché giustificato scientificamente, che è chiamata la soggettività quando si decide a filosofare.

Per approfondire la posta in gioco di una filosofia che si riconosce come sapere che può essere trasmesso e appreso – e che dunque riflette criticamente sul proprio riprodursi –, la domanda che emerge, a Berlino, è inevitabile: cosa significa per una filosofia presentarsi come formazione delle soggettività? Come si pensa poi, più in generale, quando formula il proprio compito critico e diagnostico nel mondo in crisi di cui deve offrire comprensione? Se fin qui si è visto che questa formazione non è un elemento esterno, ma tocca il margine interno, costitutivo, della stessa produzione e giustificazione filosofica, emerge un ulteriore elemento circa il modo in cui la filosofia rende conto della sua antinomia: la necessità per essa di realizzare il suo compito senza dare per scontati due presupposti, vale a dire il suo stesso bisogno, in un tempo che è lei stessa a diagnosticare come di crisi, e le scene concrete in cui questa trasformazione prende corpo.

## CAPITOLO QUINTO

### FINE DELLA FILOSOFIA: BILDUNG E CRITICA

La causa del particolare imbarazzo che si può percepire attualmente in ciò che concerne l'insegnamento della filosofia è da ricercare nella piega che questa ha preso e che è all'origine dell'attuale situazione [...] Vediamo quindi, da una parte, *scientificità* e scienze *prive di interesse*, dall'altra, *interesse senza scientificità*<sup>655</sup>

#### *Introduzione*

In che modo la filosofia, nel dimostrarsi pienamente auto-critica, definisce il proprio compito? Quale relazione intrattiene con gli spazi istituzionali e i modi che ne permettono la riproduzione, e con il tempo storico in cui opera? E che cosa implica, per lo statuto della filosofia, il fatto di essere partecipata come un sapere che può essere appreso e insegnato? Al cuore di queste domande si trova un apparente 'fuori', ancora più fondamentale di quello esaminato nel capitolo precedente: le condizioni di esistenza e legittimità della filosofia che ne consentono la riproduzione. Affrontare questo 'fuori' *in modo filosofico* implica approfondire la questione del suo statuto, senza renderla dipendente dall'immagine della filosofia che si gene-

<sup>655</sup> Lettera di Hegel a von Raumer, 12 agosto 1816. *Briefe II*, p. 97; trad. it. in *SB*, p. 113.

ra quando questa presenta la propria prestazione nel mondo di cui deve offrire comprensione.

Per mettere a fuoco questo problema e cogliere la portata della proposta teorica hegeliana, può risultare utile riformularlo nei termini della capacità di una scienza di oggettivare la scena da cui parla: i modi attraverso cui si riproduce come sapere riconoscibile (dotato di concetti, con una determinata tradizione), le dinamiche che ne normano la partecipazione nel campo in cui opera, a partire da un potere simbolico che lo definisce e che viene esercitato nello spazio sociale e politico. Questi sono i termini in cui si esprime, com'è noto, Pierre Bourdieu, e in cui formula una duplice accusa alla filosofia e alla incapacità di oggettivare fino in fondo la sua scena.

Il progetto di Bourdieu nei confronti della filosofia è quello di guardarla 'da fuori', vale a dire di analizzarla come un campo sociale tra gli altri, sottoposto a regole che la legittimano e la fanno esistere. Nella modernità, fra queste condizioni figurano il campo accademico, universitario, una tradizione che seleziona un canone di concetti, teorie, testi riconoscibili come filosofici. Il loro esame, da condursi attraverso le nozioni bourdieusiane di campo, habitus e capitale simbolico, dovrebbe riuscire a chiarire lo statuto della filosofia: rendere visibili le condizioni sociali che, di volta in volta, permettono di chiamare 'filosofico' un certo insieme di pratiche e discorsi, insieme agli effetti simbolici che queste condizioni producono<sup>656</sup>. Tale indagine è necessaria, eppure risulta inaccessibile ai filosofi di professione, secondo Bourdieu<sup>657</sup>.

L'accusa formulata nei confronti della filosofia comprende essenzialmente due punti. Il primo punto è che la filosofia non sembra poter dire propriamente la verità su di sé. Anche quando tenta di trasgredire il dispositivo che intende criticare – come nel caso della decostruzione di Derrida –, la filosofia finisce, a detta di Bourdieu,

<sup>656</sup> P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 37-38.

<sup>657</sup> Un'analisi approfondita dell'obiezione è sviluppata da P. Cesaroni in *Il discorso della filosofia fra Bourdieu e Foucault*, «Cartografie sociali», II (4), 2017, pp. 19-30, e Id., *L'ordine del discorso filosofico. Bourdieu, Derrida, Foucault*. Per l'impostazione dell'esame sviluppato in questo capitolo sono deitrice alle analisi che Cesaroni propone in questi due contributi.

per ricadere sempre all'interno della propria riproduzione. L'impossibilità di uscire da sé non dipende per Bourdieu da condizioni accidentali, ma è strutturale alla sua forma, riflessa su se stessa. Così facendo, però, «il modo filosofico di parlare della filosofia de-realizza tutto quello che si può dire della filosofia»<sup>658</sup>, ripiegandola su di sé.

A ciò si collega un secondo punto, che rappresenta una specificazione ulteriore del primo. Chi partecipa al campo filosofico non può uscire dal gioco che consente di riconoscerlo come discorso specifico. Rinunciare a questo riconoscimento significherebbe perdere il capitale simbolico che lo legittima. Contro un simile rischio, l'interrogazione filosofica si ferma prima di intaccare gli interessi legati all'esistenza del suo campo, ciò che è concesso e cosa no. La filosofia tende inevitabilmente a disconoscere le condizioni reali – istituzionali, accademiche, sociali – che la fondano, e nel riflettere su di sé si arresta prima di metterle veramente in questione. L'interrogazione filosofica non tematizza ciò che le consente di essere, laddove proprio questo oblio le permette di continuare a muoversi nel campo che la legittima. In breve: «l'oggettivazione *filosofica* della verità del discorso filosofico trova i suoi limiti nelle condizioni oggettive della propria esistenza»<sup>659</sup>, che non può mettere a tema se non aprendosi al rischio di perdersi, di non essere più se stessa.

Da questa duplice incapacità (e impossibilità) deriverebbe, per Bourdieu, la necessità di un lavoro esterno, che solo la sociologia, e in particolare la sua, potrebbe svolgere. Il suo apporto è però complesso da valutare. In una mossa riflessiva sulla filosofia che, non senza ragione, è stata ritenuta come istitutente un'egemonia in certo

<sup>658</sup> Bourdieu, *La distinzione*, p. 510.

<sup>659</sup> Bourdieu, *La distinzione*, p. 511. Sulla questione della riflessività si veda P. Bourdieu, *Sulla riflessività*, edizione italiana a cura di G. Ienna, C. Lombardo, L. Sabetta e M. Santoro, Milano, Meltemi, 2024, in cui sono raccolti testi scritti tra il 1967 e il 1995 sull'oggettivazione del soggetto dell'oggettivazione.

modo filosofica – più o meno ingenua<sup>660</sup> –, la sociologia bourdieuiana si propone non come semplice accusa all’incapacità della filosofia di oggettivare completamente la scena da cui parla, ma come tentativo di aiutare i filosofi di professione a liberarsi da qualcosa che agisce nelle loro pratiche, ossia dai vincoli che derivano dal loro posizionamento e dal mancato riconoscimento di esso: dal frantendimento di un che di divenuto per qualcosa di universale. L’esito è dunque, in certo senso, un paradosso: la filosofia non è capace di oggettivazione completa; eppure, non c’è «attività più filosofica [...] dell’analisi della logica specifica del campo filosofico nonché delle disposizioni e delle credenze socialmente riconosciute in un momento determinato come “filosofiche”»<sup>661</sup>, ossia quell’analisi che solo la sociologia sarebbe in grado di attuare. Perciò, è come se il modo migliore di fare filosofia fosse, per Bourdieu, smettere di farla e cominciare a fare sociologia. Detto diversamente: se, come rileva Cesaroni, per Bourdieu «il modo migliore per essere filosofi è di non esserlo più (e di diventare sociologi)»<sup>662</sup>, allora sembra possibile concludere che il culmine della filosofia, là dove questa dovrebbe essere propriamente se stessa, coinciderebbe con la sua fine.

A un primo sguardo, l’accusa di Bourdieu alla filosofia sembra cogliere nel segno nella filosofia hegeliana berlinese. In realtà, come

<sup>660</sup> Questa l’accusa che Derrida gli muove in *Del Diritto alla Filosofia*. Bourdieu, a detta di Derrida, nel tentativo di oggettivare la filosofia, dovrebbe ricorrere a una meta-posizione (o un metalinguaggio) che, nell’investire la sociologia di un’egemonia di fatto filosofica, ricade in una forma di metafisica ingenua, oppure assume un gesto di sospensione e messa in questione dell’oggettività che, in sostanza, lo allinea alla filosofia. È difficile non dare ragione a Derrida, su questo punto, quando Bourdieu esprime il compito ‘liberatorio’ della sociologia nei seguenti termini: «La critica sociologica non è quindi un semplice preliminare, introduttivo a una critica propriamente filosofica più radicale e specifica; essa porta piuttosto al fondamento della “filosofia” della filosofia, tacitamente impegnata nella pratica sociale, che si designa in un luogo e in un tempo determinati come filosofica» (*Meditazioni pascaliane*, p. 39)

<sup>661</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>662</sup> Cesaroni, *Il discorso della filosofia fra Bourdieu e Foucault*, p. 24.

si vedrà, in gioco c'è una rideterminazione fondamentale del problema, per come può essere pensato *in modo filosofico*.

Vi sono diversi luoghi sistematici nell'*Enciclopedia* in cui la filosofia compare per essere tematizzata; eppure, proprio dove ci si aspetterebbe che affronti l'esame sulle condizioni della propria oggettivazione, la tematizzazione sembra arrestarsi, avverando (così sembra) l'accusa bourdieusiana. Ciò si accompagna a un'aggravante ulteriore: nel sistema hegeliano non si trova un luogo in cui la filosofia venga tematizzata una volta per tutte, esaurendone il concetto e chiarendo le implicazioni che ha il suo statuto<sup>663</sup>. Ciascuna tematizzazione sembra piuttosto lasciar sfuggire qualcosa.

Oltre all'*Introduzione* e al *Concetto preliminare* dell'*Enciclopedia* – sezioni in cui emergono pre-concetti della filosofia, immagini della filosofia su cui essa torna poi criticamente, come visto nel capitolo quarto – la sezione in cui compare esplicitamente la filosofia è la terza della filosofia dello spirito, *Lo spirito assoluto*, in cui sono raccolte ed esaminate le forme attraverso cui lo spirito sviluppa un sapere su di sé: arte, religione e filosofia. Rivolgersi alla sezione *Filosofia* in cerca di una risposta alla domanda sullo statuto della filosofia, e sulla sua capacità di mettere a tema le condizioni della propria riproduzione – filosoficamente, ossia nel medesimo processo in cui giustifica il proprio metodo e i propri contenuti, in modo sistematico – lascia però disorientati. I paragrafi iniziali di questa sezione insistono sulla distinzione tra filosofia e religione, accomunate dal contenuto (la verità, l'assoluto) ma distinte nella forma (concret-

<sup>663</sup> Questo punto è analogo, ma non del tutto sovrapponibile, alla tesi, discussa nel capitolo secondo, secondo cui la meta-filosofia hegeliana non è localizzabile in un punto determinato, bensì coestensiva al sistema. È analogo perché ne condivide la ragione metodologica: la filosofia non può dirsi giustificata se non in forma sistematica. È però ulteriore rispetto a quella indagine, poiché interroga la filosofia a partire da istanze – organizzazione del sapere come qualcosa che può essere insegnato e appreso, formazione delle soggettività, compito critico che si riproduce in determinati luoghi e in un determinato tempo – che le analisi meta-filosofiche contemporanee non tematizzano, ma che a mio avviso sono cruciali per comprendere lo statuto stesso della filosofia e la sua domanda costitutiva.

to e rappresentazione). La trattazione si dilata poi in una lunga annotazione al § 573, che discute le polemiche religiose e politiche del tempo: il diritto della religione di opporsi al razionalismo, le accuse di ateismo e panteismo rivolte alla filosofia, un excursus sul *Bhagavad-Gita* e sul poeta persiano Rumi, fino all'ignoranza diffusa su cosa sia davvero la filosofia speculativa. Solo nei paragrafi finali, con i tre sillogismi conclusivi dell'*Enciclopedia*, la filosofia come sistema sembra tornare al centro. Essi sono decisivi per comprendere ciò che è la filosofia, e offrono la possibilità di vedervi incluso il 'fuori' della soggettività implicata nel lavoro filosofico – a patto di leggere quei sillogismi come riformulazione radicale di ciò che significa una tale inclusione, come visto nel capitolo quarto. Tuttavia, nemmeno quei sillogismi presi di per sé – e, ancora meno, il resto della sezione *Filosofia* – sono sufficienti a esaurire la comprensione del modo in cui il discorso filosofico si costituirebbe per rendere conto dell'antinomia che lo attraversa. È richiesto un lavoro ulteriore per determinare la possibilità di un'oggettivazione filosofica delle condizioni di riproduzione della filosofia, che non lascia indiscusso il modo in cui si presenta come sapere che può essere imparato e insegnato.

La filosofia, nel sistema, non compare però soltanto come forma ultima dello spirito, accanto ad arte e religione, ma anche tra le pratiche e istituzioni attraverso cui si articola il mondo sociale e politico, lo *spirito oggettivo*. La filosofia si dà storicamente, al tempo di Hegel, come scienza che ha una dimensione istituzionale<sup>664</sup>, la cui

<sup>664</sup> Il termine 'istituzione' ha un senso diverso nelle tre sezioni in cui si differenzia lo spirito oggettivo, ossia diritto astratto, moralità ed eticità. Il termine è qui inteso, in generale, a denotare le forme in cui si realizza lo spirito oggettivo, vale a dire il mondo spirituale che le soggettività trovano e che contribuiscono a formare. Trovo convincente quanto osserva T. Khurana, quando afferma che «le istituzioni di cui questo mondo si compone non sono soltanto i prodotti delle nostre attività, ma l'assetto produttivo da cui questo mondo scaturisce sempre di nuovo: le fautrici di questo mondo. Il mondo della vita [*Lebenswelt*] è dunque al tempo stesso il prodotto e la condizione della produzione della vita: il mondo della vita è generato dalla vita etica e mira a generare nuovamente vita etica. Ciò significa che il mondo etico non consiste soltanto nei depositi visibili dell'attività spirituale

effettività si gioca in modo significativo anche nelle pratiche di insegnamento e apprendimento che la sostengono. L'elemento istituzionale non è accessorio, ma parte essenziale del suo statuto: della forma specifica che assume la sua antinomia, che deve essere tematizzata, discussa criticamente, per come è venuta a determinarsi storicamente.

Per esaminare questo, si può guardare ai paragrafi dedicati allo spirito oggettivo nell'*Enciclopedia* e, ancor più estesamente, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Qui la questione sollevata da Bourdieu trova uno spazio privilegiato, soprattutto rispetto al rapporto tra filosofia e spazio sociale e politico. Una nota al § 270 dei *Lineamenti*, dedicato principalmente al rapporto tra Stato e religione, offre un primo indizio importante in questa direzione.

La *religione*, come la *conoscenza* [*Erkenntnis*] e la *scienza*, ha per suo principio una forma peculiare, diversa da quella dello stato; esse entrano pertanto nello stato, in parte nel rapporto di *mezzi* della cultura e della disposizione d'animo [*Mitteln der Bildung und Gesinnung*], in parte, nella misura in cui esse sono essenzialmente *fini in se stessi* [*Selbstzwecke*], secondo il lato per cui esse hanno esteriore esserci. In entrambi i rispetti si comportano i principi dello stato *applicandosi* ad esse; in una trattazione compiutamente concreta intorno allo stato quelle sfere, così come l'arte, i rapporti meramente naturali, ecc. devono venir considerate parimenti nella relazione e collocazione ch'esse hanno nello stato; ma qui in questa trattazione, ove è il principio dello stato, che vien perseguito secondo la sua idea nella sua sfera peculiare, può parlarsi soltanto di passata intorno ai principi di quelle sfere e intorno all'*applicazione* ad esse del diritto dello stato<sup>665</sup>.

Il passo è denso e fa emergere almeno tre nuclei problematici.  
(i) La scienza ha una forma diversa, nel suo principio, rispetto allo

nel mondo sensibile. Piuttosto, i segni o le tracce dello spirito sono sempre al contempo strumenti della sua riproduzione» (*Das Unbewusste der Sittlichkeit. Die moderne Lebenswelt nach Rücksprache mit Hegel*, «Hegel-Studien», 58, 2025, pp. 55-73, p. 62).

<sup>665</sup> R, § 270 n; trad. it., p. 207.

Stato. Come la religione, e la conoscenza (*Erkenntnis*)<sup>666</sup>, la scienza ha un principio proprio irriducibile a quello dello Stato, una logica non coincidente con quella di quest'ultimo, il quale dunque non può inglobarla senza resto nelle proprie dinamiche, ma deve lavorare alla sua autonomia, articolando la sua collocazione entro il suo ordine complessivo. (ii) La scienza è nello Stato, può servire ai suoi scopi comparendo tra i suoi mezzi: nello spazio della *Bildung* può essere utile a formare, trasmettere conoscenze, esercitare al pensiero astratto. Più in generale, ha la funzione di formare capacità che lo Stato non può produrre da sé ma di cui ha bisogno per esistere. In questo senso, la scienza, insieme alla religione, può essere considerata funzionale alla costituzione etica, direttamente, o indirettamente. (iii) Ma la filosofia può anche rivendicare un fine in sé, non riducibile agli scopi dell'eticità: il suo compito è la verità, e questa non dipende da altro che da se stessa. In questa accezione, la filosofia è critica radicale. Qui si annida la difficoltà: la filosofia è al tempo stesso coerente con gli interessi dello Stato (perché contribuisce a formare i cittadini) e non lo è, perché eccede la sfera statale e rivendica una normatività che non deriva dal diritto dello Stato.

Per sciogliere questa contraddizione occorre distinguere tra il principio della scienza e quello dello Stato. Hegel, tuttavia, nella no-

<sup>666</sup> Come ha notato L. Illetterati in *Art Is (Not) Knowledge. A question of Hegelian terminology* («Aesthetica-Preprint», 116, Aprile 2021, pp. 197-211), sembra sussistere una differenza tra *Wissen* e *Kennen* che fa sì che «all'interno della sezione *Lo spirito assoluto* non [si incontri] mai il verbo *kennen* e i suoi correlati (*Kenntnis*, *Erkenntnis*, *erkennen*), che esplicitano il tipo di attività cognitiva in questione, ma [si trovi] sempre e soltanto il verbo *wissen* e il sostantivo *das Wissen*» (p. 200). Mentre *Kennen* indicherebbe una relazione tra un soggetto e un oggetto esterno da conoscere, la tendenza – se non addirittura la decisione univoca, come sembra suggerire Illetterati – da parte di Hegel di usare *Wissen* per l'arte, la religione e la filosofia rimanda a un rapporto di riconoscimento: «l'autoconoscenza, ossia il riconoscersi nell'altro da parte di se stesso, l'attitudine dello spirito a ritrovarsi in ciò che gli si presenta come altro da sé» (p. 204). Anche senza impegnarsi nella tesi di un uso univoco dei termini da parte di Hegel, mi sembra che la comparsa dell'*Erkenntnis* nello spirito oggettivo vicino alla scienza possa offrire una sponda alla lettura di Illetterati.

ta non chiarisce né in cosa consista questa differenza, né quale sia il fine proprio della scienza. Aggiunge però un'osservazione significativa alla fine della Annotazione al §270:

Poiché il principio della sua forma, inteso come cosa universale, è essenzialmente il pensiero, ne deriva che è anche accaduto che *dalla sua parte* è venuta fuori la *libertà del pensare e della scienza* [...]. Dal lato di esso perciò ha il suo posto anche la *scienza*; giacché essa ha il *medesimo* elemento della forma che lo stato, essa ha il fine del *conoscere*, e invero della razionalità e verità *oggettiva*<sup>667</sup>.

Da un lato, lo Stato ha reso possibile lo sviluppo della scienza, istituendo le condizioni per la sua esistenza. Un buono Stato, suggerisce Hegel, deve permettere e promuovere la scienza anche quando essa contraddice interessi politici, dogmi o ideologie. Dall'altro, poiché il principio della filosofia è il pensiero e il suo fine è la verità, essa non rimane confinata entro l'orizzonte della volontà su cui si fondano le istituzioni etiche, ma le eccede. Qui sorge un paradosso: la filosofia è se stessa in quanto persegue la verità, ma così facendo non rimane più semplicemente dentro la dimensione oggettiva dello spirito, l'eticità, non solo perché il suo potenziale di critica delle condizioni esistenti persegue un fine diverso rispetto a ciò che avviene perlopiù nello spirito oggettivo – in cui le norme vengono istituite e seguite in maniera necessariamente non sempre consapevole<sup>668</sup> –, fino al punto di poter diventare dannosa per lo Stato; ma perché il suo significato non può esaurirsi in ciò che nello spazio dell'eticità è individuato da una istituzione. E, tuttavia, lo spirito oggettivo resta l'unico spazio sistematico in cui si tratta esplicitamente di istituzioni e quindi delle condizioni sociali di riproduzione di un sapere che può essere insegnato e imparato.

Fulda ha espresso con chiarezza questa circolarità: «il diritto della filosofia non può *ancora* essere tematizzato nella sfera dello spi-

<sup>667</sup> *R*, § 270; trad. it., pp. 213-214.

<sup>668</sup> Cfr. F. Neuhouser: «è intrinseco alla natura della *Bildung* che essa abbia luogo in modo inconscio e involontario, alle spalle, per così dire, dei soggetti stessi che attraversano il processo di formazione» (*Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 149).

rito oggettivo, poiché in essa non è ancora in questione la *filosofia*; nella sfera dello spirito assoluto, invece, non può esserlo *più*, poiché in essa il diritto non è più oggetto di trattazione»<sup>669</sup>. La questione della filosofia come istituzione si colloca così in una tensione tra il *non ancora* e il *non più*<sup>670</sup>. Finché serve agli scopi educativi e formativi dello Stato, la filosofia resta un'istituzione, ma non è ancora assoluta. Quando, invece, è intesa nel suo fine proprio – la verità – è a tutti gli effetti filosofia, ma allora non è più esaminata nella sua dimensione istituzionale, ossia sociale e politica. Se nel primo caso l'immagine del suo compito è quella di un sapere formativo – che si riproduce nelle istituzioni preposte alla *Bildung* e, più estesamente, come una delle forme di soggettivazione attraverso cui si articola lo spirito oggettivo –, nel secondo caso l'immagine che si produce è quella di un sapere essenzialmente critico.

Nell'*impasse* che si istituisce tra le due immagini, sembra venga toccato il punto indicato dall'accusa di Bourdieu alla filosofia: il continuare a riprodursi entro le dinamiche che la legittimano e consentono la sua esistenza; l'impossibilità di oggettivare fino in fondo il proprio luogo d'esistenza quando è propriamente filosofia. Nello spirito oggettivo, dove ci si aspetterebbe di trovare una discussione articolata delle condizioni istituzionali e sociali della sua riproduzione, gli elementi in gioco sono piuttosto scarsi e la filosofia non è tematizzata nella sua dimensione assoluta, ossia come filosofia. Nello spirito assoluto, invece, la riflessione sulla forma attraverso cui lo spirito conosce se stesso (nella forma dei concetti) non offre propriamente una trattazione del modo in cui la filosofia opera come sapere critico, né dell'antinomia che la caratterizza<sup>671</sup>.

<sup>669</sup> F.-H. Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1968, p. 16.

<sup>670</sup> Cfr. T. Meyer, *Philosophie als Institution? Zwischen dem „noch nicht“ und dem „nicht mehr“*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl e A. Kok, Leiden, Brill, 2018, pp. 581-599.

<sup>671</sup> Si potrebbe guardare alle *Lezioni di storia della filosofia* per approfondire la decisività della storicità, i diversi modi di stare nel proprio tempo, la diagnosi del presente in rapporto a un bisogno emergente di accesso razionale

La mancanza di un luogo sistematico in cui la filosofia esaurisca la propria oggettivazione non indica, tuttavia, un presunto disininteresse della filosofia per la tematizzazione del proprio statuto, né sancisce la sua impossibilità di oggettivare la propria scena, come si vedrà. Indica piuttosto, questa la tesi, l'esigenza di *fare diversamente* quella oggettivazione: lavorare a un modo propriamente filosofico di interrogare il mondo e il tempo in cui la filosofia si riproduce, di giustificare il suo compito e ciò che è implicato nella sua realizzazione, senza presupporre il suo bisogno. Soprattutto, senza irrigidirla entro immagini già date del suo statuto – come quella che la descrive come un sapere volto alla formazione delle soggettività (anche nel senso trasformativo, che insegna ad avere a che fare con le trasformazioni in cui sono immerse), o come un sapere critico che lavora alla comprensione delle contraddizioni del mondo di cui è parte –, la cui assunzione acritica, che non tematizza cioè ciò che si riproduce surrettiziamente in quelle formulazioni, trattiene la filosofia dal poter essere fino in fondo auto-critica, e la inchioda alla ripetizione di ciò rispetto a cui deve dimostrare la propria differenze specifica.

La tensione strutturale tra spirito assoluto e spirito oggettivo, per come si rende visibile nel problema dell'antinomia della filosofia, mostra una posta in gioco più ampia: la necessità di pensare la libertà dello spirito oggettivo insieme alle pratiche riflessive – arte, religione e filosofia – attraverso cui vengono messe criticamente in questione le norme e i presupposti che regolano la vita comune, aprendoli alla possibilità di trasformazione. E, viceversa, chiama la filosofia a non trascurare la dimensione oggettiva, sociale e politi-

al mondo e alle soluzioni insoddisfacenti che hanno tentato di rispondervi. Seguo questa traccia solo in modo obliquo, senza entrare direttamente nella discussione di quelle *Lezioni*, perché mi interessa piuttosto il problema che pone alla filosofia il compito di diagnosticare il proprio tempo, quando la filosofia deve giustificare se stessa senza limitarsi all'immagine introduttiva del rapporto che istituisce col presente. Per uno studio della storicità della filosofia come realtà decisiva dello spirito, cfr. W. Jaeschke, *World History and the History of Absolute Spirit*, in *History and System: Hegel's Philosophy of History*, a cura di R.L. Perkins, Albany, SUNY, 1984, pp. 101-115.

ca, in cui funziona come sapere che può essere appreso e insegnato, costringendola a lavorare sul modo in cui l'oggettivazione di questa dimensione costituisca una questione inseparabile dalla domanda 'interna' che interroga il suo formarsi come scienza, ossia come sapere giustificato.

Ciò che si tratta di mostrare, in questo ulteriore esame dell'antinomia della filosofia, è che la filosofia non può giustificare il suo compito se non nell'esecuzione discorsiva del suo carattere sistematico e autocritico<sup>672</sup>. Per esaminare questo problema e dimostrare la tesi, occorre procedere in tre passaggi, che rendono visibili i problemi che accompagnano la formulazione dello statuto della filosofia relativamente al suo compito: nell'immagine di un sapere che lavora nella *Bildung* a formare le soggettività ad astrarre e a pensare l'universale, e in quella di un sapere critico del tempo di crisi.

Per esaminare il modo hegeliano di ripensare il primo punto dell'accusa di Bourdieu, circa l'impossibilità per la filosofia di oggettivare la propria scena, verrà affrontata anzitutto la presentazione del compito formativo della filosofia come una forma di *Bildung*, evocata anche nell'*Introduzione alla Scienza della logica*. Il suo esame lascia emergere alcuni cortocircuiti che si innestano in questa immagine: la presupposizione di una scena – educativa – entro cui la filosofia agirebbe come sapere formale che insegna ad astrar-

<sup>672</sup> Tra i contributi recenti che hanno posto con maggiore efficacia l'accento sull'esigenza di considerare lo spirito assoluto come istanza riflessiva integrante le pratiche comunitarie analizzate nello spirito oggettivo si possono menzionare M. Gante, *Das Wissen der Freiheit. Hegels Theorie des absoluten Geistes*, Hamburg, Meiner, 2025, e Id., *Hegel's Theory of Absolute Spirit. Reflexive Practices in Hegel's Social Philosophy*, «European Journal of Philosophy», pre-print, 2025. A differenza di Gante, non assumo come direzione privilegiata dell'indagine quella che muove dall'assoluto all'oggettivo, mostrando la possibilità di riflettere sulla libertà da realizzare, che perlopiù rimane implicita nelle norme strutturanti lo spazio sociale; considero anche la direzione inversa, che interroga l'esigenza, per la filosofia, di giustificare la sua dimensione oggettiva, entro cui si riproduce. L'analisi qui condotta, inoltre, individua nella discorsività della filosofia il piano su cui tali questioni devono essere giustificate filosoficamente.

re (1.1); l'essere parte delle dinamiche sociali attraverso cui, nello spirito oggettivo, le individualità vengono formate (1.2). Le tensioni sono ricondotte alla natura duplice della *Bildung*: da una parte, formazione della coscienza che ha luogo nelle istituzioni preposte all'educazione; dall'altra, processo sociale, di formazione e trasformazione, che non si riduce alle istituzioni educative, ma permea l'intera sfera dello spirito oggettivo.

In secondo luogo, si tratta di approfondire dove si radicano questi cortocircuiti, ossia una seconda immagine che emerge nell'oggettivazione della sua scena: la critica diagnostica del proprio tempo. Verrà considerato il modo in cui la filosofia stabilisce preliminarmente la propria funzione in rapporto al tempo in cui opera e al mondo che contribuisce a formare (2.1). Qui, dove si inaugura la possibilità per un concetto non scolastico, ma cosmico (*Weltbegriff*) della filosofia in Hegel, emergono slittamenti implicati in questo compito critico-diagnostico (2.2).

In questo modo, in terzo luogo, verrà esaminato il modo in cui nella discorsività si apra per la filosofia la possibilità di una oggettivazione *filosofica* che non subisce ma pensa le contraddizioni generate dalle due immagini, quella formativa e quella critica. Rispetto al problema dell'oggettivazione, si mostra la possibilità per la filosofia di non essere un sapere internalista, ripiegato su se stesso, che non ha consapevolezza del modo in cui opera. Al contrario, inaugura una forma di oggettivazione che non presuppone ciò in cui e su cui agisce: contribuisce a istituire ciò su cui lavora (le astrazioni) (3.1), rideterminando criticamente il significato delle immagini del suo compito in modo auto-critico (3.2).

Una simile rideterminazione della giustificazione del compito filosofico – che non presuppone le scene in cui si realizza e le soggettività che forma, né il proprio bisogno in un tempo di crisi – consente, in quarto luogo, di discutere il secondo punto dell'accusa di Bourdieu, ossia il bisogno per la filosofia di preservarsi contro la possibilità della propria fine. Approfondendo come la filosofia pensa le tensioni con le regole che consentono di parteciparvi (4.1), si mostra che la filosofia non solo pensa la propria oggettivazione, ma anche si confronta, *nell'esecuzione del suo discorso*, con la rottura

critica che produce, non ponendosi in semplice continuità con la propria riproduzione (4.2). E questo è il modo *filosofico* di determinare lo statuto specifico della filosofia.

