

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2021

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)- . - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

uc3m

Universidad
Carlos III
de Madrid

La pubblicazione di questo numero di Diacronia è stata resa possibile da un finanziamento del Vicerrectorado de Política Científica de la Universidad Carlos III de Madrid (Convocatoria 2020 de ayudas para la organización de congresos y reuniones científicas y workshops).

© Copyright 2022

IUS - Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3318-115-8

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento

Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Questioni di teoria del diritto

<i>Per una teoria dei disaccordi interpretativi profondi. Parte prima. L'inquadramento teorico generale</i> Vittorio Villa	9
---	---

Saggi

<i>Libertad Para Juzgar: La Defensa de la Jurisdicción Episcopal en El Periodo Mexicano de Bartolomé de Las Casas</i> Ramón Valdivia	59
---	----

<i>Se Babeuf è democratico. Attualità di una riflessione storica e teorica sul potenziale illiberale della democrazia diretta</i> Gabriele Magrin	97
--	----

<i>Empiria e senso comune nel diritto: una recensione Hegeliana a Gerstücker</i> Carlo Sabbatini	129
---	-----

<i>Amici o nemici? Un confronto tra Arendt e Schmitt</i> Stefano Berni	175
---	-----

<i>Reinventare Confucio e l'identità nazionale. Una nuova prospettiva sulle idee di kokutai e di juche</i> Federico Lorenzo Ramaoli	211
--	-----

Note

<i>Quali canoni per la filosofia del diritto? Il contributo di un recente manuale alla riflessione critica sullo statuto della disciplina</i> Federico Oliveri.....	243
--	-----

<i>Il giusrealismo di Léon Duguit: una lezione metodologica</i> Rosaria Piroso	275
---	-----

EMPIRIA E SENSO COMUNE NEL DIRITTO: UNA RECENSIONE HEGELIANA A GERSTÄCKER

Carlo Sabbatini

Abstract

The essay investigates the treatment of the ‘common sense’ (*gemeiner Menschenverstand*) in Hegel’s early philosophical writings, with particular attention to juridical theories. Using as a background Hegel’s *Scientific Ways of Treating Natural Law* (1802-3), it shows how the ‘common sense’ and its pretended resort to facts are, according to Hegel, not only theory-laden and a field for a bad unintentional metaphysics, but also the common root of the empirical and the formal approaches, to be considered as the products of the illuminist ‘reflection’ (*Reflexion*) and ‘disjointing’ (*Entzweiung*). The review to Gerstäcker’s *Versuch einer gemeinfaßlichen Deduktion des Rechtsbegriffs* is considered in this work as a step towards the development of such a criticism.

Keywords

Common sense; Natural law; Hegel; History of Philosophy of Law.

1. In forma di premessa

Un titolo altrettanto valido per questo saggio poteva essere *L’ospite assente*, dato che occorre arrivare al termine per saperne di più su Gerstäcker e sulla recensione dedicatagli da Hegel. Nel rileggerlo, in effetti, trovo un lavoro “sottosopra”, che rischia di essere sbagliato, oltre che nel contenuto, anche per la struttura compositiva. Se dovessi spiegare

le ragioni dell'accaduto, proverei a dare almeno una parte di responsabilità a Hegel, che assomma lo spiazzante merito (in quanto filosofo) e insieme demerito (come materia di anatomo-patologia storiografica) di lasciarti cominciare (*anfängen*) senza mai farti essere al «principio» (*Prinzip*), perché realizza *soggettivamente*, cioè come individualità filosofante, quello che domanda all'*oggettività* del filosofare¹.

In altre parole, quando si affronta una sua pagina, ci si trova sempre invischiati in quell'«andare innanzi che è piuttosto un andare indietro e un fondare»², che richiama alla mente la circolarità del metodo assoluto nella (sua) filosofia³. Un procedimento che appare inconcludente (un demerito appunto) alla produttiva mentalità non filosofica, denunciata dall'autore fin dalla prima opera a stampa, intitolata *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*; mentalità che cerca di assegnare alla filosofia un punto di partenza, un fondamento esterno, convinta che in tal modo sia possibile non solo preservare la filosoficità del processo, ma anche arrivare *presto e bene* a conclusioni definite e filosofiche anch'esse. Scrive in merito Hegel: «Se la filosofia come intero motiva in se stessa sé e la realtà delle conoscenze secondo la loro forma e il loro contenuto, il motivare e l'approfondire [*das Begründen und Ergründen*], nel loro sforzo di confermare e analizzare, nella ricerca del perché e del percome, e poi dell'in quanto, non escono da sé, né entrano nella filosofia». Alla mentalità dell'*in quanto* appare un difetto che il filosofare sia un intero e dunque che non cerchi all'esterno – in ciò che filosofare non è – le ragioni del proprio essere; ma così le accade che «per l'ansietà incontrollata, che non fa che crescere nel suo affaccendarsi, tutte le ricerche vengono troppo presto, ogni cominciamento è un'anticipazione ed anche ogni filosofia è solo un esercizio preliminare». Invece il sottrarre la filosofia alla pretesa che sia qualcos'altro, significa riconoscerla come «totalità oggettiva», tale

¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *La scienza della logica* (1812-1816), tr. it. A. Moni, riveduta da C. Cesa, intr. L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 51.

² Ivi, p. 56.

³ In merito, cfr. V. Verra, *Circolarità del metodo assoluto in Hegel*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», XCI (1999), 1, pp. 3-17.

che «nel cominciamento ed in ogni singolo punto» essa sia «un'identità e un sapere», perché «le sue parti sono fondate contemporaneamente a questo intero del sapere». Già qui Hegel parla di «centro e circonferenza [...] in rapporto reciproco, in modo che il primo inizio della circonferenza è già in rapporto al centro, e questo non è un centro completo, se non sono stati completati tutti i suoi rapporti, l'intera circonferenza»⁴.

Forse ho cercato giustificazioni troppo alte per le mie azioni, sperando di far credere al lettore che la montagna hegeliana abbia davvero partorito il mio topolino. Tuttavia voglio sperare che sia così, che sia questo il motivo del mio eventuale e presunto girare a vuoto, secondo un'agenda in fondo dettata dallo stesso Hegel. Per riportare il nobile precedente alla prosaica realtà del mio scritto, devo riconoscere che, quand'ero sul punto di affrontare Gerstäcker, mi veniva sempre in mente qualcos'altro che era tanto importante per capire la recensione su di lui, quanto insieme poteva essere meglio compreso attraverso quest'ultima. Se davvero Hegel ha influito su tutto ciò, in quei momenti l'«inizio» (*Anfang*) si stava già trasformando in *principio* e, lentamente e inavvertitamente, Gerstäcker veniva spinto non in fondo ma alla «fine» (*das Ende*), laddove il «differente», non più determinazione isolata e perciò astratta, «viene posto come quello che è nel concetto»⁵.

Mentre questo avveniva, mi consolavo con le parole di Hegel sullo «sguardo retrospettivo» della filosofia, che «consiste nel capire che tutto quello che si manifesta, preso per sé, come limitato, acquista il suo valore in quanto appartiene al tutto ed è un momento dell'idea»⁶. E ripetevo a me stesso che il «risultato» dev'esser preso «insieme al divenire che l'ha prodotto»⁷.

⁴ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 100.

⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parte prima: *La scienza della logica* (1812-1816), a cura di V. Verra, UTET, Torino 1981, pp. 459-61.

⁶ Ivi, p. 458 s.

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 51.

Finora potrei aver divagato, oppure potrei aver già viaggiato tra periferia e centro, illustrando il vero senso delle mie pagine su una sconosciuta *Buchbesprechung* hegeliana. A scanso di equivoci, penso sia opportuno segnalare che non mi occuperò analiticamente delle opere di Gerstäcker, delle quali fornirò alcune indicazioni essenziali, giovanomi altresì delle ampie citazioni che ne fa Hegel e che diligentemente scorporo e segnalo a beneficio del lettore. Penso che ciò sia più che sufficiente a dare un quadro del loro impianto generale. Assumendomi (com'è perfino ovvio) la responsabilità di tale scelta, preferisco mantenere un po' defilato Gerstäcker, privilegiando l'elaborazione del tema hegeliano del senso comune e lasciando a studiosi più attenti, rigorosi e interessati l'onere e l'onore di riesumarne le spoglie filosofiche.

2. L'illustre e l'autentico

Introducendo il volume *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Claudio Cesa riflette sulle sorti del giusnaturalismo tedesco tra Sette e Ottocento. Non fa mistero della propria diffidenza per la «storia 'ideale' delle dottrine», quella che, per gettare suggestivi ponti tra vette lontane, troppo spesso «salt[a] tutti i sentieri intermedi» e che taglia corto su aspetti più prosaici, che rischierebbero di non far tornare i conti o che li farebbero tornare meglio, se solo si avesse la pazienza e l'umiltà di camminare in basso. È tra queste pieghe dell'ordinario che per lui vanno tracciati i percorsi di una storiografia meno sfavillante, ma non per questo meno fruttuosa: «Lo studioso di oggi, che ha letto [...] anche Grozio e Hobbes, può darci acutissimi confronti di modelli, ma è assai verosimile che questi non corrispondano ai modelli che Kant e Hegel avevano in mente quando scrivevano le loro opere [...]; e *il volar troppo alto può essere talvolta almeno fuorviante, perché, fornendo riferimenti illustri, dispensa dal cercare quelli autentici*»⁸. Poi Cesa si concentra su Hegel e sulle sue *Maniere scientifiche di trattare il*

⁸ C. Cesa, *Introduzione*, in L. Fonnesu, B. Henry (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini, Pisa 2000, p. 14 (corsivo mio).

diritto naturale (1802/3) e, prendendo a esempio l'imponente commento fattone da Bernard Bourgeois⁹, afferma senza troppi complimenti che dei nove *illustri* referenti individuati dallo studioso francese (Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff, Rousseau, Grozio, Pufendorf, Smith) «Hegel, quando scriveva il saggio sul diritto naturale, ne doveva conoscere direttamente soltanto un paio; degli altri avrà avuto notizia di seconda mano, e attraverso la pubblicistica contemporanea: nell'ultimo decennio del '700 ci fu, in Germania, una vera alluvione di trattati e saggi sul diritto naturale»¹⁰.

Questo *understatement* storiografico è pieno di insidie, perché oscura riferimenti grossi e solidi e delinea uno scenario frammentato, in cui gli appigli diventano piccoli, spesso incerti e scivolosi; l'attenzione va qui rivolta agli indizi, che a loro volta richiedono inferenze e congetture, assicurandosi che non degenerino in illazioni, le quali sarebbero – né più né meno – speculari a quei voli orbitali che si voleva evitare. Poiché ho già seguito un suggerimento analogo di Cesa rispetto a Fichte¹¹, proverò ancora a schivare i ponti eterei della *storia ideale*, imboccando qualcuno di quei sentieri intermedi che potrebbero condurre alle *Maniere scientifiche*.

Non è la prima volta che mi occupo del 'giovane' Hegel. Ne ho esaminato i primi frammenti sulla riforma dei ceti nel Württemberg in rapporto alla pubblicistica coeva¹²; ho provato a seguire lo svolgimento

⁹ B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) - Commentaire: contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Vrin, Paris 1986.

¹⁰ Cesa, *Introduzione*, cit., p. 14. Per argomentare questa conclusione Cesa scrive: «Di autori 'moderni' Hegel cita nel suo saggio solamente Montesquieu e Gibbon; aveva letto certamente Rousseau e forse Smith; aveva collaborato all'edizione Paulus delle opere di Spinoza, ma non sembra che lo abbia mai considerato rilevante come teorico politico; deve aver letto Hobbes (e soltanto il *De Cive*) più tardi, quando tenne regolarmente lezioni di storia della filosofia; nelle quali fece i nomi di Pufendorf e di Grozio, chiosando che 'quest'ultimo non era più letto da nessuno'» (*ibidem*).