### *1. Bildung: immagine della formazione*

Comprendere cosa significhi per la filosofia essere una maniera particolare di formazione, riprodursi in un contesto di formazione, richiede di discutere la semantica della *Bildung*. Il termine *Bildung* rimanda anzitutto alla formazione che avviene in determinate istituzioni (università, scuole, istituti di cultura, accademie...), che però non esauriscono ciò che si intende con formazione<sup>673</sup>, perché anzi sono quelle istituzioni a dover «rendere giustizia a una realtà educativa [*Bildungswirklichkeit*] che le precede e le sottende nella società»<sup>674</sup>. Accanto a questa dimensione – individuata dall'espressione *Bildung* formale (*formelle*) – si accompagnano, come più originarie, le dinamiche di formazione delle soggettività che hanno luogo nell'intera sfera etica, dall'educazione familiare, ai processi di determinazione delle particolarità (i loro bisogni, le loro inclinazioni, le loro competenze) nella società civile, fino al lavoro sull'universale nello Stato. A legare entrambe queste dimensioni è anzitutto ciò che va sotto il nome di astrazione, cruciale per determinare non solo ciò che è spirito, ma anche per legare la filosofia al suo presente, in uno dei rari luoghi in cui Hegel discute tematicamente del compito della filosofia, ossia il *Discorso Inaugurale a Berlino* del 1818. Nell'analisi dell'immagine che sorge quando la filosofia si presenta come formazione, nel du-  
plice senso di *Bildung*, emergono due difficoltà: una inerente alla *Bil-*

<sup>673</sup> Per una discussione del termine *Bildung* nella filosofia hegeliana si rinvia ai numerosi contributi di Sandkaulen dedicati al tema. Rispetto a tali lavori, ciò su cui si intende insistere qui è la dimensione cosmica della *Bildung*, che in quanto processo formativo non si lascia circoscrivere alla sola società civile o allo Stato, ma può essere indagata nel modo in cui consente di pensare il compito della filosofia all'interno di processi di formazione che, nella riflessione hegeliana, prendono avvio anche da altri soggetti: il mondo (*Welt*), come realtà effettiva (*Wirklichkeit*).

<sup>674</sup> Sandkaulen, *Bildungsprozesse (in) der Moderne*, p. 231.

*dung* formale (1.1), e una propria della *Bildung* in quanto tale, come processo complesso di disciplinamento e liberazione (1.2).

## 1.1 *Bildung* formale

La filosofia presenta il suo compito formativo nel *Discorso Inaugurale*, che amplia e specifica ciò che verrà detto nel §270 dei *Lineamenti*:

La filosofia è utile anche dal punto di vista formale. La formazione *formale* [*formelle Bildung*] che si acquista tramite la filosofia è la capacità formale di *imparare a pensare in generale*, ossia di *tener fermo al contenuto universale ed essenziale*, lasciando cadere gli elementi accidentali e fuorvianti [*das Allgemeine und Wesentliche festzuhalten, und das Zufällige, hindernde fallen zu lassen*]. Imparare a fare astrazione [*Abstrahiren lernen*] è la prima capacità che si richiede per qualsiasi compito nella vita, è la capacità di conoscere il significato generale di un fatto concreto, mettendo in risalto il punto che è propriamente in questione. Un uomo incolto [*ungebildeter*] si arresta davanti a un problema con tutte le sue implicazioni casuali; mentre tenta di comprenderlo, di descriverlo, oppure mentre agisce, s'impiglia nelle circostanze casuali e così manda tutto in malora. L'essere umano colto [*gebildeter*], così come l'essere umano di carattere, si attiene a comprendere l'essenziale, solo questo, e fa quel che è necessario. Studiare la filosofia, dedicarsi a essa, significa acquistare una familiarità durevole con ciò che è essenziale, togliere di mezzo ciò che è casuale, caduco; infatti la filosofia, secondo il suo contenuto, è apprendimento dei fini assoluti e del vero *essere*<sup>675</sup>.

A caratterizzare la filosofia, se la si guarda attraverso l'immagine che si genera quando presenta il suo compito formativo, è anzitutto un lavoro di astrazione. Per comprenderne la portata occorre chiarire che cosa significhi ‘fare astrazione’ (*abstrahieren*).

L'astratto, come Hegel aveva già mostrato nel pamphlet del 1807 *Chi pensa astrattamente?*, non coincide con un pensiero separato dal reale – come quello di chi non è avvezzo a muoversi tra i concetti, e riduce la complessità di un fatto a pochi tratti immediatamente disponibili, isolati dalla totalità di cui fanno parte e dalle dinamiche che

<sup>675</sup> D1818 p. 28; trad. it., pp. 232-233. Trad. leggermente modificata.

li istituiscono<sup>676</sup>. La filosofia, invece, nel lavorare con le astrazioni, insegna quella che Hegel definisce la «capacità formale d’imparare a pensare in generale, ossia di tener fermo al contenuto universale ed essenziale, lasciando cadere gli elementi accidentali»<sup>677</sup>. Essa introduce propriamente il pensiero, l’universale, arginando il particolare, non per eliminarlo, ma per comprenderlo nel suo diritto e lasciarlo essere ciò che è, liberandolo dagli interessi soggettivi che ne riducono la complessità a una singola caratteristica. Chi è propriamente formato (*gebildet*), per Hegel, «si trattiene, si raccoglie, e in questo modo lascia l’oggetto più libero di fronte a sé»<sup>678</sup>. In altri termini, sviluppa una capacità di porre attenzione al caso concreto nel contesto delle circostanze che lo fanno essere, secondo i suoi diversi aspetti, poiché proprio «questa separazione è immediatamente ciò che conferisce al tutto la forma dell’universale, in quanto si astrae e si considera ogni lato per sé».<sup>679</sup>

Saper distinguere l’essenziale dal contingente, il necessario da ciò che è solo accidentale, costituisce un’abilità decisiva che, per riprendere l’adagio kantiano sul concetto cosmico (e non scolastico) di filosofia, «interessa necessariamente chiunque»<sup>680</sup>. Questa capacità –

<sup>676</sup> Destinataria del testo del 1807 è quella che Hegel chiama la buona società, convinta di sapere da sempre che cosa siano il pensiero e l’astratto, e pronta a rispondere, senza esitazione, alla domanda apparentemente retorica ‘chi pensa astrattamente?’: sono gli intellettuali, coloro che mancano di un rapporto pratico con la vita. La risposta di Hegel, tuttavia, sorprende, inverte i termini e risemantizza dall’interno la questione. È infatti l’essere umano *ungebildet* – non quello *gebildet* – a pensare astrattamente, riducendo il reale a una singola caratteristica separata dalla totalità a cui appartiene, cancellando ogni altra determinazione. Così, per esempio, nell’assassino non vede che l’astratto – il suo essere un assassino – e con questa qualità annulla in lui tutto il resto. L’intelletto incolto si arresta al *mortuum*; al contrario, la filosofia è capace di fissare lo sguardo sul veramente concreto, vale a dire sulla totalità di un fenomeno colto nella sua complessità di aspetti.

<sup>677</sup> *D1818*, p. 28; trad. it., p. 232.

<sup>678</sup> *VPhWI*, p. 37.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

<sup>680</sup> *KrV*, A840/B868; trad. it., p. 1179.

che non è immediata, ma frutto di un lavoro e di una disciplina del pensiero – si avvicina a ciò che Fichte chiamava l’arte di avere a che fare con il sapere, e in particolare alla capacità di giudizio (*Beurtheilungsvermögen*). Una formazione di questo genere non individua soltanto un atteggiamento teoretico, ma anche pratico. Considerare i fatti nei loro diversi aspetti, per Hegel, mette infatti nelle condizioni di «agire in maniera più concreta»<sup>681</sup>, secondo fini non soltanto individuali, immediati perché non elaborati, bensì universali.

Secondo questa immagine, la filosofia, e la logica in modo eminente<sup>682</sup>, insegnano dunque a esercitarsi nel pensiero astratto, a muoversi entro il campo dei pensieri considerati in se stessi, lavorando criticamente sulle rappresentazioni e sulle forme intellettuali (*Verstand*) in atto nel mondo. Come mostrano i passi introduttivi della *Scienza della logica*, questa prestazione conoscitiva interrompe l’abitudine di vivere la quotidianità senza metterla in questione, reiterando norme che non vengono discusse e orientandosi di volta in volta sulla base di interessi particolari. Sottrarsi all’appoggio sicuro di convenzioni, credenze e tradizioni, richiede perciò di esercitare una violenza: «dobbiamo farci violenza [so müssen wir uns Gewalt antun]»<sup>683</sup> per resistere a quelle strutture che, pur avendo perso legittimità vitale, continuano a essere riprodotte per mancanza di alternative praticabili su come condursi diversamente.

<sup>681</sup> *VPhWI*, p. 37.

<sup>682</sup> Cfr. *VWdL II*, pp. 444-445 (Nachschrift Libelt): «Il semplice consiste nelle determinazioni di pensiero del tutto pure. L’essere umano si comporta ovunque pensando, perciò le determinazioni di pensiero ricorrono ovunque. Nel pensare siamo presso noi stessi. [...] – La logica è anche la scienza più difficile, poiché nel pensare bisogna portare gli oggetti alla coscienza, e a ciò appartiene una grande astrazione. [...] Qui vi sono semplici astrazioni, ci si deve trattenere dalle rappresentazioni sensibili – qui occorre che l’uditio e la vista non valgano più. Bisogna farsi violenza per produrre ciò, e in questo sta la difficoltà. Ognuno sa che cosa sono essere, grandezza, divenire, ecc.; e appunto con ciò che è più noto si ha a che fare nella logica. Ma la familiarità che se ne ha è, più che altro, una non-familiarità [*Die Bekanntschaft die man hat, ist aber mehr eine Unbekanntschaft*]».

<sup>683</sup> *VWdL II*, p. 515 (Nachschrift Rolin).

Tale distacco dal sostegno della sensibilità o della credenza formata socialmente produce un sentimento di spaesamento: «ci sembra allora di non avere più alcun contenuto saldo, di non avere più terreno sotto i piedi»<sup>684</sup>. Proprio nel non sentirsi a casa, la scienza logica si rivela come una grande «forza [Kraft] di astrazione»<sup>685</sup> e, inoltre, come una «grande abilità di muoversi nei propri pensieri [*eine grosse fertigkeit sich in seinen gedanken zu bewegen*]»<sup>686</sup>. Il riferimento alla forza (Kraft) chiarisce che si tratta di attitudini che devono essere acquisite tramite un disciplinamento. Non sono doti naturali, ma rappresentano la capacità da apprendere sottoponendosi a regole che educano l'attenzione, normalmente dispersa nella molteplicità o, al contrario, ancorata a segnavia semplici e immediati che appaiono noti e non bisognosi di giustificazione. Non si creda dunque – come Hegel ricorda esplicitamente a lezione – che «la dimestichezza di stare su questo terreno e di muoversi in queste forme»<sup>687</sup> sia qualcosa «che si possiede dalla nascita [*was man vom Hause aus in Besitz hat*]»<sup>688</sup>.

Proprio qui si apre la domanda decisiva: come interpretare la funzione di una scienza il cui studio viene presentato come «l'assoluta educazione e disciplina della coscienza [*die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns*]»<sup>689</sup>?

<sup>684</sup> *Ibidem*.

<sup>685</sup> *Ibidem*.

<sup>686</sup> *Ibidem*.

<sup>687</sup> *Ibidem*.

<sup>688</sup> *Ibidem*.

<sup>689</sup> *WdL I*, p. 42; trad. it., p. 41. Mentre la *Bildung* compare di frequente nella produzione hegeliana, il termine *Zucht* sembra venire usato da Hegel con parsimonia. L'altra occorrenza del termine nella *Scienza della logica* (oltre quella menzionata nella citazione) in relazione allo studio riferisce di una plasticità necessaria che il pensiero deve acquisire: «Ma questa educazione e disciplina del pensiero, che gli darebbe modo di condursi plasticamente, vincendo l'impazienza della riflessione incidentale, vien solo procurata coll'andare innanzi, collo studio e colla produzione dell'intero sviluppo [*Aber diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastische Verhalten dessel-*

Ci sono due cortocircuiti nell'immagine della filosofia che sorge quando presenta la sua funzione formativa. Il primo riguarda la questione dell'utilità. Hegel insiste sul fatto che, *se si vuole parlare di utilità della filosofia, allora la filosofia funziona come Bildung formale (formelle)*. In questo senso, la filosofia è utile perché insegna la capacità di astrarre. Ma l'impostazione della questione rimane problematica, legata a un condizionale: *se si interroga un certo sapere in base alla sua utilità*. In realtà, parlare di utilità è inadeguato, poiché riduce la filosofia a un sapere scolastico, subordinato a un fine esterno che non è lei a determinare, legato a una realtà in cui la filosofia

*ben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Production der ganzen Entwicklung verschafft»* (WdL I, p. 19; trad. it., p. 22). La dimensione di disciplina, legata essenzialmente all'umano, è presentata nelle lezioni del 1822/1823 di filosofia della storia universale: «Un esempio più vicino del fatto che lo spirito sia solo risultato [*der Geist nur Resultat ist*], ognuno lo ha in sé. L'essere umano, quale è dapprima immediatamente, non è che la sua possibilità: solo attraverso la disciplina [*Zucht*] e l'educazione [*Erziehung*] diviene razionale [*Vernünftige*]. L'essere umano, appena nato, è soltanto la possibilità di essere umano. L'animale, invece, nasce quasi già compiuto; la sua crescita è piuttosto un rafforzamento, e nell'istinto possiede sin da subito tutto ciò di cui ha bisogno. L'essere umano, invece, deve conquistarsi ogni cosa: deve farsi da sé ciò che altrimenti era soltanto possibilità» (VPhW I, p. 28). Su questo, si veda C. Bouton, *Hegel's Historical Anthropology*, «Verifiche», LIV (1), 2025, pp. 111-136.

tradizionalmente si è andata formando<sup>690</sup>. Più propriamente, invece, «la filosofia è coscienza, è fine a se stessa, riassume in sé ogni fine»<sup>691</sup>:

Così si è detto anche dell'*utilità* della filosofia, dal momento che si suole parlare anche dell'*utilità* di una scienza. La verità vale per se stessa e qualsiasi altra realtà è un'incarnazione, un'esistenza esteriore della verità; qui hanno origine gli altri scopi. La verità è il loro sostegno, la loro sostanza. Ogni cosa ha durata e si attua in quanto è conforme al proprio concetto, in quanto è nella verità. Il rapporto ad altri scopi – scopi della vita o della scienza. Dove la profondità è massima, c'è anche universalità (la verità si applica a tutto, ma non si tratta solo di un'applicazione esteriore). Ma, quel che più conta, la conoscenza della verità – di ciò che è sostanziale – costituisce il fondamento e il sostegno di tutto quanto il resto. Tutti gli altri scopi sono subordinati; possono reclamare la loro attuazione e realizzazione, solo se sono *conformi alla sostanza* – altrimenti sono nulli in se stessi<sup>692</sup>.

<sup>690</sup> Si ricordi che sull'opposizione tra utilità e verità insistono anche Fichte e Schelling, e si fonda, in parte, la stessa distinzione tra facoltà superiori – incaricate di formare i funzionari, che considerano la scienza non come un fine in sé ma come un mezzo da adoperare nell'esercizio del proprio ufficio – e la facoltà inferiore, ossia la filosofia, per come viene pensata da Kant, che ne *Il conflitto delle facoltà* afferma: «per la comunità scientifica è una necessità imprescindibile che, nell'Università, vi sia anche una facoltà la quale, non dipendendo per i suoi insegnamenti dall'ordine del governo, abbia la libertà non d'impartire ordini, ma di valutarli tutti, una facoltà che si occupa dell'interesse della scienza, cioè dell'interesse della verità e dove la ragione deve avere il diritto di parlare pubblicamente: perché senza questa facoltà la verità non verrebbe alla luce (a danno del governo stesso), dal momento che la ragione è libera per sua natura e non accetta ordini di tenere per vero qualcosa» (SF, pp. 19-20; trad. it., pp. 70-71). Come ricorda P. Macherey, per Kant tutte le attività della filosofia «sono rivolte verso la scienza pura» (*La parola universitaria*, a cura di A. S. Caridi, Napoli, Orthotes, 2013, p. 60), il che «giustifica il fatto di essere libere in rapporto ad una legislazione esterna e di non dover obbedire ad alcuno, neanche al governo» (*ibidem*). Sul modo in cui la distinzione tra verità e utilità giochi un ruolo nel conflitto delle facoltà si veda il capitolo dedicato da Macherey a Kant (pp. 39-85).

<sup>691</sup> *D1818*, p. 26; trad. it., p. 231.

<sup>692</sup> *D1818*, p. 27; trad. it., p. 232.

La dialettica fra utilità e fine in sé costituisce dunque il primo limite strutturale di questa immagine. Il secondo cortocircuito è legato all’aggettivo che accompagna la *Bildung*: formale (*formell*). Nella terminologia hegeliana, ‘formale’ si oppone a ‘sostanziale’ (*substantiell*)<sup>693</sup>. Se il sostanziale rimanda alla determinatezza dei contenuti, il formale possiede una semantica duplice. Da un lato, indica una capacità: l’esercizio del giudizio libero, la critica di ciò che si presenta come valido solo perché tradizionalmente accettato. Assunta in questo senso, la *Bildung* formale rappresenta un’attitudine teoretica specifica, fondamentale, che il soggetto moderno deve acquisire. Dall’altro lato, però, essa presenta un limite strutturale. Proprio perché il suo esercizio è indifferente al contenuto, la riflessione formale può essere tanto buona quanto cattiva, vera quanto falsa. Non garantisce di per sé la concretezza dei contenuti, anzi sospende la domanda sulla loro natura sostanziale. Ma, per Hegel, in filosofia ne va non solo della forma, bensì essenzialmente dei contenuti e della capacità di esibire la loro razionalità in forma adeguata. La *Bildung* formale, in quanto tale, non assicura però questo passaggio<sup>694</sup>.

<sup>693</sup> Sul tema della *Bildung* in senso non formale si rimanda a F. Menegoni, *Recht des Einzelnen und Recht der Gemeinschaft. Hegel und die Idee einer spekulativen Bildung zur Allgemeinheit*, in *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, a cura di K. Vieweg e M. Winkler, Paderborn, Schöningh, 2012, pp. 91-99, e agli altri contributi del volume.

<sup>694</sup> Sotto questo aspetto, la *Bildung* formale somiglia alla struttura dell’abitudine. Anche l’abitudine è un processo liberatorio, un’emancipazione critica dalla naturalità; ma, nella ripetizione che le è connaturata, può esercitarsi su qualsiasi contenuto. Il rischio di una dipendenza negativa non è estraneo all’abitudine, ma appartiene alla logica interna, dal momento che la direzione del coltivarsi non è contenuta nell’abitudine: «per costume [Sitte] intendiamo anche l’abitudine [Gewohnheit]. Il costume è in questo senso solo formale, poiché può avere un contenuto buono oppure cattivo» (VPhR III, p. 1266). «Con l’abitudine in quanto tale entra in gioco ciò che è casuale: l’uomo può abituarsi al peggio, può abituarsi a essere schiavo, servo della gleba ecc. L’abitudine significa soltanto che le determinazioni sono identiche con il soggetto, ma l’abitudine in sé non basta. Essa appartiene invece al fatto che vi siano leggi, poiché queste non devono essere qualcosa di astratto, de-

Nel nesso tra il rischio di formalismo della *Bildung* formale e la dialettica fra utilità e fine in sé, si condensa la difficoltà insita nell’immagine del compito formativo della filosofia. Se l’utilità della filosofia è quella di insegnare ad astrarre, allora essa si presenta come una capacità formale che è però priva di garanzia sul contenuto. Parlare dell’utilità della filosofia non è problematico solo perché essa è propriamente un fine in sé, ma anche perché – quando si presenta come *Bildung* formale – ciò che si ottiene dal suo esercizio, pensato così, è un’abilità il cui valore dipende interamente dal modo in cui viene praticata, senza che la filosofia possa rivendicare la propria necessità intrinseca.

Questo limite si innesta in una contraddizione ulteriore, che riguarda la *Bildung* come processo più ampio di formazione, in cui si approfondisce la complessità della capacità di fare astrazione e il suo problematico potere liberatorio.

## 1.2 *Bildung* e spirito

La *Bildung* è decisiva per comprendere che cosa sia spirito. Lo spirito «ha la sua realtà soltanto grazie al fatto ch’esso si scinde entro se stesso [*hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit*]»<sup>695</sup>. Esso è, in senso proprio, questo processo negativo di scissione: un confronto con la propria immediatezza naturale e, insieme, con il mondo in cui cerca di riconoscersi. Hegel sottolinea che lo spirito «è in se stesso in opposizione a sé; deve superare se stesso come l’ostacolo vero e ostile al proprio scopo»<sup>696</sup>, dal momento che il suo sviluppo non si dà come progresso lineare o pacifica evoluzione, ma come dispiegamento dialettico e conflittuale, attraverso l’alienazione e contro essa: «non il procedere pacifico e privo di conflitto,

vono valere: questo è vitalità, ma vitalità astratta, che può essere la morte della libertà» (*VPhR III*, p. 1344).

<sup>695</sup> *R*, §187A; trad. it., p. 158. Cfr. *JS III*, p. 287: «questa scissione [*Entzweiung*] è la creazione eterna – ossia, la creazione del concetto di spirito».

<sup>696</sup> *VMPH W II*, p. 184. Particolare attenzione è stata posta da Sandkaulen su questo passo. Si veda Sandkaulen, *Bildungsprozesse (in) der Moderne*, p. 235ss.

come avviene nella vita organica, bensì il duro e recalcitrante lavoro contro se stesso [*harte, unwillige Arbeit gegen sich selbst*]»<sup>697</sup>. Lo spirito è questo scindersi

nei bisogni della natura e nella connessione di questa necessità esterna si dà questo termine e questa finitù, e appunto col fatto ch'esso si forma internandosi in esse, le supera e ivi acquista il suo oggettivo esserci. Il fine della ragione è perciò [...] che la semplicità della natura, cioè vuoi la passiva assenza di sé, vuoi la rozzezza del sapere e della volontà, cioè l'immmediatezza e singolarità nella quale lo spirito è immerso, sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esteriorità dello spirito ottenga la razionalità della quale essa è capace, cioè la forma dell'universalità, l'intellettività. Soltanto in questo modo lo spirito in questa esteriorità come tale è a casa propria e presso di sé. [...] La formazione [*Bildung*] pertanto nella sua determinazione assoluta è la liberazione e il lavoro della superiore liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità non più immediata, naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell'universalità<sup>698</sup>.

La capacità di mediarsi con sé attraverso la propria scissione con sé, di sopportare la negatività definisce il processo formativo dello spirito che Hegel chiama *Bildung*. Il termine possiede un campo semantico complesso. Esso indica un movimento laborioso di sviluppo sulle pulsioni, sui sentimenti, sulle inclinazioni, l'uscire dall'immmediatezza naturale in direzione dell'universalità, intesa come mediazione storica e sociale, che consente allo spirito di raggiungere la propria oggettività<sup>699</sup>. Solo attraverso questo lavoro il soggettivo si articola nell'universale, e per mezzo dell'universale, realizzando la propria libertà non attraverso la soppressione della particolarità, ma tramite la sua mediazione critica.

Ben lontana dall'essere riducibile alla formazione che ha luogo nelle istituzioni preposte all'educazione, la *Bildung* designa una trasformazione dialettica dell'individualità, ossia il suo passaggio dall'immmediatezza naturale alla partecipazione attiva alla totalità etica. Nei *Lineamenti*, questo processo trova un esame particolarmen-

<sup>697</sup> VMPH W II, p. 184.

<sup>698</sup> R, §187A; trad. it., p. 158. Trad. leggermente modificata.

<sup>699</sup> *Ibidem*.

te dettagliato nello spazio della società civile – che media tra l’immediatezza etica della famiglia e l’universalità concreta dello Stato – pur non limitandosi ad essa, come vedremo. Se la famiglia custodisce una sostanzialità immediata, la società civile segna il trapasso della sostanzialità nella perdita della sua unità, nella scissione [*in die Entzweigung*]»<sup>700</sup>: la particolarizzazione degli scopi individuali. Nella forma atomistica inaugurata dal diritto moderno, gli individui sono separati gli uni dagli altri e accomunati dall’essere portatori di diritti astratti. È precisamente questa particolarizzazione astratta a produrre relazioni, bisogni concreti, vincoli sociali; è essa a generare forme di alienazione che, lungi dall’essere ostacoli alla costituzione dello spazio sociale, rappresentano il motore stesso della socializzazione. L’astrazione, in questo senso, non è una minaccia per l’eticità, ma la condizione stessa della prassi moderna, per la quale, nota Hegel, «è necessaria un’astrazione più alta, un’opposizione maggiore e formazione [*Bildung*], uno spirito più profondo»<sup>701</sup>. L’astratto, che costituisce la trama della società civile e dello Stato moderno, non può essere semplicemente superato. Da esso, e non fuori di esso, si genera la concretezza quando si originano forme di astrazioni effettive<sup>702</sup>.

Nella società civile gli individui emergono come persone private, orientate alla soddisfazione dei bisogni soggettivi. L’universale vi è presente soltanto in funzione strumentale, come condizione per la realizzazione di fini particolari. Tuttavia, proprio attraverso l’interdipendenza dei bisogni e il sistema del lavoro, i singoli sono costretti a rapportarsi agli altri, e in questo movimento trapassano «nell’universalità»<sup>703</sup>.

<sup>700</sup> *R*, §157; trad. it., p. 139.

<sup>701</sup> *JS III*, p. 262.

<sup>702</sup> P. Osborne, *The Reproach of Abstraction*, «Radical Philosophy», 127, 2014, pp. 21-28, p. 27. Sul ruolo delle astrazioni sul piano pratico, come base fondamentale per la costituzione di un’ontologia sociale della modernità, si veda J. Mascat, *Hegel and the advent of modernity: A social ontology of abstraction*, «Radical Philosophy», 2.01, 2018, pp. 29-46, p. 30.

<sup>703</sup> *R*, §186; trad. it., p. 157.

Qui l'interesse dell'idea, il quale non risiede nella coscienza di questi membri della società civile come tali, è il *processo* di innalzare la singolarità e naturalità dei medesimi, ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, *alla libertà formale e all'universalità formale del sapere e volere, di formare [gebildet] la soggettività nella sua particolarità*<sup>704</sup>.

È in questa dinamica che la *Bildung* si configura come movimento della particolarità verso l'universalità. Si tratta di un processo eminentemente negativo, che comporta la rottura con l'immediatezza naturale, l'alienazione (*Entfremdung*) del soggetto da se stesso, il lavoro critico sulla sfera del desiderio e sull'arbitrarietà soggettiva per acquisire una posizione determinata nella totalità etica. La transizione si articola in due momenti complementari, presentati in successione per ragioni analitiche ma che si co-determinano. Dapprima, il soggetto incontra vincoli oggettivi che si impongono come eteronomi: qualcosa che 'è', più che essere posto; in secondo luogo, attraverso un lavoro di presa di coscienza sulle norme, sul loro apparire come 'essere', l'universale, vincolante nell'ordine sociale, viene appropriato e può essere trasformato. *Bildung* implica qui interiorizzazione e rinnovamento delle norme attraverso scissione, riflessione e conflitto – un movimento che è, nello stesso tempo, di formazione e di critica, attraverso cui il soggetto diventa capace di partecipare alla vita etica in modo razionale, non adeguandosi a un ordine semplicemente dato, ma riconoscendone l'essere divenuto<sup>705</sup>.

<sup>704</sup> *R*, §187; trad. it., p. 157. Trad. leggermente modificata.

<sup>705</sup> A.W. Wood sostiene che «lo scopo dell'educazione, dunque, anche di quella recente apertura dell'educazione che Hegel elogia, non dovrebbe essere quello di indulgere nell'“individualità” delle persone, incoraggiandone la non conformità sociale o lo spirito di ribellione, bensì di farne cittadini razionali di una società razionale, capaci di occupare il proprio posto accanto ai concittadini che riconoscono e rispettano come eguali, e ai quali possano articolare i principi razionali della società in termini universali, comprensibili a tutti e la cui validità ciascuno deve razionalmente riconoscere» (*Hegel on Education*, in *Hegel on Education*, in *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*, a cura di A.O. Rorty, London, Routledge, 1998, pp. 300-317, p. 301). Wood ha ragione nell'affermare che ciò non implica da parte di Hegel una posizione pietistica, dato il suo costante sforzo di distinguere tra

La libertà, per Hegel, non è una proprietà, ma un atto. Spirito libero significa non esistere semplicemente *in sé*, ma negare la propria immediatezza e darsi esistenza come sé libero. L’umano può avere diritto assoluto di liberarsi dalla non-libertà solo perché ha rotto con la sua esistenza naturale. Il nome che assume questo atto è, per Hegel, l’astrarre:

*L’essenza* dello spirito è quindi, formalmente [*formell*], la *libertà*, la negatività assoluta nel concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, lo spirito può astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua esteriorità, dalla sua esistenza<sup>706</sup>.

In linea con l’idea hegeliana che lo spirito sia il movimento di emancipazione da ciò che si presenta come la sua naturalità, Hegel afferma che l’eticità si realizza solo superando il vincolo immediato delle determinazioni naturali. Il potere di astrazione è ciò che consente questo passaggio, definendo dunque al contempo non solo la condizione della filosofia come *Bildung* formale, ma anche ciò che è propriamente spirito. Eppure, proprio in questo punto, la *Bildung* delineata nei *Lineamenti* – in primo luogo nelle dinamiche della società civile, ma in realtà estesa all’intera sfera etica fino allo Stato – rivela il suo carattere problematico, che Christoph Menke ha descritto nei termini di un «paradosso della liberazione»<sup>707</sup>. Nel moderno, infatti, il processo di emancipazione legato alla formazione assume una fisionomia estremamente complessa. L’essere del soggetto moderno è la libertà, che si presenta come ciò che costituisce la sua natura. Parlare

ciò che è razionale e attuale (*wirklich*) e ciò che è semplicemente esistente. Tuttavia, l’accento posto sulla riconciliazione e sull’armonizzazione come fini della teoria hegeliana dell’educazione tende a oscurare i processi critici che sono costitutivi dello spirito e della sua formazione. A mio avviso, questo complica l’opposizione tra l’enfasi sull’individualità (nelle sue inclinazioni soggettive) e il riconoscimento dell’universale, dal momento che, per Hegel, nessuno dei due termini è semplicemente dato; entrambi, piuttosto, sono articolati e criticamente riappropriati all’interno della sfera della vita etica e delle pratiche dello spirito assoluto.

<sup>706</sup> *Enz*, §382; trad. it., p. 374.

<sup>707</sup> C. Menke, *Autonomie und Befreiung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2018, p. 66s.

di ‘natura’ è, però, già una scelta problematica. Dire che il soggetto si trova al di là del punto di vista falso che lo riduce a un essere naturale che sarebbe capace di schiavitù<sup>708</sup>, sembra, a prima vista, richiedere che la libertà sia resa consustanziale all’essenza dell’umano, così che non possa essere negata se non commettendo un torto. Tuttavia, proprio l’appello a una presunta natura dell’umano conduce a un vicolo cieco che Hegel riformula in questi termini<sup>709</sup>: se si determina lo spirito come una caratteristica naturale dell’essere umano, nel tentativo di guadagnare su questa base la confutazione della schiavitù, si finisce per considerare l’essere umano esattamente nel modo in cui lo descrive anche la tesi opposta, quella che giustifica la non-libertà – ossia come essere naturale, e dunque come un’esistenza non adeguata al proprio concetto. Per Hegel, la libertà non può essere fondata su una qualità naturale dell’umano, poiché in tal caso essa rafforzerebbe precisamente l’argomento che vorrebbe confutare. L’obiezione alla schiavitù – e con essa l’affermazione della libertà – può consistere soltanto in questo: «che la schiavitù contraddice ciò che l’uomo ha fatto di se stesso»<sup>710</sup>. Ma questo si accompagna a un’aporia costitutiva: essere incapaci di illibertà significa *essersi resi incapaci* di illibertà, e tuttavia la naturalità dell’uomo consiste nella incapacità di volere. Come comprendere allora l’atto di liberazione?

Tale aporia si approfondisce proprio in quel «processo di innalzare la singolarità [...] alla libertà formale e all’universalità formale *del sapere e volere* [formellen Freyheit und formellen Allgemeinheit des Willens und Wollens], di formare la soggettività nella sua particolarità»<sup>711</sup> che articola lo spirito oggettivo<sup>712</sup>. Nell’eticità, la dialettica

<sup>708</sup> Cfr. R, §57 A.

<sup>709</sup> Cfr. R, §57 A; trad. it., pp. 60-61.

<sup>710</sup> Menke, *Autonomie und Befreiung*, p. 67.

<sup>711</sup> R, §187; trad. it., p. 157.

<sup>712</sup> B. Sandkaulen, in *Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung?*, in *Hegel gegen Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 2014, pp. 430-438, mette in luce le differenze sostanziali tra la trattazione hegeliana della *Bildung* nella sezione omonima della *Fenomenologia* (*Lo spirito estraniato da sé; la cultura*) e quella dei *Lineamenti*. Nella prima, secondo Sandkaulen, Hegel sviluppa fino in

della *Bildung* non coincide di per sé con una liberazione compiuta, perché opera sostituendo alla necessità naturale una seconda necessità, quella delle forme sociali e delle istituzioni, entro cui la legge, le norme, si presentano come un ‘essere’ deve essere a sua volta appropriato. Gli individui sono chiamati a riappropriarsi del cammino che li ha formati, vale a dire che devono trasformare in atto proprio ciò che inizialmente si presenta come imposto dall'esterno: le dinamiche di soggettivazione sociale che le hanno formate. Ciò è possibile però solo retroattivamente. È in questa differenza temporale che si apre lo spazio per intendere la formazione come liberazione. La scienza de-

fondo il duplice movimento di alienazione, tanto dei soggetti quanto della sostanza, dell'universale; nella seconda, invece, Hegel limiterebbe il processo di formazione (*Bildungsprozeß*) al solo movimento verso l'universale, rinunciando a tematizzare anche il contro-movimento di una formazione alienante (*entfremdende Bildung*), in cui è l'universale stesso a essere messo alla prova, insieme ai modelli fissi di razionalità dell'intelletto (p. 435). Per la studiosa, la mancanza di una riflessione adeguata, completa, sulla partecipazione critica all'universale produce una sottodeterminazione cruciale: non sarebbe chiaro, in altri termini, come avvenga il passaggio assoluto dai processi astratti, in atto nella società civile, all'universale concreto proprio dello Stato. Detto altrimenti, «come la forma dell'universalità intellettuale dovrebbe trasformarsi, per il solo tramite di questo processo di un'astrazione che sopraggiunge in maniera apparentemente “automatica”, dalla sua determinazione contenutistica alla forma di un'identità razionale, è difficile da vedere. [...] Ciò che tuttavia, dalla prospettiva della formazione [*Bildung*], dovrebbe anzitutto essere mostrato come un passaggio realmente compiuto dagli individui, Hegel lo considera per così dire dall'altro capo, cioè a partire dal presupposto che la scissione sia già stata logicamente superata» (pp. 436-437). Ritengo che l'esame del testo enciclopedico e il tentativo, svolto in questo studio, di rintracciare la rideterminazione del problema di un concetto cosmico di filosofia in Hegel alla luce di un duplice movimento – di esecuzione del pensiero speculativo e di produzione critica dello *historisch* – possa interagire produttivamente con questo problema (fatti salvi i cortocircuiti della *Bildung*). Ciò vale perlomeno nella misura in cui ricostruisce un processo che è al tempo stesso produzione di astrazioni, loro critica e determinazione del senso di tale produzione come forma dello speculativo. Su questo snodo, centrale per il presente studio, si vedano le sezioni successive di questo capitolo.

ve farsi carico di questo paradosso: essa si basa su un atto che deve assumere, senza però poterlo dare per scontato (al modo di una constatazione, di un richiamo ad una supposta ‘natura umana’). Detto diversamente, deve presupporre un inizio che è in realtà da istituire.

Proprio entro questo paradosso costitutivo si colloca, a mio avviso, l’immagine della filosofia che appare quando essa si presenta come *formazione*, ossia quando afferma di operare a partire da una scena in cui si riproduce come sapere che può essere insegnato e appreso: tanto sul piano istituzionale (come *Bildung* formale) quanto come parte dei processi sociali di soggettivazione, due dimensioni che non possono essere separate. Ora, per comprendere *filosoficamente* la filosofia nel suo compito formativo occorre rideterminare criticamente ciò che emerge dall’oggettivazione della sua scena. Questo comporta che la filosofia non determini il proprio fine sul rovescio di qualcosa che la legittimerebbe – ad esempio, il bisogno moderno di imparare ad avere a che fare con l’universale, distinguendolo dall’accidentale – senza interrogare fino in fondo l’impatto che questo punto di partenza avrebbe per la comprensione della filosofia, e l’immagine che emerge di essa: una distinzione astratta tra eteronomia (la filosofia come utile strumento formativo) e autonomia (la filosofia come fine in sé), distinzione che non risolve il problema di come intendere la filosofia nei termini di «assoluta educazione e disciplina della coscienza [*die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns*]»<sup>713</sup>. Non solo: come è emerso nell’esame della *Bildung*, la giustificazione filosofica dell’immagine formativa è possibile solo se la filosofia è in grado di ripensare quella retroattività costitutiva tra disciplinamento e liberazione che appartiene ai processi di formazione: vale a dire, solo se essa sa esercitare un compito critico che non si limita a riprodurre, su un altro piano, forme di dominio già date, ma apre a forme effettive di liberazione.

Da questi primi cortocircuiti – della *Bildung* come funzione della filosofia e, al tempo stesso, come scena più ampia della sua riproduzione – emerge così un’immagine più complessa del compito del-

<sup>713</sup> *WdL I*, p. 42; trad. it., p. 41.

la filosofia: quella che la chiama a pensarsi come critica del tempo in cui opera.

## 2. *Diagnosi di un tempo di crisi: immagine della critica*

La filosofia intrattiene un rapporto essenziale con il suo tempo: si presenta come sapere critico, capace di rivelare le contraddizioni che strutturano la realtà di un mondo in travaglio e di aprirle a una possibile trasformazione storica. Proprio questa relazione è al centro di una delle sue determinazioni preliminari: essere «*il proprio tempo appreso in pensieri*»<sup>714</sup>. Ma cosa significa, esattamente, pensare il proprio tempo – anzi, apprenderlo nella forma dei pensieri? E quali conseguenze comporta, per lo statuto autocritico della filosofia, l'atto stesso di diagnosticare criticamente il presente?

Il problema si complica se si considera il modo in cui viene caratterizzato il tempo di crisi in cui la filosofia è chiamata a operare. La crisi, in prima battuta, si manifesta come impossibilità che qualcosa diventi effettuale, di contro a strutture normative che sopravvivono come puro involucro privo di vita, o a possibilità alternative confinate allo stato di desiderio, senza realtà. Il tentativo di riconoscimento, che ha interiorizzato la logica della dominazione, si infrange contro forme sociali che dovrebbero strutturare lo spazio comune ma che ormai non funzionano più, in cui l'individuo non si sente più a casa. Le forme in cui la vita era radicata hanno perso legittimità, e diviene arduo riappropriarsi di un'universalità che sia effettiva e non mero anelito incapace di incidere sul mondo. Il nuovo non riesce a emergere nella sua forma propria, tantomeno è già disponibile una forma scientifica che sappia rendere visibili le contraddizioni dall'interno del loro stesso sviluppo, riconoscendosi al tempo stesso come parte di ciò che intende comprendere.

Questi sono alcuni tratti del moderno, con cui Hegel si confronta in modo critico e costruttivo<sup>715</sup>. All'interno delle complesse coordi-

<sup>714</sup> *R*, p. 15; trad. it., p. 15.

<sup>715</sup> La critica di Hegel è rivolta alla costituzione borghese della cultura politica moderna, che lascia disattesa la promessa di realizzare la libertà, o la

nate storico-epocali<sup>716</sup>, emerge un motivo che funge da filo conduttorio

trasforma nel suo contrario. La libertà diventa una pretesa emancipazione, mentre l'uguaglianza si trasforma nel livellamento di tutte le differenze. Questa questione è affrontata già nel saggio del 1802-3 *Maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, valutazione precoce della condizione di scissione (*Entzweiung*) e depoliticizzazione (*Entpolitisierung*) della società moderna e degli esseri umani moderni. La modernità realizza la libertà come uguaglianza a costo di un livellamento giuridico-formalistico dei rapporti e della dissociazione tra diritti individuali e sfera pubblica. Come mostra Tatjana Sheplyakova, il problema per Hegel non è l'autonomia individuale moderna, ma piuttosto la sua attualizzazione meramente giuridica, in base alla quale gli individui non si riconoscono e non si relazionano di fatto come soggetti autonomi ma solo come persone private astratte. Su questo si veda T. Sheplyakova, *Öffentliche Freiheit und Individualität. Hegels Kritik des moralisch-juridischen Modells politischer Kultur*, Berlin, Duncker & Humblot, 2017.

<sup>716</sup> Come hanno notato quanti si sono dedicati alla discussione del tema, dirimere la questione richiede di confrontarsi con quella che è stata definita, non senza ragione, una «mescolanza spesso scriteriata di concetti temporali, storico-sociali-descrittivi e normativi della modernità» (L. Siep, *Hegels praktische Philosophie und das "Projekt der Moderne"*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2010, p. 10). La modernità è il referente di numerose indagini in cui tuttavia o (i) il termine non compare esplicitamente in quanto tale, ma indirettamente (come quando si parla dell'irruzione fulminea di una nuova era o si celebra la gloriosa alba della Rivoluzione francese); oppure (ii) il concetto è restituito da termini diversi, come *Moderne* o *neue Zeit*, il cui uso non è distinto in maniera univoca nella riflessione hegeliana. Cfr. S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974; C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988; A.W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; R.B. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Neuhaus, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*; A. Arndt, M. Gerhard, J. Zovko, S. Arnautović, V. Preljević (a cura di), *Hegel und die Moderne*, «Hegel-Jahrbuch», XVIII (1), 2013; K. Vieweg, *Hegel: Der*

re della sua riflessione: il «principio dell’esperienza»<sup>717</sup>. Con questa espressione Hegel non intende una forma di empirismo, ma una «determinazione infinitamente importante»<sup>718</sup>, ossia il fatto che, per riconoscere come vero un contenuto, questo deve trovare accordo con la certezza di sé della soggettività, la quale deve ritrovarsi in ciò che gli si presenta, riconoscendolo come non estraneo. Questo bisogno si articola in molteplici forme – culturali, artistiche, religiose – e converge in una tendenza crescente al sapere (*wissen*). In Europa, secondo Hegel, ciò è stato reso possibile dal cristianesimo, che ha annunciato il principio universale della libertà di tutti gli esseri umani, un principio di cui il protestantesimo si è fatto carico e che un evento storico-mondiale come la Rivoluzione francese ha contribuito a rendere effettuale<sup>719</sup>.

Aver colto nel concetto una forma in cui il singolare ha pieno valore e l’universale si determina attraverso l’individuale è, secondo quanto afferma Jürgen Habermas nelle lezioni sul *Discorso filosofico della modernità*, uno dei grandi meriti di Hegel. Secondo Habermas, Hegel sarebbe «il primo filosofo che abbia sviluppato un chiaro concetto della modernità»<sup>720</sup>, perché avrebbe portato a concetto la nuova autocoscienza dell’epoca post-rivoluzionaria, differente da tutto ciò che l’ha preceduta, nei campi della politica, della religione e della cultura<sup>721</sup>. Resta tuttavia da chiarire in che modo la filosofia possa com-

*Philosoph der Freiheit*, München, C.H. Beck, 2019; W.D. Desmond, *Hegel’s Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 2-3.

<sup>717</sup> *Enz*, §7 A; trad. it., p. 12.

<sup>718</sup> *Ibidem*, traduzione modificata.

<sup>719</sup> Cfr. *Enz*, §163 A. In Europa l’abolizione della schiavitù è messa in connessione con la religione cristiana.

<sup>720</sup> Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 4.

<sup>721</sup> Koselleck, ricorda Habermas, mostra che la coscienza storica venuta a manifestazione con il concetto di età moderna rappresenta «la presentificazione riflessiva della propria posizione partendo dall’orizzonte della storia nel suo complesso» (ivi, p. 6). Ne consegue la formazione di una rappresentazione della storia come processo unitario, accompagnata dall’esperienza del tempo come risorsa disponibile ma limitata per la soluzione di problemi:

piere una simile prestazione diagnostico-critica. Detto diversamente, come possa, all'inizio del XIX secolo, portare a concetto ciò che è proprio del suo mondo. Questo snodo è cruciale non perché la filosofia possa sottrarsi alla propria contemporaneità – anzi, per Hegel essa deve pensarsi anzitutto in questo rapporto – ma perché la modernità ha introdotto condizioni nuove che trasformano, specificano il compito stesso della filosofia, differenziandolo da quello assolto nelle epoche passate, una volta che «la formazione del mondo [*Bildung der Welt*] ha preso un'altra piega, il pensiero [*der Gedanke*] si è posto al vertice di tutto ciò che deve avere validità»<sup>722</sup>.

Qui emerge un secondo aspetto specifico della crisi nel moderno, perlopiù trascurato nella letteratura secondaria rispetto al primo<sup>723</sup>, ma che contribuisce essenzialmente alla diagnosi hegeliana. L'av-

il presente diventa una «transizione che si consuma nella coscienza dell'accelerazione e nell'attesa della diversità del futuro» (*ibidem*). È, per certi versi, il medesimo momento di passaggio che Hegel descrive nella *Fenomenologia* a proposito del sorgere di una nuova epoca: «Non è del resto difficile vedere che la nostra età è un'età di gestazione e di transizione a una nuova epoca. Lo spirito ha rotto con quanto finora costituiva il mondo del suo esistere e del suo rappresentare, e si appresta a calarlo nel passato, mentre affronta il travaglio della trasformazione. Esso invero non è mai in quiete, bensì è compreso in un movimento di costante progresso. Ma come nel caso del bambino, dopo un lungo periodo di nutrizione silenziosa, il primo respiro interrompe il graduale processo di crescita soltanto quantitativa – un salto qualitativo, ed ecco che il bambino è nato; allo stesso modo lo spirito, nel formarsi, va maturando lentamente e in silenzio la sua nuova figura; dissolve pezzo per pezzo l'edificio del suo *mondo* precedente, il cui vacillare è pre-annunciato soltanto da sintomi isolati. La frivolezza e la noia che pervadono quanto continua a sussistere, l'indefinito presentimento d'un che di ignoto sono i segni premonitori del fatto che qualcosa di diverso si sta preparando. Questo sgretolarsi graduale, che non ha alterato la fisionomia del tutto, viene interrotto da quel sorgere aurorale che come un lampo, d'un tratto, delinea il configurarsi del nuovo mondo» (*PhG*, pp. 14-15; trad. it., pp. 9-10).

<sup>722</sup> *VPhR I*, p. 773.

<sup>723</sup> Un'eccezione è rappresentata, a mia conoscenza, dal testo di Z. Kobe, *The Time of Philosophy: On Hegel's Conception of Modern Philosophy*, «Problemi Internationali», 4, 2020, pp. 73-89.

vento di una *Bildung* che presenta una dimensione cosmica sembra porre la filosofia, in quanto «*pensiero del mondo* [*Gedanke der Welt*]»<sup>724</sup> che è «*appreso in pensieri* [*in Gedanken*]»<sup>725</sup>, in una posizione privilegiata: nel processo di formazione del presente, la filosofia sembra trovare in maniera estesa, diffusa, l'elemento stesso in cui avviene la sua comprensione: i pensieri (*Gedanken*).

Proprio in questa vicinanza si annidano però due cortocircuiti cruciali per la filosofia, che emergono quando essa, tentando di oggettivare la propria scena, si presenta nel suo compito diagnostico-critico: il primo riguarda il primato che avrebbe la filosofia come forma in cui il moderno prenderebbe coscienza di sé (2.1)<sup>726</sup>; il secondo ha a che fare con la natura complessa del ‘fatto’ su cui la filosofia dice di operare criticamente: le astrazioni (2.2).

## 2.1 Formazione di un mondo e ruolo del sapere

Il contenuto della filosofia, si legge nella *Introduzione* all'*Encyclopédia*, «non è altro se non quello che originariamente s’è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza [*der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt*] – [...] è la *realità*»<sup>727</sup>. Il mondo in questione non è però inteso come concetto metafisico della cosmologia razionale, ma è l’attualità (*Wirklichkeit*) del mondo etico, storico. La dimensione cosmica, come consustan-

<sup>724</sup> R, p. 16; trad. it., p. 17.

<sup>725</sup> R, p. 15; trad. it., p. 15.

<sup>726</sup> Le considerazioni relative a questo punto costituiscono una rielaborazione di tesi avanzate nel mio *Der erhabenste Begriff, der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört: note sul concetto hegeliano di moderno*, in *Europa. Radici e prospettive di un’idea a partire dalla filosofia classica tedesca*, a cura di F. Campana, E. Nardelli e F. Pitillo, «Archivio di Filosofia», XC (1), 2022, pp. 187-200, a cui si rimanda per un esame più approfondito del rapporto specifico che la filosofia intrattiene con il suo tempo, e che la distingue dalla religione.

<sup>727</sup> Enz, §6; trad. it., p. 9.

ziale alla filosofia – nella realtà oggettiva, sociale, in cui opera e in quella aperta dalla riflessività delle sue pratiche critiche – definisce il concetto cosmico (*Weltbegriff*) specificamente hegeliano<sup>728</sup>.

<sup>728</sup> Il concetto di *Weltbegriff* in quanto tale non compare nella produzione hegeliana a stampa. In letteratura è nota la diagnosi di un mancato interesse da parte di Hegel per l'elaborazione di un concetto di mondo (prima ancora di un concetto cosmico per la filosofia). Oltre alla posizione di Jan Patočka, che lamentava da parte degli idealisti una pressoché totale indifferenza per il problema del mondo (J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 105), si segnala una tendenza anche recente a escludere Hegel dalla storia del concetto di mondo. Così, per esempio, nello *Historischen Wörterbuch der Philosophie* si legge che il concetto di mondo non rappresenterebbe per Hegel un concetto tecnico, un termine con un significato sistematico (H. Braun, *Welt*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, vol. 12, Darmstadt 2005, p. 420). Allo stesso modo, Christian Bermes afferma che «un'analisi del concetto di mondo (*Weltbegriff*), quale era stata elaborata dai filosofi del XVIII secolo fino a Kant e dichiarata un progetto proprio della filosofia, non si ritrova in questa forma in Schelling e ancor meno nel sistema di Hegel» („*Welt*“ als *Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg, Meiner, 2004, p. 71). Come è stato mostrato da Sandkaulen, al concetto di mondo i filosofi post-kantiani sembrano preferire il concetto di *Leben* (*Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie*). Le eccezioni in letteratura procedono perlopiù concentrandosi sulla *Fenomenologia dello spirito*, come è il caso del testo di Teréza Matějčková (*Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018), oppure procedono *ex negativo* a segnalare la rilevanza del concetto a fronte pure di una non diretta tematizzazione dello stesso da parte di Hegel (W. R. Beyer, *Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff*, in *Eine Bibliographie*, Wien/München/Zürich 1982, p. 94). A mia conoscenza manca una discussione articolata del periodo berlinese, e in particolare delle lezioni, in cui il termine compare assai frequentemente (per esempio, nelle lezioni di filosofia del diritto e di filosofia della religione) fino a comparire nel titolo di una disciplina che rappresenta lo snodo fondamentale tra filosofia dello spirito oggettivo e filosofia dello spirito assoluto e che, come nota Jaeschke nella sezione dello *Handbuch* dedicata ai corsi berlinesi sul tema, rappresenta un luogo cruciale per approfondire la *storicità* dello spirito in quanto tale: la *Weltgeschichte*. Di recente è stata avanzata la proposta di ri-

Una delle tesi più complesse che si fanno avanti nel modo in cui la filosofia lavora sul proprio tempo, nel moderno, riguarda ciò che si può definire la scientificazione delle relazioni sociali. Questo fenomeno consiste nella tendenza a garantire l'accesso al mondo attraverso la forma del pensiero: la crescente richiesta di partecipare con cognizione a ciò che riguarda tutti, e l'esigenza di rendere pubbliche le questioni essenziali del vivere comune. Se in ogni epoca l'essere umano avverte il bisogno di conoscere l'essenziale – la legge, la verità, Dio –, il cambiamento epocale introdotto dalla modernità inaugura un compito nuovo: lavorare sulla dimensione sociale della conoscenza, in un tempo in cui «ciò che deve valere, vale non tramite la forza, meno tramite l'abitudine, il costume, bensì attraverso intelligenza, ragioni»<sup>729</sup>. Il mondo etico moderno è dunque un mondo in cui il principio di soggettività si lega in modo strutturale al riconoscimento razionale, che sta diventando la forma predominante attraverso cui la comunità prende coscienza di sé<sup>730</sup>.

Secondo la definizione hegeliana, lo stato moderno è «la realtà della libertà concreta»<sup>731</sup>, in cui

l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé [...], quanto [...] essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse

vendicare, anche per Hegel, un concetto cosmico di filosofia, cfr. G. Hindrichs, *Der Weltbegriff der Philosophie. Philosophiekolumnen*, apparso su Merkur il 23 giugno 2020, e, in modo assai articolato, A. Nuzzo (*Philosophy and the World at the End – Hegelian Reflections*, «Argumenta Philosophica», XX (2), 2021, pp. 123-146; Ead., *Hegel's Idea of Philosophy and the World at the End, «Verifiche»*, LI (1-2), 2022, pp. 19-35).

<sup>729</sup> *VPhR III*, p. 1464.

<sup>730</sup> Il modo in cui lo spirito conosce se stesso è strutturalmente molteplice, si dà sempre in forme diverse che solo da un punto di vista generale, di filosofia della storia, sono ordinate alle epoche in cui sono predominanti (come l'intuizione nell'arte classica, per la Grecità). Tutte le forme del tener per vero – rappresentazioni, intuizioni, pensieri – rimangono valide nell'accesso al mondo ordinario e nell'auto-comprensione; ma ciò che è essenziale deve superare ora la prova della razionalità del pensiero.

<sup>731</sup> *R*, §260; trad. it., p. 201.

dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale*<sup>732</sup>.

Questa condizione, espressa ancora in modo ancora formale, è già un criterio minimo per parlare di spirito in senso hegeliano: lo spirito non è una sostanza morta, ma un processo di soggettivazione che si sviluppa attraverso l'agire di ciascuno che vi partecipa. Tuttavia, secondo Hegel, il rapporto tra lo Stato moderno e il sapere è di natura del tutto speciale. Lo Stato moderno è lo spirito etico che *sa* se stesso: «*sa* perciò quel che vuole, e lo *sa* nella sua *universalità*, come cosa *pensata*; esso opera e agisce quindi secondo fini saputi, principi cogniti, e secondo leggi, che sono tali non soltanto *in sé*, bensì per la coscienza»<sup>733</sup>. Questa condizione si radica in un mutamento epocale che Hegel descrive nei termini di una svolta decisiva che è propria della «formazione del mondo [*Bildung der Welt*]»<sup>734</sup>.

Se questa è la cifra del moderno, occorre allora chiedersi come funzioni la filosofia, in quanto comprensione del proprio tempo in pensieri. Hegel la descrive come attività che giunge «dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione [*nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet hat*]»<sup>735</sup>. A differenza delle epoche passate – come l'antichità classica, dominata dal primato dell'arte quale forma dello spirito assoluto –, nel moderno è la filosofia a occupare per la prima volta il posto attraverso cui il mondo giunge essenzialmente a comprendersi. In questo senso, la prestazione specifica della filosofia non si configura come un progetto riformistico o programmatico, ma come riflessione e traduzione di un movimento che appartiene alla realtà politica e sociale del tempo. Il suo compito emerge così come esigenza interna all'attualità presente, non come una prescrizione o un *desideratum*. Resta tuttavia da chiarire in che modo la filosofia possa determinare *filosoficamente* il proprio compito.

<sup>732</sup> *Ibidem*.

<sup>733</sup> *R*, §270; trad. it., p. 206.

<sup>734</sup> *VPhR II*, p. 773.

<sup>735</sup> *R*, p. 16; trad. it., p. 17.

C'è innanzitutto una tentazione che accompagna quasi inevitabilmente il parlare di un sapere critico, da cui però i *Lineamenti* mettono subito in guardia: intenderlo nei termini di una *teoria* che direbbe al mondo come dovrebbe essere. Affinché la filosofia sia davvero comprensione del proprio tempo, senza pensarsi in un altrove da cui eserciterebbe una funzione prescrittiva nei confronti del reale, occorre invece che lavori dall'interno di una circolarità speculare tra la propria condizione di scienza – spesso percepita come teoria ineffettuale – e il funzionamento effettivo del mondo che essa intende comprendere.

Questo nesso si esprime con particolare evidenza in uno dei fenomeni più caratteristici e, al tempo stesso, problematici della modernità: l'opinione pubblica. Essa – che è «in ogni tempo una grande potenza»<sup>736</sup>, «soprattutto però nella nostra epoca, in cui il principio della libertà soggettiva possiede questa importanza, questo significato»<sup>737</sup> – rappresenta per Hegel «la contraddizione compiuta in se stessa»<sup>738</sup>. L'opinione pubblica è, infatti,

uno dei fenomeni più difficili da comprendere, poiché contiene immediatamente in sé le opposizioni. L'opinione pubblica è dunque ciò che è perfettamente nullo e vano e, al tempo stesso, ciò che è assolutamente sostanziale. L'universale della coscienza di un popolo è la voce del suo dio, e così il detto *vox populi vox dei* è del tutto corretto. Ma, allo stesso modo, sul giudizio e sulla voce del popolo si afferma con ragione anche l'opposto. Si può dire dunque che, da un lato, bisogna onorare l'opinione pubblica, ma, dall'altro, disprezzarla. Quest'ultima cosa, in particolare, è ciò che i filosofi hanno sempre fatto in ogni tempo<sup>739</sup>.

L'opinione pubblica incarna un paradosso, rappresentando un che di sostanziale e, allo stesso tempo, ondivago. Da un lato, risponde al bisogno sempre più urgente di pubblicità del diritto e della politica, rispetto a uno Stato che deve giustificarsi razionalmente. In questo senso, essa è parte integrante del sistema di mediazioni che, per

<sup>736</sup> *VPhR III*, p. 1464.

<sup>737</sup> *Ibidem*.

<sup>738</sup> *VPhR I*, p. 571.

<sup>739</sup> *Ibidem*.

Hegel, costituisce l'articolazione stessa dell'eticità. Dall'altro lato, di per sé rimane inorganica, vuota: rappresenta quel diritto, proprio di ciascuno, a esprimere un punto di vista sulle questioni generali, ma proprio per questo non sa ciò che vuole, e non è consapevole del proprio stesso funzionamento.

Significativamente, nel discutere dell'opinione pubblica, Hegel la mette in risonanza con la natura non meno contraddittoria del sapere:

nel modo più saldo nel nostro tempo poté sembrar radicata in *relazione allo stato* la concezione secondo cui la libertà del pensare e dello spirito in genere, dimostri sé soltanto attraverso la divergenza, anzi l'ostilità contro quel ch'è pubblicamente riconosciuto [*das Öffentlich-Anerkannte*], e in conseguenza di ciò particolarmente poté sembrare aver una filosofia intorno allo stato essenzialmente il compito di inventare e di dare *anche* una *teoria* e appunto una teoria nuova e particolare. Se si vede questa concezione e l'agitarsi a essa conforme, si dovrebbe supporre che nel mondo non ci sia stato ancora né ci sia presentemente alcuno stato o costituzione dello stato, sibbene che si abbia *oggi* – e questo *oggi* dura sempre – da cominciare interamente da capo, e il mondo etico abbia soltanto aspettato un tale *odierno* escogitare e scandagliare e fondare<sup>740</sup>.

L'analogia con la natura contraddittoria dell'opinione pubblica permette di illuminare due aspetti decisivi per comprendere lo statuto problematico della filosofia che stiamo esaminando. Anzitutto, essa rivela i limiti di quelle filosofie, contemporanee a Hegel, che, nella loro presunta novità, rivendicano come propria conquista la formulazione di teorie prescrittive che dicono al mondo come essere. In secondo luogo, mostra i rischi connessi alla tendenza, moderna, di concepirsi come sapere posto al di là della realtà – della *Wirklichkeit*, cioè dei processi storico-sociali – e dunque come in grado di ammestrarla dall'esterno. In questo presunto altrove, la filosofia però (i) si rivela incapace di pensare effettivamente il mondo in cui si trova, divenendo astratta e priva di sostanza proprio là dove dovrebbe radicarsi. Inoltre, in modo non meno drammatico, (ii) essa rimane comunque parte delle dinamiche che riproducono il mondo, ma *senza averne coscienza critica*. In tal caso, la filosofia non riconosce di ope-

<sup>740</sup> *R*, p. 8; trad. it., p. 6.

rare entro una realtà che essa stessa contribuisce a plasmare, collocandosi illusoriamente altrove mentre in verità agisce e produce effetti dentro il contesto che la sostiene, ma che non può effettivamente trasformare *perché non comprende propriamente ciò che sarebbe la sua dimensione veramente cosmica*. In breve, il rischio è che la filosofia, nel pensarsi critica al modo di una teoria, ignori il proprio funzionamento come discorso dotato di effetti, inscritto in istituzioni e pratiche nelle quali si presenta come sapere critico.

Che cosa comporta, allora, per la filosofia il comprendersi davvero nel suo compito critico? In che modo funziona la diagnosi del moderno, se non può essere una teoria, né può ridursi a una mera constatazione, dalla quale farebbe dipendere la determinazione del proprio compito? Esaminare come si presenta la filosofia nel suo verace compito di critica fa emergere ulteriori difficoltà che si tratta di indagare ora.

## 2.2 L'attualità della filosofia: il problema della critica

Nel caso di un mondo che procede alla propria comprensione in pensieri e della filosofia che si configura come comprensione di questa stessa tendenza, a sua volta espressa in pensieri, si delineano due scenari.

Anzitutto, il contenuto della filosofia (l'attualità segnata dai processi di scientificazione, dal bisogno crescente di un accesso razionale al mondo) risulta in continuità con la forma della sua comprensione. E vale anche l'inverso: la filosofia è sincrona con la tendenza in pensieri che si sviluppa nella realtà cui partecipa. Da qui sembra rie emergere, almeno in un primo momento, un modello di comprensione del proprio tempo affine a ciò che Hegel, nelle lezioni di filosofia della storia, definiva storia originaria (*ursprüngliche Geschichte*). Con questa espressione egli indicava la modalità di narrare il presente tipica soprattutto della grecità: la materia della narrazione è ciò che vive attorno allo storico, cosicché «la cultura dell'autore e quella degli avvenimenti ricreati nella sua opera, lo spirito dello scrittore e lo spi-

rito delle azioni narrate fanno tutt'uno»<sup>741</sup>. In tale forma non c'è ancora distanza riflessiva, perché lo storico «vive immediatamente nello spirito della cosa, non se n'è ancora staccato»<sup>742</sup>, a differenza della storia intesa come oggetto di riflessione.

Ora, se nel moderno soltanto ciò che è conforme ai concetti appare dotato di validità, e se la filosofia è l'operazione capace di giustificare questa tendenza rendendola trasparente a se stessa, sembra si potrebbe parlare, anche qui, di una comunanza di spirito tra ciò di cui si dà comprensione e l'atto stesso del comprendere, giacché entrambi avvengono nello stesso elemento in cui la realtà storico-sociale prende coscienza di sé<sup>743</sup>.

Un'argomentazione di questo genere si trova nel *Discorso inaugurale* del 1818, dove Hegel riassume il mutamento della formazione del mondo e dunque della filosofia stessa:

è giunto il tempo che anche il *libero regno del pensiero* fiorisca indipendente nello *Stato* [...]. In generale la *potenza dello spirito* si è fatta valere a tal punto che in quest'epoca, che ormai solo le *idee*, e ciò che è conforme a *idee*, hanno la possibilità di conservarsi, e che tutto ciò che pretende di avere valore è costretto a *giustificarsi* davanti all'*esame* e al *pensiero*. [...] in questa università [...] deve trovare il suo posto ed essere oggetto primario di cura anche il *centro* di tutta la cultura spirituale, di ogni scienza e verità: la *filosofia*<sup>744</sup>.

Il legame stringente tra filosofia e mondo introduce così un secondo scenario, che dipende dal tempo in cui opera la filosofia hegeliana. Poiché la filosofia appare come la forma massimamente consapevole di ciò che è attivo nel mondo, sembra che la tendenza all'autocomprendere in pensieri investa anche la filosofia stessa, determinandola a essere quella pratica attraverso cui si diventa soggetti liberi. Il pubblico mostra un crescente bisogno di comprendersi in pensieri.

<sup>741</sup> *VMPHW*, p. 125.

<sup>742</sup> *Ibidem*.

<sup>743</sup> Si tenga a mente che, come condizione per il darsi di una simile storia, Hegel menziona non solo il fatto che «la cultura [*Bildung*] in un popolo sia a un alto livello», ma anche che essa «non sia isolata nel clero, tra i dotti» (ivi, p. 121) e sia invece in unione con ciò che avviene nella realtà etica.