¹¹ Cfr. J.G. Fichte, *Lo Stato commerciale chiuso* (1800), a cura di C. Sabbatini, Edizioni Accademia *Vivarium Novum*, Montella 2020.

¹² Cfr. C. Sabbatini, *Derechos del hombre y libertad de las clases en Württemberg: el debate sobre las reformas en los fragmentos hegelianos de 1798*, in «Derechos y Libertades», XLI (2019), 2, pp. 19-60.

delle sue meditazioni dalla legge come «lacuna di vita» tra Berna e Francoforte fino alla denuncia dello iato moderno tra morale e diritto nella jenesi «tragedia nell'etico»¹³; ho cercato l'incidenza di tale percorso formativo nei manoscritti sulla costituzione della Germania¹⁴; ho indagato la breve e feconda osmosi speculativa con Schelling come fondazione epistemologica sia per l'«attraversamento critico» del *Naturrecht*¹⁵, sia per il confronto con la scienza positiva del diritto¹⁶; infine ho tentato di rileggere questo materiale complicato e ribollente, utilizzando come suo punto di convergenza il «*curriculum philosophiae*» costituito dalle citate *Maniere scientifiche*, l'ultima opera pubblicata da Hegel prima della *Fenomenologia dello Spirito*¹⁷.

Se ho menzionato tali miei lavori, pressoché ignoti agli studiosi, di sicuro non è stato per narcisismo. L'ho fatto, innanzitutto, per dire al lettore dove trovare in forma tematica ciò a cui potrò solo accennare. Ma c'è anche un altro motivo. Anche solo per attenersi al *terminus ad quem* delle *Maniere scientifiche*, chi abbia avuto la pazienza di leggere la *Philosophische Rechtslehre* di Jakob Fries¹⁸ o la *Grundlage des Naturrechts* di Karl Christian Friedrich Krause¹⁹ – per inciso i manuali dei due *Privat-*

¹³ Cfr. C. Sabbatini, *Lo spirito nelle leggi. Il ruolo del tragico nel pensiero giuridico di Hegel a Jena*, I libri di Emil, Bologna 2012.

¹⁴ Cfr. C. Sabbatini, *Una piramide di pietre tonde. Diritto naturale e scienza positiva del diritto nei primi scritti jenesi di Hegel*, I libri di Emil, Bologna 2012.

¹⁵ C. Sabbatini, *Come cerchi sull'acqua. Filosofia e diritto nell'epistemologia del primo Hegel*, I libri di Emil, Bologna 2014. Per la tesi dell'«attraversamento critico», cfr. G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 332 ss.

¹⁶ Cfr. C. Sabbatini, *Hegel e la positive Rechtswissenschaft*, in Id., *Come cerchi sull'acqua*, cit., pp. 267-302.

¹⁷ Cfr. C. Sabbatini, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale (1802-1803)*, a cura di C. Sabbatini, Bompiani, Milano 2016, pp. 11-52.

¹⁸ J. Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung*, Mauke, Jena 1803.

¹⁹ K.Ch.F. Krause, *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts*, Gabler, Jena-Leipzig 1803.

dozenten competitori di Hegel nei corsi sul *Naturrecht* nel 1802/3²⁰ – si renderà conto del piglio metodologico con cui costoro, di certo con importanti differenze (il primo con un’impostazione non del tutto insensibile agli stimoli della speculazione schellinghiana²¹, il secondo a partire da un orizzonte kantiano²²) affrontano la deduzione del concetto di diritto naturale e, attraverso questo, la fondazione del diritto positivo. In altra occasione indugero con la dovuta cura sull’incrocio delle *Maniere scientifiche* con queste e altre opere. Ciò che altrove ho già messo in risalto è che nel saggio Hegel non sembra interessato a gettarsi nella mischia con una sua visione alternativa; piuttosto pare che voglia far saltare l’intero tavolo,

²⁰ Per gli annunci dei corsi, cfr. H. Kimmerle, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, in «Hegel-Studien», IV (1967), p. 53 s e K. Düsing, *Hegels Vorlesungen an der Universität Jena*, in «Hegel-Studien», XXVI (1991), p. 19 s.

²¹ Cfr. H.C. Lucas, *Die Eine und oberste Synthesis. Zur Entstehung von von Krauses System in Jena in Abhebung von Schelling und Hegel*, in K.-M. Kodalle (hrsg.), *Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Studien zu seiner Philosophie und zum Krausismo*, Meiner, Hamburg 1985, pp. 22-41; W. Forster, *Karl Christian Friedrich Krauses frühe Rechtsphilosophie und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Aktiv Druck & Verlag GMBH, Ebelsbach 2000, pp. 122 ss, 264-85; C. Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, pp. 181 ss.

²² Sulla caratterizzazione antropologico-psicologica dell’interpretazione kantiana di Fries, contrapposta al filone metafisico jenese di Reinhold, Fichte, Schelling e Hegel, cfr. K. Fischer, *Die beiden kantischen Schulen*, in Id., *Akademische Reden*, Cotta, Stuttgart 1862, pp. 79-102. Per una postuma, netta stroncatura della *Philosophische Rechtslehre* di Fries, cfr. G. Lasson, [Buchbesprechung] *Jakob Fries*, *Philosophische Rechtslehre...*, in «Zeitschrift für Politik», XI (1919), p. 557 s. Per una valutazione dei rapporti con il criticismo di Kant, cfr. L. Nelson, *Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. Eine Revision ihrer Prinzipien* (1914), in Id., *Gesammelte Schriften*, Meiner, Hamburg 1971, VIII, pp. 27-192; inoltre, cfr. J. Kraft, *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries*, Rotschild, Berlin-Grunewald 1924, pp. 113-133 (con particolare riguardo alla *Philosophische Rechtslehre* del 1803); K.-H. Blocking, *J.F. Fries’ Philosophie als Theorie der Subjektivität*, Westfälische Wilhelms-Universität (Diss.), Münster 1969, pp. 57-128. Per un’accurata panoramica della storiografia su Fries, cfr. B. Bianco, *J.F. Fries. Rassegna storica degli studi (1803-1978)*, Bibliopolis, Napoli 1980.

attaccando non tanto alcune teorie del diritto o sul diritto, ma ciò di cui sono un riverbero o un sintomo. In sostanza credo che le *Maniere scientifiche* ben rappresentino il paradosso di uno scritto d'occasione (le predette contingenze accademiche) che mira ben oltre se stesso e ben oltre il medesimo *Naturrecht*, usato come un pretesto "di lusso" per attaccare il predominio della cosiddetta «riflessione» illuminista e della «scissione» che produce nel sapere²³, inseguite e stanate da Hegel nelle loro manifestazioni più disparate: dal senso comune, allo scetticismo «bastardo» dei moderni, al formalismo di Kant e Fichte, solo per citare alcuni aspetti.

Già, ma cosa c'entra in tutto questo l'oscuro Karl Friedrich Gerstäcker, un figurante che sta per assurgere al ruolo di deuteragonista? Credo (e spero di riuscire a mostrarlo) che il breve scritto dedicatogli da Hegel contenga *in nuce* alcuni dei principali elementi dell'arsenale filosofico impiegato nelle *Maniere scientifiche* e che di esso presenti a uno stadio aurorale la declinazione in campo giuridico. Insomma, credo che Gerstäcker appartenga a buon diritto alla cerchia di pensatori da tener presenti, se, seguendo il suggerimento di Cesa, per capire la *Naturrechtsschrift* jenese è meglio guardare vicino e in basso.

3. Digressione tematica

Ma per cercare vicino, devo cominciare prendendola un po' alla larga. Il 1801 è l'anno in cui Hegel arriva a Jena. Per dare un'idea di quel particolare contesto²⁴, vorrei solo ricordare che mentre Karl Rosenkranz dice che la

²³ Hegel, *Differenza*, cit., p. 13. La *riflessione*, come osserva Düsing, «è per Hegel la conoscenza del finito ed essa stessa un conoscere finito, che separa e fissa, dell'intelletto», la cui critica matura in Hegel fin da Francoforte nel cenacolo riunito intorno a Hölderlin e che ha come bersaglio nientemeno che la *Dottrina della scienza* di Fichte, ritenuta incapace di giungere ad una vera e piena unità del sapere. Cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier, Bonn 1984², p. 80 s.

²⁴ Con particolare riguardo all'ambiente jenese, cfr. Sabbatini, *Introduzione*, cit., pp. 31-39.

città sul finire del Settecento è un «Eldorado filosofico»²⁵, Jacques D'Hondt parla di un «ambiente di concorrenza quasi selvaggia», una «giungla intellettuale e sociale», dove si aggirano «giovani lupi avidi di impieghi [...] e di notorietà» e dove – per ottenere la docenza privata e, chissà, sperare nell'ambita carica di professore – è prassi comune la «critica minuziosa degli altrui difetti» o addirittura la «diffusione di aneddoti diffamatori»²⁶.

Appena giunto, Hegel comincia a darsi da fare su due fronti: l'agone letterario, scrivendo il saggio sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* e prendendo ufficialmente posto tra i sostenitori di quest'ultimo; la carriera accademica, che inizia conseguendo la libera docenza con la *Dissertatio de orbitis planetarum* e la discussione di un breve testo, articolato in dodici *Tesi*. In questa fase Schelling lo appoggia, seguendone con interesse un'ascesa da cui non immagina ancora che verrà travolto²⁷.

Nel luglio del 1801 quest'ultimo scrive una lettera a Gottlieb Ernst August Mehmel, l'editore della *Erlanger Literaturzeitung*, proponendogli Hegel come affidabile sostituto nel recensire i *Principi della filosofia speculativa* di Friedrich Bouterwek²⁸. Devo tralasciare fin troppo della faccenda, ma in sostanza nelle settimane successive Hegel assume l'incarico per alcune recensioni, compresa ovviamente quella su Bouterwek²⁹ che invia verso fine agosto, alla vigilia della prova per la libera docenza³⁰. Mehmel deve attendere la primavera del 1802, perché gli arrivi il resto, inclusa una nota critica «sul principio giuridico di Ger-

²⁵ K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* (1844), a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 369.

²⁶ J. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1988, p. 151.

²⁷ In merito, anche per la più ampia letteratura sull'argomento, cfr. Sabbatini, *Introduzione*, cit., pp. 35 ss.

²⁸ Cfr. *Schelling an Prof. Mehmel. Am 4.7.1801*, in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd. I: 1775-1809, hrsg. von H. Fuhrmans, Bouvier, Bonn 1962, p. 249.

²⁹ *Hegel a Mehmel, [prima del 16.8.1801]*, in G.W.F. Hegel, *Epistolario*, vol. I: 1785-1808, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, p. 162 s.

³⁰ *Hegel a Mehmel, Jena, 26 agosto 1801*, in Hegel, *Epistolario*, cit., I, p. 165. Per il testo in questione, vedi G.W.F. Hegel, *Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen*

stacker, che si  rivelato pretenzioso tanto nel titolo quanto nella presentazione»³¹.

A fare da sfondo alla recensione e agli altri scritti per Mehmel c' la gestazione del *Giornale critico della filosofia*, progettato da Schelling e Hegel con l'ambizione (secondo l'annuncio pubblicato su altre riviste) di «un'autentica palingenesi di tutte le scienze mediante la filosofia»³². E in effetti la fiamma di questa rivista brucer breve e intensa tra la fine del 1801 e l'inizio del 1803³³, riflettendo nel variabile spettro dei suoi colori sia la parabola dei rapporti tra i condirettori, sia le rispettive rese dei conti con il pensiero di Fichte³⁴.

Com' noto, la *Differenza*, prima uscita pubblica di Hegel ed esterna al *Giornale critico*³⁵, traccia una formidabile cornice speculativa del lavoro hegeliano di quel periodo (e non solo)³⁶, poich ne emerge una critica a filosofie come quelle di Kant, Bardili, Reinhold e Fichte irretite nella citata «riflessione» o «riflessione isolata» o «riflessione come facolt del finito». Si tratta dei parti dell'«intelletto» (*Verstand*) come «forza che limita», come «ragione depotenziata» e «posta nell'assoluta oppo-

Philosophie, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4.: *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, pp. 95-104.

³¹ *Hegel a Mehmel, Jena, 26 marzo 1802*, in Hegel, *Epistolario*, cit., I, p. 169. Per una dettagliata ricostruzione dei rapporti con Mehmel, cfr. H. Buchner, O. Pöggeler, *Editorischer Bericht*, in Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., IV, pp. 525-529.

³² *Ankndigung des Kritischen Journals*, in Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., IV, p. 503.

³³ Per la ricostruzione degli eventi, sostenuta da una precisa indicazione delle fonti, cfr. H. Fuhrmans, *Der grosse Zeitschriftenplan*, in Schelling, *Briefe und Dokumente*, cit., I, pp. 201-8; H. Buchner, *Hegel und das Kritische Journal der Philosophie*, in «Hegel-Studien», III (1965), pp. 98-115. Inoltre, cfr. Buchner, Pöggeler, *Editorischer Bericht*, cit., pp. 533-36; H.S. Harris, *Hegel's development. Night thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford University Press, Oxford-New York 1983, pp. XXXVI ss.

³⁴ In merito, cfr. C. Sabbatini, *Un prologo schellinghiano: diritto e organismo*, in Id., *Come cerchi sull'acqua*, cit., pp. 19-89.

³⁵ Per una ricognizione ad ampio spettro su questa prima «uscita» di Hegel, cfr. M. Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Guerini, Milano 2004.

³⁶ Cfr. Verra, *Circolarit del metodo*, cit., p. 5 s.

sizione», causa di una vera e propria «scissione» tra finito e infinito, tra natura e spirito, tra contingente e assoluto³⁷. Per Hegel, che si è prefisso di «incidere sulla vita degli uomini»³⁸, lo scopo della filosofia è invece «restaurare la totalità»³⁹ a partire da quest'epoca in cui «le opposizioni hanno perduto la loro relazione vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza»⁴⁰. Ciò significa appunto sconfiggere la «potenza della scissione»⁴¹, che si manifesta tanto nello specialismo delle scienze, quanto nell'individualismo borghese in morale, diritto e politica: i tratti fondamentali della cultura illuminista, con le cui differenti manifestazioni egli continuerà a misurarsi anche nelle *Maniere scientifiche*.

Nel contesto socioculturale così descritto, per Hegel *restaurare la totalità* spetta alla «ragione [che] perviene all'assoluto solo uscendo da questa molteplicità delle parti»⁴². Un'*uscita* concepibile e realizzabile solo se la scissione è riconosciuta (ma non subita) come ineliminabile «fattore della vita», che mentre «si plasma eternamente mediante le opposizioni», deve ricomprenderle «nella più alta pienezza» della propria

³⁷ Hegel, *Differenza*, cit., pp. 5, 13, 18. Cfr. G. Dozzi, *La 'Riflessione' negli scritti jenensi di Hegel (1801-1805)*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra, introduzione di E. Garin*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 430 s; W.Ch. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*, Bouvier, Bonn 1986, p. 96 s; A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Meiner, Hamburg 1984, p. 107 s.

³⁸ Hegel a Schelling, *Frankfurt am Main, 2 Novembre 1800*, in Hegel, *Epistolario*, cit., I, p. 156.

³⁹ Hegel, *Differenza*, cit., p. 17.

⁴⁰ Ivi, p. 15.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 13 s. Sul rapporto tra *Verstand* e *Vernunft*, cfr. M. Theunissen, *Vernunft, Mythos und Moderne*, in H.F. Fulda, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, pp. 31-54; A. Nuzzo, *Vernunft und Verstand. Zu Hegels Theorie des Denkens*, in Fulda, Horstmann, *Vernunftbegriffe in der Moderne*, cit., pp. 62-82; inoltre, cfr. P. Stekeler-Weithofer, *Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik*, in C. Demmerling, F. Kambartel (hrsg.), *Vernunftkritik nach Hegel: analytisch-kritische Interpretationen zur Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 139-195.

«totalità»⁴³. Il prevalente carattere «pratico» dell'impresa, preludio alle *Maniere scientifiche*⁴⁴, ha come retroterra teoretico l'unità della filosofia come «punto centrale» di «ogni altra scienza» dei manoscritti delle lezioni del 1801/02, dove si legge che «l'autentico bisogno della filosofia [...] non mira ad altro che a imparare a vivere da essa e mediante essa»⁴⁵.

Anche il lungo articolo *Fede e sapere*, uscito nel *Giornale Critico* a un anno dalla *Differenza* (fine dicembre del 1802), non fa che declinarne la teoresi critica in una pratica altrettanto critica delle filosofie della riflessione di Kant, Jacobi e Fichte, che secondo Hegel puntano rispettivamente sull'oggettività del concetto, sulla soggettività del sentimento e sulla loro sintesi⁴⁶, ma non sono che differenti declinazioni della tendenza illuminista a scindere i termini opposti e a isolarli⁴⁷. Nelle filosofie di questi tre pensatori, conclude Hegel, «l'assoluto esser-opposto dell'in-

⁴³ Hegel, *Differenza*, cit., p. 14.

⁴⁴ In esse l'impresa assume una connotazione decisamente pratica, imponendo al singolo (in base all'ideale ellenico) una realizzazione che esige il sacrificio di sé a beneficio dell'*ethos* comune. Cfr. M. Gessmann, *Skepsis und Dialektik. Hegel und der Platonische Parmenides*, in Fulda, Horstmann (hrsg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta 1996, p. 61 s.

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Diese Vorlesungen...*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. von M. Baum, K.R. Meist, unter Mitarbeit von T. Ebert, Verf. des Anhangs, Meiner, Hamburg 1998, pp. 259-61. Per un'analisi e commento dei testi, oggetto di un importante ritrovamento, cfr. M. Baum, K. Meist, *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in «Hegel-Studien», XII (1977), pp. 43-81; inoltre, cfr. A. Nuzzo, *Idea della filosofia e attività del filosofare in Kant e Hegel*, in Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel*, cit., pp. 37 ss. Sulle radici esistenziali del tentativo hegeliano di contrastare la cosiddetta *scissione*, cfr. W. Cerf, *Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's Essays*, in G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, ed. by H.S. Harris and W. Cerf, State University of New York Press, Albany 1977, p. XIV.

⁴⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fede e Sapere o filosofia della riflessione della soggettività (1802)*, in Id., *Primi scritti critici*, cit., p. 130 s; ted. p. 321.

⁴⁷ Sull'assimilazione degli ultimi due autori all'orizzonte dell'illuminismo, cfr. V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in Id. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, p. 70.

finito e del finito» non può che trovare un'apparente soluzione nella «fede» di una ragione che si riconosce inadeguata a porre la loro unità⁴⁸.

Non deve sorprendere che nella *Differenza* siano poste le fondamenta speculative anche per la critica al diritto naturale fichtiano, in cui Hegel individua la «signoria della riflessione in tutta la sua durezza»⁴⁹, capace solo di una libertà modernamente negativa come astensione e «limitazione». La critica alla composizione meccanicistica dello «Stato di necessità» di Fichte trova il presupposto implicito nell'attacco al patto sociale come estrinseca composizione di parti autonome e isolate, l'artificio di una fondazione da cui la legge giuridica si staglia come espressione di un «determinare e dominare senza fine». Ma per Hegel, fin troppo incline all'idealizzazione del mondo ellenico, l'intero cercato è già *vivo* e operante nell'*ethos* dei «costumi» come «vera infinitezza di una bella comunità»⁵⁰.

Del resto, come si legge in un passo precedente: «L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni»⁵¹. In mancanza di tale consapevolezza, sostiene Hegel, «il diritto naturale diviene un'esposizione della completa signoria dell'intelletto e della servitù del vivente», irretito in una «pluralità atomistica»: la «macchina» del controllo della *Stato commerciale chiuso* (1800) per Hegel non è che un mero corollario delle premesse poste da Fichte con il *Fondamento del diritto naturale* (1796)⁵².

⁴⁸ Cfr. Hegel, *Fede e Sapere*, cit., p. 129 s.

⁴⁹ Hegel, *Differenza*, cit., p. 64.

⁵⁰ Ivi, p. 67. Per un'esemplare ricostruzione del superamento della scissione moderna in un intero etico di matrice classica, cfr. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova 1982, pp. 71-87.

⁵¹ Hegel, *Differenza*, cit., p. 17.

⁵² Cfr. ivi, p. 70 ss. Tale convinzione affiora già nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, che meriterebbe ben altro spazio che quello di una nota. Che l'autore ne sia Hegel, Schelling o Friedrich Hölderlin, vi si afferma già la necessità di «oltrepassare anche lo stato» in quanto privo di «idea» e dunque di «libertà», sebbene in questo caso la formula sia ancor più radicale di quelle successive, poiché

4. La periferia e le *Maniere scientifiche*

Secondo Hegel, che in parte descrive e in parte critica, Gerstäcker fa del «senso comune» (*gemeiner Menschenverstand*) il presupposto di un «concetto universale di diritto», distillato e ripresentato nel «mero formalismo» di una «metafisica» avulsa dalla «realtà». Così facendo, costui ripropone l'«ordinario metodo delle scienze, le quali prendono il contenuto dalla comune esperienza e la forma dalla riflessione», in modo che i pretesi «sommi principi del sapere» sono semplicemente conoscenze particolari mascherate da universali⁵³.

Credo che questo frammento di uno scritto estemporaneo fornisca già, in forma condensata, una prima e importante base su cui lavorare. Avvalendomi delle considerazioni fin qui proposte, proverò a collocarlo nell'orizzonte di senso delle posteriori *Maniere scientifiche*, dove le meditazioni hegeliane prendono una forma più organica. In particolare, vorrei indugiare sugli affioramenti dell'*empiria* e del senso comune in quest'opera, cercando di «scrostarli» dalla polemica antigiusnaturalista. Lo scopo è mostrare con uno sguardo retrospettivo la presenza strutturale di simili temi già nelle pagine su Gerstäcker, che allora acquisterebbero interesse come propedeutica e spazio di sedimentazione concettuale, da cui trarre indicazioni sull'origine comune (intesa come *proton pseudos*) di empirismo e formalismo, stadi della polimorfa *riflessione* illuminista. In altre parole, la recensione a Gerstäcker è importante non di per sé, ma come reperto, come documento di una gestazione che passa attraverso le trame, in apparenza distanti, di altri scritti hegeliani coevi. Non vorrei scomodare modelli troppo fuori della mia portata; ma se è come penso,

vi si legge che «ogni stato [...] non può non trattare uomini liberi come rotelle di un meccanismo» (G.F.W. Hegel[?], F.W.J. Schelling[?], F. Hölderlin [?]), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, p. 21 [corsivo mio]. Sulla critica allo «Stato macchina» e le sue implicazioni speculative, cfr. L. Ruggiu, *Logica Metafisica Politica*, vol. I: *Hegel a Jena*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 142-52.

⁵³ G.W.F. Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., IV, p. 107 s.

credo che la cosa migliore sia recuperare quell'opera proprio alla fine, come ideale approdo di una di sorta di *seconda navigazione*⁵⁴, nella quale hegelianamente l'esito si comprende solo con tutto il suo processo.

Stando alle *Maniere scientifiche*, «non si deve riconoscere alcun valore ai precedenti modi di trattare il diritto naturale, poiché sono «nell'opposizione e nella negatività, ma non sono nella negatività assoluta o nell'infinità [vera], che è solo per la scienza»⁵⁵. Insomma, come si è appena visto, in essi la ragione non ha ancora vinto la *dura signoria* della *riflessione*. Non ha riguadagnato la *relazione vivente* come *azione reciproca* delle parti, liberandole da una *molteplicità* che ha l'aspetto dell'*indipendenza* ma è isolamento e *scissione*. L'*infinità vera* e la *negatività assoluta* di cui qui si parla sono invece, sempre nei termini della *Differenza*, l'azione della *ragione* che *libera* la *coscienza* dalle *limitazioni*. Al massimo quelle trattazioni dovrebbero stuzzicare la «curiosità per il lato storico»⁵⁶ ma nulla di più; a meno che, passando al vaglio il «medio confuso» dell'«affaccendarsi della scienza», non si fosse in grado di cogliere nella loro «distorsione» i «momenti», il «riflesso [...] dell'assoluto»⁵⁷.