<sup>744</sup> *D1818*, p. 12; trad. it., pp. 221-222.

Poiché la filosofia è questa stessa tendenza portata a coscienza, sembra che essa risponda strutturalmente a tale bisogno. Come conseguenza di ciò, la realtà effettiva della filosofia dovrebbe risultare assicurata e garantita dal suo essere a tempo con il mondo.

In realtà, il lavoro filosofico e la funzione della sua diagnosi critica sono molto più complessi di quanto i due scenari appena delineati lascino intendere. A generare l'*impasse* è il tema della comunanza di elemento, che sembra determinare la filosofia ancorandola a una certa immagine: c'è un bisogno nel mondo, e la filosofia ne rappresenta la risposta adeguata. Ma il lavoro critico della filosofia sui pensieri si complica proprio a partire da ciò che i pensieri sono nel moderno e dal modo in cui circolano.

Hegel descrive infatti il proprio tempo come l'epoca in cui le determinazioni di pensiero, le categorie astratte, «sono divenute correnti, universali e universalmente riconosciute»<sup>745</sup> da tutti, a differenza dei Greci, per i quali esse appartenevano «solo ai filosofi»<sup>746</sup>, o dei popoli meno acculturati. Nella Prefazione alla *Fenomenologia* egli insiste sulla crescente tendenza moderna all'astrazione del sapere. Le conquiste del sapere, le pratiche, le istituzioni costituiscono oggi un patrimonio consolidato, un deposito abbreviato che forma la sostanza dell'individuo e il contesto di senso delle sue pratiche. La *Bildung* del mondo fa sì che questa eredità – la storia della cultura – appaia ormai come «una proprietà già acquisita dallo spirito universale»<sup>747</sup>. Le soggettività, immerse in un processo di formazione che attraversa famiglia, società civile e Stato, godono di un vantaggio: dispongono dei risultati di un lungo processo che lo spirito universale ha già compiuto. Esse sono dunque chiamate a riappropriarsi di questa sostanza, del lavoro di generazioni, perché essa è già stata interiorizzata nella cultura e nel linguaggio, come un fondo inconscio che lo precede e di cui deve riappropriarsi. È ciò che Hegel chiama «natura inorganica»<sup>748</sup>, sulla quale le soggettività devono esercitarsi: il loro

<sup>745</sup> VBG, p. 275; trad. it., pp. 152-153.

<sup>746</sup> *Ibidem*.

<sup>747</sup> PhG, p. 25; trad. it., p. 22.

<sup>748</sup> *Ibidem*.

compito è di «acquisi[re] quanto gli si presenta davanti, consuma[re] entro di sé la propria natura inorganica e prende[rne] possesso per sé»<sup>749</sup>.

La metafora del consumo, dell'assimilazione e della digestione<sup>750</sup> è tutt'altro che univoca, ma decisiva per comprendere la prestazione della filosofia. Generalmente, essa indica la scomposizione di un concreto nelle sue parti elementari, come accade in logica col metodo analitico. Rapportandoci teoreticamente all'empirico, non lo annulliamo, ma lo scomponiamo, ossia da una certa qualità procediamo all'universalità astratta: «digeriamo il singolo e lo trasformiamo in una universalità – neghiamo la singolarità: non la annichiliamo»<sup>751</sup>. La forza del pensiero consiste propriamente nell'analisi, nell'astrazione, nella scomposizione del concreto nei suoi diversi lati. Eppure, nel passo della *Fenomenologia*, il consumo contiene il rinvio ad altro: non il processo di astrazione da determinazioni ancora immerse nell'immediatezza sensibile, da trasformare, bensì l'appropriazione di categorie già date in forma semplice, che devono essere fluidificate. Hegel lo dice chiaramente: «nell'età moderna, per contro, l'individuo trova già preparata la forma astratta»<sup>752</sup>, e dunque ora

il lavoro non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo della sensibilità immediata e nel fare di lui una sostanza pensata e

<sup>749</sup> *Ibidem*.

<sup>750</sup> Sulle analogie fra assimilazione e pensiero cfr. Bodei, *La civetta e la talpa*, in particolare il capitolo Il «comprendere inconscio» della digestione, e L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995. Più di recente, E. Assalone ha dedicato un volume al concetto di assimilazione e consumo in Hegel (*Devouring Nature: On Assimilation and Consumption in Hegel's System*, Leiden/Boston, Brill, 2025), tracciandone lo sviluppo dalla *Logica* e dalla *Filosofia della natura* alla *Fenomenologia dello spirito* e alla *Filosofia del diritto*, e mostrando come il consumo, radicato in strutture ontologiche e normative, vada inteso quale forma di assimilazione culturale della natura e di configurazione della vita etica moderna. Ciò che però rimane sottodeterminato in tale volume è il tipo di lavoro critico proprio della filosofia.

<sup>751</sup> *VWdL II*, p. 643.

<sup>752</sup> *PhG*, p. 28; trad. it., p. 25.

pensante, quanto piuttosto proprio nel contrario: nel conferire realtà effettiva all'universale e infondervi spirito, levando quei pensieri le cui determinazioni si sono solidificate [*durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten*]<sup>753</sup>.

Secondo questo passo, il senso del lavoro filosofico risiede ora non più nell'astrarre da una immediatezza mai tematizzata, lavorando alla liberazione dalla sensibilità, ma nella fluidificazione di categorie, eredità di un processo spirituale lungo e complesso, che ora risultano depositate in forma semplice. Per dirlo nei termini che compaiono nella *Scienza della logica*, ci sarebbero dei contenuti che si trovano ad essere «un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccendere il vivente concetto in contesta materia morta [*dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem todten Stoffe wieder zu entzünden*]»<sup>754</sup>

Anche in questa immagine del lavoro critico, se anche non è quella di una teoria, genera dei problemi non meno complessi, e richiede di essere problematizzata *in modo filosofico*. In primo luogo, dire che la filosofia muove da qualcosa di trovato significherebbe renderla dipendente da una constatazione – le determinazioni di pensiero e il dato della loro diffusione – finendo così per riprodurre acriticamente i presupposti impliciti in questa immagine. In secondo luogo, e in maniera ancor più decisiva, tale concezione fraintende il ‘fatto’ in questione, ossia il pensiero e il suo esercizio, come se le astrazioni fossero qualcosa di semplicemente trovato, depositato implicitamente, che si tratterebbe di esplicitare.

Se avere rappresentazioni già compenetrate dal pensiero non è lo stesso di avere «*pensieri sopra di esse*»<sup>755</sup>, ossia di essere consapevi che il nostro muoverci ordinario avviene già tra determinazioni di pensiero che possono essere comprese nella logica sottesa al processo del loro determinarsi, occorre capire come può la filosofia costituirsi come la forma adeguata a comprendere le contraddizioni del

<sup>753</sup> *Ibidem*.

<sup>754</sup> *WdL III*, p. 5; trad. it., p. 649.

<sup>755</sup> *Enz*, §2 A; trad. it., p. 5.

presente, senza rimanere imprigionata nei cortocircuiti che si producono nell’immagine che essa stessa offre quando si presenta come sapere critico. In particolare, si tratta di vedere fino a che punto sia possibile tradurre l’aspetto inorganico della partecipazione pubblica in un sistema di mediazioni consapevoli<sup>756</sup> grazie a un lavoro filosofico pienamente auto-critico, consapevole di ciò che comporta per la sua prestazione confrontarsi con un ‘fatto’ del tutto particolare: le astrazioni, e l’atto stesso dell’astrarre.

Questa esigenza nasce da ciò che, per Hegel, deve compiere la filosofia. Alla base del rapporto tra filosofia e mondo in crisi, in cui il pensiero sembra acquisire un ruolo decisivo, emerge infatti una circolarità strutturale che obbliga la filosofia a interrogare radicalmente anche se stessa – compresa l’immagine che produce quando si presenta con un compito critico e formativo – in modo propriamente filosofico, mentre indaga il tempo presente. Detto altrimenti: se la filosofia deve comprendere le contraddizioni del proprio tempo, e il suo discorso non può che avere posto in esse (dalla parte dell’oggetto), allora anche il suo stesso discorso deve essere esposto alla critica. In quanto discorso teorico che possiede una realtà anche oggettiva e istituzionale, la filosofia è chiamata a sottoporre a critica le condizioni stesse della propria esistenza: i suoi effetti sulle soggettività, i luoghi della sua riproduzione<sup>757</sup> e i modi in cui può essere parteci-

<sup>756</sup> Kobe formula questi interrogativi nei termini di un passaggio dall’opinione pubblica alla conoscenza universale nel suo contributo *From Public Opinion to Public Knowledge: Hegel’s State as an Epistemic Institution*, «Problemi International», 3 (3), 2019, pp. 157-183. Cfr. inoltre S. Tortorella, *L’opinione pubblica nella Filosofia del diritto di Hegel*, «Leussein», 5 (2-3), 2012, pp. 119-125.

<sup>757</sup> Sull’impatto della filosofia classica tedesca sul pensiero dell’università, si veda, in particolare, Macherey, *La parola universitaria*; D. Venturelli, *L’idea humboldtiana di Università tra passato e futuro*, in *L’idea di università tra passato e futuro*, a cura di R. Celada Ballanti e L. Mauro, Genova, De Ferrari Editore, 2011, pp. 12-29. Nello studio questa linea di indagine non è stata proseguita nel dettaglio. La ragione nasce da una scelta di metodo, che dipende da un’opportunità di posizionamento: invece di cercare nelle *Prefazioni* dei testi hegeliani, nei suoi *pamphlet* politici o nelle sue recensioni, ri-

pata. Una filosofia che pretendesse di collocarsi al di sopra di queste condizioni, ripiegata al proprio interno e dedita esclusivamente alla discussione dell'articolazione metodica dei suoi contenuti, sarebbe, paradossalmente, acritica. Per evitarlo, deve rivolgere la critica anche all'immagine che essa stessa genera, quando prova a oggettivare la scena in cui opera – come formazione, ma anche come critica. Il punto decisivo è che l'unica possibilità che consente a tale rideterminazione di essere effettivamente autocritica, ossia consapevole di ciò che altrimenti riprodurrebbe nel pensare la propria funzione, risiede nella forma che assume il suo discorso.

Si tratta di vedere come la filosofia sia capace di fondare la propria attualità non su una comunanza di elemento già stabilita, o su un dato, ma lavori criticamente alla sua istituzione<sup>758</sup> e alla ridetermina-

sorse per le riflessioni sulla *Bildung*, si tratta di indagare *in atto*, ossia nella forma che si danno i testi filosofici mentre articolano l'antinomia della filosofia, quali risorse emergono per analizzare i problemi *nel discorso che è filosofia* e non solo in ciò che *si dice sulla filosofia*. Questa indagine ha il vantaggio di esibire le dinamiche auto-correttive della filosofia, attraverso cui la filosofia si mostra consapevole di ciò che è implicato nella sua articolazione. Inoltre, tale esame ha un potenziale per il discorso contemporaneo. Ritengo infatti sia possibile fare esperienza della distanza che separa l'università contemporanea dal modello di università di von Humboldt solo una volta che si siano fatti i conti fino in fondo con le maniere molteplici di formulare il problema del sapere e della sua partecipazione. E questo richiede esaminare come il problema viene *messo in atto* in maniera filosofica, a partire dai cortocircuiti che emergono nei diversi tentativi.

<sup>758</sup> Nelle lezioni sulla filosofia della storia universale, il processo di progressiva istituzione di un mondo in cui lo spirito si riconosce, come sua seconda natura, si accompagna alla consapevolezza che il tempo di Hegel non è quello in cui lo spirito risulta perfettamente determinato, e che c'è necessità di un lavoro ulteriore: «Così che la libertà trovi nella realtà [*Wirklichkeit*] il proprio concetto, e la mondanità [*Weltlichkeit*] si sia formata in un sistema oggettivo di un'esistenza divenuta organicamente in sé: questo è il fine, che lo spirito si formi a una natura, a un mondo che gli sia adeguato, in modo tale che il soggetto ritrovi il proprio concetto di spirito in questa seconda natura, in questa realtà prodotta dal concetto stesso dello spirito, e in questa oggettività abbia la coscienza della propria libertà soggettiva e della propria

zione delle contraddizioni che emergono dalle immagini con cui essa inizialmente si presenta.

### 3. *Bildung e critica: l'esecuzione discorsiva come oggettivazione filosofica*

Che Hegel prenda sul serio l'esigenza di non ridurre la filosofia a una mera constatazione di un fatto, da cui dipenderebbero le due immagini della filosofia (formativa e diagnostico-critica), è chiaro da un passo del corso berlinese del 1829 sulle prove dell'esistenza di Dio. Qui, Hegel non si limita a notare che, per la prima volta, «solo per la nostra cultura queste categorie del pensiero sono diventate correnti, universali, diffuse [*unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet*]»<sup>759</sup>. Cosciente del fatto che sarebbe problematico fermarsi a tale diagnosi, perché avrebbe significato fraintendere il senso stesso della diffusione delle categorie, rendendo la filosofia dipendente da una semplice affermazione – e, anzi, esponendola all'obiezione contraria, ossia che lo stato contemporaneo dell'accesso al sapere è tutt'altro che pacifico –, Hegel aggiunge che

proprio questa cultura [*Bildung*] però non meno di quelle ricordate, non avvezze all'autonomia del pensiero e delle sue rappresentazioni, ha comunicato tutto questo non come qualcosa di immediato, ma attraverso il multiforme corso del pensiero, dello studio delle consuetudini linguistiche; si è imparato essenzialmente a pensare si sono elaborati pensieri correnti; la formazione al rappresentare astratto è un processo infinitamente molteplice e mediato [*durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit*

razionalità. Questo è il progresso dell'Idea in generale [*Fortschritt der Idee*], e tale punto di vista deve per noi rappresentare l'ultimo nella storia. L'essenziale è che questo si sia in generale compiuto: questo è il punto principale. Ma che vi sia ancora lavoro da fare appartiene al lato empirico; è il compito ulteriore che questo principio si sviluppi, si formi, che lo spirito giunga alla sua realtà, alla coscienza di sé nella realtà [*es ist die fernere Arbeit, daß dies Princip sich entwölfe, sich ausbilde, daß der Geist zu seiner Wirklichkeit kome, zum Bewußtsein seiner in der Wirklichkeit*]» (VPhW II, p. 537).

<sup>759</sup> VBG, p. 275; trad. it., pp. 152-153.

*vermittelt; - man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstraktem Vorstellen ist ein unendlich mannigfaltig in sich Vermitteltes]*<sup>760</sup>.

Contro il rischio di una naturalizzazione del fatto in questione, che oblia il lavoro necessario a riconoscere le astrazioni *come astrazioni*, l'accesso al potersi muovere tra astrazioni non è immediato, né scontato. Non lo è, perché è letteralmente un atto mediato dallo studio. La capacità di porre attenzione alle determinazioni di pensiero, di averle davanti a sé, impone di sottomettersi alla disciplina del pensiero. Un simile lavoro è essenziale. In quanto comprensione del mondo in pensieri, la filosofia si pone in continuità decisiva con questa *mediazione*; non solo: è l'espressione più propria di questo particolare 'fatto', non immediato. In che modo?

In quanto «*pensiero del mondo* [Gedanke der Welt]»<sup>761</sup>, la filosofia si colloca in continuità con questo processo mediato: essa non si limita a rispecchiare ciò che è, ma interviene attivamente, «pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie*» e, aggiunge Hegel, «più propriamente *concetti*»<sup>762</sup>. Nell'attraversare concettualmente ciò che si tratta di portare a concetto, la filosofia consente di mostrare *l'essere divenuto* di ciò che appare immediato, patrimonio comune depositato inconsciamente nelle pratiche attraverso cui si organizza un mondo, ponendo a distanza ciò che si presenta come naturale e immutabile. Tra ciò che ha l'apparenza di essere un che di immediato, di non bisognoso di ulteriore giustificazione, ci sono anche le astrazioni. Eppure, è proprio questa apparenza che limita la possibilità di trasformazioni effettive, e che va corretta. In realtà, le astrazioni non sono ancora viste propriamente *come astrazioni*, nel loro essere un che di divenuto, abitato da contraddizioni che possono essere articolate altrimenti<sup>763</sup>. Ciò che la filosofia può fare è dunque rivelare

<sup>760</sup> VBG, p. 275; trad. it., p. 153. Trad. modificata.

<sup>761</sup> R, p. 16; trad. it., p. 17.

<sup>762</sup> Enz, §3 A; trad. it., p. 6.

<sup>763</sup> Circa il tema della trasformazione, alcune interpretazioni leggono il progresso storico nei termini di una progressiva possibilità di descrivere ogni cosa come prodotto dell'autodeterminazione dello spirito. Tra queste spicca

le astrazioni nella loro verità come prodotte, consentendone la critica e la comprensione attraverso l'esibizione speculativa del pensiero.

Ma la filosofia è, per Hegel, ancora più radicale: nel realizzare la sua prestazione non resta interna all'immagine, formativa o critica, che la vedrebbe operare dentro una scena data che la legittima, ma ridetermina questo stesso contesto: *contribuisce a rendere le soggettività veramente contemporanee al mondo che abitano, rideterminando il significato di questa contemporaneità*.

La libertà dello spirito – presentata come capacità di astrarre, di operare distinzioni muovendosi nell'universale – non è un possesso già dato. Essa presuppone una libertà critica che richiede di sapersi distinguere da ciò che si impone come naturale, immediato, noto. La liberazione reale consiste però nell'acquisire questo potere per la prima volta: meglio, nel *diventare* qualcuno che è capace di astrarre e di rimanere presso l'universale in quanto universale. Se la libera-

la proposta di Pippin, che parla di una crescente capacità collettiva di dare forma al mondo (R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency and Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 112). Per una critica di questa posizione, che insiste sull'apertura costitutiva della trasformazione, si vedano C. Menke, *Autonomy and Liberation: The Historicity of Freedom*, in *Hegel on Philosophy in History*, a cura di R. Zuckert e J. Kreines, Cambridge, Cambridge University Press, 2016 e Gante, *Hegel's Theory of Absolute Spirit*. Trovo particolarmente convincente l'osservazione di Gante, che corregge quella possibilità progressiva riformulandola nei termini di «un incremento nella conoscenza di ciò che in linea di principio potrebbe essere plasmato» (pp. 13-14). La trasformazione, in senso critico, è infatti un processo difficilmente descrivibile nei termini di una semplice apertura della trasformazione. Tale descrizione, infatti, non coglie pienamente la dimensione normativa dello spirito e rischia di fraintendere il funzionamento tanto dello spirito oggettivo quanto dello spirito assoluto, nonché del loro rapporto. Nei termini di Gante, si può dire invece che «lo spirito oggettivo genera vincolatività normativa; lo spirito assoluto ci consente di interrogare se ciò che appare come normativamente vincolante debba davvero essere inteso come tale, costituendo la sfera della vita umana in cui anche istanze di giustificazione ritenute apparentemente neutrali dal punto di vista normativo possono essere tematizzate. Ciò, a sua volta, rende possibile la loro trasformazione» (p. 14).

zione si riformula come esigenza di *rendersi capaci* di astrazione, e se la filosofia deve essere consapevole della propria antinomia per non riprodurre inconsapevolmente ciò che vorrebbe superare, allora il testo dell'*Enciclopedia* deve assumere fino in fondo questa esigenza, senza ricadere negli slittamenti generati dall'iniziale oggettivazione della sua scena.

### 3.1 Speculativo e intellettuale-astratto: la verità dell'astrazione

Si può ritornare all'esame del discorso filosofico enciclopedico, estendendo la portata dell'*historisch*<sub>3</sub> – quella delle definizioni dell'assoluto che scandiscono l'avanzare della scienza nel suo organizzarsi come sapere – fino a mostrarne la rilevanza per il concetto stesso di filosofia nella sua dimensione cosmica, per rispondere a una domanda: cosa accade quando l'*Enciclopedia*, per elevare criticamente il suo *historisch*<sub>2</sub>, ricorre all'istituzione di un *historisch*<sub>3</sub>, formulando le definizioni metafisiche di Dio, dell'assoluto? Tre istanze sono in gioco.

Anzitutto, come visto nel capitolo terzo, tali definizioni costituiscono il modo in cui la scienza mostra di essere consapevole della propria organizzazione come sapere: non ponendosi come semplice alternativa ad altre forme di organizzazione (quella della metafisica scolastica), ma giungendo, tramite la produzione e la critica della struttura delle definizioni, alla propria autocritica. In secondo luogo, poiché la loro forma – il giudizio – riguarda il modo in cui le soggettività, per lo più, si orientano nel mondo (come si è osservato nel capitolo quarto), la loro critica apre la possibilità di mettere in questione ciò che limita radicalmente la capacità di pensare e, quindi, di trasformare le contraddizioni che operano nel mondo. A questi due aspetti si aggiunge ora, in terzo luogo, una dimensione ulteriore dell'*historisch*<sub>3</sub>: i contenuti e la forma in cui le definizioni dell'assoluto si danno sono anch'essi astrazioni decisive del mondo contemporaneo e della sua storia<sup>764</sup>. La loro trattazione e critica, nello sviluppo

<sup>764</sup> La portata esplicitamente storica delle definizioni dell'assoluto emerge non solo dai riferimenti storico-religiosi e storico-filosofici nella logica, ma anche nell'Annotazione al §384 dell'*Enciclopedia*, in cui si legge: «L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto. – Trovare questa

della filosofia speculativa, insegnano così una capacità che non può essere presupposta, ma deve essere realizzata. Ciò avviene senza che la filosofia ricada nella riproduzione acritica di presupposti: vale a dire, senza assumere come già dato sia lo scenario in cui essa opera, sia gli effetti di soggettivazione che questo comporta; né, infine, il bisogno del filosofare in un tempo di crisi. Come è possibile?

La possibilità che la filosofia ha di mostrare l'essere divenuto delle astrazioni, senza restare intrappolata nei limiti implicati dalla presentazione della sua funzione formativa e critica, dipende dalla sua esecuzione discorsiva. È in essa che la filosofia può e deve lavorare alla critica delle proprie immagini iniziali. Il punto decisivo diventa, allora, comprendere quando e come, sul piano discorsivo, si accede a questa rideterminazione critica.

Per chiarirlo, occorre tornare sull'immagine iniziale del pensiero speculativo. Al termine del *Concetto preliminare* dell'*Enciclopedia*, lo speculativo è presentato come terzo momento dopo l'intellettuale-astratto e il dialettico-negativo. Come osservato nel capitolo primo dello studio, è significativo che, proprio nel paragrafo dedicato allo speculativo, ciò che viene tematizzato sia, paradossalmente, ciò che accade all'astratto:

definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura [*Bildung*] e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza; solo questo impulso spiega la storia del mondo» (Enz, §384 A; trad. it., p. 375). Sotto le definizioni dell'assoluto, intese nella loro dimensione storica, si ricostruisce ciò che, nella storia dello spirito, è stato assunto come assoluto, vale a dire come principio ultimo di orientamento e ordinamento dello spazio sociale. La formula di 'definizione dell'assoluto' continua a essere impiegata non solo nell'*Enciclopedia*, ma anche nelle lezioni berlinesi, come si vede, ad esempio, nel seguente passo tratto dal corso del 1827 di filosofia della religione: «La libertà, nell'idea, è questo aspetto: il concetto, in quanto è nel concetto presso se stesso, è libero. L'idea soltanto è il vero; ma altrettanto lo è la libertà. L'idea è il vero, il vero è lo spirito assoluto. Questo è lo spirito, questa è la vera definizione dello spirito. – Il concetto che si determina, che si fa oggetto a se stesso e con ciò pone in sé la finitezza, ma che al tempo stesso riempie di sé questa finitezza e così la ha anche tolta – questo è lo spirito» (GW 29,2, p. 182).

Nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale, e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria [Historie]* ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito<sup>765</sup>.

Il primo momento – intellettuale-astratto – non va inteso come un materiale già dato, su cui la logica si eserciterebbe, al modo di un materiale trovato. È piuttosto, in un certo senso, una produzione dell'esposizione del discorso filosofico, nel suo organizzarsi come sapere consapevole della propria dimensione formale<sup>766</sup>. Detto altrimenti,

<sup>765</sup> *Enz*, §82 A; trad. it., p. 97.

<sup>766</sup> A mio avviso, una dinamica di questo genere si lascia vedere anche nella *filosofia del diritto* di Hegel. Vale senz'altro una distinzione tra una considerazione meramente storica delle determinazioni del diritto e un esame filosofico della razionalità dello stato, delle norme e delle istituzioni. Eppure, la dimensione *positiva* del diritto mi sembra venir *riprodotta* nella scienza quando si discute di ciò che nel diritto positivo ha valore, quasi si offrisse una sorta di genetica del positivo in quanto tale, mentre si forniscano le categorie astratte, intellettuali, con le quali quelle norme e istituzioni sono perlopiù messe a tema dalle altre scienze: «– Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo*, – questa fatica *puramente storica* [*diese rein geschichtliche Bemühung*], così come la conoscenza della consequenzialità di esse dal punto di vista dell'intelletto, la quale emerge dalla comparazione delle medesime con rapporti giuridici preesistenti, ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità e sta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo da fondamenti storici [*aus historischen Gründen*] non confonde se stesso con lo sviluppo del concetto, e la spiegazione e giustificazione storica [*geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung*] non viene estesa al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. Questa distinzione, che è molto importante e certamente da tener ferma, è in pari tempo del tutto evidente; una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente *fondata e conseguente* sulla base delle *circostanze* e delle *sussistenti* istituzioni giuridiche e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come una moltitudine delle determinazioni del diritto privato romani, che derivavano in modo del tutto conseguente da istituzioni tali come la patria potestà romana, lo *status matrimoniale* romano. Ma che le determinazioni

menti: la verità della logica dell'intelletto – il significato del suo essere logica dell'intelletto – non è un presupposto, ma il risultato di un processo che appartiene alla costituzione della filosofia come scienza speculativa.

Questo significa che non è sufficiente leggere il contenimento della logica dell'intelletto nella logica speculativa nei termini di un punto di partenza (la logica intellettuale) da cui la filosofia prenderebbe le mosse come da un che di solidificato, da fluidificare e rielaborare, come hanno sostenuto molte letture contemporanee<sup>767</sup>. Al contrario, la logica dell'intelletto *risulta* come momento interno *solo una volta compreso il funzionamento del processo di dimostrazione autocritica della filosofia*. Tale processo comprende sia l'elevazione critica del proprio *historisch*, sia la produzione di un *historisch*. Quest'ultima istanza, attraverso cui passa la critica immanente ad altre forme di organizzazione del sapere e, al tempo stesso, si realizza un'autocri-

giuridiche siano anche giuste e razionali, è tutt'altra cosa mostrare questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto ad opera del concetto, e un'altra cosa esporre l'aspetto storico del loro sorgere [*das Geschichtliche ihres Hervortretens*], le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi. Un tale presentare e (pragmatico) conoscere sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane [*aus den nähern oder entfernten geschichtlichen Ursachen*] si chiama frequentemente: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, nell'opinione che con questa presentazione di ciò che è storico [*durch dieses Aufzeigen des Geschichtlichen*] sia fatto tutto, o piuttosto l'essenziale, quel che unicamente ha importanza per *comprendere* la legge o l'istituzione giuridica; mentre invece quel che è veracemente essenziale, il concetto della cosa, qui non è venuto affatto in discussione. – Si suol parlare così anche dei *concetti giuridici* romani, germanici, di *concetti giuridici* com'essi sono determinati in questo o quel codice, mentre qui non compare nulla di concetti, bensì unicamente *determinazioni giuridiche* generali, *proposizioni dell'intelletto*, principi, leggi e simili» (R, pp. 26-27; trad. it., p. 22). Devo a Zdravko Kobe il suggerimento circa una possibile vicinanza tra le imprese metodologiche in questione. Sulla struttura dei *Lineamenti* cfr. G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013.

<sup>767</sup> Per una discussione introduttiva di questo punto si veda il capitolo secondo.

tica della forma assunta dalla scienza stessa (sia nell'*Enciclopedia* sia nella *Scienza della logica*), permette di cogliere la verità della logica dell'intelletto, che è dunque propriamente un risultato.

In questo modo l'immagine della filosofia come critica viene corretta dall'interno. Essa non consiste semplicemente nella giustapposizione di due momenti – analisi/scomposizione come astrazione da un lato, fluidificazione dall'altro – ma nella loro correzione reciproca, che chiarisce la natura del compito filosofico e del suo oggetto: mostra, da una parte, come ciò che sembrava fisso non lo sia; dall'altra, rivela come l'astratto stesso sia istituito, chiarendo che cosa voglia dire la sua istituzione (che non è una produzione arbitraria, né un semplice lavoro di esplicitazione, che riproduce la forma di ciò che dovrebbe criticare).

Il guadagno che ne risulta è retrospettivo: la dimensione intellettuale-astratta non si presenta come un presupposto, ma come un momento che entra nell'esposizione e di cui le soggettività possono appropriarsi, diventando capaci a loro volta di astrarre. La possibilità di isolare l'astratto, ossia di coglierlo come tale sospendendo il dialettico e il razionale, è possibile solo perché (i) ci si trova già all'interno dello speculativo; (ii) retroattivamente si riconosce come l'organizzazione della scienza sia stata corretta tramite l'istituzione di un *historisch*, che ha reso possibile criticare l'astratto senza presupporlo; (iii) è la stessa scienza, consapevole della propria antinomia costitutiva, a richiedere e autorizzare tale sguardo. In altri termini: si può accedere a ciò che è una *Historie* – con il suo ordinare formalistico i contenuti e spacciare per infinito ciò che è finito – soltanto perché si è fatta esperienza di come la filosofia prenda coscienza della propria antinomia. E solo perché si è sperimentato che la dimostrazione speculativa (non storica) della scienza ridetermina che cosa significhi, per sé e per le soggettività, pensare astrattamente, e dunque essere a tempo con ciò che segna la contemporaneità del mondo che abitano. Questo risultato si apre nel momento stesso in cui la scienza corregge l'immagine derivante dalla prima formulazione del suo compito formativo e critico, rendendo possibile un esercizio del pensiero che non avviene altrove – astratto nel senso tradizionale – ma consiste

invece in una critica delle determinazioni intellettuali di cui la stessa esposizione, come sapere, offre la genesi.

Il sapere dell'*Historie* come *Historie* implica, dunque, in ultima analisi, una consapevolezza retrospettiva: in gioco è la capacità di astrarre, che storicamente caratterizza il moderno, ma che – per essere giustificata filosoficamente e per non imprigionare la filosofia nei cortocircuiti prodotti dal primo tentativo di oggettivare la scena del proprio compito – non poteva essere semplicemente constatata. Solo alla fine, a partire dal dialettico e dallo speculativo, il soggetto può riconoscere che il lavoro svolto operava strategicamente per formarlo e renderlo a tempo: non per presupporre un fatto da cui lo speculativo si istituisce, ma per mostrare come l'astrazione propria della sua epoca acquisti la sua forma autentica nel medesimo processo in cui la filosofia procede alla sua dimostrazione. La riproduzione filosofica dell'intellettuale-astratto – che in Hegel non è mera ripetizione, ma istituzione, perché giustifica la genesi di ciò che altrimenti apparirebbe come dato – permette una contemporaneità critica con un mondo che è in formazione.

Interpretare retrospettivamente l'*historisch*, a cui il testo ricorre significa allora non solo (i) riconoscere la contemporaneità non presupposta dell'*Enciclopedia*, ma anche (ii) ripensare il senso stesso dell'atto di (ri)appropriazione della capacità di astrarre. Tale riappropriazione è, contemporaneamente, una critica di ciò che significa davvero essere a tempo muovendosi tra le determinazioni di pensiero e imparando ad astrarre.

Se ci si arresta all'*historisch*, senza comprenderlo e problematizzarlo, non si fa scienza, e si rischia anzi di confermare i presupposti che stanno alle sue spalle e lo fanno apparire qualcosa di semplicemente dato. Ma se, d'altro lato, non si esamina la dimensione *historisch* nella scienza – intesa come *historisch della scienza* –, nella sua critica e verità, non si coglie fino in fondo la portata auto-critica della filosofia, che ha una dimensione cosmica: quella che emerge nella sua contemporaneità strutturalmente retroattiva, capace di formare le soggettività mettendole in condizione di esercitare il pensiero, nello stesso processo attraverso cui ridefinisce cosa significhi questa stessa contemporaneità e sottopone ad autocritica il suo primo ap-

parire<sup>768</sup>. In questo senso, il testo – anzitutto quello enciclopedico, nell’analisi condotta qui – deve essere letto *anche* nel suo carattere di *Historie*, per comprendere come in gioco ci sia la dimensione trasformativa di una scienza che, nell’organizzarsi come sapere insegnabile e apprendibile, esibisce nel suo discorso le contraddizioni del proprio tempo senza fondare la propria funzione sull’immagine che tale tempo le restituisce, e senza riprodurre acriticamente ciò che intende criticare.