Una consistente porzione iniziale delle *Maniere scientifiche* è dedicata alla resa dei conti con le epistemologie del giusnaturalismo, distinto in empirico⁵⁸ e formale⁵⁹. Il loro esame è segnato da un taglio polemico, che ha come fulcro l'apparente opposizione dei due approcci, intenti, ciascuno a modo suo, a unire le «determinatezze», facendole passare per il collo stretto del contratto sociale⁶⁰. Rammentando le parole su Fichte

⁵⁴ Platone, *Fedone*, in Id., *Tutti gli scritti* a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 107 s [99 C-101 D]; in merito, G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Bompiani, Milano 2010, pp. 137 ss.

⁵⁵ Cfr. Hegel, *Le maniere scientifiche*, cit., p. 225.

⁵⁶ Ivi, p. 227.

⁵⁷ Ivi, p. 235 s.

⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 231-61.

⁵⁹ Cfr. ivi, pp. 261-319.

⁶⁰ Per un commento analitico di tali sezioni, cfr. Sabbatini, *Introduzione*, cit., pp. 52-172.

nella *Differenza*, per Hegel, quale che sia l'impostazione adottata tra le due, si tratta comunque dell'artificio di un'estranea composizione di parti: attraverso la «completezza» (generalità) empirica o la «coerenza» (universalità) formale⁶¹, l'intelletto cerca infatti di elevare surrettiziamente al di sopra di se stessa una tra le tante «determinatezze», facendone il criterio che riconduce all'unità il «caos» dello «stato di natura»⁶². Per raggiungere lo scopo, osserva ancora l'autore, l'empirismo ha dovuto rinunciare alla propria ingenua «intuizione» delle singolarità disperse e autonome, presupponendo loro un ordine che è già razionale⁶³, mentre il formalismo, per non rimanere prigioniero della vuota astrazione concettuale, ha dovuto racimolare sottobanco qualche contenuto empirico, per poi travestirlo da universale⁶⁴.

Quindi, che si tratti della concorrenza di più principi tipica del primo («coerente solo nell'incoerenza») o della «formale e vuota coerenza» del secondo, più che separazione sembra che tra i loro estremi ideali insista un *continuum*, lungo il quale si manifestano le più disparate elaborazioni teoriche intermedie, che di essi riproducono le discrasie a differenti stadi, nel tentativo di dosare e contemperare termini inversamente proporzionali come contenuto e forma, ma in fondo cercando tutte il «legame della coerenza con la compiutezza dell'immagine»⁶⁵.

Quando la precedente cultura della riflessione, culminata nella filosofia kantiana, ha avuto cura di depurare la metafisica (scienza dei principi) da un materiale empirico e contingente (il «principiato») e ha assegnato alla prima il monopolio dell'«elemento filosofico», il risultato per Hegel è stato un'inopinata separazione, che ha mandato alla malora le opposte teorie, perché i metafisici sono rimasti senza materiale e gli altri senza veri principi. Per Hegel la moderna e illusoria contrapposizione tra formalismo ed empirismo nasce proprio da qui. Concentrandosi sul

⁶¹ Cfr. Hegel, *Le maniere scientifiche*, cit., p. 237.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 241.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 231 s.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 233 s, 237 s.

⁶⁵ *Ivi*, p. 239.

secondo, Hegel aggiunge che in quanto «sono state costrette a prendere le distanze dalla filosofia e a riconoscere come loro principio scientifico ciò che comunemente si chiama esperienza», le scienze hanno abdicato alla «pretesa di essere scienze autentiche» e si sono ridotte a semplice «raccolta di conoscenze empiriche»⁶⁶. Private dell'elemento filosofico/metafisico, si sono convinte di averne galileianamente surrogato la fondazione con la matematica⁶⁷. Così dispongono per certo di un metodo, ma hanno rinunciato ai principi per la sua applicazione e finiscono per «procedere a tentoni»⁶⁸, promuovendo al rango di principio (posticcio) una tra le determinatezze *racimolate* per la via⁶⁹. Tale situazione si rivela critica nel momento in cui si ricade in ambito pratico, dunque nella stessa sfera del diritto, laddove non basta fare come il «bambino» che pone «le qualità empiriche» e si mette a «enumerarne la molteplicità»⁷⁰, ma serve «qualcosa di realmente universale» per la guida dell'agire⁷¹. È questo il punto da cui, come accennato, si diramano e divergono le citate strategie fondative di empiristi e formalisti.

La condizione “staminale” delle loro epistemologie può essere individuata nella sezione delle *Maniere scientifiche* dedicata all'empirismo; si tratta della «precedente [...] pura empiria», che è «coerente solo nell'incoerenza» e nella quale «ciascun elemento gode di pari diritti». Da questa Hegel distingue la moderna «scienza empirica», a cui il citato surrettizio supporto della componente formale o astratta dà «l'apparenza di una vera assolutezza», sia come «unità semplice» o «originaria», sia come «totalità» in un'esaustiva ricomprensione delle parti⁷². È significativo che solo questa versione più recente (e non la prima) sia trattata dall'autore

⁶⁶ Ivi, p. 219.

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 221.

⁶⁸ Ivi, p. 225. Sull'estrinsecità del metodo della riflessione, cfr. Verra, *Circolarità del metodo*, cit., p. 12 s.

⁶⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Le maniere scientifiche*, cit., pp. 223, 233.

⁷⁰ Ivi, p. 227 s.

⁷¹ Ivi, p. 229.

⁷² Ivi, p. 237 s.

come la «torbida mescolanza tra l'in sé e il contingente», tipica del «senso comune» (*gemeiner Verstand*)⁷³. In attesa di ulteriori sviluppi, sarà bene tenere a mente la comparsa del senso comune come forma per Hegel già degradata e, nonostante le apparenze, nient'affatto ingenua del sapere.

L'argomento torna nelle pagine finali della medesima sezione sull'empirismo, prima del passaggio alla *maniera formale* di trattare il *Naturrecht*. Non si tratta di una semplice ripresa, perché vi sono aggiunte considerazioni, da cui è possibile risalire a temi costanti delle meditazioni hegeliane degli anni del *Giornale critico*. Hegel parla ancora dell'«antica e del tutto incoerente empiria» e di quella «scientifica», ribadendo che quest'ultima è inficiata da «nullità positiva e inautenticità di principi e leggi», perché colpevole di aver travisato concettualmente mere «determinatezze», assegnando loro «un dominio sopra le altre». Così facendo, essa ha distrutto l'«intuizione come totalità interna» che in questa fase di elaborazione del pensiero di Hegel è ancora schellinghianamente (come *intuizione intellettuale*) il punto di unità e il superamento della finitudine, la sua ricomprensione in un intero⁷⁴. Hegel sottolinea che la «valenza assoluta attribuita a una determinatezza» è «immediatamente» destituita di fondamento in quanto anch'essa afflitta da «incoerenza»; ciò avviene in conformità alla logica finita dell'intelletto, dal quale l'empiria «si lascia sviare», accettandone l'aiuto per stabilire un ordine e riconoscendo alla determinatezza un simile *status* privilegiato. Ma quest'ordine si dimostra precario, come un castello di carte, perché altre determinatezze possono esibire un titolo altrettanto valido, se non addirittura superiore, per elevarsi a principio. In altri termini, nell'empirismo scientifico

⁷³ Ivi, p. 241.

⁷⁴ Cfr. ivi, p. 251; per una più articolata trattazione dell'intuizione, cfr. Sabbatini, *Come cerchi sull'acqua*, cit., pp. 19-53. Secondo Trede il limite di questa prima concezione jenese consiste in un'unità come prodotto di un intervento estrinseco che la ragione-speculazione opera «dall'esterno» sull'intelletto-riflessione, mancando ancora uno sviluppo dialettico immanente. Cfr. J.H. Trede, *Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion*, in «Hegel-Studien», VII (1972), p. 132 s.

è sempre possibile salire più in alto nella serie delle cause e scendere più in basso in quella delle conseguenze, modificando così il ruolo del punto di partenza, che può rispettivamente retrocedere a conseguenza o divenire causa di altro. Hegel appare consapevole che questa dinamica è la forza peculiare dell'indagine quantitativa della natura e insieme il suo limite intrascendibile. E sembra che ciò gli stia anche bene, a patto che un simile sapere non si arroghi il diritto di pronunciare nei confronti di ogni altro il monito del *non plus ultra* rispetto alle proprie evidenze.

Per l'«intelletto» del formalismo (che procede per mere astrazioni) non è difficile mostrare «confusione» e «contraddizione dei concetti» dei sedicenti empiristi scientifici. Quando costoro passano al contrattacco e contestano a loro volta il residuo empirico e particolare che rende «unilaterale» la sua «teoria», l'intelletto risponde spingendola sempre più verso un'«universalità che diventa del tutto vuota», giungendo appunto a darsi il nome di «filosofia» o addirittura di «metafisica»⁷⁵. Parimenti l'empiria ha buon gioco nel denunciare l'«artificiosità» e la mancanza di «applicazione» e «nel rinfacciare a questo modo di fare filosofia anche l'ingratitude nei propri confronti, dato che è lei stessa a procurargli il contenuto dei suoi concetti». E l'obiezione sarebbe solida, se la medesima empiria si fosse mantenuta «pura» e incoerente come un tempo, ma non è più così. Infatti nella «lotta» tra l'empiria «scientifica» e la «teoria di solito viene fuori che entrambe sono un'intuizione contaminata e tolta già in partenza dalla riflessione e che sono una ragione capovolta». Quella che «si spaccia per empiria è solo il lato più debole dell'astrazione». Gli ingredienti sono gli stessi: è solo una questione di dosaggio. Quest'empiria scientifica non ha fatto che impelagarsi nelle «determinatezze» le quali, «consolidatesi nella cultura comune, sono a disposizione sotto forma di buon senso e per questo sembra che provengano immediatamente dall'esperienza»⁷⁶.

⁷⁵ Cfr. Hegel, *Le maniere scientifiche*, cit., p. 253 s.

⁷⁶ Ivi, p. 257 s (correggo «sano intelletto» in «buon senso» per omogeneità con il resto del presente scritto).

A questo stadio di elaborazione devo purtroppo limitarmi a rinviare a quanto sotto dirò più distesamente sullo scetticismo autentico degli antichi e su quello «bastardo» dei moderni. Nondimeno credo valga la pena di accennare al fatto che per Hegel il fallimento di quest'ultimo (da Hume in poi) deriva dalla pretesa di trovare in alcune certezze sensibili, elaborate concettualmente dalle scienze, un punto che sia sottratto a dubbio. La sua base sembra essere proprio l'ormai famigerato empirismo scientifico e dunque il buon senso. Non si tratta che di forme della riflessione.

Anche lo scetticismo moderno, Hegel obietta a Gottlob Ernst Schulze, è venuto meno alla radicalità dell'antico, cercando una residuale coerenza in certezze immediate, avvalorate dalla scienza. Al contrario, proprio come l'empirismo puro e autentico, l'altrettanto autentico scetticismo degli antichi è coerente solo nell'incoerenza e ben si adatta a svolgere il ruolo di *pars destruens* nell'ambito della speculazione hegeliana, poiché è in grado di far letteralmente implodere le certezze dell'intelletto e del senso comune. Lo si vede già nella *Differenza*. Se nella «riflessione» l'intelletto prende la forma dell'opposizione tra «finito» e «infinito», in modo tale che «in quanto l'uno è posto, l'altro è tolto», il lavoro della ragione sta nel mostrare invece che nessuno dei due può stare senza l'altro e che l'infinito, così inteso, non è mai autenticamente dato, poiché attraverso la contrapposizione è finito esso stesso, avendo un opposto fuori di sé. Lasciando l'intelletto al libero e inevitabile gioco di tali opposizioni, si dispiega così la «segreta efficacia della ragione», che «lo innalza sopra se stesso», lo rende «sconfinato» nel momento in cui ne mostra la conclamata incapacità di «produrre una totalità oggettiva» (dato che c'è sempre un elemento che sfugge alla pretesa di completezza), facendo in modo che si dia la «legge dell'autodistruzione»⁷⁷. Questo e non altro fa la devastante coerenza dello scettico, quando è autentico. È appena il caso di ricordare che da tale nucleo generativo, sviluppato nell'esame

⁷⁷ Hegel, *Differenza*, cit., pp. 18-20.

delle «forme dell'infinitzza» di *Fede e sapere*⁷⁸, si approda all'offensiva della *Scienza della logica* contro il «cattivo infinito» dell'intelletto⁷⁹.