Lavorando alla propria giustificazione in quanto «assoluta educazione [*Bildung*] e disciplina della coscienza»<sup>769</sup>, la filosofia (i) mette le soggettività in condizione di essere a tempo senza presupporre che esse siano già consapevolmente a casa nelle determinazioni di pensiero, e (ii) chiarisce cosa significhi essere a tempo nella svolta della *Bildung* (*Wende der Bildung*)<sup>770</sup>, rivelando come se ne possa prendere parte in modo consapevole e critico. La filosofia si rivela così come

<sup>768</sup> In alcuni contributi recenti, Nuzzo ha descritto l’attività della filosofia nella sua dimensione cosmica nei termini di una cosmologia politica: «La dottrina hegeliana dello spirito oggettivo, o la sua “filosofia del diritto”, è una trattazione filosofica del “mondo” dello spirito. [...] Nella filosofia dialettico-speculativa di Hegel, la cosmologia diventa una scienza pratica e mondana: diventa la trattazione dei modi in cui lo spirito costruisce, produce e giunge a conoscere immanemente il proprio mondo. La totalità del mondo – o, per così dire, la sua idea cosmo-politica – non è un oggetto (dato e fisso o razionalmente dedotto), bensì un processo. Il mondo è un processo storico» (A. Nuzzo, *Changing the World of Spirit in Hegel’s Philosophy of Right*, «Crisis&Critique», 8 (2), 2021, pp. 279-305). Sul tema si veda inoltre Ead., *Hegel’s Philosophy of Right and the Idea of the World: Dialectic’s “Political Cosmology”*, «Critical Review», 33(3-4), 2021, pp. 332-358. Ciò che viene tentato in questo lavoro approfondisce una direzione analoga a quella profilata da Nuzzo, ma sceglie il mezzo dell’analisi discorsiva per esaminare il modo in cui è possibile porre in termini hegeliani la domanda sulla dimensione cosmica della filosofia, individuando nell’esecuzione discorsiva il luogo in cui la filosofia auto-corregge progressivamente la comprensione del proprio compito, liberandola dai presupposti impliciti nella sua riproduzione.

<sup>769</sup> *WdL I*, p. 42; trad. it., p. 41.

<sup>770</sup> *VPhR II*, p. 773.

una pratica essenzialmente auto-trasformativa, capace di interrogare radicalmente la natura della scienza, della *Bildung* e dei soggetti stessi che vi sono coinvolti. Essa articola il proprio compito riconoscendo la necessità di pensare le astrazioni come tali<sup>771</sup>, il che è possibile soltanto nella sua *Darstellung* autocritica. Il compito critico consiste nel lavorare nelle contraddizioni del proprio tempo dall'interno, senza rivendicare per sé una posizione già emancipata dalle condizioni della propria riproduzione, ma *esibendo performativamente nel proprio discorso le tensioni che attraversano la sua formazione moderna*, e lavorando su di esse. In un simile discorso filosofico non è possibile distinguere nettamente tra un momento meta-critico e uno critico, dove il primo rifletterebbe sul carattere immanente dello standard della critica alle pratiche sociali, e il secondo sarebbe l'esercizio effettivo della critica. Al contrario, la filosofia, per Hegel, si sviluppa come un processo autocorrettivo di critica, in cui non sono messi in questione soltanto i risultati, ma la natura stessa della critica e le immagini che

<sup>771</sup> Nella letteratura critica contemporanea sull'astrazione nel moderno, gran parte degli studi si è concentrata sul ruolo svolto dalle astrazioni nella sfera pratica (Mascat, *Hegel and the advent of modernity*. Osborne, *The Reproach of Abstraction*. A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1978. Sheplyakova, *Öffentliche Freiheit und Individualität*). Secondo tali interpretazioni influenti, ciò che distingue le astrazioni pratiche da quelle teoriche è il fatto che le prime perdurano, sono non reversibili, ossia non vengono semplicemente sostituite da ulteriori forme, perché sono anzi ciò attraverso cui si sviluppa la concretezza dello spazio sociale nel moderno. Le astrazioni teoriche, invece, secondo queste letture, si dissolverebbero una volta che sopravviene la speculazione. Contrariamente a queste interpretazioni, che suggeriscono una dissoluzione delle astrazioni teoriche dopo la speculazione, l'esame dell'esecuzione discorsiva svolto in questo studio mostra una natura più complessa dello speculativo (e dell'astratto), che non funziona come la cancellazione delle astrazioni: forma il discorso filosofico e, nel medesimo processo, espone *la verità delle astrazioni come astrazioni*, come risultato della scienza, insegnando come confrontarsi con esse una volta che la loro familiarità viene rivelata come estraneità.

sorgono dal bisogno strutturale per la filosofia – *contra* Bourdieu – di oggettivare la propria scena<sup>772</sup>.

### 3.2 La retroattività della *Bildung* e la sua oggettivazione nella forma della scienza

La comprensione del funzionamento della retroattività in gioco nell'esecuzione discorsiva consente di ripensare altrettanto l'aporia della liberazione che sorge nella *Bildung* e che informa l'immagine della filosofia come formazione. Anche nel testo enciclopedico, come articolazione di una filosofia che si sa come sapere che può essere imparato e insegnato, c'è in gioco una retroattività: quella che fa sì che si scopra alla fine che nel procedere giustificativo della scienza (da *historisch*, a speculativo, in un processo scientifico) c'era in gioco la determinazione della contemporaneità critica al proprio tempo (la ripresa immanente delle sue contraddizioni), consentendo la comprensione della verità di ciò che si presenta come un 'fatto', a cui occorre partecipare in maniera consapevole. Come nel caso del paradosso della *Bildung* discusso sopra, anche nel caso del testo encyclopedico, a essere prodotta è una condizione all'esercizio della libertà che non è possibile limitarsi a constatare (il poter astrarre), come la libertà nel caso discusso da Menke. Eppure, si apre qualcosa di ulteriore nella particolarissima oggettivazione della *Bildung* che l'ese-

<sup>772</sup> Questa posizione si pone in linea con due elementi individuati da A. Särkela in *Immanente Kritik und soziales Leben: Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey* (Frankfurt a.M., Klostermann, 2018), ossia il corrigibilismo forte (l'idea che la critica non debba fondarsi su condizioni preliminari stabilite a priori, ma che tali condizioni emergano dall'esperienza della critica, la quale si autocorregge nel suo svolgimento) e il fallibilismo radicale (la disponibilità a rivedere il senso della critica, al punto da non ritenere nessuna convinzione metodologica al riparo, in linea di principio, dalla necessità di revisione), che insieme danno vita a pratiche auto-trasformative. Tuttavia, l'approccio tentato qui si distingue da quello di Särkela non solo per il riferimento all'*Encyclopédia* (invece che alla *Fenomenologia dello spirito*), ma soprattutto per l'attenzione posta alla questione dell'esposizione discorsiva della filosofia nell'intersezione tra scienza e *Bildung* – un rapporto, attinente alla definizione del compito della filosofia.

uzione discorsiva della filosofia mette in atto, riproducendo, nel suo discorso, dall'interno le dinamiche che attraversano la scena su cui dovrebbe riprodursi – e dunque, in questo modo, consentendo di vederle criticamente.

Nel caso esaminato da Menke, il risultato della ri-azione è che i soggetti disciplinati riescono a vedere la *Bildung* come una liberazione perché se ne riappropriano:

Che, retrospettivamente, venga riconosciuta la verità della formazione (*Bildung*) – ossia che la formazione sia liberatrice – è al tempo stesso un'affermazione su ciò che essa è e su ciò che essa *non è stata*. Comprendere la liberazione come effetto della dialettica della formazione è tanto affermativo quanto critico: è l'affermazione fondamentale e, insieme, la critica radicale della formazione. La dialettica della formazione significa che la liberazione è possibile solo come seconda liberazione: la liberazione non avviene la prima volta, ma soltanto la seconda<sup>773</sup>.

Nel caso dell'*Enciclopedia* e dell'esecuzione della filosofia esaminato in questo studio, c'è da una parte la possibilità di vedere questo guadagno finale, liberatorio, che consente alle soggettività di scoprire il significato della loro libertà nell'attraversamento della scienza come sapere auto-critico, e della disciplina del pensiero. Dall'altra, però, c'è un altro aspetto, che si mostra alla fine per la prima volta: il *modo* in cui funziona l'auto-correzione. Dal momento che ciò che deve essere visto retrospettivamente è anche l'aspetto intellettuale-astratto (l'*historisch*<sup>3</sup> istituito, e il senso che la sua istituzione ha per la scienza), la critica investe più specificamente anche il modo in cui si pensa la *Bildung*, in entrambe le sue dimensioni: formale e sostanziale.

Per quanto riguarda la prima, la *Bildung* formale, l'*historisch*<sup>3</sup> è tutt'altro che qualcosa di formalistico, che può assumere un contenuto qualsiasi – come nel caso di tutto ciò che non è *substantiell* –, perché anzi dice, nei contenuti e nella forma (giudizio), le astrazioni in cui si articola il moderno. Comprendere che esso non è qualcosa di vuoto è possibile prestando attenzione al fatto che ci si trova in un processo *concreto*, di esposizione, esecuzione e costituzione del-

<sup>773</sup> Menke, *Autonomie und Befreiung*, p. 78.

lo speculativo, che è indisgiungibile dalla dimostrazione delle astrazioni come astrazioni. Poiché implica il riferimento all'aspetto intellettuale ma lo colloca nel processo di giustificazione della scienza, il concetto di filosofia che emerge nella *Enciclopedia* non si può esaurire nella *formelle Bildung*: non lascia presupposto il soggetto ma lo istituisce, costituisce la sua sostanza, facendolo essere *ciò che sarebbe se sapesse cosa significa stare presso le determinazioni di pensiero*.

Rispetto alla *Bildung* come processo di formazione nello spirito oggettivo, si osserva come l'esecuzione discorsiva ridetermina e approfondisce la retroattività presente nella *Bildung* che informava l'immagine della filosofia. Lo fa non dall'esterno (come la teoria), o da un vuoto in cui si riprodurrebbe da sé senza attenzione al modo in cui di fatto ripete le dinamiche di soggettivazione e disciplinamento della *Bildung* in cui è immersa, ma dall'interno – un interno non semplicemente dichiarato, assicurato dal suo presentarsi iniziale come pratica critica immanente (dove molta letteratura si ferma), ma determinato dalla forma discorsiva che si dà per pensare la propria antinomia. L'*Enciclopedia* si sviluppa, allora, come testo che sa di sé, del suo proprio apparire all'interno di un contesto di riproduzione di cui deve offrire comprensione; sa della sua strategia di produzione del destinatario dell'atto di liberazione, a cui mostra la *ri-produzione* del suo essere a tempo, criticamente. Le forme di trasformazione a cui apre non si considerano sin da subito emancipate dai contesti in cui sono inscritte, immunizzate dalle loro contraddizioni, perché sono giustificate in un discorso filosofico sistematico pienamente auto-critico.

Un concetto di filosofia così stabilito non è un concetto scolastico, non si dà cioè al soggetto in una relazione di esteriorità come un intero monolitico che il soggetto dovrebbe limitarsi ad assumere e ripetere, senza essere trasformato e messo in questione, ma funziona come dispositivo che sviluppa una capacità moderna nell'atto in cui procede a stabilire il proprio significato, senza darlo per presupposto – come rischia di suggerire l'immagine semplicemente liberatoria della formazione (e della critica). Così facendo, la filosofia dà forma

al «principio dell'*esperienza*»<sup>774</sup>, consentendogli di essere effettuale in una maniera non riduttiva – quale sarebbe l’idea di un’auto-determinazione libera da vincoli, astrattamente aperta alla trasformazione motivata da forme aspirazionali, desiderative, non consapevoli dell’esigenza di auto-critica –, e rende i soggetti capaci di essere ciò che (in certo modo) sono.

Inoltre, il concetto così determinato non è scolastico nemmeno in relazione ai fini della filosofia, perché la filosofia come tale non è legata a una ‘scena’ già data per il suo esercizio, da cui essa trarrebbe il proprio senso e in cui sarebbe effettuale. Contro una presupposizione che la costringerebbe a un rapporto esteriore con uno spazio già dato in cui il suo discorso avrebbe significato e realtà, in questione è piuttosto la formazione di un mondo – che va al di là di una riproduzione nella *Bildung*, perché mostra alla *Bildung* stessa come quella produzione iniziale, risultato del suo operare, è *un che di istituito in quanto giustificato, e che in questo modo può essere riappropriato*<sup>775</sup>.

<sup>774</sup> Enz, §7 A. Si ricordi il carattere dialettico dell’esperienza messo in evidenza dalla *Fenomenologia dello spirito*: «Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in se stessa, nel suo sapere così come nel suo oggetto, *in quanto* di cui *essa vede scaturire il nuovo oggetto vero*, è propriamente ciò che viene chiamato *esperienza*» (PhG, p. 60; trad. it., p. 65).

<sup>775</sup> In gioco, qui, vi è una dinamica, a mio avviso, per certi aspetti analogia al legame che si istituisce tra prima e seconda natura, secondo la proposta di un naturalismo dialettico di T. Khurana: «La prima natura non appare, in questo naturalismo dialettico, semplicemente come un dato, poiché prima e seconda natura sono determinazioni relazionali: soltanto nel rapporto differenziante tra le due è possibile specificare di volta in volta che cosa sia la prima e che cosa la seconda natura. La seconda natura consiste essenzialmente nel porre la prima natura come propria condizione. Ciò significa che la vita naturale dei membri della vita etica non è semplicemente una realtà esterna e un limite per l’eticità, una mera condizione iniziale che la vita etica poi si lascia alle spalle. Al contrario, la vita naturale dei suoi membri è ciò che l’eticità pone sempre di nuovo come sua propria condizione. Ciò che può apparire come prima natura è quindi già condizionato dall’articolazione stessa dell’eticità e in un certo senso da essa incluso. La prima natura è, potremmo dire, interna all’eticità» (*Das Unbewusste der Sittlichkeit*, pp. 59-60). La lettura presentata in questo studio può illuminare ulteriormente questa

#### 4. Fine della filosofia?

Finora si è visto come la filosofia non presupponga una scena, ma ridetermini, nella propria esecuzione discorsiva, l'immagine della sua funzione formativa e diagnostico-critica. La ricostruzione di questa rideterminazione permette di mettere in luce una tensione tra spirito oggettivo e spirito assoluto, chiarendo la tesi della loro reciproca dipendenza. Nella letteratura critica, lo spirito assoluto (quando viene tematizzato) è per lo più interpretato come l'insieme di prassi riflessive di auto-coscienza che intervengono criticamente sulle norme dello spirito oggettivo, in vista della loro riappropriazione e trasformazione<sup>776</sup>. Meno esplorata è invece l'altra direzione, in cui una forma dello spirito assoluto, come la filosofia, viene indagata nella dimensione oggettiva in cui opera. Quando discussa, questa seconda prospettiva considera l'appartenenza della filosofia a una forma di vita, informata da un principio che attraversa la costituzione di un popolo e le forme attraverso cui esso prende coscienza di sé (arte, religione, filosofia).

Il carattere di un'epoca, considerato nella sua massima espressione, si trova dato nella storia della filosofia. La costituzione, il governo, l'etica dei popoli: tutto deriva da un principio. [...] La filosofia è il fiore più alto del principio da cui scaturiscono i destini del popolo. Lo spirito riconosce e formula questo in un semplice principio. Così in essa si riflette l'intero; questo è il vero spirito del tempo. Ora, né la filosofia è causa della storia, né viceversa: vi è piuttosto il comune, o meglio una vita unica, che pervade tutti gli aspetti, cosicché un

dinamica nella misura in cui discute del rapporto tra assoluto e oggettivo a partire dalle tensioni che emergono nell'antinomia della filosofia.

<sup>776</sup> Cfr. G.W. Bertram, *Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, pp. 389-410; B. Sandkaulen, *Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie der Kunst*, in G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik*, a cura di B. Sandkaulen, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018, pp. 1-21. N. Mooren, T. Rojek, M. Quante, *Vom objektiven in den absoluten Geist. Eine Interpretation im Ausgang von § 552 der Enzyklopädie (1830)*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, pp. 641-667. N. Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Meiner, 2017. D. M. Feige, *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*, Berlin, Suhrkamp, 2022.

lato non è causa della forma dell'altro. Ciascun lato è esso stesso l'inquieto movimento che spinge verso la propria successione<sup>777</sup>.

Come forma massima in cui ciò che è proprio del tempo presente giunge a consapevolezza, la filosofia non opera se non come parte di una dimensione etica. In essa – come nell'arte e nella religione – si riflette l'intero di un popolo, entro una relazione che non va intesa né nei termini di causazione (la storia produce le forme dello spirito assoluto, o lo spirito assoluto genera astrattamente lo storico), né come semplice parallelismo, ma come tensione produttiva<sup>778</sup>.

In questo quadro, l'indagine discorsiva condotta qui permette di mettere a fuoco un punto decisivo ulteriore dell'interdipendenza tra spirito oggettivo e spirito assoluto: la necessità, per la filosofia, di interrogare l'immagine (e i relativi cortocircuiti) che derivano dall'oggettivazione della propria scena e dal riconoscersi come parte della dimensione oggettiva. Non si tratta soltanto di pensarsi come momento di un tutto governato da un principio, ma di confrontarsi con ciò che implica la propria riproduzione oggettiva come formazione e come critica, e di lavorare alla sua comprensione in modo filosofico.

Portare il focus su questo punto – l'antinomia della filosofia così come Hegel la rielabora a Berlino – consente di fare un ultimo passo: affrontare il secondo punto dell'accusa di Bourdieu alla filosofia. Questo non riguarda più il ripiegamento della filosofia su di sé, ma il suo presunto bisogno di non mettere in questione ciò che legittima il suo stesso discorso e quindi di porsi in reale tensione con le condizioni della propria esistenza e riproduzione. Secondo Bourdieu, la filosofia non potrebbe infatti essere radicalmente critica che condannandosi alla propria fine, ossia alla dissoluzione del campo che la legittima o al passaggio di testimone ad altro sapere. Se, come visto, la filosofia non si arresta *prima* di oggettivare le condizioni che la fanno essere, come se dovesse surrettiziamente preservare la propria ripro-

<sup>777</sup> VGP, p. 19.

<sup>778</sup> Su questo si rimanda all'analisi di Gante, *Hegel's Theory of Absolute Spirit*, p. 13. Per un esempio specifico dell'andare insieme di queste dimensioni, ossia il caso dell'Oriente, si veda il recente volume di K. Hong, "Die Morgenröte des Geistes". Eine systematische Studie zu Hegels Konzeption des Orients und zur Philosophie des Geistes in der Berliner Zeit, Hamburg, Meiner, 2025.

duzione, si tratta di vedere come faccia la filosofia, a questo punto, a pensare ciò che implica partecipare ad essa – vale a dire, se lo faccia fino in fondo, e se in questo pensiero non si ponga in realtà, di nuovo, in una certa continuità acritica con le modalità esistenti di fare scienza e di riprodursi come sapere che può essere insegnato e imparato, al fine di evitare la propria fine.

Per esaminare questo punto, si tratta di discutere le regole di partecipazione che la filosofia istituisce nella propria esecuzione discorsiva. Il suo è, infatti, un lavoro che comporta una decisione e una fatica a cui «non tutti, anzi, piuttosto pochi, si sottomettono»<sup>779</sup>. Discutere questo aspetto, attraverso un confronto con la religione<sup>780</sup> (4.1), consente di valutare in che modo la filosofia sia in grado di

<sup>779</sup> *Enz*, p. 13; trad. it., p. LXXXVIII.

<sup>780</sup> Per l'arte – forma dello spirito assoluto insieme a religione e filosofia – sarebbe necessario un discorso a parte, data la sua caratterizzazione hegeliana come qualcosa di passato. A. Nuzzo ha mostrato come l'arte sia in grado di cogliere il carattere proprio di un'epoca nella forma immediata, offrendo materiale decisivo, provocazioni effettive alla riflessione filosofica (*Art in Times of Historical Crisis – A Hegelian Perspective*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, pp. 413–29). Parallelamente, si sono sviluppate letture che insistono sulla necessità, anche nell'età moderna segnata dalla riflessione e dalla prosa del mondo, di rendere nuovamente presente l'arte del passato, come nel contributo di B. Sandkaulen (*Passato dell'arte? Indagini epistemologiche sul progetto filosofico-culturale hegeliano*, in *Attraverso il sistema. Criticità e guadagni teorici del pensiero hegeliano a 250 anni dalla nascita*, a cura di G. Battistoni e F. Campana, Napoli, IISF Press, 2024, pp. 217–41). Il mio interesse, nel presente studio, verte sulla religione a motivo del fatto che, per Hegel, essa sembra essere dotata di una trasversalità tale da mantenerla sempre, in un certo senso, a tempo con ogni epoca. A differenza dell'arte, legata all'antichità greca, e della filosofia, propria della modernità, la religione non appare legata, da Hegel, a un periodo determinato. Tuttavia, il rapporto simbiotico che si instaura nel moderno tra religione protestante e filosofia non dipende, a mio avviso, dall'offerta di un'immagine conciliatoria del mondo – come sembra suggerire Nuzzo nel saggio citato, commentando il §360 dei *Lineamenti* –, ma piuttosto dalla centralità della rappresentazione per lo speculativo e per la comprensione di un'epoca nella forma di pensieri.

pensarsi in tensione con la propria riproduzione, e dunque di esporsi strutturalmente alla possibilità della propria fine, non al riparo da essa (4.2), in un modo essenzialmente filosofico e cosmico.

#### 4.1 Il problema della partecipazione

Attraverso la sua esecuzione discorsiva, la filosofia rende visibile una tensione tra lo spirito oggettivo – lo spazio normativo articolato dalle dinamiche di soggettivazione – e lo spirito assoluto, definito da pratiche critiche in cui lo spirito diventa consapevole di sé. La filosofia costituisce una realtà complessa, che si distingue dalle altre forme attraverso cui lo spirito prende coscienza di sé, in particolare dalla religione. La religione è infatti, per Hegel, «il modo della coscienza secondo il quale la verità è per tutti gli uomini, per gli uomini di tutte le culture»<sup>781</sup>. Essa articola una realtà stratificata, di formazione, cui le soggettività sono chiamate a partecipare. Nel cristianesimo – che Hegel discute nei *Lineamenti* – la religione non è una fede privata, ma una «comunità ecclesiastica»<sup>782</sup> che prende corpo in riti, gerarchie, sacramenti, tradizioni e spazi di culto. Su questa base normativa, la religione avanza nel moderno<sup>783</sup> pretese di riconoscimento sociale e politico, fino a incidere sullo Stato. Se lo Stato moderno nasce per garantire insieme l'autorealizzazione individuale e l'unità

<sup>781</sup> *Enz*, p. 13; trad. it., p. LXXXVIII.

<sup>782</sup> *R*, p. 216; trad. it., p. 209.

<sup>783</sup> Il dibattito sul rapporto tra modernità e religione in Hegel è estremamente ampio. Cfr. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*; A.T. Peperzak, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001; T. Oehl, A. Kok (a cura di), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden, Brill, 2018; Mooren, *Hegel und die Religion*. Sul rapporto tra protestantesimo e filosofia nel moderno, cfr. W. Jaeschke, *Hegels Begriff des Protestantismus*, in *Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?* a cura di R. Faber, G. Palmer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 77–91; Z. Kobe, *Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes*, in *Morale, etica, religione*, pp. 571–595.

sociale, la religione media la coscienza per cui interesse particolare e universale coincidono. L'appartenenza a una comunità e il riconoscimento di ciò che in essa è essenziale non sono solo garantiti, ma incoraggiati dallo Stato, poiché la religione «integra lo stato per quel che c'è di più profondo nella disposizione d'animo»<sup>784</sup>, al punto che lo Stato deve «esigere da tutti i suoi componenti che essi si tengano ad una comunità ecclesiastica»<sup>785</sup>.

Ben diversa è la condizione della filosofia: «da quando la filosofia ha incominciato a metter piede in Germania, questa scienza non è mai apparsa in così cattivo stato come da quando una tale opinione, una tale rinuncia alla conoscenza razionale, è giunta a un'arroganza e a una diffusione così grandi»<sup>786</sup>. Nella diagnosi hegeliana, la filosofia contemporanea si è arenata di fronte alla crescente esigenza di accesso alla verità in forma di pensiero. Invece di affrontare la finitezza dilagante – categorie astratte, formalismi, soggettivismi – ne ha decretato l'insuperabilità, proclamando l'impossibilità di una conoscenza effettiva dello spirito e rifugiandosi in forme di immediatezza refrattarie a ogni critica. Così, invece di rispondere al bisogno crescente di pubblicità e di partecipazione razionale a ciò che è essenziale, ha elaborato forme di rassicurazione ed edificazione, volte a giustificare la diffidenza verso il lavoro concettuale, metodico e dunque faticoso. Una filosofia ridotta in questo stato non solo resta al di qua della religione, ma si rivela incapace persino di riconoscerne il contenuto razionale<sup>787</sup>. E, così, mentre la religione, pur nella for-

<sup>784</sup> *R*, p. 216; trad. it., p. 209. Su questo tema si veda A. Manchisi, *Fra neutralità e riconoscimento*, in *Morale, etica, religione*, pp. 753-786.

<sup>785</sup> *R*, p. 216; trad. it., p. 209.

<sup>786</sup> *D1818*, p. 17; trad. it., p. 224.

<sup>787</sup> Cfr. *Enz*, p. 6; trad. it., pp. LXXIX-LXXX: «Non è ancora trascorso da molto tempo uno stadio più semplice e in apparenza più felice, in cui la filosofia andava di pari passo con le scienze e con la cultura [...]. La pace era tuttavia abbastanza superficiale, e quella intellezione, in particolare, si trovava di fatto in interna contraddizione con la religione [...]. Ha fatto quindi seguito la separazione, la contraddizione si è sviluppata; ma nella filosofia lo spirito ha celebrato la riconciliazione con se stesso, così che questa scienza è in contraddizione soltanto con quella contraddizione stessa e con l'into-

ma della rappresentazione, produce istituzioni, informando pratiche normative e forme di vita, la filosofia sembra ridursi a un prescrittivismo astratto, incapace di effettualità, mancandole la forza di comprendere le contraddizioni dei processi reali e lo svuotamento delle norme ereditate. Quello che resta è, al massimo, un «*interesse senza scientificità*»<sup>788</sup>.

Anche quando la filosofia in questione non è quella già data, ma quella hegeliana che deve essere sviluppata e giustificarsi<sup>789</sup>, la sua

naco che la ricopre. È uno dei peggiori pregiudizi credere che la filosofia sia in opposizione ad una sensata conoscenza dell'esperienza, alla effettualità razionale del diritto e ad una religione e pietà naturali. Queste figure vengono riconosciute dalla filosofia – ed anzi da essa giustificate [...] La collisione con la filosofia si presenta soltanto questo terreno si separa dal suo carattere specifico e il suo contenuto deve venir compreso in categorie e reso dipendente da esse *senza che queste vengano ricondotte al concetto*» (corsivo mio).

<sup>788</sup> *Briefe II*, p. 97; trad. it. in *SB*, p. 113.

<sup>789</sup> Anche su questo punto si produce un cortocircuito significativo. Se si assume che la filosofia operante nello spirito oggettivo sia già filosofia in senso proprio, sistematica, diventa difficile comprendere come essa si rapporti alle regole di riproduzione in atto. Ma se non è chiaro come le mette in questione, rischia di porsi acriticamente in continuità con esse, senza tematizzare ciò che questo comporta per la sua antinomia. Se invece si ammette che la filosofia speculativa sia ancora da sviluppare a Berlino, allora bisogna riconoscere che la filosofia istituzionalizzata – quella che agisce nella e come *Bildung* – non è ancora filosofia in senso sistematico. Questo sembra suggerito nel *Discorso inaugurale* berlinese del 1818, quando Hegel afferma che con l'*Enciclopedia* intende «la filosofia nella sua fondazione e in tutta la sua ampiezza sistematica – si mostrerà più da vicino, all'interno della sua fondazione stessa [*es wird sich innerhalb ihrer selbst näher zeigen*], che la sua fondazione giace solo nella sua ampiezza sistematica. Il modo di pensare comune dell'intelletto è che la fondazione, e cose simili, debbano precedere, e che solo in disparte, e dopo questo fondamento, debba venire la scienza stessa. Tuttavia, la filosofia, così come l'universo, è sferica in sé, non c'è un primo e un ultimo, ma tutto si sorregge e si tiene – reciprocamente e in unità» (*D1818*, p. 49; trad. it., p. 225). La filosofia si presenta così, da un lato, come discorso dotato di un portato auto-critico decisivo, che ne inquadra la specificità, ma dall'altro come realtà sociale concreta, radicata nella *Bildung*

realità è tutt’altro che scontata ed è non meno problematica. Come ricorda il *Discorso inaugurale*, la filosofia è il regno della verità a cui «diveniamo *partecipi attraverso il suo studio*»<sup>790</sup> e non per diritto di nascita: lo spirito dev’essere attualizzato, scindersi in sé e riconoscersi nell’alienazione. Per questo, il riconoscimento della particolare contemporaneità della filosofia si accompagna a una restrizione del pubblico. Si tratta di una restrizione strutturale, non contingente, legata all’ineludibile lavoro concettuale che la filosofia esige. Una simile restrizione non può non generare una tensione nella sua funzione di forma più adeguata di comprensione della contemporaneità. In un’epoca segnata dall’esigenza crescente di pubblicità e di ampliamento della partecipazione al pensiero, l’impossibilità per la filosofia di iscriversi senza residui in questo processo la pone in conflitto con il proprio presente, e segna inevitabilmente una rottura con i modi in cui i saperi si riproducono, al punto che, per Hegel, la filosofia do-

e operante nella sua funzione formativa. Affinché questa funzione sia possibile, devono esistere già delle premesse istituzionali – università, ginnasio, accademia – che ne garantiscano la trasmissione e la riproduzione come sapere riconosciuto. Non solo. Qui si apre una nuova circolarità: dove si colloca la filosofia sistematica? In un altrove che resta da pensare? In entrambe le opzioni – sia che la filosofia sia già come spirito oggettivo, sia che non lo sia –, rimane aperto il problema di una comprensione esaustiva dello statuto della filosofia, capace di oggettivare filosoficamente la scena stessa della sua riproduzione. Nella letteratura critica, si è tentata una via d’uscita da questa *impasse* ricorrendo a una soluzione di tipo ‘nominale’. Secondo l’interpretazione proposta da F.-H. Fulda (*Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*) e ripresa da T. Meyer (*Philosophie als Institution? Zwischen dem „noch nicht“ und dem „nicht mehr“*), si dovrebbe distinguere tra ciò che è già istituzionalizzato – da intendere come filosofia in senso ampio, secondo il *Concetto preliminare* hegeliano, ossia come attività di ricerca razionale – e una filosofia a venire, che sola corrisponderebbe alla sistematica. Ma questa distinzione, pur utile, non ritengo dissolva del tutto la tensione fra oggettivo e assoluto, che resta inscritta al cuore stesso di ciò che è propriamente filosofia e del modo in cui essa determina la sua antinomia, la quale non si esaurisce nelle soluzioni proposte dagli interpreti.

<sup>790</sup> *D1818*, p. 18; trad. it., p. 225.

vrebbe «rallegrarsi di essere lasciata fuori dal gioco»<sup>791</sup> della religione del sentimento e della filosofia che rifiuta il pensiero concettuale<sup>792</sup>.

Per Hegel, c'è qualcosa che è finito, ed è un certo modo di fare filosofia: quello non consapevole della propria antinomia, erede della metafisica criticata da Kant nei contenuti e da Jacobi nella forma, ma non ancora del tutto superata. Questa fine non è la constatazione di un perire naturale, ma il compito di condurre propriamente *alla fine*<sup>793</sup> ciò che, pur criticato, non è stato ancora sottoposto a una critica

<sup>791</sup> Enz, p. 30; trad. it., p. CII.