L'arresto dello scetticismo moderno, così come l'arresto dell'empirismo scientifico, che abdicano all'ingenuità del senso comune mentre credono di andare un passo oltre, per Hegel non sono che il frutto di una ragione rinunciataria. In cerca di un porto sicuro, essa riduce la verità a certezza, ponendo la premessa (non) speculativa per l'affermazione sia della *vuota* metafisica sopra descritta, sia di una metafisica tanto storicamente minoritaria quanto paradossale, che pensa di riempire quel vuoto con un rimaneggiamento concettuale dei dati del buon senso. Come se partire da una pretesa immediatezza e descriverla in termini astratti fosse diverso in linea di principio dall'altra metafisica. La seconda via è quella battuta da Gerstäcker.

5. La quieta minaccia del senso comune

In rapporto a questo autore un altro profilo di rilievo è già nei passi della *Differenza* in cui Hegel fa passare quasi di soppiatto la distinzione cruciale tra «buon senso» (*gesunder Menschenverstand*) e «senso comune» (*gemeiner Menschenverstand*), assegnando una connotazione positiva al primo e negativa al secondo⁸⁰. L'asciutta trattazione fornisce un'introduzione efficace, scevra delle superfetazioni polemiche che si aggiungono in altri scritti. La «forza» del buon senso (che appare la stessa dell'empiri-

⁷⁸ Cfr. Hegel, *Fede e Sapere*, cit., p. 180 s. Sull'infinito dell'immaginazione, cfr. ivi 175 ss. Per un esame dettagliato della questione, cfr. P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena*, CEDAM, Padova 1999, pp. 242-52. Su vero e cattivo infinito a partire dalle considerazioni di *Fede e sapere*, cfr. A. Moretto, *L'influence de la 'mathématique de l'infini' dans la formation de la dialectique hégélienne*, in R.-P. Horstmann/M.J. Petry (hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 181 ss.

⁷⁹ Cfr. Hegel, *La scienza della logica*, cit., pp. 141 ss.

⁸⁰ Cfr. W.Ch. Zimmerli, *Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?*, in D. Henrich, K. Düsing (hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn 1980, p. 88 s.

ria “vera” e dello scetticismo autentico degli antichi) consiste nell’«ap-poggiare le proprie pretese solo sulla totalità, oscuramente presente in esso come sentimento, e di opporsi unicamente così all’instabilità della riflessione», dalla quale «può essere disorientato» nonostante o piuttosto per il proprio immaturo legame con l’intero. Nel momento in cui tale disorientamento avviene, le sue aurorali «verità [...], intellettualisticamente isolate [...], appaiono false e come mezze verità», segnate dalla «pre-tesa di valere per sé, come un sapere, come conoscenza». Ormai preda di questo abbaglio metodologico, il buon senso (che ormai non è più tale) avverte come estranea la speculazione, benché essa resti la sola capace di «costrui[re] come consapevole identità ciò che nella coscienza del senso comune [*gemeiner Menschenverstand*] è necessariamente opposto». Se nel buon senso agisce velata e implicita la totalità come orizzonte, nel senso comune (riprendendo un punto sopra accennato parlando delle *Maniere scientifiche*) c’è un arretramento non ascrivibile a una condizio-ne primitiva e ingenuamente feconda, ma riconoscibile piuttosto come contraccolpo della riflessione e del finito, che recidono la connessione tra la parte e l’intero e rendono ancor più necessaria la speculazione, che «innalza alla coscienza l’identità che non esiste consapevolmente»⁸¹.

Il saggio inaugurale del *Giornale critico*, dedicato poco tempo dopo la *Differenza* all’*Essenza della critica filosofica in generale e in particolare la sua relazione con lo stato presente della filosofia* (tra fine dicembre 1801 e l’inizio del 1802), non ripropone questa distinzione; è probabilmente scritto a quattro mani, con Schelling, e toglie al «buon senso» le attenuanti già riconosciutegli da Hegel, bollando anch’esso come «limitatezza locale e temporale di una generazione di uomini»⁸².

⁸¹ Hegel, *Differenza*, cit., p. 23 s.

⁸² G.W.F. Hegel, *Sull’essenza della critica filosofica* (1802), in G. Casadei, *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel. Referenti, formazione impianto della critica filosofica jense. In appendice la traduzione del «Wesen der philosophischen Kritik»* (1802), ETS, Pisa 1995, p. 334 s. Oltre all’edizione di Casadei, per una traduzione e commento del saggio, cfr. S. Baritussio, *L’articolo introduttivo al ‘Kritisches Journal der Philosophie’: Sull’essenza della critica filosofica*, in «Verifiche», XII (1983), pp. 99-129, pp. 251-339.

Si torna invece a distinguere tra senso comune e buon senso alcune pagine dopo dello stesso *Giornale*, nell'articolo *Come il senso comune deve prendere la filosofia*, di cui Hegel è autore unico. Si tratta di una lunga e polemica recensione di più opere di Wilhelm Traugott Krug, il cui esame esula dagli scopi del presente lavoro⁸³. Vorrei estrapolarne solo alcuni punti funzionali alla lettura di Gerstäcker, prescindendo per quanto possibile dalle schermaglie tra iniziati, che quando va bene si arrestano alla difesa hegeliana di Schelling e quando va peggio arrivano alla 'metacritica', come nel caso della critica a Krug attraverso le sue obiezioni a Fichte, a sua volta già oggetto degli strali di Hegel e Schelling.

Nel complesso Hegel tratta le meditazioni di Krug come «una serie di problemi da semplicitto» (*Reihe naiver Probleme*)⁸⁴. Criticando Fichte, infatti, Krug «trova contraddittorio che nella filosofia non si debba presupporre proprio nulla e che tuttavia venga presupposto l'assoluto $A=A$, come identità assoluta e come differenza, da cui viene costruita ogni limitatezza». E questa, sottolinea Hegel, «è esattamente la contraddizione che il senso comune [*gemeiner Verstand*] troverà sempre nella filosofia: esso mette sullo stesso piano l'assoluto e il finito e poi estende al primo le medesime pretese che ha verso il secondo». Perciò se «in filosofia si richiede che niente debba restare indimostrato, il senso comune trova subito l'incoerenza, perché l'assoluto non è stato dimostrato». Non pago, Krug denuncia una «seconda aporia» dell'idealismo trascendentale, il quale, a dispetto della pretesa di dedurre qualsiasi cosa, non riuscirebbe a dedurre l'esistenza di un «cane», un «gatto» o della stessa «penna» di Krug (in realtà si tratta di una forzatura interpretativa hegeliana)⁸⁵. L'aspetto *metacritico* qui è interessante, perché si riallaccia alla

⁸³ Per l'edizione italiana, cfr. G.W.F. Hegel, *Come il senso comune debba comprendere la filosofia* (1802), a cura di L. Azzariti-Fumaroli, ETS, Pisa 2017.

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., IV, p. 180.

⁸⁵ Ivi, p. 178 e cfr. W.T. Krug, *Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, Müller, Leipzig 1801, pp. 16 ss, pp. 19 s e p. 31 ss.

polemica di Schelling contro il dogmatismo dei realisti, condotta nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Quando costoro sostengono che la radice delle rappresentazioni intuitive è frutto dell'influsso del mondo esterno sulle nostre facoltà, rigettano la tesi secondo cui va cercata «l'origine delle cose in un'attività dello spirito, la quale è ideale e reale insieme» e che per Schelling esprime l'idealismo trascendentale come quello «assolutamente perfetto», in quanto è insieme «assolutamente perfetto realismo». Spezzando tale continuità, i dogmatici mandano alla deriva entrambi i versanti, rendendoli reciprocamente opachi ed estranei, così da «avvolgere nel mistero l'origine delle rappresentazioni delle cose esterne e parlarne nei termini di una rivelazione, che rende impossibile ogni ulteriore spiegazione»⁸⁶. Lo si vedrà tra breve, anche a proposito di Schulze, ma soprattutto lo si rivedrà nella deduzione del diritto di Gerstäcker. A simili dottrine Schelling oppone che nulla va lasciato allo stadio di una «presupposizione» recepita passivamente; anzi, individua la peculiarità dell'idealismo trascendentale-perfetto nella «regola di non lasciare nulla indimostrato e non dedotto»⁸⁷. Non è certo questo il metodo di Krug (e di Gerstäcker), che secondo Hegel «si ritiene autorizzato a porre il principio della propria speculazione nella coscienza empirica, al punto tale che sia perfettamente vero ciò che egli trova e deve pensare in essa»⁸⁸.

Si può chiudere idealmente il cerchio con una citazione dal posteriore e ponderoso articolo *Fede e sapere* (luglio 1802), dove Hegel smaschera il peccato originale dell'illuminismo, riportando su un terreno comune le ingenuie convinzioni dei non filosofi e le metodiche astrazioni di Kant, Jacobi e Fichte: «In queste filosofie non c'è niente da vedere, se non l'innalzarsi della cultura della *riflessione* a sistema; essa è una cultura del

⁸⁶ F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2015, p. 217 s.

⁸⁷ Ivi, p. 221. Sulla polemica di Schelling con la filosofia del senso comune, cfr. K. Vieweg, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das Gespenst des Skepticismus*, Fink, München 1999, pp. 228-32.

⁸⁸ Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand*, cit., p. 184.

senso comune, il quale si eleva fino a pensare l'universale, ma, restando senso comune, prende il concetto infinito [*scil.* l'universale come mera astrazione, vuotezza di contenuto empirico⁸⁹] per un pensare assoluto e semplicemente separa la propria ordinaria intuizione dell'eterno e il concetto infinito – sia che il senso comune rinunci interamente a quell'intuire e si mantenga nel concetto e nell'empiria [*Empirie*], sia che li abbia entrambi, ma non sia in grado di unificare l'intuire, di ricomprenderlo nel concetto, né di annientare in egual misura concetto ed empiria»⁹⁰.

Tali considerazioni, presenti in uno scritto uscito in contemporanea con la prima parte delle *Maniere scientifiche*, sono piuttosto interessanti, perché attraverso il *gemeiner Menschenverstand* sfumano ancor più i confini teoretici della distinzione tra empirismo e formalismo nel *Naturrecht*, che, come ho cercato di mostrare, è istituita da Hegel per battere in breccia insufficienze e discrasie comuni⁹¹.

6. Una roccia sotto la neve: scetticismo e senso comune

Le scellerate nozze con lo scetticismo aggiungono altri utili particolari al quadro sul senso comune. Sono consapevole dei rischi di una pista che potrebbe condurmi fuori dal tracciato; nondimeno credo valga la pena di correrli. Si potrebbe infatti scoprire (come auspicio) che la divagazione sarà stata solo apparente e che in realtà sono rimasto sulla via maestra che porta all'impianto ideativo delle *Maniere scientifiche*, lungo la quale si trova la stazione di posta della recensione a Gerstäcker.

Poc'anzi, a proposito della *quieta minaccia* del senso comune, ho citato *Fede e sapere*, dove Hegel ne denuncia l'inatteso dominio nel cuo-

⁸⁹ Sull'«infinito» come «concetto» e come «concetto puro, assoluta idealità e vuoto», cfr. Hegel, *Fede e Sapere*, cit., p. 128, 131.