<sup>792</sup> Z. Kobe, in *Between the Morning Dawn and the Evening Dusk? On Hegel's Theory of Theoretical Practice*, in *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy*, pp. 131-147, mette in rilievo la distanza che separa una fiducia nell'aurora di un nuovo spirito e quanto, negli anni successivi, sembra un minore ottimismo circa l'incidenza della filosofia, che si rende visibile nella metafora della nottola che inizia il suo volo sul far del crepuscolo. Ciò che interessa sottolineare qui è, tuttavia, il modo in cui la filosofia lavora a determinare criticamente la sua immagine contro le contraddizioni strutturali che emergono dall'oggettivazione della sua scena e della presentazione del suo compito. Questo, a mio avviso, rivela una continuità più marcata di una discontinuità che sembra profilarsi.

<sup>793</sup> Sul perire dei saperi, e soprattutto delle istituzioni in cui si sono prodotti, Macherey ha scritto efficacemente quanto segue: «se l'Università è una cosa, occorre rassegnarsi ad ammettere che, come ogni cosa che esiste, merita di perire: è proprio ciò che sta per succedere. Se ne dovrebbe approfittare per riconsiderarne le finalità e le modalità di funzionamento su tutt'altre basi, cosa per cui si ha bisogno, in primo luogo, di chiarirsi sulla sua condizione attuale e sulla storia complicata, contrastata, di cui è il risultato» (*La parola universitaria*, p. 255). In *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*, Nuzzo propone una brillante analisi della logica alla luce di strutture di inizio, avanzamento e fine, sulla cui base è possibile articolare le determinazioni logiche come figure dell'agire. Le strutture del finire (esaminate in particolare a pp. 261-379) sono produttivamente tratteggiate in un dialogo con il *Billy Budd* di Herman Melville, il *Tartuffe* di Molière, testi in prosa e in versi di Giacomo Leopardi e Elizabeth Bishop, e soprattutto *Endgame* di Samuel Beckett. L'attraversamento delle densissime battute di quest'ultimo consente di esaminare l'azione performata dalla determinazione logica dell'*Indiffe-*

pienamente filosofica, ossia consapevole del modo in cui questa stessa critica si forma. La filosofia compie discorsivamente questo atto. Come visto nel capitolo terzo, essa non si pone come semplice alternativa ad altre forme di organizzazione del sapere, ma esercita una critica dall'interno di ciò che costituisce tanto un sistema di organizzazione del sapere, quanto un modo proprio di «tutta la filosofia nei suoi cominciamenti, [di] tutte le scienze, ed anche [del] modo di procedere quotidiano della coscienza»<sup>794</sup>, un conoscere che è «sempre esistente»<sup>795</sup>. La filosofia hegeliana è oltre questa fine perché è auto-critica in virtù del modo in cui si costituisce il suo discorso.

Eppure, il problema della fine si ripropone. La questione è comprendere se, e in che modo, l'antinomia della filosofia, per come è stata pensata da Hegel, serva a preservare la filosofia dalla possibilità della sua fine o rappresenti piuttosto la comprensione, filosofica, di quella possibilità, come istanza decisiva della riflessività specifica della filosofia: se, detto diversamente, la tensione tra la filosofia e le sue condizioni di partecipazione e riproduzione sia funzionale alla filosofia per arroccarsi in un altrove separato, indifferente alle dinamiche che ne minacciano la sopravvivenza, come se volesse rimuovere la possibilità della propria fine (come afferma Bourdieu) – ignorando attivamente questa rottura o impegnandosi a silenziarla diventando qualcosa di altro da sé, un sapere immediatamente partecipabile – oppure no. È precisamente in questo punto che, *contra* Bourdieu – per il quale la filosofia evita di problematizzare le proprie condizioni per non togliersi il terreno da sotto i piedi –, la filosofia sistematica può mostrare come la partecipazione sia legata a doppio filo alla capacità di mettere in questione, criticamente, le condizioni stesse della sua esistenza.

renza alla fine della *Dottrina dell'Essere*; la sua illustrazione lascia poi il posto ad una analisi del leopardiano *Dialogo della Natura e di un Islandese*, e di *North Haven* di Bishop, grazie ai quali viene inscenato un confronto fra l'Essenza, che reclama la sua propria conclusione, e il Concetto, come unico soggetto in grado di realizzare propriamente la propria fine.

<sup>794</sup> *Enz*, §26; trad. it., p. 41.

<sup>795</sup> *Enz*, §27; trad. it., p. 41.

## 4.2 Tensione cosmica

È indubbio che la filosofia non produce un'effettualità capace di generare una partecipazione diffusa, perché il lavoro che essa richiede è complesso e faticoso. Che cosa significa, allora, partecipare alla filosofia per quel pubblico che è destinatario del processo di soggettivazione che il discorso filosofico produce? Nell'Aggiunta al §19, il primo paragrafo del *Concetto preliminare* dell'*Enciclopedia* – dove Hegel affronta l'utilità di una logica che non sia soltanto formale (*formell*)<sup>796</sup> e raccoglie i problemi trattati in questo capitolo a partire dalle condizioni stesse dell'antinomia della filosofia – si trova un appello diretto ai destinatari della filosofia: la gioventù.

La prima questione è: qual è l'oggetto della nostra scienza? La risposta più semplice e più comprensibile consiste nel dire che tale oggetto è la *verità*. Verità è parola elevata, e corrisponde a una cosa ancora più elevata. Se lo spirito e l'animo dell'uomo sono ancora sani, questa parola deve subito farlo palpitare. Ma poi si presenta subito la questione, il *ma*, e cioè se siamo in grado di conoscere la verità. Sembra che ci sia una sproporzione tra noi, uomini limitati, e la verità essente in sé e per sé, e sorge il problema del passaggio tra il finito e l'infinito. Dio è la verità: come dobbiamo arrivare a conoscerlo? [...] Un discorso come questo: come posso io povero verme della terra esser in grado di conoscere il vero?, appartiene ormai al passato, e al suo posto sono subentrate la presunzione e la vanità, e ci si è immaginati di essere nel vero immediatamente. Si è fatto credere alla gioventù che essa possiede il vero (nella religione e nell'etica) allo stesso modo in cui si è in grado di stare in piedi e di camminare. In particolare, si è detto a questo proposito che gli adulti, in complesso, sono immersi, sclerotizzati e irrigiditi nella non-verità. Alla gioventù si sarebbe manifestato il raggio dell'aurora, mentre gli anziani si troverebbero nella palude e nella melma del giorno. Si sono definite le scienze particolari come qualcosa che, certo, deve essere acquisito,

<sup>796</sup> Cfr. *Enz*, §19 A; trad. it., p. 32: «L'utilità della logica concerne la sua relazione col soggetto, in quanto questo si procaccia una certa cultura per altri scopi [*eine gewisse Bildung zu anderen Zwecken*]. E la cultura [*Bildung*] che il soggetto si procaccia mercé la logica consiste nell'esercitarsi ch'egli fa nel pensiero, essendo questa scienza pensiero del pensiero, e nell'ottenere i pensieri anche *in forma* di pensieri. – Ma, in quanto la logica è la forma assoluta della verità e, più ancora, è la stessa pura verità, essa è affatto diversa da un qualcosa semplicemente *utile*».

ma semplicemente come mezzo per scopi esterni della vita. Ma in tal caso, allora, non è la modestia a trattenere dalla conoscenza e dallo studio della verità, bensì la convinzione di possedere già la verità in sé e per sé. Gli anziani ripongono certamente le loro speranze nella gioventù, perché è la gioventù che deve portare avanti il mondo e la scienza. Ma questa speranza viene riposta nella gioventù soltanto in quanto la gioventù non rimanga qual è, ma prenda su di sé il duro lavoro dello spirito [*Die Älteren setzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn sie soll die Welt und die Wissenschaft fortsetzen. Aber diese Hoffnung wird nur auf die Jugend gesetzt, insofern sie nicht bleibt, wie sie ist, sondern die saure Arbeit des Geistes übernimmt*]<sup>797</sup>.

Qui Hegel distingue due atteggiamenti nei confronti della verità, che si succedono storicamente. Il primo, proprio di un tempo passato, è l'atteggiamento della riverenza, che porta a sentirsi inadeguati di fronte al vero e perciò a onorarlo. Il secondo, tipico invece dell'età di Hegel, è quello della presunzione: la vanità di chi crede di possedere immediatamente la verità, come se fosse naturale come il camminare o lo stare in piedi. Anche la gioventù cade vittima di questa narrazione; eppure, già nel *Discorso inaugurale* del 1818, Hegel la indicava come destinataria privilegiata di un nuovo mondo e di un nuovo spirito, all'alba della loro manifestazione. La via d'uscita non consiste nel confidare che i giovani possano, da soli, corrispondere al «nuovo spirito sostanziale della nostra epoca»<sup>798</sup>. Essi devono invece trasformarsi, liberarsi dalla vanità e assumere su di sé il lavoro dello spirito, la fatica del concetto. A questo atteggiamento Hegel dà un nome preciso: lo studio. Il testo filosofico deve garantire una simile modalità di partecipazione. E può farlo soltanto nella forma del discorso scientifico, che porta con sé tutte le implicazioni della sua esecuzione, a differenza di altre forme di sapere.

Da ciò derivano due conseguenze decisive. La prima è che la filosofia hegeliana si distingue nettamente da altri tentativi di affrontare l'antinomia della filosofia nella filosofia classica tedesca. Ciò che Hegel realizza discorsivamente complica radicalmente il problema dell'antinomia: non rimane escluso il 'fuori' dell'organizzazione del sapere, delle soggettività e delle scene in cui la filosofia si esercita,

<sup>797</sup> *Enz*, §19 Z; trad. it. di V. Verra, pp. 150-151.

<sup>798</sup> *D1818*, p. 17; trad. it., p. 224.

ma viene riscoperto come parte integrante del modo in cui la filosofia si dimostra come scienza. In questo senso, la distinzione kantiana fra conoscenza razionale e conoscenza storica, fra concetto scolastico e concetto cosmico della filosofia, viene ulteriormente problematizzata.

È vero che anche Kant, e dopo di lui Fichte e Schelling, si rivolgono alla gioventù e lo fanno a partire da una responsabilità educativa ed etica. Lo si vede, ad esempio, nel §50 della *Metafisica dei costumi*, dove Kant discute l'insegnamento in termini esplicitamente dialogici<sup>799</sup>. Tuttavia, a differenza di Hegel, Kant non elabora una pragmatica del testo capace di giustificare fino in fondo l'esecuzione di ciò che tematicamente descrive. Né collega ciò che emerge dalla pratica

<sup>799</sup> Cfr. *MS*, p. 478; trad. it., p. 579: «Quanto ora alla dottrina del metodo (poiché ogni dottrina scientifica deve essere *metodica*, altrimenti procederebbe in modo *caotico*), essa non può essere *frammentaria*, ma deve essere *sistematica* se si vuole che la dottrina della virtù costituisca una *scienza*. Essa può però procedere o in modo *acromatico*, se coloro a cui è destinata sono semplici uditori, oppure in modo *erotematico*, cioè il maestro interroga gli allievi a proposito di ciò che vuole insegnar loro. Questo metodo erotematico è, a sua volta, un insegnamento o di tipo *dialogico*, che interroga la *ragione*, o *catechetico*, che interroga semplicemente la *memoria* degli allievi. Infatti, se qualcuno vuole interrogare la ragione di un altro a proposito di un certo argomento, ciò non può accadere se non in modo dialogico, implicante cioè che il maestro e gli allievi si interroghino e si rispondano *reciprocamete*. Il maestro guida con le sue domande il corso dei pensieri dell'allievo in maniera tale da consentirgli di sviluppare in se stesso l'attitudine a certi concetti grazie ai casi che gli sottopone (il maestro è la levatrice dei pensieri dell'allievo). L'allievo, che in questo modo diventa consci della facoltà di pensare da sé, con le sue controdomande (circa aspetti oscuri o dubbi su certe proposizioni) dà al maestro l'occasione di *imparare – docendo discimus* – come porre meglio le sue domande. Costituisce infatti un'esigenza propria della logica, anche se non ancora sufficientemente accolta, quella di elaborare anche le regole relative a come *cercare* in modo opportuno, vale a dire regole sempre valide non soltanto per i giudizi *determinanti*, ma anche per i giudizi *provvisori* (*iudicia praevia*), per mezzo dei quali si è condotti ai pensieri. Una dottrina che può essere indicativa anche per lo stesso matematico in vista delle sue scoperte e che peraltro egli applica spesso».

didattica al senso stesso del discorso filosofico. Questa reticenza dipende, come discusso nel capitolo primo, dalla netta distinzione fra testo a stampa e lezioni – distinzione che investe però nientemeno che la ragione e la filosofia. Hegel, invece, concepisce un testo che sviluppa dall'interno le dinamiche di (i) organizzazione del sapere, di (ii) oggettivazione della scena in cui si riproduce come sapere formale e critico, (iii) della produzione del destinatario, implicandolo in un processo di giustificazione del sapere che, nel suo stesso esporsi, mostra alla soggettività come essere pienamente contemporanea al proprio tempo, in modo critico. Inoltre, invece di legittimarsi a partire dall'immagine che sorge nel suo presentarsi come pratica liberatoria e come critica – che rischia di renderla una teoria su come il mondo dovrebbe essere –, il testo elabora il proprio compito facendo proprie le contraddizioni della sua riproduzione.

La seconda implicazione riguarda però la difficoltà propria di questo lavoro. La forma che la filosofia assume a Berlino comporta infatti un risultato fondamentale, che però si lega essenzialmente a una tensione decisiva: quella con il modo in cui la filosofia si esegue e si riproduce come discorso metodico riconoscibile. Tale tensione emerge per almeno due ordini di ragioni.

In primo luogo, il guadagno non è mai univoco. Chi si accosta alla filosofia lo fa con motivazioni diverse: per comprendere razionalmente il diritto mentre amministra la giustizia, avere una comprensione del concetto di organismo, liberarsi dai presupposti che si accompagnano alla fruizione contemporanea dell'arte. L'analisi delle strategie discorsive dell'*Enciclopedia* mostra che chi attraversa questo percorso riceve sempre qualcosa di più articolato rispetto a ciò che cercava inizialmente. Anzitutto, impara a distaccarsi dal contingente e a rivolgere lo sguardo all'universale, rendendo esplicito ciò che prima rimaneva implicito, ma già operante, nel suo approccio teoretico e pratico al mondo. Impara inoltre a seguire l'articolazione verace delle determinazioni che animano le scienze positive<sup>800</sup> – le

<sup>800</sup> A proposito del rapporto tra filosofia sistematica e scienze positive, nella lettera a von Raumer Hegel osserva in modo pregnante che «una filosofia scientificamente sviluppata rende già nel suo stesso ambito giustizia al pensiero determinato ed alle conoscenze approfondite, e il suo *contenuto*, l'u-

categorie del diritto (atto intenzionale, libertà, pena) o della teologia (culto, redenzione, trinità), per esempio. Ma soprattutto viene esposto a un guadagno ulteriore e meno immediato: nel lavoro auto-critico, necessariamente sistematico, di rideterminazione del compito stesso della filosofia fa esperienza di ciò che è la formazione e di cosa può essere la libertà.

Hegel insiste: una cosa è avere rappresentazioni, un'altra è avere pensieri sopra le rappresentazioni<sup>801</sup>. I pensieri (*Gedanken*) non sono solo essenziali per le scienze positive, ma anche per la vita quotidiana, in un tempo in cui «ciò che deve valere non vale più per la forza [*Gewalt*], meno per l'abitudine o il costume, ma per la comprensione e la giustificazione»<sup>802</sup>. Come ricorda l'Introduzione all'*Enciclopedia*, «la filosofia pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie*»<sup>803</sup>. Ma i pensieri non costituiscono il risultato ultimo del processo. Alla fine della scienza, non si comprende soltanto il funzionamento della volontà libera (come giuristi), dell'organismo vivente (come biologi) o della Trinità (come teologi). Si è piuttosto fatta esperienza di ciò che significa praticare il pensiero in modo auto-critico: un pensiero che non presume la propria contemporaneità, ma assume le contraddizioni del mondo di cui fa parte e le sottopone a una critica immanente, performandole nel proprio discorso. Questo è, per Hegel, il concetto (*Begriff*), che la filosofia pone «più propriamente» al posto delle rappresentazioni<sup>804</sup> – un lavoro cui «non tutti, anzi, piuttosto

niversale dei rapporti spirituali e naturali, *porta di per sé* immediatamente sulle scienze positive» (*Briefe II*, p. 101; trad. it. in *SB*, p. 117). A loro volta, le scienze positive mostrano alla filosofia quel contenuto «in ulteriori sviluppi e applicazioni, tanto che, inversamente, lo studio di esse si dimostra necessario per una conoscenza approfondita della filosofia» (*ibidem*).

<sup>801</sup> Cfr. *Enz*, §3 A; trad. it., p. 6: «Ma, col possedere rappresentazioni, non però si conosce ancora il loro significato per il pensiero, cioè non ancora si conoscono i pensieri e concetti loro corrispondenti. Reciprocamente, altro è aver pensieri e concetti ed altro sapere quali sieno le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti che loro corrispondono».

<sup>802</sup> *VPhR III*, p. 1464.

<sup>803</sup> *Enz*, §3 A; trad. it., p. 6.

<sup>804</sup> *Ibidem*.

tosto pochi, si sottomettono»<sup>805</sup>. Lo studio della filosofia consente allora di imparare a lavorare su questo universale lungo un percorso che, per essere filosofico, non si limita a fornire determinazioni di pensiero, ma interroga la propria esposizione, la riformula e ne apre la riesecuzione alla luce della coscienza formale che progressivamente emerge. Questo consente una liberazione critica dai presupposti che accompagnano l'organizzazione della filosofia come sapere.

In secondo luogo, il risultato della filosofia non è un che di definitivo, che possa essere posseduto una volta per tutte senza ulteriore lavoro. L'esperienza del testo è un passaggio, dal formale allo speculativo, che deve essere sempre eseguito fino in fondo, proprio per la natura discorsiva – e non immediata, intuitiva – della verità. Comprendere l'esecuzione discorsiva nella sua verità richiede una decisione che rilancia e approfondisce la decisione iniziale, compiuta all'inizio della scienza, di resistere alla tentazione di progettare sullo svolgimento della scienza le proprie categorie, o di cercare rifugio, di fronte all'estraniazione che la filosofia comporta, presso le rappresentazioni. Alla fine della scienza, invece di fermarsi alle determinazioni di pensiero – che sono già molto, perché permettono alle soggettività formate di diventare consapevoli delle rappresentazioni entro cui si muovono e delle forme (come quella del giudizio) che le trattengono dal pensare davvero le trasformazioni del loro mondo in crisi –, si apre una nuova decisione: concentrarsi sull'esecuzione speculativa e su ciò che essa produce nel rapporto con il proprio *historisch*.

La consapevolezza di questa dimensione auto-critica comporta, infatti, anche la rideterminazione critica di ciò che è propriamente risultato del sapere: non un dato che si possa apprendere scolasticamente una volta per tutte, ma la possibilità di comprendere – nell'esempio dell'*Enciclopedia* – che cosa significhi formarsi alla luce di un sapere consapevole dei propri presupposti, tanto sul lato apparentemente ‘interno’ (oggetto, forma, metodo) quanto su quello ‘esterno’ (organizzazione come sapere insegnabile, soggettività implicate, scene di riproduzione). Mostrare l'interdipendenza di questi due ‘lati’, e

<sup>805</sup> Enz, p. 13; trad. it., p. LXXXVIII.

anzi problematizzare l'impostazione teorica che li tiene separati, è, per Hegel, parte integrante dello statuto della filosofia.

Hegel stesso è consapevole di questa difficoltà, come si vede in un passo della *Prefazione* alla terza edizione dell'*Enciclopedia*:

la rapidità con la quale è stata esaurita la seconda edizione di questa guida enciclopedica, che non rende facile lo studio della filosofia nella determinazione che ne è stata data precedentemente [*welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht*], mi ha dato la soddisfazione di vedere che, al di fuori del frastuono provocato dalla superficialità e dalla vanità, ha avuto luogo una più calma e gratificante partecipazione, che mi auguro accompagni adesso anche questa nuova edizione<sup>806</sup>.

Nell'augurio rivolto alla nuova edizione, affiora, in controluce, un pensiero più severo: lo studio della filosofia – e la partecipazione che esso implica – è qualcosa che *il testo stesso* «non rende facile»<sup>807</sup>. Nemmeno chi lo affronta seriamente, seguendone fino in fondo le linee, può dirsi per questo automaticamente consapevole della verità dell'esperienza compiuta. Non perché gli manchi qualcosa, ma perché è chiamato a un atto ulteriore di decisione: tornare su ciò che, nell'esposizione discorsiva, appariva solo come possibilità, percorrere le strade laterali che rideterminano l'intera narrazione, aprendosi così alla comprensione del modo in cui la filosofia produce al proprio interno ciò che deve criticare, liberandosi dal rischio di riprodurre inconsapevolmente le forme di ciò che intende mettere in questione. Darsi liberi, nell'esposizione della filosofia, è possibile solo attraverso l'esercizio faticoso dell'esecuzione di un sapere che rielabora criticamente il proprio primo apparire (*historisch*<sub>2</sub>), che produce e insieme critica le forme intellettuali (*historisch*<sub>3</sub>) in cui trova espressione, pur inadeguata, il bisogno di trasformazione contemporaneo. La filosofia speculativa, nell'esempio dell'*Enciclopedia* indagato in questo volume, non offre dunque un'esperienza univoca, ma molteplice nei suoi risultati – e l'ultimo, strutturalmente, è il più arduo da comprendere nelle sue implicazioni.

<sup>806</sup> *Enz*, pp. 31-32; trad. it., p. CIII.

<sup>807</sup> *Ibidem*.

Il punto decisivo è che questa dialettica, tra la filosofia e il mondo di cui dovrebbe offrire la comprensione più articolata, è inscritta nella forma discorsiva che la filosofia assume a Berlino. Se le cose stanno così, si mostra che la filosofia non solo può entrare in conflitto con le regole della propria riproduzione – *contra Bourdieu* – ma inscena questa tensione nel cuore stesso del proprio discorso. Non si limita, cioè, a constatare uno stato di cose che la ostacolerebbe; tematizza quella dialettica nel lavoro filosofico. La problematizzazione di ciò che rende riconoscibile il discorso filosofico, e delle contraddizioni generate dal bisogno di oggettivare la scena della sua esecuzione in modo filosofico, non è, dunque, un ostacolo esterno che la filosofia dovrebbe evitare, ma parte integrante della sua antinomia.

Per Hegel, questa tensione non è però segno di un sapere esoterico né di un compiacimento intellettuale che rivendichi una presunta separatezza dal mondo. Non appartiene, insomma, alle forme di «scientificità e scienze *privé di interesse*»<sup>808</sup>, della vecchia logica e della metafisica, discipline pur ricche di contenuti ma incapaci di tradursi in forme adeguate alla comprensione delle trasformazioni del presente. Al contrario, essa testimonia la resistenza di Hegel a ridurre la filosofia a qualcosa di edificante, confezionato per risultare più accessibile o appetibile, e quindi utile alla riproduzione di un sapere in sintonia tanto con il bisogno verso la partecipazione con cognizione a ciò che riguarda lo spazio etico quanto con la diffidenza crescente verso il conoscere razionale, metodico e faticoso. Contro una simile tentazione – che per Hegel equivarrebbe alla vera fine della filosofia, alla sua «morte»<sup>809</sup>, per parafrasare Kant –, la filosofia deve invece mantenere ferma la propria specificità, che è la determinatezza del pensiero: «compito della filosofia – scrive – dev'essere giustificare ciò che ha valore per la conoscenza, coglierlo e comprenderlo in pensieri determinati e quindi proteggerlo da oscure deviazioni»<sup>810</sup>. Solo quando assume un andamento metodico, capace di sostenere e sviluppare le contraddizioni che emergono nei contenuti e nella for-

<sup>808</sup> *Briefe II*, p. 97; trad. it. in *SB*, p. 113.

<sup>809</sup> *TP*, p. 398; trad. it., p. 265.

<sup>810</sup> *Briefe II*, p. 101; trad. it. in *SB*, p. 118.

ma della propria indagine, la filosofia «acquista tanto più possibilità di essere insegnata, [...] [e diventa] chiara [*deutlich*], *comunicabile* [*mitteilbar*] e *capace* di divenire un *bene comune* [*Gemeingut*]»<sup>811</sup>. Ma un simile risultato comporta un vincolo severo: ogni fatto, ogni istanza che si presenta come *historisch* – inclusa la stessa organizzazione del discorso filosofico, il terreno su cui dichiara di operare, e le soggettività che forma – devono essere ripresi criticamente come problema interno al processo attraverso cui la scienza si giustifica. Le forme non accompagnano i contenuti dall'esterno, ma sono parte integrante della loro articolazione: è in esse che si gioca la forza trasformativa della filosofia, che non rimane un'aggiunta accessoria bensì si installa nel processo della dimostrazione filosofica<sup>812</sup>.

Proprio quando la tensione sembra massima, si delineano le coordinate di una riformulazione hegeliana della filosofia in senso cosmico, e non più scolastico, come forma in cui prende corpo l'antinomia stessa della filosofia. Il contenuto della filosofia, scrive Hegel, «non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*»<sup>813</sup>. Non presenta una dottrina già confezionata, un inventario di contenuti stabiliti *ab initio*, che le soggettività dovrebbero memorizzare senza venir messe in questione nel processo di apprendimento. Si tratta piuttosto di un modo di abitare il mondo, che è cosmico perché non elude la domanda sulle modalità di trasmissione del sapere e della partecipazione alla verità, né presuppone la funzione trasformativa della filosofia. La capacità di comprensione razionale non si misura, infatti, nella costruzione di un ideale, come se la filosofia potesse ergersi in una torre d'avorio e stabilire come il mondo dovrebbe essere, separata da ciò che è chiamata a comprendere, bensì si misura nel mondo.

<sup>811</sup> *Briefe II*, p. 100; trad. it. in *SB*, p. 117. Trad. leggermente modificata.

<sup>812</sup> Questo è il compito che, per Hegel, deve adempiere l'università, quello di «un'acquisizione di conoscenze determinate» (ivi, p. 318), possibile solo «quando prenda un determinato andamento metodico, che comprenda e ordini il particolare» (*ibidem*). E aggiunge, a proposito della filosofia: «in questa forma soltanto tale scienza, come ogni altra, può essere insegnata» (*ibidem*).

<sup>813</sup> *Enz*, §6; trad. it., p. 9.

Ha perciò, una dimensione fondamentalmente cosmica, anche se ciò, come ha mostrato opportunamente Nuzzo, non riguarda più «una questione di fini umani, né di una determinazione dell’essere umano (*Bestimmung*)»<sup>814</sup>.

La prestazione della filosofia viene performata nel testo, che istituisce, nel suo esporsi, le regole della propria esecuzione – per i contenuti e le forme, per il metodo che sviluppa mentre indaga, per l’organizzazione del sapere che costruisce, per le soggettività che si lasciano trasformare e per le scene in cui la filosofia appare come sapere formativo e critico. Nel suo discorso, la filosofia tematizza le condizioni della propria riproduzione, senza lasciarsi catturare dalle immagini che ripetono inconsapevolmente cortocircuiti non pienamente auto-critici. Non si arresta, dunque, prima di esaminare tali

<sup>814</sup> Su questo punto sono debitrice alla lettura proposta da Nuzzo in *Hegel’s Idea of Philosophy and the World at the End*, pp. 28-29. Dopo aver osservato che in Hegel ««manca ogni riferimento alla nostra *Bestimmung* umana, al sommo fine della ragione e, cosa decisiva, al loro radicamento nel mondo» (*ibidem*), Nuzzo mostra come – a differenza di Kant, che, nel definire il «fine supremo» della ragione come l’intera *Bestimmung* dell’essere umano (*KrV*, B868/A840), concepisce la filosofia nel suo senso cosmico in relazione al mondo come totalità in cui la nostra destinazione si iscrive e deve trovare riconoscimento, e che costituisce il fondamento della filosofia morale, dell’antropologia e della storia – per Hegel si dà un solo mondo. Nel presente capitolo, la «fine» in questione non riguarda il mondo *alla fine* (come nel contributo di Nuzzo), bensì il limite che investirebbe la filosofia, nella sua presunta incapacità di oggettivare fino in fondo la scena da cui parla – un limite che, articolato in dialogo all’accusa fatta da Bourdieu, rischia di essere confermato, se non si esamina come l’esecuzione discorsiva è in grado di giustificare l’antinomia della filosofia, pensando la sua oggettivazione senza però riprodurre le strutture e le forme che intende criticare. L’indagine sull’esecuzione del discorso filosofico non serve ad eliminare qualsiasi riferimento a una ‘fine’, bensì a riscriverla nei termini del rischio, sempre risorgente per la filosofia, di diventare qualcosa di altro da sé: un che di soltanto storico o di soltanto scolastico, per rimanere alle forme dell’antinomia esaminate in questo studio, ma anche un sapere non critico, un discorso al servizio di un potere esterno, o una forma di edificazione pensata per soddisfare le attese di un pubblico.

condizioni filosoficamente – come se dovesse preservarle per garantirsi una sopravvivenza indiscussa – ma, al contrario: (i) ridetermina discorsivamente il proprio compito formativo e critico (riconoscendo, ad esempio, le astrazioni come astrazioni), facendo i conti con lo storico del suo discorso; (ii) pensa la rottura con le proprie condizioni di riproduzione – fino alla possibilità della propria fine, nel moltiplicarsi di saperi e pratiche che procedono in tutt'altra direzione e che non oppongono alla partecipazione ostacoli paragonabili a quelli della filosofia – non come un punto cieco da occultare, ma come una dimensione costitutiva del suo stesso discorso.

In questo senso, allora, nell'esecuzione discorsiva non si tratta della fine della filosofia come trasformazione in qualcosa d'altro (per esempio in sociologia), bensì della modalità con cui essa si giustifica *filosoficamente*, assume su di sé il rischio, connaturato alla discorsività, di diventare qualcosa di altro da sé e dimostra la propria specificità precisamente in questo corpo a corpo.



## CONCLUSIONI

Il proposito di questo studio è stato indagare la filosofia hegeliana a partire dalla forma specifica che il suo discorso assume nel periodo berlinese (1818-1831). Tale analisi ha richiesto di esaminare in quale misura la filosofia sia in grado di giustificare, in modo auto-critico, ciò che è implicato nella propria esecuzione: vale a dire, di rendere conto, nel medesimo processo, del suo essere un sapere giustificato, una scienza, e un sapere che si può imparare e insegnare, una pratica di formazione delle soggettività, che si produce e riproduce in determinate scene.

La tesi avanzata è che, nel modo in cui Hegel pensa il nesso tra la scienza e ciò che è implicato nella sua esecuzione come sapere, si delinei una diversa configurazione delle forme di antinomia che caratterizzano la filosofia: non solo l'antinomia tra la filosofia come disciplina – un sapere delimitato da regole che normano ciò che può essere riconosciuto come ‘filosofico’, e dunque trasmesso, insegnato, appreso – e il suo continuo strabordare rispetto a ciò in cui essa si esercita (gli atti del suo insegnamento, lo stile del suo discorso, le istituzioni in cui ha luogo); ma, soprattutto, l'antinomia tra l'interno delle sue procedure di giustificazione e l'esterno delle soggettività che forma e delle scene in cui si riproduce.

Per comprendere come Hegel abbia tematizzato e problematizzato tali configurazioni dell'antinomia della filosofia, lo studio si è articolato in cinque capitoli. Ciascuno di questi ha analizzato i nodi teorici dell'antinomia per mezzo di affondi progressivi nella questione, avvicinando a una formulazione filosofica del problema e chiarendo, dall'interno, la forma dell'esecuzione del discorso. Da un punto di vi-

sta metodologico, la ricerca si è servita di due coppie concettuali ricorrenti nel dibattito della filosofia classica tedesca, al fine di mettere a fuoco la specificità della proposta teorica hegeliana: la distinzione tra storico (*historisch*) e razionale, analizzata nella prima parte, e quella tra scolastico e cosmico, discussa nella seconda.