⁹⁰ Cfr. ivi, p. 133 (con alcune revisioni del testo italiano). Sulla relazione tra senso comune e riflessione e sul superamento speculativo della scissione della *fede*, cfr. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, cit., pp. 113-21.

⁹¹ Cfr. Hegel, *Le maniere scientifiche*, cit., p. 231 s; in merito, cfr. Sabbatini, *Introduzione*, ivi, p. 68 s.

re del trascendentalismo di Kant e della sua rigorizzazione a opera di Fichte, saldandolo con l'illuminismo. E se questo, come recita l'*Essenza della critica filosofica*, «esprime già nella sua origine [...] la trivialità dell'intelletto e la sua vana elevazione oltre la ragione»⁹², allora è un termine medio che permette di risalire a Kant come una delle matrici culturali addirittura della china che porta allo scetticismo moderno.

Com'è ormai noto, la tesi hegeliana della *Differenza* per cui «la scissione è la fonte del bisogno della filosofia»⁹³ si basa sull'argomento che essa sia il prodotto della riflessione e cioè di un intelletto intrappolato nell'infinita rete di opposizioni che ciascun termine crea inevitabilmente intorno a sé, nel momento in cui trae dalla negazione dell'altro la propria determinazione. Secondo Hegel l'illuminismo, con tutta la corte dei suoi saperi (che coprono l'ampio arco dalle singolarità dell'empirismo agli universali del formalismo), ha cercato di dare stabilità e certezza ai singoli termini, prescindendo o almeno trascurando la loro fondamentale relazionalità, che della finitezza è l'essenza: prendere i finiti fuori dalla relazione significa perderli. Infatti l'altro è essenziale a quel finito-opposto che vorrebbe farne a meno, ma che senza di esso non sarebbe ciò che è. La contraddizione di ogni finito consiste precisamente nell'avere fuori di sé la ragione del proprio essere. In quanto i termini sono *identici* nella reciprocità del rinvio, sapere la natura di questo limite è per Hegel toglierlo nell'assoluto, che li ricomprende: negazione non della parte ma della sua pretesa separatezza. Appare dunque inevitabilmente destinata a implodere la stessa distinzione tra immanente e trascendente e il tentativo di oltrepassare il primo verso il secondo, come avviene nella “fede” in Kant, Jacobi o Fichte: «Questa relazione o rapporto della limitatezza con l'assoluto, in cui solo l'opposizione è presente nella coscienza, mentre c'è una totale mancanza di coscienza dell'identità»⁹⁴. Pur con le dovute cautele, è questo il “DNA speculativo” che la *Differenza* condivide con

⁹² Hegel, *Sull'essenza della critica filosofica*, cit., p. 334 s.

⁹³ Hegel, *Differenza*, cit., p. 13.

⁹⁴ Ivi, p. 23.

Fede e sapere. E dopo la denuncia, Hegel cerca di far implodere questa costruzione posticcia, sostenendo che in fondo Schulze deve a Kant molto più di quanto possa immaginare.

L'articolo sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia, esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello moderno con l'antico* (uscito tra febbraio e marzo 1802, poco prima di *Fede e sapere*), ha una struttura piuttosto complessa, di cui non seguirò tutte le trame. L'occasione dello scritto è la pubblicazione della *Critica della filosofia teoretica* di Gottlob Ernst Schulze⁹⁵: un autore salito agli onori delle cronache filosofiche dieci anni prima con un testo anonimo (dedicato, non a caso, a *Enesidemo*)⁹⁶ nel quale ha attaccato Kant e Reinhold, facendo professione di scetticismo⁹⁷. L'incontro di Hegel con la scepsi, che da «argomento alla moda»⁹⁸ si radica al punto da caratterizzare una «generazione scettica»⁹⁹, è stato pressoché inevitabile: ne ha sentito parlare fin dallo *Stift* di Tubinga¹⁰⁰ attraverso il lavoro di Stäudlin¹⁰¹ e di Niethammer e ritrova quest'ultimo

⁹⁵ G.E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, 2 Bde., Bohn, Hamburg 1801.

⁹⁶ Su Enesidemo, originario di Cnosso e vissuto intorno al I secolo a.C., cfr. M.L. Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*, Einaudi, Torino 2003, pp. 112-153.

⁹⁷ [G.E. Schulze], *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, [Helmstädt], [Fleckeisen] 1792. In merito, cfr. V. Verra, *Enesidemo nella problematizzazione della critica*, in «Filosofia», III (1952), pp. 577-611; su Schulze, cfr. G. Durante, *Gli epigoni di Kant*, Sansoni, Firenze 1943, pp. 43-56; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. III: *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani* (1920), tr. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino 1955, pp. 87-100.

⁹⁸ H. Buchner, *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Hegel-Tage. Urbino 1965. Vorträge*, Meiner, Hamburg 1984², p. 50.

⁹⁹ In merito, anche per l'espressione mutuata da Schelsky, cfr. L. Hasler, *Skepsis und Natur. Zur philosophischen Funktion des Skeptizismus beim frühen Hegel*, in W.R. Beyer (hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1976*, Pahl-Rugenstein, Köln 1978, p. 333; inoltre, cfr. H. Schelsky, *Die skeptische Generation: eine Soziologie der deutschen Jugend*, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1975, p. 77 s.

¹⁰⁰ Cfr. Buchner, *Zur Bedeutung des Skeptizismus*, cit., p. 51.

¹⁰¹ Cfr. C.F. Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*, 2 Bde., Lebrecht Crusius, Leipzig 1794. Su Stäudlin

a Jena, dove dirige il *Giornale filosofico* insieme a Fichte e dove continua a sostenere il buon senso, letto nella scia della scuola anglosassone di Reid, come un argine contro gli attacchi dello scetticismo alla filosofia¹⁰².

Proprio a Jena Hegel sembra in piena sintonia con l'impetosa denuncia delle false certezze e dell'acriticità del *common sense* da parte di Friedrich Schlegel, che in un frammento dell'*Athenäum*, dopo aver accomunato il moderno scetticismo alla «non filosofia» (*Unphilosophie*, altro termine fondamentale dello scritto di apertura del *Giornale critico*), scrive: «Il rispetto per la matematica e l'appello al buon senso [*gesunder Menschenverstand*] sono i segni diagnostici di uno spurio semi-scetticismo»¹⁰³. Al netto della distinzione tra senso comune e buon senso, nelle parole di Schlegel si ritrova ciò che Hegel nel saggio su Schulze tratteggia come il sedicente «lato positivo di questo scetticismo», che «in generale viene descritto come una filosofia che non andrebbe oltre la coscienza», perché Schulze stesso e i moderni (a partire

(formatosi a Tubinga e professore di teologia a Gottinga) e sulla sua critica allo scetticismo in nome della fede cristiana si sofferma Vieweg, dalla cui ricostruzione emergono interessanti anticipazioni rispetto al saggio hegeliano sullo scetticismo: «in particolare la distinzione tra antico e nuovo scetticismo, la sottolineatura del principio dell'isostenia e la caratterizzazione di una scepsi *verace*» (K. Vieweg, *Philosophie des Remis*, cit., p. 69).

¹⁰² Nel 1795 Niethammer riassume le proprie idee in un articolo, i cui echi giungono fino alla più tarda *Differenza* hegeliana, cfr. F.I. Niethammer, *Von der Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», I (1795), 1, pp. 1-45; in merito, cfr. K. Vieweg, *Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia. Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer*, in Cingoli (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel*, cit., pp. 253 ss; K. Vieweg, *Skepsis und Common Sense - Hegel und Friedrich Immanuel Niethammer*, in Id., B. Bowmann (hrsg.), *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuerzeitlicher Wissenskonzeptionen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 125-40; inoltre, cfr. Vieweg, *Philosophie des Remis*, cit., pp. 131 ss.

¹⁰³ F. Schlegel, *Frammenti*, fascicolo 2: *Luglio 1798*, in *Athenäum [1798-1800]. Tutti i fascicoli della rivista di A.W. Schlegel e F. Schlegel*, a cura di G. Cusatelli, E. Agazzi, D. Macca, con postfazione di E. Lio, Bompiani, Milano 2009, p. 214. Su F. Schlegel, cfr. Vieweg, *Philosophie des Remis*, cit., pp. 96-111.

da Hume) si trincerano dietro la convinzione che «i fatti della coscienza sono l'innegabile realtà a cui occorre riferire [...] le speculazioni filosofiche» e che «questo tendere verso una conoscenza riposta oltre l'essere reale certissimo delle cose [...] è pur esso un fatto della coscienza»¹⁰⁴. La rivendicazione di fedeltà ai «fatti della coscienza» costituisce un filo conduttore che lega l'*Enesidemo*¹⁰⁵ alla *Critica della filosofia teoretica*, la cui intera terza parte¹⁰⁶ è dedicata a confermare che il «dubbio scettico» nel campo di quest'ultima non tocca la nostra conoscenza del mondo sensibile, ma solo quei «giudizi propri della metafisica», che riguardano «fondamenti dell'esistenza delle cose» o della «nostra conoscenza di tale esistenza»¹⁰⁷.

Mentre lo scetticismo antico¹⁰⁸, sempre secondo Hegel, trova nell'isostenia di tesi contrapposte l'impossibilità di attenersi a una piuttosto che all'altra¹⁰⁹ e vive «secondo il comune senso pratico [*gemeiner Le-*

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802), a cura di N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 70 s.

¹⁰⁵ Si legge nella *Lettera seconda (Enesidemo ad Ermia)* dell'opera di Schulze: «L'esistenza delle rappresentazioni e la certezza di tutto ciò che si offre immediatamente nella coscienza stessa ed è un dato di essa non sono state poste in dubbio ancora da nessuno scettico» (E.G. Schulze, *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare i fatti della elementare*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 1971, p. 118).

¹⁰⁶ Cfr. G.E. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Bohn, Hamburg 1801, I, pp. 583-728.

¹⁰⁷ Ivi, p. 590. In merito, cfr. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 88 s.

¹⁰⁸ «Gli scettici antichi ammettono che vi sia una conoscenza attraverso i sensi e, mediante essa, un convincimento circa l'esistenza e circa determinate qualità di cose per sé esistenti, secondo cui ogni uomo ragionevole si dovrebbe regolare *nella vita pratica [im thätigen Leben]*» (Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 73).

¹⁰⁹ In merito, cfr. M. Forster, *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1989, p. 9 s; Id., *Hegel on the Superiority of Ancient over Modern Skepticism*, in Fulda, Horstmann (hrsg.), *Skeptizismus und spekulatives Denken*, cit., pp. 65 ss. In base a tale modello pirroniano, la contraddizione delle opposte tesi si ripercuote sulla quotidianità dell'esistenza come rinuncia alla pretesa normativa del sapere dogmatico; cfr. D. Heidemann, *Formen des Skeptizismus. Hegels kritische Toleranz gegenüber der pyrronischen Skepsis*, in K. Vieweg (hrsg.), *Gegen das 'unphi-*

bensverstand] e badando al fenomeno, senza esprimere con ciò alcuna opinione o affermazione»¹¹⁰, quello attuale di Schulze fa tutt'altro. Sviato dalla lente deformante della certezza sensibile, esso attribuisce all'antennato il medesimo dualismo su cui si basa la propria cultura moderna; tuttavia per Hegel «è assolutamente infondata» questa «interpretazione che lo scetticismo [antico] non avrebbe attaccato le percezioni sensibili, ma solo le cose poste dai dogmatici dietro e sotto a quelle». I moderni sfruttano l'abusiva chiave ermeneutica, lo notava già Schlegel, per sostenere che l'affinamento dell'analisi scientifica dei fatti e la pretesa a una loro incontestabile oggettività non sono in contrasto con lo scetticismo antico¹¹¹ e mirano così a ottenere una patente di autenticità, creando un «bastardo di scetticismo, il quale riesce perfino ancora ad accordarsi con il crudo dogmatismo di queste scienze»¹¹².