Nel Capitolo primo (*L'antinomia della filosofia nella filosofia classica tedesca*) si è proceduto a circoscrivere la questione attraverso una contestualizzazione preliminare della domanda sull'antinomia che attraversa la filosofia, prendendo in esame le *Lezioni sull'enciclopedia filosofica* di Kant (1775), il discorso filosofico popolare e scientifico di Fichte, con particolare attenzione alla *Via verso la vita beata* (1806), e le *Lezioni sul metodo di studio accademico* di Schelling (1803). L'obiettivo è stato quello di articolare il concetto di filosofia che emerge dalla pratica dell'insegnamento a lezione e confrontarlo con il modo in cui esso trova giustificazione nelle riflessioni teoriche di questi autori.

Per quanto riguarda Kant, le *Lezioni sull'enciclopedia filosofica* si basano su un compendio che costituisce la base dell'insegnamento e che Kant non si limita a dettare, ma discute criticamente. Da questa pratica scaturisce un concetto di filosofia coerente con la critica kantiana dello *historisch* come mera memorizzazione di sistemi altrui, assunti come dati. Tuttavia, tale gesto critico non sembra essere pienamente integrato nel quadro teorico di Kant, né si riassorbe del tutto nella distinzione tra conoscenza razionale e conoscenza storica. L'esame delle lezioni e dei luoghi kantiani in cui viene tematizzato il concetto di filosofia ha così permesso di far vedere come la dimensione performativa e critica del discorso non sia pienamente valorizzata per determinare la realtà della filosofia, prevalendo una netta separazione tra l'attività di insegnamento e quella scritta, che per Kant rappresenta il veicolo esclusivo del progresso della scienza.

Per introdurre la specificità del testo hegeliano, è stato sviluppato un confronto con la prassi di riforma della lezione proposta da Fichte e da Schelling. La sua analisi ha mostrato come la riflessione della filosofia su se stessa non possa eludere il problema della propria riproduzione e trasmissibilità, in quanto sapere che può essere insegnato e appreso. Al tempo stesso, il confronto con Kant, Fichte e Schelling

ha consentito di far emergere la differenza irriducibile della proposta teorica hegeliana berlinese: la necessità, per la filosofia, di rendere conto da sé del concetto di filosofia che la sua stessa esecuzione genera, e di ciò che è implicato nella sua produzione e riproduzione come discorso riconoscibile.

Il capitolo si è infine concluso introducendo la scelta metodologica che orienta l'intero studio: affrontare il 'sistema berlinese' al modo di un problema che si dà nei corsi di lezione, nei compendi e nei testi scientifici a stampa. Tale prospettiva ha condotto a individuare nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* la candidata più adatta a rendere visibile la specificità di un discorso filosofico che deve essere insieme sistematico e autocritico rispetto alla propria esecuzione, a motivo del suo presentarsi tanto come un compendio destinato all'insegnamento, quanto come un nuovo metodo della filosofia.

Il Capitolo secondo (*L'Enciclopedia delle scienze filosofiche – in compendio*) è stato dedicato alla presentazione della novità introdotta da Hegel. Da un lato, l'*Enciclopedia* è stata contestualizzata in continuità con la tendenza, tipicamente post-kantiana, a elaborare nuove pratiche per fare filosofia, alternative alla mera riproduzione del modello scolastico di formazione del discorso filosofico. Dall'altro, si è valorizzata la provocazione hegeliana di scrivere un compendio che assumesse su di sé l'onere di riformulare filosoficamente il problema dell'*historisch* senza semplicemente lasciarselo alle spalle, ma giustificandolo filosoficamente, chiarendo in che modo il conoscere razionale si rapporti al suo apparire. In questa prospettiva, l'*historisch* non riguarda più soltanto altri sistemi filosofici, ma indica la forma stessa in cui la scienza appare come sapere che può essere insegnato e appreso. L'esame preliminare dello stato degli studi sull'*Enciclopedia* ha reso evidente come la critica abbia spesso trascurato la natura ibrida del testo – pensato insieme come compendio per le lezioni e come esposizione sistematica della filosofia – senza rendere giustizia alla fecondità teorica di tale duplicità. È proprio questa compresenza, a lungo marginalizzata dalla letteratura critica, che è stata elevata a problema, riconoscendovi un modo specifico e fecondo di pensare lo statuto della filosofia stessa.

Il capitolo si è concluso, infine, con una discussione preliminare del modo in cui Hegel tematizza il problema del discorso filosofico, nelle lettere e in luoghi testuali come il *Concetto preliminare*. Tali analisi hanno permesso di mettere in luce, in forma paradigmatica e introduttiva, alcuni cortocircuiti fondamentali attraverso cui si delinea la proposta teorica hegeliana a Berlino.

Il Capitolo terzo (*L'organizzazione discorsiva del sapere*), che conclude la prima parte del lavoro, si è concentrato su una specifica forma di ‘esteriorità’ che abita l’antinomia della filosofia: le regole di formazione che consentono alla filosofia di organizzarsi come un sapere riconoscibile. L’analisi è stata condotta a partire da un caso esemplare, volto a illuminare il modo in cui si struttura il discorso filosofico nell’*Enciclopedia*: la *logica*. La scelta si giustifica per due motivi principali. In primo luogo, la logica è la scienza filosofica di cui Hegel offre il maggior numero di esposizioni differenti – in forma di compendio, di corso di lezione e come *Scienza della logica* – e che, aprendo il sistema, affronta i problemi più radicali dell’impianto sistematico. In secondo luogo, essa consente di chiarire con significativa precisione tre livelli in cui il termine *historisch* è all’opera nel testo. Nel primo senso, definito *historisch*<sub>1</sub>, esso indica ciò che è puramente fattuale, ciò che è preso come dato senza che se ne conosca la genesi. Nel secondo senso, *historisch*<sub>2</sub>, designa invece il primo apparire della scienza come sapere: un apparire che porta con sé una dimensione che dev’essere giustificata, affinché non resti sullo sfondo come presupposto. Nel terzo senso, *historisch*<sub>3</sub>, è un prodotto della scienza nel suo processo di giustificazione.

L’esame della strategia testuale con cui l’*Enciclopedia* affronta il problema della sua giustificazione si è rivolto anzitutto ad un problema specifico: la divisione del materiale, ossia la partizione preliminare della scienza. A partire da qui, la ricerca ha dimostrato come l’elvezione (*Erhebung*) di questa divisione – cioè la sua giustificazione – ridetermini le coordinate preliminari in cui si introduce un’organizzazione del sapere dipendente dal concetto. È emerso che la divisione non rappresenta l’ultima parola, né la più adeguata, sull’ordinamento del sapere. Tale compito spetta al metodo, che non compare alla fine della scienza come una sorta di appendice, ma richiede una

ri-esecuzione del sapere stesso, che mobilizza le coordinate entro cui viene formulata la questione filosofica.

In secondo luogo, il capitolo ha indagato come la giustificazione della filosofia superi l'organizzazione metafisico-scolastica del sapere proprio nel momento in cui ne riprende la forma, per decostruirla dall'interno. È in questo contesto che si colloca la discussione delle «definizioni dell'assoluto»<sup>815</sup> (§85) – dette anche «*definizioni metafisiche di Dio*»<sup>816</sup> –, prodotte nel processo di giustificazione della scienza. Tali definizioni sono state interpretate come *historisch*<sub>3</sub>; si collocano a un livello ulteriore rispetto allo *historisch*<sub>2</sub>, perché vengono generate strategicamente all'interno della scienza per presentare, e insieme superare, una modalità scolastica di organizzazione del sapere. La loro funzione è dunque critica e costruttiva a un tempo. Mediante la presentazione e la confutazione di quella maniera scolastica di organizzare il sapere (basata sull'*ordo definitionum* e sull'*ordo propositionum*), l'*Enciclopedia* ne indica l'insufficienza immanente, decostruendola dall'interno – dalla forma del giudizio (§30 del *Concetto preliminare*) alla critica della definizione e del teorema, prima dell'Idea (§166). Altrettanto, nel criticare quella forma, critica di fatto anche la forma attraverso cui ha proceduto ad esporsi – attraverso le definizioni dell'assoluto –, e si rivela dunque auto-critica.

La domanda iniziale sul concetto di filosofia è stata così riformulata: quale concetto di filosofia emerge da un discorso che, nel giustificare il proprio apparire (*historisch*<sub>2</sub>), fa ricorso a un *historisch*<sub>3</sub>? Il suo esame ha svelato l'insistere di ulteriori ‘esteriorità’, implicite nel discorso filosofico e con cui esso deve confrontarsi per essere auto-critico: la formazione delle soggettività e le scene della sua riproduzione. È questa nuova domanda che apre la seconda parte dello studio.

Il Capitolo quarto (*La formazione della soggettività*) è stato dedicato alla dinamica di formazione delle soggettività, messa in atto dalla strategia testuale dell'*Enciclopedia*. Tale dinamica è trasformativa, poiché costringe il soggetto a riconoscere i processi di determinazio-

<sup>815</sup> Enz, §85; trad. it., p. 100.

<sup>816</sup> *Ibidem*.

ne che lo attraversano e che tende a considerare sotto il proprio controllo. La sua analisi mette in questione non solo la distinzione tra *storico* e *razionale*, ma anche quella tra *scolastico* e *cosmico*. Il capitolo ha infatti mostrato come lo sviluppo della scienza non si distingue, in ultima analisi, dalla giustificazione critica del suo apparire alla soggettività, la quale non è semplicemente presupposta.

In questo contesto, è stato possibile approfondire ulteriormente le implicazioni del ricorso all'*historisch*<sup>3</sup>, nella scienza, e del ruolo che la forma della definizione svolge come modalità ordinaria di procedere nel mondo, una modalità che, tuttavia, ostacola la comprensione delle trasformazioni in cui la soggettività è implicata. La produzione e la critica di tale forma costituiscono un processo che investe radicalmente il soggetto, non solo rideterminando il significato di ciò che crede di sapere – termini come *finito*, *infinito*, *sostanziale*, *oggettivo*, *soggettivo* –, ma anche esponendolo a una messa in questione del suo modo di orientarsi nel mondo. *Mentre si fa scienza*, la filosofia lo decentra, lo espone ripetutamente a una perdita da cui non può ripararsi (come in un sapere scolastico). Tale perdita non è un effetto accessorio, ma un elemento strutturale del sapere filosofico, inseparabile dalla sua articolazione come sapere consapevole del proprio prodursi e riprodursi. L'auto-critica alla forma della *Darstellung* si rivela così anche una critica alla soggettività: una critica che non si limita a presentarsi come tale, muovendo da una certa immagine del rapporto tra la scienza e il soggetto, ma riflette sul proprio apparire, per evitare di riprodurre surrettiziamente, nella propria esecuzione, i presupposti dei procedimenti che intende superare.

A chiudere l'indagine è il Capitolo quinto (*Fine della filosofia: Bildung e critica*), che affronta il problema delle condizioni di esistenza e di legittimità della filosofia, ovvero ciò che ne rende possibile la riproduzione. Interrogare filosoficamente questo ‘fuori’ della filosofia significa approfondire la sua esecuzione senza ridurla all’immagine che essa stessa produce, quando si presenta nel suo compito di formazione e di diagnosi critica del presente.

Per analizzare il primo aspetto, il capitolo ha indagato i cortocircuiti che emergono quando la filosofia si concepisce come *Bildung* formale, volta a insegnare ad avere a che fare con l’universale, e co-

me parte delle dinamiche di *Bildung* che strutturano lo spazio etico. Per chiarire invece la funzione critica della filosofia, sono state discusse le tensioni che accompagnano la presentazione del suo compito di diagnostico, quello di pensare un tempo in crisi e di lavorare sulle astrazioni che lo attraversano. Il ritorno sull'*historisch*, ha permesso, a questo livello, di approfondire il rapporto tra speculativo e astratto, mostrando come l'esecuzione del discorso filosofico costringa a rideterminare le coordinate introduttive entro cui tale rapporto viene presentato. Il compito della filosofia si rivela così come il lavoro critico all'interno delle contraddizioni del proprio tempo, che non rivendica una posizione già emancipata dalle condizioni della propria riproduzione, ma esibisce performativamente, *nel proprio discorso*, le tensioni che attraversano la sua stessa configurazione storica. In questo modo, la filosofia forma criticamente soggettività capaci di essere a tempo con ciò che si produce nel mondo che abitano.

Aver chiarito come la filosofia possa giustificare la propria prestazione senza presupporre i modi della sua produzione e riproduzione, le scene in cui essa si realizza, le soggettività che forma o il bisogno cui risponde in un tempo di crisi, ha consentito di guadagnare una modalità propriamente filosofica di pensare la sua oggettivazione. Il punto di arrivo di questa ricerca è, perciò, mostrare come la proposta teorica hegeliana consenta di pensare fino in fondo l'antinomia della filosofia, formulandola filosoficamente senza ripetere le forme di cui essa stessa è critica. L'esame dell'*Enciclopedia* ha permesso di evidenziare il suo valore paradigmatico per un discorso più ampio sul sistema berlinese, precisando come quest'ultimo non si dia come un luogo compiuto, ma come un lavoro costante – secondo la tesi sviluppata in questo studio – sull'antinomia che attraversa la filosofia stessa, che trova diverse configurazioni (come lezioni, compendi, testi a stampa). L'attraversamento di questa antinomia ha voluto evidenziare la posta in gioco di un lavoro faticoso di messa in questione radicale, che rende manifesto come ciò che sembra immune alla critica sia già intessuto, nel cuore stesso della sua operazione, di ciò rispetto a cui intende affermare la propria differenza. Questa fatica non ammette scorciatoie. E tuttavia, proprio nella sua esecuzione, la filosofia fornisce esempi decisivi di una liberazione effettiva, apprendo

lo spazio a nuove possibilità di trasformazione, a nuovi inizi resi accessibili soltanto da un pensiero pienamente autocritico.

Il percorso compiuto, nella struttura complessiva ripercorsa qui, consente non solo di sintetizzare alcuni risultati raggiunti, ma lascia emergere un esito ulteriore, che riporta all'interrogativo da cui l'indagine ha preso le mosse: la formulazione dell'antinomia della filosofia, presa tra il suo inesauribile movimento di auto-interrogazione, che la ripiega su se stessa, e il margine esterno dei conflitti e delle condizioni che la attraversano – le scene, le pratiche, le forme istituzionali attraverso cui la filosofia si organizza, si trasmette e si riproduce come sapere. L'indagine svolta ha esplorato alcuni modi fondamentali in cui la filosofia classica tedesca si è fatta carico di questa tensione, rilevando la differenza specifica della proposta teorica hegeliana. Questa non riguarda solo il modo di pensare la relazione fra interno ed esterno, rivelando come il ‘fuori’ insista in realtà sul margine interno della filosofia, ma investe la formulazione stessa dell'antinomia, non rimanendo nella distinzione iniziale tra interno ed esterno, bensì operandone una rideterminazione critica che è necessaria alla sua esecuzione discorsiva.

Da qui deriva, nondimeno, la possibilità di ripensare anche l'antinomia tra la filosofia intesa come disciplina – circoscritta a contenuti, metodi e canoni determinati – e il suo essere attività critica che continuamente oltrepassa i propri margini e rilancia se stessa oltre i propri risultati. Se si comprende come la filosofia non possa lasciarsi catturare o segregare sulla base di un campo d'indagine separato una volta per tutte da quello degli altri saperi, proprio la sua natura discorsiva, e la consapevolezza riflessiva della propria esecuzione, la espongono però costantemente al bisogno di confrontarsi con la propria determinatezza, non trascurando i modi in cui si riproduce anche come sapere che può essere imparato e insegnato.

L'esigenza di pensare in termini problematici la disciplina – come forma che la filosofia ha assunto storicamente –, può offrire in questo senso un contributo al dibattito meta-filosofico contemporaneo, nel quale la questione della disciplinarità rimane per lo più sullo sfondo delle discussioni principali, come già rilevato in apertura. Questo vale, a mio avviso, anche per le posizioni più moderate, come quella di

Daniel Stoljar, che, nel tentativo di affrontare la specificità della filosofia come disciplina, ricorre a un (apparente) *détour*. Se, come egli osserva, ogni disciplina accademica tende a essere caratterizzata da un’emozione proprietaria, quella della filosofia sarebbe l’imbarazzo: «l’imbarazzo è un sintomo del fatto che la disciplina non si comporta come una disciplina standard. Essa viola una norma sociale che collettivamente accetta»<sup>817</sup>. L’imbarazzo di cui parla Stoljar non è un sentimento privato, ma un affetto sociale<sup>818</sup> che nasce dalla percezione di uno scarto rispetto ai modelli disciplinari condivisi – per esempio, rispetto al paradigma del progresso cumulativo che caratterizza altre scienze, o alla risoluzione dei problemi secondo criteri di stabilità concettuale. Stoljar individua diversi modi di reagire a tale imbarazzo: negare che la filosofia sia diretta alla verità o alla conoscenza; oppure, come egli stesso suggerisce, «rifiutare le norme che provocano l’imbarazzo fin dall’inizio, in altre parole: rifiutare di essere imbarazzati!»<sup>819</sup>.

Il compito è piuttosto, a mio avviso, comprendere meglio questo imbarazzo. Lo si può intendere in diversi modi: come una rivendicazione di un presunto eccezionalismo sociale, che distinguerebbe un dipartimento di filosofia da altri dipartimenti; come sintomo di quella che Williamson definisce una «tentazione professionale»<sup>820</sup> che vorrebbe trasformare una differenza disciplinare in una differenza filosofica «profonda»<sup>821</sup>. Lo studio condotto qui intende proporre un’altra possibilità: comprendere in che modo la questione della

<sup>817</sup> D. Stoljar, *Philosophical Exceptionalism & Philosophical Writing*, «About the Workbench», 4/9/2023. Un’eccezione ulteriore, diversa, è costituita dallo studio di M. Lewin, *Metaphilosophie als einheitliche Disziplin*, Berlin, J.B. Metzler, 2023, che però non si occupa approfonditamente della questione della disciplinarità della filosofia, bensì interroga la specificità disciplinare della metafilosofia.

<sup>818</sup> E. Goffman, *Embarrassment and Social Organization*, «American Journal of Sociology», 62 (3), 1956, pp. 264-71.

<sup>819</sup> Stoljar, *Philosophical Exceptionalism & Philosophical Writing*.

<sup>820</sup> Williamson, *Philosophy of Philosophy*, p. 6.

<sup>821</sup> *Ibidem*.

disciplinarità investa l'operazione stessa della filosofia, vale a dire il suo modo di procedere alla comprensione di sé, mentre si esegue, ponendola di fronte all'esigenza di non trascurare le forme attraverso cui essa si produce e si riproduce, se vuole essere pienamente auto-critica. Più precisamente, ciò significa riconoscere nella disciplinarità una sfida interna alla filosofia e alla sua crisi attuale, che esige di essere tematizzata filosoficamente – ovvero, senza rimanere prigionieri dei presupposti che sono implicati in una certa formulazione del problema, tra i quali figurano i modi in cui i saperi si organizzano a livello disciplinare, il genere di relazione che il sapere istituisce con le soggettività coinvolte nel suo discorso, e i contesti in cui si esegue. In questa prospettiva, sulla base dell'analisi condotta in questo studio, si può dire che lo scopo non è – come sembrerebbe suggerire Stoljar – quello di rimuovere o tacitare l'imbarazzo provocato dalla peculiarità della filosofia, ma piuttosto di coltivarlo, ossia di riconoscerlo come elemento strutturale, costitutivo della domanda sullo statuto della filosofia. Ancora in attesa di una trattazione propriamente filosofica, la disciplinarità della filosofia è forse qualcosa che, in un certo senso, non c'è ancora<sup>822</sup>.

Il contributo del presente studio è dunque quello di esibire la possibilità di un modo filosofico di ripensare l'antinomia – nelle forme analizzate e, potenzialmente, in altre ancora – attraverso l'esecuzione del discorso filosofico. Ciò che emerge è la consapevolezza che la

<sup>822</sup> Così formula la posta in gioco P. Cesaroni, *Filosofia prima e dopo*, «err», luglio 2022: «Si può quindi concludere che la filosofia non ha mai perso la sua consistenza disciplinare; si deve dire, piuttosto, che essa *non l'ha mai avuta*: da quando, dalla fine del XVIII secolo, ha cominciato a rivendicare una sua specificità, si è messa affannosamente alla ricerca di un posto, di una collocazione – il più possibile rispettabile. L'equivocità che ancora oggi la attraversa sta a dimostrare che questa ricerca non è ancora giunta (né probabilmente giungerà mai) a un esito definitivo e del tutto soddisfacente». Sulla in-disciplina della filosofia ha scritto contributi decisivi L. Illetterati, come ad esempio Id., *Introduzione*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. I-XXVII; Id., *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*.

filosofia non può mai darsi al riparo dal diventare altro da sé, ma esiste solo nel confronto, sempre rinnovato, con tale rischio.



## BIBLIOGRAFIA

- Adinolfi, M., *Quel che giunge alla parola: Hegel e la proposizione speculativa*, «Il Pensiero», 1, 2001, pp. 63-81.
- Adorno, T.W., *Tre studi su Hegel*, a cura di F. Serra, introduzione di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1971.
- Albrecht, M., *Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?*, «*Studia Leibnitiana*» 14 (1), 1982, pp. 1-24.
- Albrecht, M., *Wolff an den deutschsprachigen Universitäten*, in *Handbuch Christian Wolff*, a cura di R. Theis, A. Aichele, Wiesbaden, Springer, 2018.
- Allegri, L., *Scritture per la scena. Leggere i testi teatrali*, Roma/Bari, Laterza, 2021.
- Arendt, H., *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, a cura di U. Ludz, München/Zürich, Piper, 1993.
- Arndt, A., Gerhard, M., Zovko, J., Arnautović, S., Preljević, V. (a cura di), *Hegel und die Moderne*, «*Hegel-Jahrbuch*», XVIII (1), 2013.
- Assalone, E., *Devouring Nature: On Assimilation and Consumption in Hegel's System*, Leiden/Boston, Brill, 2025.
- Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- Bacin, S., *Reviewed Work(s): Lezioni di enciclopedia filosofica by Immanuel Kant, Gianluca Garelli and Sergio Givone: Enciclopedia filosofica by Immanuel Kant, Giuseppe Landolfi Petrone and Laura Balbiani*, «*Studi Kantiani*», 17, 2004, pp. 197-200.
- Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing, M. (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013.
- Bataille, G., *The Accursed Share: Volume One*, trad. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988.

- Barba-Kay, A., *Fichte's Certainty in the Spirit by the Letter*, «Dialogue», 59 (4), 2020, pp. 651–676.
- Baum, M., *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier, 1986.
- Bermes, C., „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg, Meiner, 2004.
- Bernard, G., *Hegel's Discursive Logic: the Re-enactment of Method*, «Verifiche», LI (1-2), 2022, pp. 359-365.
- Bernard, G., *Der erhabenste Begriff, der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört: note sul concetto hegeliano di moderno*, in *Europa. Radici e prospettive di un'idea a partire dalla filosofia classica tedesca*, a cura di F. Campana, E. Nardelli, F. Pitillo, «Archivio di Filosofia», XC (1), 2022, pp. 187-200.
- Bernard, G., *Mitteilung of the Absolute: Performing Knowledge in the Philosophy of Religion*, «Verifiche», LII (2), 2023, pp. 207-238.
- Bernard, G., *That which necessarily interests everyone? Writing philosophy in the “age of Enlightenment”*, «Teoria. Rivista di Filosofia», 44 (2), 2024, pp. 149-161.
- Berti, E., *La critica di Hegel al principio di non contraddizione*, «Filosofia», 31, 1980, pp. 629-654.
- Berti, E., *Pensare con la propria testa?*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. 5-18.
- Bertram, G.W., *Absoluter Geist als sich vollbringender Skeptizismus*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl, A. Kok, Leiden, Brill, 2018, pp. 389-410.
- Beyer, W. R., *Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff*, in *Eine Bibliographie*, Wien/München/Zürich, 1982.
- Bies, M., *Der Goethe des Grashalms: Zur Darstellung der Naturforschung um 1800*, «Zeitschrift für deutsche Philologie», 131 (4), 2012, pp. 513–535.
- Bies, M., *Staging the Knowledge of Plants: Goethe's Elegy 'The Metamorphosis of Plants'*, in *Performing Knowledge, 1750-1850*, a cura di M.H. Dupree, S. Franzel, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 247-267.
- Bignami, L., *Concetto e compito della filosofia in Hegel*, Trento, Verifiche, 1990.
- Bilda, A., *Philosophische Haltung. Wissensvermittlung- und Inszenierung in Schellings Erlanger Vorlesung von 1821*, in *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur*

- Moderne*, a cura di M. Meliado, S. Negri, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2018, pp. 161-194.
- Blackall, E.A., *The Emergence of German as a Literary Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.
- Bodei, R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi, 1987.
- Bodei, R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2021.
- Böhr, C., *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2003.
- Bordignon, M., *Hegel's Logic as a System of Illegitimate Totalities*, in *Hegel's Encyclopedic System*, a cura di S. Stein, J. Wretzel, New York/London, Routledge, 2022, pp. 116-132.
- Borowski, L.E., *Darstellung des Lebens und Charachers Immanuel Kants* (1804); trad. it. di E. Pocar in *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, a cura di L.E. Borowski, R.B. Jachmann, A. Ch. Wasianski, pref. di E. Garin, Bari, Laterza, 1969.
- Bourdieu, P., *Champ intellectuel et projet créateur*, «Les Temps Modernes», 246, 1966, pp. 865-906.
- Bourdieu, P., Wacquant, L., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, MA, Polity Press, 1992.
- Bourdieu, P., *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Bourdieu, P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, a cura di M. Santoro, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Bourdieu, P., *Homo academicus*, a cura di A. De Feo, Bari, Edizioni Dedalo, 2013.
- Bourdieu, P., *Sulla riflessività*, a cura di G. Ienna, C. Lombardo, L. Sabetta e M. Santoro, Milano, Meltemi, 2024.
- Bouton, C., *Hegel's Historical Anthropology*, «Verifiche», LIV (1), 2025, pp. 111-136.
- Bowman, B., *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- Brandt, R., *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants »Streit der Fakultäten«*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 5, Berlin, De Gruyter, 2003.

- Bruno, G.A., *Post-Kantian Idealism and Self-Transformation, in Transformation and the History of Philosophy*, a cura di G.A. Bruno, J. Vlasits, New York, Routledge, 2023.
- Bubner, R., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam, 1980.
- Burbridge, J.W., *Hegel's Logic*, in *Handbook of the History of Logic. Vol. 3: The Rise of Modern Logic from Leibniz to Frege*, a cura di D.M. Gabbay, J. Woods, Boston, Elsevier, 2004, pp. 131-175.
- Cambiano, G., *Platone e le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971.
- Caramelli, E., *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- Cataldi Madonna, L., *Logik*, in *Handbuch Christian Wolff*, a cura di R. Theis, A. Aichele, Wiesbaden, Springer, 2018, pp. 93-114.
- Cavell, S., *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Cesaroni, P., *L'ordine del discorso filosofico. Bourdieu, Derrida, Foucault*, in *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi e pratiche*, a cura di P. Cesaroni e S. Chignola, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 126-144.
- Cesaroni, P., Chignola, S. (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi e pratiche*, Roma, DeriveApprodi, 2016.
- Cesaroni, P., *Il discorso della filosofia fra Bourdieu e Foucault*, «Cartografie sociali», II (4), 2017, pp. 19-30.
- Cesaroni, P., *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet, 2020.
- Cesaroni, P., *Filosofia prima e dopo*, «err», luglio 2022.
- Chiereghin, F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento, Verifiche, 1980.
- Chiereghin, F., *Incontradditorietà e contraddizione in Hegel*, in *Atti del convegno di Padova (maggio 1980)*, 1981, pp. 257-270.
- Chiereghin, F., *La genesi della logica hegeliana*, in *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Bari, Laterza, 1992, pp. 27-63.
- Chiereghin, F., *Dimostrazione” e “prova” in filosofia: l'insegnamento di Kant e di Hegel*, «Giornale di Metafisica», XXVIII, 2006, pp. 213-232.
- Chiereghin, F., *La revisione hegeliana della Fenomenologia*, «Apuntes Filosòficos», 29, 2006, pp. 53-73.

- Chierghin, F., «Dì che Platone è nato troppo tardi nella sua patria». *L'essenza tragica della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. 121-135.
- Chierghin, F., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011, pp. 71-85.
- Chierghin, F., *Rileggere la «Scienza della logica» di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011.
- Chierghin, F., *Pensiero e linguaggio nella Scienza della Logica*, «Teoria», 3, 2013, p. 55-78.
- Cicatello, A., *Ragione umana e forma del mondo. Saggi su Kant*, Roma, Inschibboleth, 2023.
- Clark, M., *Logic and System. A study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.
- Clark, W., *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Collison, R., *Encyclopaedias: Their History Throughout the Ages*, New York, Hafner, 1966.
- Comay, R., *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- Comay, R., Ruda, F., *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge, The MIT Press, 2018.
- Cortella, L., *La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini, Padova, Padova University Press, 2020, pp. 597-614.
- Corti, L., Illetterati, L., Miolli, G. (a cura di), *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*, «Giornale di Metafisica», 40 (2), 2018.
- Cristante, N., *Logos e verità. Sulla relazione tra pensiero e linguaggio nella filosofia di Hegel*, Milano, Mimesis, 2025.
- Danto, A.C., *Philosophy as/and/of Literature*, in *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press, 1986, pp. 135-161; trad. it. di C. Barbero, a cura di T. Andina, *Filosofia come/e/della letteratura*, in *La destituzione filosofica dell'arte*, Palermo, Aesthetica, 2008, pp. 151-173.

- de Bortoli, C., *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, «Verifiche», XXXIV (3-4), 2005, pp. 189–237.
- Deleuze, G., *Logica del senso*, a cura di M. De Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Deligiorgi, K., *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany, SUNY, 2005.
- Denker, A., Sell, A., Zaborowsky, H. (a cura di), *G.W.F. Hegel, Der "Vorbegriff" zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010.
- Derrida, J., *Introduction à l'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1962.
- Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- Derrida, J., (a cura di), *La grève des philosophes. École et philosophie*, Paris, Osiris, 1986.
- Derrida, J., *Le antinomie della disciplina filosofica. Lettera di prefazione*, in Id., *Del diritto alla filosofia*, a cura di F. Garritano, Catanzaro, Abramo Editore, 1999, pp. 293-304.
- Derrida, J., *La farmacia di Platone*, a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 2021.
- Desmond, W.D., *Hegel's Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- De Vos, L., *Hegels Enzyklopädie 1827 und 1830: die Offenheit des Systems?*, «Hegel-Studien», 31, 1996, pp. 99-112.
- De Vos, L., *Idee*, in *Hegel-Lexikon*, a cura di P. Cobben, P. Cruysberghs, P. Jonkers, L. De Vos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, pp. 264-269.
- Dierse, U., *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, «Archiv für Begriffsgeschichte», Supplementheft 2, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977.
- Dolar, M., *The Master and the Professor are Dead, and I am not Feeling Well Myself*, in *On the Facilitation of the Academy*, a cura di E. Westergaard, J.S. Wiewiura, Rotterdam, SensePublishers, 2015.
- Drilo, K., Hutter, A., *Spekulation und Vorstellung in Hegels Enzyklopädischem System*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2015.
- Drüe, H., Gethmann-Siefert, A., Hackenesch, C., Jaeschke, W., Neuser, W., Schnädelbach, H. (a cura di), *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen*

- Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016.
- Dupree, M.H., Franzel, S., *Performing Knowledge, 1750-1850*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015.
- Düsing, K., *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, a cura di D. Henrich, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
- Düsing, K., *Hegels frühe Logik und Metaphysik in Jena*, in *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-02)*, a cura di K Düsing, Köln, Dinter, 1988, pp. 157-188.
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 15, Hamburg, Meiner, 1995.
- Duso, G., *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2013.
- Eco, U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, La nave di Teseo, 2020.
- Eiden-Offe, P., *Hegels Logik Lesen. Ein Selbstversuch*, Berlin, Matthes & Seitz, 2021.
- Euler, W.L., *Die Bestimmung des Menschen. Philosophische Aspekte in Friedrich Heinrich Jacobis Roman Woldemar*, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, a cura di C. Ortlieb, F. Vollhardt, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, pp. 105-169.
- Feige, D.M., *Die Natur des Menschen. Eine dialektische Anthropologie*, Berlin, Suhrkamp, 2022.
- Ferrarin, A., *The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, a cura di S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 213-228.
- Ferrarin, A., *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di una filosofia cosmica*, Pisa, ETS, 2022.
- Ferrarin, A., *Ragione, in Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati, P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 21-39.
- Ferraris, M., *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Multipla edizioni, 1981.
- Ferris, D.S., *The Question of a Science: Encyclopedistic Romanticism*, «The Wordswoth Circle», 35 (1), 2004, pp. 2-6.