Per ristabilire la completa divergenza delle due prospettive, Hegel fa una scelta ardita e significativa, individuando nel *Parmenide* platonico la più alta manifestazione dello scetticismo antico e autentico¹¹³, il quale

losophische Unwesen?. *Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2002, pp. 71-5. Sul rapporto con questo scetticismo e sul suo superamento da parte di Hegel, cfr. K. Düsing, *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit*, in «Hegel-Studien», VIII (1973), p. 123 s.

¹¹⁰ Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 74.

¹¹¹ Ricorrendo a un simile approccio, «molte dottrine che oggi resistono ad ogni ragionevole mania di dubbio, come per esempio la fisica e l'astronomia, sarebbero state a quell'epoca solo un complesso di opinioni indimostrabili e di ipotesi infondate» (ivi, p. 75).

¹¹² Ivi, p. 76. In merito, cfr. Forster, *Hegel on the Superiority of Ancient over Modern Skepticism*, cit., pp. 67 ss; Heidemann, *Formen des Skeptizismus*, cit., p. 79; E. Csikós, *Begründung und Skepsis - Zu Hegels Skeptizismus-Aufsatz*, in Vieweg (hrsg.), *Gegen das 'unphilosophische Unwesen'*, cit., p. 89 s.

¹¹³ Uno «scetticismo platonico» radicale, perché «non si mette affatto a dubitare delle verità dell'intelletto [...] ma al contrario nega del tutto ogni verità di un siffatto conoscere [...]. Non si costituisce la parte specifica di un sistema, ma è esso stesso il lato negativo della conoscenza dell'assoluto, e presuppone immediatamente la ragione come lato positivo» (Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 78). In merito, cfr. F. Chiereghin, *Skepsis und spekulatives Denken bei Hegel*, in Fulda, Horstmann (hrsg.),

risulta pienamente sintonico e probabilmente tutt'altro che estraneo al progetto della *Differenza* e dei coevi manoscritti su logica e metafisica, dove egli cerca di porre in luce la forza di un sapere critico, che sviluppi le contraddizioni interne al finito e sia quindi capace di superarle¹¹⁴. È questo che intende, quando parla della «determinazione del vero rapporto dello scetticismo con la filosofia», di cui quello va considerato come «lato negativo rivolto contro ogni limitatezza, e quindi contro la folla dei fatti della coscienza e la loro innegabile certezza»¹¹⁵. L'errore dei nuovi scettici à la Schulze è pensare che lo scetticismo possa avere un lato positivo e che questo possa trovarsi come dato irriflesso di una certezza sensibile, declinata come senso comune.

Dietro tutte le sferzate di Hegel permane, innegabile, la ricerca di una resa dei conti con il criticismo kantiano. Quando descrive il tentativo

Skeptizismus und spekulatives Denken, cit., pp. 29-49; Vieweg, *Philosophie des Remis*, cit., pp. 136-44; Gessmann, *Skepsis und Dialektik*, cit., pp. 50-63. Sul nesso tra il modello dialettico del *Parmenide* e la dialettica hegeliana attraverso il saggio sullo scetticismo, cfr. K. Düsing, *Formen der Dialektik bei Plato und Hegel*, in M. Riedel (hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 169, 177, 180-3; V. Cicero, *Il Platone di Hegel. Fondazione e struttura delle 'Lezioni su Platone'*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 52-5, 197-202; Verra, *Circularità del metodo*, cit., p. 13; R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Meiner, Hamburg 2001, pp. 67-81.

¹¹⁴ In generale sullo scetticismo come nucleo generativo della dialettica hegeliana, cfr. K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in «Hegel-Studien», V (1969), pp. 123 ss; Trede, *Hegels frühe Logik*, cit., p. 133, p. 151, p. 165 s; Düsing, *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus*, cit., p. 119 e p. 130; Id., *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, in «Giornale di Metafisica», IV (1984), pp. 315-58; G. Varnier, *Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der Hegelschen Deutung*, in «Hegel-Studien», XXI (1986), p. 131 s; H. Buchner, *Skeptizismus und Dialektik*, in Riedel (hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, cit., pp. 230 ss.

¹¹⁵ Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 77 s. In merito, cfr. G. Varnier, *Ragione, Negatività, Autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990, pp. 102; inoltre, cfr. ivi, pp. 86-9.

degli scettici moderni come Schulze di separare le sorti della realtà sensibile e delle «supreme e incondizionate cause, o meglio il razionale», riscontra in ciò la medesima impostazione delle filosofie da loro contestate, ad esempio quella di Kant. Per giunta Schulze (e qui starebbe il suo più madornale errore) si arresta al primo livello (il reale) e rimuove completamente il secondo (le «cause supreme») alla cui «esistenza», sempre seguendo la sua critica, la conoscenza puramente razionale pretenderebbe di arrivare attraverso le semplici astrazioni dei «concetti»¹¹⁶.

La diagnosi e la prognosi di Hegel sono senza mezzi termini: «Non è possibile concepire il razionale e la speculazione in un modo più crudo; la filosofia speculativa viene costantemente rappresentata come se insuperabile le giacesse innanzi la comune esperienza [*gemeine Erfahrung*], distesa a modo di ferreo orizzonte, nella forma inamovibile della sua bassa realtà, e come se dietro ad esso lei volesse ricercare le *cose in sé* del proprio orizzonte, sospettandone l'esistenza quali montagne di una realtà altrettanto triviale, che reggerebbe sulle spalle quella prima realtà. Il razionale, l'in sé, il signor Schulze non riesce a rappresentarselo se non come una roccia sotto la neve»¹¹⁷.

E Kant, dicevo, resta per Hegel il prototipo di un sapere compromissorio, che più di ogni altro ha saputo incarnare le esigenze della «cultura dell'epoca moderna»: la sua deduzione delle categorie ha eliminato l'antitesi di soggetto ed oggetto, di pensiero ed essere, riportandole all'*Io penso* (e questa è la parte feconda del criticismo). Però a un altro livello quell'antitesi l'ha riprodotta, negando l'unità di essere e pensare, come accade nella critica alla «cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio»¹¹⁸. Kant ha così spianato la strada alle banali follie dello scetticismo moderno. Aprire questa divaricazione tra essere e pensare, facendo

¹¹⁶ Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 69; inoltre, cfr. *ivi*, p. 124. Per una dettagliata valutazione della critica di Hegel, cfr. A. Engstler, *Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulzes*, in Fulda, Horstmann (hrsg.), *Skeptizismus und spekulative Denken*, cit., pp. 98-114.

¹¹⁷ Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 69 s.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 104 s.

sì che il secondo pensi puramente se stesso e nient'altro e che il primo resti impensato, significa dare adito alla fede, il *tertium* che stavolta *datur*: essa dovrebbe mantenere così come sono i due estremi che intende ricomporre in un insieme, ma invece di risolvere i problemi ne crea altri. I termini da congiungere restano sconnessi e continuano a girare a vuoto, avvitando su se stessi; ciascuno fa dell'altro un tacito e necessario presupposto del proprio sapere e ne subisce il condizionamento, fino a trasformarsi nel proprio contrario: «lo scetticismo schulziano si allea con il più crudo dogmatismo, e nello stesso tempo il dogmatismo di Krug porta in sé quello scetticismo»¹¹⁹.

Una trattazione rilevante, in quanto lega i due termini chiave del passo precedente attraverso il medio del senso comune, si trova nella lettura hegeliana dei *tropi* dello scetticismo antico, così come riportati da Sesto Empirico. Hegel li giudica «lontani da ogni tendenza contraria alla filosofia» e piuttosto rivolti «esclusivamente contro il dogmatismo del senso comune» e «contro l'esperienza comune che tiene fermo il dato, il fatto, il finito [...] e vi si attesta come su un qualcosa di certo, sicuro, eterno». Mentre «nel senso comune il suo scetticismo ed anche il suo dogmatismo sulle finitezze coesistono *l'uno accanto all'altro*», lo «scetticismo autentico supera pure quest'ultima forma di scepsti», che «inconsapevolmente appartiene a particolari costumi e leggi ed altre circostanze»¹²⁰. Tenendo a mente quanto è stato detto circa i limiti dell'intelletto e della riflessione e circa l'artificiosa irrelatezza delle loro determinazioni, si comprende perché secondo Hegel (sempre commentando la dottrina dei *tropi*) «il razionale è eternamente ed ovunque uguale a se stesso: il puro diseguale esiste solo per l'intelletto, mentre ad opera

¹¹⁹ Ivi, p. 89. Sulla suddivisione delle tre forme di scetticismo, cfr. Varnier, *Skeptizismus und Dialektik*, cit., p. 135 s; Buchner, *Skeptizismus und Dialektik*, cit., p. 234 s; Heidemann, *Formen des Skeptizismus*, cit., pp. 76 ss; Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, cit., pp. 65 ss.

¹²⁰ Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 92 (per omogeneità lessicale, l'espressione «comune intelletto umano», anch'essa utilizzata dal traduttore per *gemeiner Menschenverstand*, è stata qui sostituita con «senso comune»).

della ragione ogni diseguale viene posto come uno». Ciò non significa prendere una cosa per un'altra «in modo volgare e puerile», ma anzi mantenerle distinte nella consapevolezza che il «razionale [...] è la relazione stessa», che non è contrapposto a nulla, ma è il luogo della stessa contrapposizione tra determinatezze (finito-infinito, essere-pensare, parte-tutto): «non ha nessun contrario: i finiti, di cui uno è il contrario dell'altro, esso li racchiude entrambi in sé»¹²¹.

Nello scettico dogmatismo del senso comune, invece, non si tratta di identità come superamento del finito; poiché il finito e isolato è in esso intrascendibile (si legga insuperabile), l'unico esito a cui tale approccio va incontro non può essere altro che un'identificazione come 'semplice' confusione, un voler mettere insieme a forza ciò che ha appena dichiarato inconciliabile. Hegel ha introdotto fin dalla corrispondenza con Mehmel il tema del guazzabuglio filosofico (o meglio del guazzabuglio privo di filosofia) riscontrabile in ciascuno degli autori recensiti o da recensire¹²² e ribadisce tali osservazioni, circostanziate, nei relativi scritti: parlando dell'eclettismo di Bouterwek (altro esponente di uno scetticismo moderato) come di «un miscuglio di elementi del tutto eterogenei, che provengono dalla psicologia empirica, dalla logica comune, dallo scetticismo, dal criticismo kantiano ed anche dall'idealismo trascendentale»¹²³; o della filosofia di Krug come di «una brocca [*Krug*] in cui, per un qualche caso, siano contenuti come fatti un'acqua reinholdiana, una stantia birra kantiana, uno sciroppo illuminista, chiamato *berlinismo*, ed altri simili ingredienti»¹²⁴. Non fa eccezioni nemmeno per Schulze, al quale (oltre al sunnominato appa-

¹²¹ Ivi, p. 99 (con lievi modifiche).

¹²² Cfr. *Hegel a Mehmel, Jena, 26 agosto 1801*, citato ivi, p. 165.

¹²³ Hegel, *Bouterweks Anfangsgründe*, cit., p. 103 s. Sul ruolo di questo eclettismo, sulla compresenza dei principi della filosofia kantiana e sull'incompletezza del moderno scetticismo, rappresentato anche da Bouterwek, cfr. T.L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Scientia Verlag, Aalen 1963, II, pp. 40-42.

¹²⁴ Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, cit., p. 184.

rentamento con Krug) viene addebitato anche un sincretismo acritico, che tramite il ricorso ai «fatti della coscienza» fa ricadere anche lui nella «psicologia empirica». Come questa e come «una moltitudine di altre scienze refrattarie ad ogni ragionevole dubbio», il pensiero di Schulze si è arenato in una «barbarie» che a tali fatti «assegna inconfutabile certezza e verità», vittima della «più cruda limitatezza [...] che trasforma le intuizioni empiriche in riflessione e ritiene di analizzarle solamente, senza nulla aggiungervi»¹²⁵.