- Ficara, E., *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021.
- Fohrmann, J., *Gelehrte Kommunikation: Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert*, Vienna, Boehlau, 2005.
- Foucault, M., *Risposta a Derrida*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, 2001, pp. 101-117.
- Foucault, M., *Dits et écrits 1954-1988*, édition établie sour la dir. de D. Defert e F. Ewald, 2 volumes, Paris, Gallimard, 2001; trad. it. in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, 2001.
- Foucault, M., *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 2001; trad. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Franzel, S., *Connected by the Ear: The Media, Pedagogy, and Politics of the Romantic Lecture*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 2013.
- Franzel, S., *A 'Popular', 'Private' Lecturer?: Kant's Theory and Practice of University Instruction*, «Eighteenth-Century Studies», 47 (1), autunno 2013, pp. 1-18.
- Franzel, S., *Romantic Encyclopedics and the Lecture Form: Schelling, A.W. Schlegel, A. von Humboldt*, «European Romantic Review», 25 (3), 2014, pp. 347-356.
- Franzel, S., *Temporality and Historiography in the Lecture Form*, in *Performing Knowledge, 1750-1850*, a cura di M.H. Dupree, S. Franzel, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, pp. 295-321.
- Fulda, H.-F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1965.
- Fulda, H.-F., *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1968.
- Fulda, H.-F., *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, in *La logica e la metafisica di Hegel*, a cura di A. Nuzzo, Roma, NIS, 1993, pp. 69-88.
- Fulda, H.-F., *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*, in *Hegels Erbe*, a cura di C. Halbig, M. Quante, L. Siep, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2004, pp. 78-137.
- Fuselli, S., *Forme del sillogismo e modelli della razionalità in Hegel*, Trento, Verifiche, 2000.
- Gante, M., *Das Wissen der Freiheit. Hegels Theorie des absoluten Geistes*, Hamburg, Meiner, 2025.

- Gante, M., *Hegel's Theory of Absolute Spirit. Reflexive Practices in Hegel's Social Philosophy*, «European Journal of Philosophy», pre-print, 2025.
- Geraets, T.F., *Le trois lectures philosophique de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, «Hegel-Studien», X, 1975, pp. 231-254.
- Geraets, T.F., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- Garelli, G., *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna, Pendragon, 2005.
- Garelli, G., *Esperienza*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati, P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 219-244.
- Gerard, G., *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982.
- Gerhardt, V., Meyer, T. (a cura di), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2005.
- Gethmann-Siefert, A., *Die Kunst (§§556-563): Hegels systematische Begründung der Geschichtlichkeit der Kunst*, in *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830)*, in *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, a cura di H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, C. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser, H. Schnädelbach, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016, pp. 317-74.
- Gilli, F., *Populärphilosophie und Religionslehre*, in *Der transzentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, a cura di E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2001, pp. 471-505.
- Giupoli, P., *Verso la "Scienza della logica": le lezioni di Hegel a Norimberga*, Trento, Verifiche, 2000.
- Giuspoli, P., *Philosophische Enzyklopädie: Encyclopedia filosofica (1808-09)*, Trento, Verifiche, 2006.
- Giuspoli, P., *Formazione e mediazione del sapere. Teoria e pratica dell'insegnamento filosofico in Hegel*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. 160-186.
- Giuspoli, P., *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova, Padova University Press, 2019.

- Goffman, E., *Embarrassment and Social Organization*, «American Journal of Sociology» 62/3, 1956, pp. 264-71.
- Habermas, J., *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Habermas, J., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Roma/Bari, Laterza, 2020.
- Hampe, M., *Erklärung durch Beschreibung*, in *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, a cura di A. Fahrmeir, Frankfurt a.M., Campus Verlag, 2013, pp. 29-44.
- Harris, H.S., *Hegel's Development*, vol. 2: *Night Thoughts, Jena 1801-1806*, Oxford, Clarendon, 1983.
- Hart Nibbrig, C.L. (a cura di), *Was heisst 'Darstellen'?*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1994.
- Heidegger, M., *Hegels Phänomenologie Des Geistes. Wintersemester 1930/31: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1997.
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Berlin, Suhrkamp, 2010.
- Hindrichs, G., *Das Absolute und das Subjekt. Überlegungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2008.
- Hindrichs, G., *Zur kritischen Theorie*, Berlin, Suhrkamp, 2020.
- Hindrichs, G., *Der Weltbegriff der Philosophie. Philosophiekolumnen*, «Merkur», Klett-Cotta, 74 (854), 2020, pp. 47-57.
- Hinske, N., *Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff. Einige Anmerkungen zu KrV B 866 ff.*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, a cura di S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013, pp. 263-276.
- Hoffmann, T.S., *Darstellung des Begriffs*, in *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens: Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*, a cura di H. Busche, A. Schmitt, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2010, pp. 101-116.
- Hong, K., *“Die Morgenröte des Geistes”. Eine systematische Studie zu Hegels Konzeption des Orients und zur Philosophie des Geistes in der Berliner Zeit*, Hamburg, Meiner, 2025.
- Horstmann, R.-P., *Die Grenzen der Vernunft Eine Untersuchung Zu Zielen Und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1991.

- Horstmann, R.-P., *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 275–287.
- Hösle, V., *Il sistema di Hegel*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012.
- Hösle, V., *Forms of Truth and the Unity of Knowledge*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014.
- Hotho, G.H., *Vorstudien für Leben und Kunst*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1835.
- Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette, Purdue University Press, 2006.
- Houlgate, S., *Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's Science of Logic*, in *A companion to Hegel*, a cura di S. Houlgate, M. Baum, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 139–158.
- Hrnjez, S., Nardelli, E. (a cura di), *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche», XLIX (1-2), 2020.
- Hülsmann, H., *Der spekulative oder dialektische Satz. Zur Theorie der Sprache bei Hegel*, «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 1966-7, pp. 65-80.
- Illetterati, L., *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995.
- Illetterati, L. (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, Torino, UTET, 2007.
- Illetterati, L., *Introduzione*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. I-XXVII.
- Illetterati, L., *Limit and Contradiction in Hegel*, in *Contradictions: Logic, History, Actuality*, a cura di E. Ficara, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014, pp. 127-152.
- Illetterati, L., *Soggettività e violenza. Una prospettiva hegeliana*, in *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, a cura di C. Agnello, R. Caladarone, A. Cicatello, R.M. Lupo, Palermo, Palermo University Press, 2017, pp. 259-281.
- Illetterati, L., *Il noto e il conosciuto. Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (1), 2017, pp. 15-31.
- Illetterati, L., *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, «Giornale di Metafisica», XI (2), 2018, pp. 448-471.
- Illetterati, L., Manchisi, A., Quante, M., Esposito, A., Santini, B. (a cura di), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova, Padova University Press, 2020.

- Illetterati, L., *Il discorso della/sulla filosofia*, in *Tra passato e presente. Studi in onore di Ferruccio De Natale*, a cura di L. Illetterati e A. Caputo, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2021, pp. 379-410.
- Illetterati, L., *Art Is (Not) Knowledge. A question of Hegelian terminology*, «Aesthetica-Preprint», 116, aprile 2021, pp. 197-211.
- Illetterati, L., *Philosophy as the Science of Freedom*, in *Hegel's Encyclopedic System*, a cura di S. Stein, J. Wretzel, New York, Routledge, 2021, pp. 33-49.
- Illetterati, L., *The Action of the Absolute Idea. On the Relationship between Thought and Reality in Hegel's Philosophy*, «Revista Estudios Hegelianos», 19 (34), 2022, pp. 125-165.
- Illetterati, L., Miolli, G. (a cura di), *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, London, Bloomsbury, 2022.
- Ivaldo, M., *Lo statuto della filosofia della religione nella Introduzione alla vita beata*, «Fogli di Filosofia», XIV, 2021, pp. 147-167.
- Jaeschke, W., *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13, 1978, pp. 85-117.
- Jaeschke, W., *World History and the History of Absolute Spirit*, in *History and System: Hegel's Philosophy of History*, a cura di R.L. Perkins, Albany, SUNY, 1984, pp. 101-115.
- Jaeschke, W., *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1986.
- Jaeschke, W. (a cura di), *Transzentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807)*, Hamburg, Meiner, 1993.
- Jaeschke, W., *Hegels Begriff des Protestantismus*, in *Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?*, a cura di R. Faber, G. Palmer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 77–91.
- Jaeschke, W., *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*, in *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke, B. Sandkaulen, Hamburg, Meiner, 2004, pp. 217-240.

- Jaeschke, W., „*Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat*“, in *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, a cura di A. Arndt, C. Iber, G. Kruck, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 9-22.
- Jaeschke, W., Arndt, A. (a cura di), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik.*, München, C.H.Beck, 2012.
- Jaeschke, W., *Absolute Spirit: Art, Religion and Philosophy*, in *The Bloomsbury Companion to Hegel*, a cura di A. de Laurentiis, J. Edwards, London/New York, Bloomsbury, 2013, pp. 179-202.
- Jaeschke, W., *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2016.
- Jaeschke, W., *Die Philosophie (§§ 572-577)*, in *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, a cura di H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, C. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser, H. Schnädelbach, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2016, pp. 466-501.
- Joll, N., *Contemporary Metaphilosophy*, «Internet Encyclopedia of Philosophy», 2017.
- Joly, H., *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Paris, Vrin, 1974.
- Juchler, I., *Rationalität, Vernunft und erweiterte Denkungsart. Zur normativen Bestimmung politischer Urteilskraft für die politische Bildung*, «Zeitschrift für Politik», 52 (1), März 2005, pp. 97-121.
- Kimmerle, H., *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)*, «Hegel-Studien», 4, 1967, pp. 21-99.
- Kirsten, G., *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel: ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Tübingen, Bildstelle der J.W. Goethe-Universität, 1973.
- Khurana, T., Menke, C. (a cura di), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- Khurana, T., *Das Unbewusste der Sittlichkeit. Die moderne Lebenswelt nach Rücksprache mit Hegel*, «Hegel-Studien» 58, 2025, pp. 55-73.
- Kobe, Z., *From Public Opinion to Public Knowledge: Hegel's State as an Epistemic Institution*, «Problemi International», 3 (3), 2019, pp. 157-183.
- Kobe, Z., *The Time of Philosophy: On Hegel's Conception of Modern Philosophy*, «Problemi International», 4, 2020, pp. 73-89.
- Kobe, Z., *Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes, in Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi*

*in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini, Padova, Padova University Press, 2020, pp. 571-595.

Kobe, Z., *Between the Morning Dawn and the Evening Dusk? On Hegel's Theory of Theoretical Practice*, in *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, a cura di L. Illetterati, G. Mioli, London, Bloomsbury, 2022, pp. 131-147.

Koch, A.F., *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014.

Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

Kottman, P., *A Politics of the Scene*, Palo Alto, Stanford University Press, 2007.

Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

La Rocca, C., *Soggetto e mondo: Studi su Kant*, Venezia, Marsilio, 2003.

La Rocca, C., *Aufklärung und Rationalitätsformen. Kant und die Vernunft als Zweck*, in *Kant und die Aufklärung*, a cura di L. Cataldi Madonna, P. Rumore, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2011, pp. 95-115.

Lazerowitz, M., *A Note on "Metaphilosophy"*, «Metaphilosophy», 1 (1), 1970, p. 91.

Lear, J., *Inside and outside the "Republic"*, «Phronesis», 37 (2), 1992, pp. 184-215.

Le Goff, J., *Gli intellettuali nel medioevo*, Milano, Mondadori, 2008.

Lewin, M., *Metaphilosophie als einheitliche Disziplin*, Berlin, J.B. Metzler, 2023.

Lichtenstein, E., *Bildung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, a cura di J. Ritter, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, pp. 921-937.

Losurdo, D., *Hegel: Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, «Il Pensiero», XXIII (1/2), 1982, pp. 223-235.

Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi, 2000.

Luciano, G., *Critical Bildung. Hegel and the Logic of Dilemption*, Leiden, Brill, 2025.

- Lütterflds, W., *Hegels “spekulativer Satz” als “grammatiche Bewegung” (Wittgenstein)*, in *Phenomenology as grammar*, a cura di J. Padilla Gálvez, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society/ Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, Frankfurt, Ontos-Verlag, 2008, pp. 33-62.
- Lyotard, J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- Mácha, J., *Beispiel / By-Play in Hegel’s Writings*, «Verifiche», 49 (1-2), 2020, pp. 227-241.
- Maker, W., *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*, New York, SUNY, 1994.
- Macherey, P., *La parola universitaria*, a cura di A. S. Caridi, Napoli, Orthotes, 2013.
- Malagutti, I., *Aporie dell’insegnamento filosofico e ininsegnabilità della filosofia: il contributo del pensiero francese*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. 67-78.
- Manchisi, A., *Fra neutralità e riconoscimento*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini, Padova, Padova University Press, 2020, pp. 753-786.
- Mascat, J., *Hegel and the advent of modernity: A social ontology of abstraction*, «Radical Philosophy», 2.01, 2018, pp. 29-46.
- McGinn, C., *The Making of a Philosopher*, New York, HarperCollins, 2002.
- Malabou, C., *The future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, New York, Routledge, 2004.
- Martin, C.G., *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- Meliado, M., Negri, S. (a cura di), *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2018.
- Menegoni, F., *La metafisica della soggettività*, in *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1982, pp. 502-522.
- Menegoni, F., *Über den Begriff von “Enzyklopädie” bei Kant und Hegel*, in *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*,

a cura di C. Fricke, P. König, T. Petersen, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1995, pp. 61-80.

Menegoni, F., *Recht des Einzelnen und Recht der Gemeinschaft. Hegel und die Idee einer spekulativen Bildung zur Allgemeinheit, in Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, a cura di K. Vieweg, M. Winkler, Paderborn, Schöningh, 2012, pp. 91-99.

Menegoni, F., *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio, in Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, a cura di G. Erle, Bologna, Archetipolibri, 2014, pp. 139-150.

Menke, C., *Autonomy and Liberation: The Historicity of Freedom, in Hegel on Philosophy in History*, a cura di R. Zuckert e J. Kreines, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Menke, C., *Autonomie und Befreiung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2018.

Matějčková, T., *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2018.

Meyer, T., *Philosophie als Institution? Zwischen dem „noch nicht“ und dem „nicht mehr“, in Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl, A. Kok, Leiden, Brill, 2018, pp. 581-599.

Micheli, G., *L'insegnamento della filosofia secondo Kant, in Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di L. Illetterati, Torino, UTET, 2007, pp. 136-159.

Mioli, G., *Hegel e la metafilosofia: mappa di un problema*, «Verifiche», XLVI (1), 2017, pp. 83-128.

Mioli, G., *Hegel in Dialogue with Contemporary Metaphilosophy, in The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, a cura di L. Illetterati, G. Mioli, London, Bloomsbury, 2022, pp. 477-496.

Mooren, N., *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Meiner, 2017.

Mooren, N., Rojek, T., Quante, M., *Vom objektiven in den absoluten Geist. Eine Interpretation im Ausgang von § 552 der Enzyklopädie (1830)*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl, A. Kok, Leiden, Brill, 2018, pp. 641-667.

- Mülder-Bach, I., *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*, München, Fink, 1998.
- Neuhouser, F., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- Nicolin, F., *Hegel als Professor in Heidelberg. Aus den Akten der philosophischen Fakultät 1816–18*, «*Hegel-Studien*», 2, 1963, pp. 71-98.
- Niethammer, F.I., *Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten in dem Königreiche*, in Id., *Philantropismus – Humanismus. Texte zur Schulreform*, a cura di W. Hillebrecht, Weinheim/Berlin/Basel, 1968, pp. 46-67.
- Nini, M., *Bildung as Standpoint. Philosophy of Religion as Philosophy of Culture in Fichte's Middle Period*, «*Annali online della Didattica e della Formazione Docente*», XII (19), 2020, pp. 327-341.
- Nonnenmacher, B., *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels »Wissenschaft der Logik« und reifem System*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2013.
- Nuzzo, A., *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Napoli, Guida, 1990.
- Nuzzo, A., *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf, 1992.
- Nuzzo, A., *Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels*, «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 44, 1996, pp. 475-490.
- Nuzzo, A., *The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic. A Method for Finite Thinking and Absolute Knowing*, «*Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*», 39/40, 1999, pp. 1-18.
- Nuzzo, A., *Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der Enzyklopädie*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, a cura di B. Tuschling, U. Vogel, Stuttgart, frommann-holzboog, 2004, pp. 459-480.
- Nuzzo, A., *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in *Hegel's Theory of the Subject*, a cura di D.G. Carlson, London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 187-205.
- Nuzzo, A., *The Language of Hegel's Speculative Philosophy*, in *Hegel and Language*, a cura di J.P. Surber, Albany, SUNY, 2006, pp. 75-94.
- Nuzzo, A., *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic in Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, New York, 2010, pp. 61-83.

- Nuzzo, A., *Das Problem eines “Vorbegriffs” in Hegels spekulativer Logik*, in G.W.F. Hegel, *Der “Vorbegriff” zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, a cura di A. Denker, A. Sell, H. Zaborowsky, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010, pp. 84-113.
- Nuzzo, A., *Contradiction in the Ethical World: Hegel’s Challenge for the Times of Crisis*, in *Freiheit*, Akten der Stuttgarter Hegel Kongress 2011, a cura di G. Hindrichs, A. Honneth, Stuttgart, Klostermann, 2011, pp. 627- 648.
- Nuzzo, A., *Art in Times of Historical Crisis – A Hegelian Perspective*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl, A. Kok, Leiden, Brill, 2018, pp. 413-29.
- Nuzzo, A., *Approaching Hegel’s Logic, Obliquely. Melville, Molière, Beckett*, New York, SUNY, 2018.
- Nuzzo, A., *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, «Hegel-Jahrbuch», 1, 2019, pp. 19-31.
- Nuzzo, A., *The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectic*, in: *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche», XLIX (1-2), 2020, pp. 1-18.
- Nuzzo, A., *Changing the World of Spirit in Hegel’s Philosophy of Right*, «Crisis&Critique», 8 (2), 2021, pp. 279-305.
- Nuzzo, A., *Hegel’s Philosophy of Right and the Idea of the World: Dialectic’s “Political Cosmology”*, «Critical Review», 33(3-4), 2021, pp. 332-358.
- Nuzzo, A., *Philosophy and the World at the End – Hegelian Reflections*, «Argumenta Philosophica», XX (2), 2021, pp. 123-146.
- Nuzzo, A., *Hegel’s Idea of Philosophy and the World at the End*, «Verifiche», LI (1-2), 2022, pp. 19-35.
- Oehl, T., Kok, A. (a cura di), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden, Brill, 2018.
- Oesterreich, P.L., *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Oesterreich, P.L., *Das gelehrt Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.
- O’Neill, O., *The Public Use of Reason*, «Political Theory», 14, 1989, pp. 523-551.

- O'Neill, O., *Kant's Conception of Public Reason*, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band I: Hauptvorträge*, a cura di V. Gerhardt et al, Berlin/New York, De Gruyter, 2001, pp. 35-47.
- O'Neill Surber, J. (a cura di), *Hegel and Language*, Albany, SUNY, 2006.
- Orsini, F., *Il problema dell'ontologia nella "Scienza della logica" di Hegel*, Napoli, IISF Press, 2025.
- Ortlieb, C., *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2010.
- Ortlieb, C., *Briefdialoge und Gesprächsmitschriften. Schreibarten des Romans bei Friedrich Heinrich Jacobi*, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, a cura di C. Ortlieb, F. Vollhardt, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021.
- Osborne, P., *The Reproach of Abstraction*, «Radical Philosophy», 127, 2014, pp. 21-28
- Overgaard, S., Gilbert, P., Burwood, S., *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Palermo, S.V., Solé, M.J., *¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar? Idea, transmisión y tarea de la filosofía en Kant, Fichte, Schelling y Hegel*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024.
- Paolinelli, M., *Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 66 (1), Gennaio-marzo 1974, pp. 3-39.
- Patočka, J., *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- Peperzak, A.T., *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Peperzak, A.T., *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Peters, S., *Der Vortrag als Performance*, Bielefeld, Transkript, 2011.
- Pieroni, S., *Linguaggio, concetto e realtà. L'ontologia relazionale di Hegel*, Napoli, Orthotes, 2024.
- Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, R.B., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

- Pippin, R.B., *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency and Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Pippin, R.B., *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2019.
- Plevrakis, E., *Das Absolute und der Begriff. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- Pöggeler, O., *Hegel und Heidelberg*, «Hegel-Studien», 6, 1971, pp. 65-133.
- Pöggeler, O., *Hegels Idee einer «Phänomenologie des Geistes»*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1993; trad. it. di A. De Cieri, *Hegel. L'idea di una «Fenomenologia dello spirito»*, Napoli, Guida, 1986.
- Pöggeler, O., *Nachschriften von Hegels Vorlesungen*, «Hegel-Studien», 26, 1991, pp. 121-175.
- Puntel, L.B., *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie*, Hamburg, Meiner, 1981.
- Quante, M., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- Rajan, T., *In the Wake of Cultural Studies: Globalization, Theory, and the University*, «Diacritics», 31 (3), Fall 2001, pp. 67-88.
- Rajan, T., *The Encyclopedia and the University of Theory: Idealism and the Organization of Knowledge*, «Textual Practice», 21 (2), 2007, pp. 335-358.
- Rameil, U., *Aufbau und systematische Stellung der Ideenlehre in Hegels Propädeutische Logik*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der 'Wissenschaft der Logik' zur Philosophie des absoluten Geistes*, a cura di H.-C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2004, pp. 71-109.
- Rametta, G., *La philosophie fichtéenne de la religion*, «Laval théologique et philosophique», LXXII (1), 2016, pp. 7-20.
- Rametta, G., *Filosofia come Sistema della scienza: Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Schio, Tamoni, 1992.
- Rametta, G., *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Roma, Inschibboleth, 2020.
- Readings, B., *The University in Ruins*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Reeve, C.D.C., *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2006.

- Rescher, N., *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, London, Lexington Books, 2014.
- Rheinberger, H.-J., *Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis*, «Studies in the History and Philosophy of Science», 23 (2), 1992, pp. 305–331.
- Riedl, P.P., *Öffentliche Rede in der Zeitenwende: Deutsche Literatur und Geschichte um 1800*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 214–294.
- Ronzheimer, E., *Poetologien des Rhythmus um 1800. Metrum und Versform bei Klopstock, Hölderlin, Novalis, Tieck und Goethe*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020.
- Rorty, R., *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Jacques Derrida*, «New Literary History», 10 (1), 1978, pp. 141-60
- Rustighi, L., «*Corpus vivens. Gerarchie del sapere nelle università tra il XII e il XIV secolo*», in *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi e pratiche*, a cura di P. Cesaroni e S. Chignola, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 15-33.
- Salsano, A., *Enciclopedia*, in *Enciclopedia. Vol. primo*, Torino, Einaudi, 1977.
- Sandkaulen, B., *Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs*, in *Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik*, a cura di M. Opielka, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, pp. 11-21.
- Sandkaulen, B., *Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Gestalten des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, a cura di B. Sandkaulen, V. Gerhardt, W. Jaeschke, Hegel-Studien Beiheft 52, Hamburg, Meiner, 2009, pp. 186-207.
- Sandkaulen, B., *Knowing how. Ein Plädoyer für Bildung jenseits von Modul und Elfenbeinturm*, in *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, a cura di J. Stolzenberg, L.-T. Ulrichs, Berlin/New York, De Gruyter, 2010, pp. 215-226.
- Sandkaulen, B., *Denken und Nachdenken. Zum Philosophiekonzept Hegels im Kontext der Frage nach ‚Transdisziplinarität‘*, in *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, a cura di E. Ficara, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, pp. 19-32.
- Sandkaulen, B., *Bildung bei Hegel – Entfremdung oder Versöhnung?*, in *Hegel gegen Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 2014, pp. 430-438.

- Sandkaulen, B., *Hegel's first System Program and the Task of Philosophy*, in *The Oxford Handbook of Hegel*, a cura di D. Moyar, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 3-30.
- Sandkaulen, B., *Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie der Kunst*, in *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, a cura di B. Sandkaulen, Berlin/Boston, De Gruyter, 2018, pp. 1-21.
- Sandkaulen, B., *Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 67 (6), 2019, pp. 911-929.
- Sandkaulen, B., *Bildungsprozesse (in) der Moderne*, in *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, a cura di A. Arndt, T. Rosefeldt, «Hegel-Jahrbuch», Sonderband 13, Berlin 2020, pp. 229-242.
- Sandkaulen, B., *Philosophie und Common Sense: Eine Frage der Freiheit*, in *Jacobi und Kant*, a cura di B. Sandkaulen, W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2021, pp. 193-210.
- Sandkaulen, B., *Passato dell'arte? Indagini epistemologiche sul progetto filosofico-culturale hegeliano*, in *Attraverso il sistema. Criticità e guadagni teorici del pensiero hegeliano a 250 anni dalla nascita*, a cura di G. Battistoni, F. Campana, Napoli, IISF Press, 2024, pp. 217-41.
- Sandkaulen, B., *Zur Aktualität von Hegels Bildungskonzept*, in *Mit Hegel. Bildungs- und gesellschaftstheoretische Auseinandersetzungen*, a cura di R. Mayer, L. Schildknecht, J. Sperschneider e M. Zulaica y Mugica, Weilerwilst, Velbrück, 2024, pp. 66-82.
- Särkela, A., *Immanente Kritik und soziales Leben: Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2018.
- Schäfer, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, Meiner, 2001.
- Sheplyakova, T., *Öffentliche Freiheit und Individualität. Hegels Kritik des moralisch-juridischen Modells politischer Kultur*, Berlin, Duncker & Humblot, 2017.
- Schick, S., *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 2019.
- Schlenstedt, D., *Bildung*, in *Ästhetische Grundbegriffe*, vol. 1, a cura di K. Barck, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2000, pp. 831-875.

- Schneider, U.J., *Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg, Meiner, 1999.
- Schneiders, W., *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg, Meiner, 1990.
- Schülein, J-G., *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg, Meiner, 2016.
- Schürmann, E., *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*, Paderborn, Brill Fink, 2018.
- Sell, A., *Der "Vorbegriff" zu Hegels enzyklopädischer Logik in den Vorlesungsnachschriften*, in G.W.F. Hegel, *Der "Vorbegriff" zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, a cura di A. Denker, A. Sell, H. Zaborowsky, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010, pp. 65-83.
- Siep, L., *Hegels praktische Philosophie und das "Projekt der Moderne"*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2010.
- Silverman, A. *Ascent and Descent: The Philosopher's Regret*, «Social Philosophy and Policy», 24(2), 2007, pp. 40-69.
- Sohn-Rethel, A., *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1978.
- Smith, J.H., *The Spirit & Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1988.
- Stanitzek, G., Winkler, H., *Eine Medientheorie der Aufklärung*, prefazione a Gosch, *Fragmente über den Ideenumlauf*, Berlin, Kadmos, 2006, pp. 7-34.
- Stein, S., Wretzel, J. (a cura di), *Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- Stein, S., Wretzel, J. (a cura di), *Hegel's Encyclopedic System*, New York, Routledge, 2022.
- Stoljar, D., *Philosophical Progress: In Defence of a Reasonable Optimism*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Stoljar, D., *Philosophical Exceptionalism & Philosophical Writing*, «About the Workbench», 4/9/2023.
- Surber, J.P., *Hegel's speculative sentence*, «Hegel Studien», 10, 1975, pp. 210-230.
- Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Theissmann, U., *Darstellung*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, a cura di J. Ritter, Basel/Stuttgart, 1972, pp. 11-14.

- Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970.
- Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelischen Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.
- Thomas, Y., *Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévaux*, «Droits», 21, 1995, pp. 17-63.
- Tortorella, S., *L'opinione pubblica nella Filosofia del diritto di Hegel*, «Leussein», 5 (2-3), 2012, pp. 119-125.
- Valbusa, I., *La forma dell'enciclopedia. Una valutazione della prospettiva di J.H. Alsted*, Trento, Verifiche, 2008.
- Valenza, P., *La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel*, «Archivio di filosofia», LXXXV (1), 2017, pp. 63-77.
- van Zantwijk, T., *Wege des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel*, in *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, a cura di J. Stolzenberg, L.T. Ulrichs, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 69-86.
- Venturelli, D. *L'idea humboldtiana di Università tra passato e futuro*, in *L'idea di università tra passato e futuro*, a cura di R. Celada Ballanti e L. Mauro, Genova, De Ferrari Editore, 2011, pp. 12-29.
- Verweyen, H., *Fichtes Religionsphilosophie*, «Fichte- Studien», VIII, 1995, pp. 193-224.
- Vieweg, K., *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Munich, Wilhelm Fink, 2012.
- Vieweg, K., *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*, München, C.H. Beck, 2019.
- Vogl, J., *Für eine Poetologie des Wissens*, in *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*, a cura di K. Richter, J. Schönert, e M. Titzmann, Stuttgart, M & P Verlag, 1997, pp. 107–130.
- Yeo, R., *Encyclopaedic Visions: Scientific Dictionaries and Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Warmski, A., *Reading for Example: 'Sense-Certainty' in Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Diacritics», estate 1981.
- Warmski, A., *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- Weiss, R., *Philosophers in the Republic: Plato's Two Paradigms*, Ithaca, Cornell University Press, 2012.
- Whistler, D., *Goethe and the Problem of the Plant-Image*, «Monatshefte», 117.4, forthcoming.

- White, H., *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- Williams, B., *Plato: The Invention of Philosophy*, in *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 148-186.
- Williamson, T., *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2021.
- Winfield, R.D., *Overcoming foundations. Studies in Systematic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1989.
- Wohlfart, G., *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin/ New York, De Gruyter, 1981.
- Wood, A.W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Wood, A.W., *Hegel on Education*, in *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*, a cura di A.O. Rorty, London, Routledge, 1998, pp. 300-317.
- Wundt, M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim, Olms, 1964.
- Zammito, J., *Chapter 13. Philosophy for Everyman: Kant's Encyclopedia Course*, in *Reading Kant's Lectures*, a cura di R.R. Clewis, Berlin/München/ Boston, De Gruyter, 2015, pp. 301-320.
- Ziolkowski, T., *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- Žižek, S., *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Žižek, S., *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, 2006.
- Žižek, S., *The most sublime hysterical. Hegel with Lacan*, Cambridge, Polity Press, 2014.
- Žižek, S., *Sex and failed Absolute*, New York, Bloomsbury, 2020.
- Zöller, G., *Popular Method: On Truth and Falsehood in Fichte's Transcendental Philosophy*, in *Fichte and Transcendental Philosophy*, a cura di T. Rockmore, D. Breazeale, New York, Palgrave Macmillan, 2014, pp. 163-175.



Che cosa significa interrogare lo statuto della filosofia e la possibilità di definirne i confini, i metodi, le pratiche? Il volume affronta questo problema nel momento decisivo in cui esso prende forma: la filosofia classica tedesca e, in particolare, il periodo berlinese di Hegel (1818-1831). Al centro, la domanda su come la filosofia pensi la propria esecuzione – ossia il suo darsi in testi scientifici, manuali, lezioni – senza trascurare i modi della sua riproduzione, la formazione delle soggettività implicate nel suo discorso e le scene in cui si trasmette. Ripensare come la filosofia sia capace di giustificarsi significa, oggi, mettere alla prova la possibilità stessa di un sapere critico e trasformativo.

Giulia Bernard è assegnista di ricerca in filosofia teoretica presso il Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia classica tedesca, la metafilosofia e la filosofia della religione. Ha pubblicato in riviste e collettanee e ha curato *Reason in Check. Philosophy of Religion in Classical German Philosophy* (Verifiche, 2023, con B. Santini) e *Speculative Thinking* (Rivista di Estetica, 2024, con L. Illetterati e Z. Kobe).

ISBN 978-88-6938-501-8



9 788869 385018

€ 30.00