Il giudizio su Gerstäcker ripeterà alla lettera questo copione. Quante inattese somiglianze si potranno attestare tra lui e Schulze, lo suggerisce già un paio di capoversi del saggio sullo scetticismo, dove Hegel si sofferma sul tentativo del secondo autore di fornire un'«elaborazione scettica della filosofia» intesa come «filosofia teoretica», in quanto «scienza delle cause supreme ed incondizionate di tutto il condizionato, della cui realtà noi già abbiamo certezza per altre vie». E queste «altre vie», queste fonti della «certezza» sono i fatti della coscienza, che si sedimentano nel senso comune come «certezza del condizionato senza filosofia»¹²⁶.

Se è così, alla base dello scetticismo «bastardo» moderno non c'è altro che un tentativo di usare la filosofia per confermare quanto già sappiamo prima e senza di lei. Se Hegel nella *Differenza* parla del «bisogno della filosofia», Schulze e Gerstäcker si impegnano per mostrare, anche se non lo sanno, che di filosofia non c'è bisogno affatto. L'inconsapevole sinergia, la complementarità tra i due autori consiste nell'elaborazione teoretica del senso comune operata dal primo e nella sua declinazione pratica da parte del secondo, che cerca di tracciare un percorso in campo giuridico.

¹²⁵ Hegel, *Rapporto dello scetticismo*, cit., p. 102 s. Viene successivamente ribadito che la sua «psicologia empirica [...] disperde lo spirito nelle qualità ed in mezzo a queste non ritrova più alcun intero, alcun genere di talento, perché essa al contrario si rappresenta lo spirito come un sacco pieno di molte facoltà» (ivi, p. 126).

¹²⁶ Ivi, p. 68 s. Con riferimento al testo esaminato da Hegel, cfr. Schulze, *Kritik der theoretischen Philosophie*, cit., I, p. 26 s.

7. Gerstäcker

A questo punto non resta davvero che esaminare la recensione a Karl Friedrich Gerstäcker, pubblicata nella *Erlanger Litteratur-Zeitung* alla fine di aprile 1802¹²⁷. Alla pretesa di Gerstäcker di dedurre i principi del diritto dal senso comune, Hegel rimprovera di retrocedere nello stesso tempo la filosofia a conferma dei presupposti del sapere ingenuo e di promuovere quest'ultimo non solo a scienza *in pectore*, ma addirittura a palinsesto speculativo di una metafisica del diritto. Non si tratta della tipica stortura dei coevi giuristi positivi, che riducono la filosofia a *Hilfswissenschaft*¹²⁸. C'è qualcosa di più (o di meno, secondo i punti vista), perché la filosofia in Gerstäcker dovrebbe fare da ancella a quel *gemeiner Verstand* che per Hegel è già la negazione stessa della scienza e dunque della filosofia. Insomma, una specie di maldestra inversione del *Protrettico* aristotelico, con la quale si chiede di non filosofare per filosofare¹²⁹. In proposito la dice lunga il silenzio che Hegel riserva a Gerstäcker quando, nella lettera a Memhel, se la prende con gli autori recensiti: «Reinhold, Bouterwek, Krug ecc. sono tutta gente di un unico taglio; ognuno di loro qualifica di originalità la propria forma di ragionamento insignificante e particolarmente casuale, e si comporta come se fosse realmente un filosofo; il perno attorno al quale dobbiamo senza dubbio ruotare è l'affermazione che questi signori non hanno filosofia alcuna»¹³⁰.

Di Gerstäcker non si sa molto, se non che è un giurista di Lipsia versato in questioni pratiche e dedito allo studio del diritto pubbli-

¹²⁷ G.W.F. Hegel, *Versuch einer gemeinfaßlichen Deduktion des Rechtsbegriffs*, in «Litteratur-Zeitung», 35 (1802), col. 276-280.

¹²⁸ Cfr. Sabbatini, *Come cerchi sull'acqua*, cit. pp. 17 s, 84, 167; in particolare, cfr. Id., *Hegel e la positive Rechtswissenschaft*, cit., pp. 265 ss.

¹²⁹ Sull'argomento aristotelico dell'imprescindibilità della filosofia, la quale si riafferma nella stessa dimostrazione che non si debba filosofare (dimostrazione come atto essenzialmente filosofico), cfr. Aristotele, *Dialoghi*, a cura di M. Zanatta, BUR, Milano 2008, pp. 229-32.

¹³⁰ *Hegel a Memhel, Jena, 26 agosto 1801*, G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., I, p. 165.

co¹³¹ e si sa inoltre che per Hegel è colpevole di aver pubblicato in rapida successione due opere troppo ambiziose: il *Tentativo di una deduzione divulgativa del concetto di diritto dai principi primi del sapere* (1801)¹³² e quindi la *Metafisica del diritto* (1802), la quale ha l'intento di fornire «il fondamento di un edificio completo della scienza della legislazione»¹³³.

Che tra i due autori non sboccherà l'idillio, lo si capisce da subito: per Hegel è fallita per l'ennesima volta «la missione di unire la deduzione dai principi primi del sapere con la facile comprensione» e per l'ennesima volta quest'ultima «prende il sopravvento»¹³⁴. Un giudizio che

¹³¹ Gerstäcker studia diritto a Leipzig fino 1797 e dopo qualche anno di carriera come avvocato, pubblicista e letterato ottiene la *Doktorwürde* nel 1813, iniziando sempre a Lipsia l'attività di libero docente, che si protrae fino alle soglie degli anni '30. Si legge nella voce *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* che lo riguarda: «In lui era predominante il senso pratico, cui diede sfogo in numerosi scritti» che vanno dal trattamento della povertà rispetto alla sicurezza pubblica; allo *ius politiae*, all'amministrazione dello Stato e la politica legislativa o alla composizione di memorie difensive; cfr. H. Döring, *Gerstäcker (Karl Wilhelm Friedrich)*, in J.S. Ersch, J.G. Gruber (hrsg.), *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Erste Section A-G*, hrsg. von H. Brockhaus, LXII Theil: *Gersen-Geschlecht*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1856, p. 63. Per un precedente contributo, redatto mentre l'autore è vivente, cfr. *Gerstäcker (Karl Wilhelm Friedrich)*, in G.C. Hamberger, J.G. Meusel (hrsg.), *Das gelehrte Deutschland im Neunzehnten Jahrhundert*, Meyer, Lemgo 1820, V, p. 704 s. Per una più recente traccia (in nota) dell'opera di Gerstäcker, cfr. M. Stolleis, *Storia del diritto pubblico in Germania*, trad. C. Ricca e S. Pietropaoli, Giuffrè, Milano 2014, II, pp. 200, 374.

¹³² Cfr. K.F.W. Gerstäcker, *Versuch einer gemeinfaßlichen Deduktion des Rechtsbegriffs aus den höchsten Gründen des Wissens als Grundlage zu einem künftigen System der Philosophie des Rechts*, Schall, Breslau 1801.

¹³³ K.F.W. Gerstäcker, *Metaphysik des Rechts*, Rudolphi, Erfurt 1802, p. IV.

¹³⁴ Hegel, *Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 107. Scrive Gerstäcker nella *Vorrede al Versuch* che scopo dell'opera è «premettere al sistema della filosofia del diritto una teoria soddisfacente di ogni sapere» e che ciò deve avvenire all'insegna di un «ben inteso idealismo critico» e cioè di una «teoria critica» esposta «con la massima chiarezza divulgativa» (cit., p. X). L'operazione è possibile solo a partire da ciò che è primo per noi per risalire a ciò che è primo per sé, ricorrendo dunque all'esperienza comune, al «punto di vista del realismo» (ivi, p. XI).

rispecchia la professione di esoterismo del citato articolo di apertura del *Giornale critico*, nato per combattere il carattere «popolare» della filosofia e l'«appiattimento, promosso al ruolo di lavoro meritorio»¹³⁵.

Messe in chiaro le cose sulle prospettive del suo rapporto con Gerstäcker, Hegel comincia a esporne la distinzione tra *metafisica* e *fisica del diritto*: la prima (teoretica) consistente nell'esposizione sistematica dei principi razionali universali del diritto e la seconda (pratica) come scienza che si cura della loro realizzabilità in vista di un'applicazione¹³⁶. La metafisica, cita Hegel, «sviluppa compiutamente i predicati contenuti nell'idea di diritto, derivando da loro un sistema di puri principi razionali» e inoltre distingue tale idea «sia dai concetti di moralità, felicità e potere arbitrario (diritto del più forte), che così spesso sono scambiati con essa, sia da tutte le particolari relazioni empiriche in cui l'idea potrebbe manifestarsi»¹³⁷. Invece il «diritto naturale (fisica del diritto)» si occupa di riportare la metafisica all'«intero ambito delle possibili relazioni umane»¹³⁸.

Secondo Hegel «questa separazione del concetto di diritto meramente formale dalla sua realtà» non è affatto priva di problemi, poiché «trasforma la metafisica del diritto in un nudo formalismo (che avrebbe

¹³⁵ «La filosofia è per sua natura qualcosa di esoterico e per sé non è fatta per il popolo, né è suscettibile di una preparazione a beneficio di quest'ultimo; essa è filosofia solo perché è direttamente contrapposta all'intelletto e con ciò, ancor più, al buon senso, un'espressione con cui si intende la limitatezza locale e temporale di una generazione di uomini» (G.W.F. Hegel, *Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* [1802], in Id., *Gesammelte Werke*, cit., IV, p. 124 s).

¹³⁶ Cfr. Gerstäcker, *Versuch*, cit., pp. 3, 10 s; Id., *Metaphysik des Rechts*, cit., pp. 2 ss, 11 ss, 18 ss.

¹³⁷ Gerstäcker, *Versuch*, cit., p. 3 s.

¹³⁸ Ivi, p. 5. Ribadirà Gerstäcker nelle ultime pagine dell'opera: «Il compito del diritto naturale è l'esatta determinazione dei limiti dell'ambito [entro cui l'uomo può agire senza collidere con l'attività di altri uomini], della loro ampiezza variabile in base alla differenza delle relazioni, e inoltre l'individuazione dei fondamenti in base a cui essi talvolta possono ampliarsi oppure restringersi» (ivi, p. 155).

a che fare solo con un vuoto concetto e la sua analisi) e muta la fisica del diritto [*scil.* il diritto naturale] in una sussunzione delle possibili relazioni umane sotto il concetto universale apprestato nella precedente, cosiddetta metafisica». Sottolineando la problematica distinzione tra i due lati e, soprattutto, il superficiale sincretismo dei sottesi approcci, Hegel prosegue: «Ma un simile modo di procedere come altro, se non empiricamente, può giungere a queste possibili relazioni umane, alle quali il concetto (che non risiede in esse ed è escogitato in maniera mirata) viene applicato solo nella fisica? Infatti non si trovano nel concetto e quel concetto [*scil.* quello universale della metafisica] cos'altro è se non il prodotto di un formalismo che astrae?»¹³⁹.

Poiché dalla citata lettera a Mehmel risulta che la recensione è pronta a fine marzo 1802 e sappiamo anche che le *Maniere scientifiche* escono sul *Giornale critico* in due parti, rispettivamente a fine dicembre 1802 (secondo tomo del secondo volume) e nel maggio 1803 (terzo e ultimo tomo del secondo volume), si può pensare che Hegel abbia lavorato su Gerstäcker nella fase compositiva dell'articolo sulla *Relazione tra lo scetticismo e la filosofia* (uscito a fine febbraio 1802) e del corposo *Fede e Sapere* (del luglio dello stesso anno)¹⁴⁰. Dunque il processo ideativo legato alla recensione e le premesse che vi sono poste potrebbero essere confluiti nella redazione delle *Maniere scientifiche*, assumendo in esse una forma tematica e una valenza strutturale: l'impossibilità di pensare forma e contenuto come determinazioni opposte all'interno di una logica riflessiva, poiché la pretesa astrattezza dell'una non può fare a meno della concretezza dell'altro, così come quest'ultimo non può costituirsi in alcuna determinatezza pensabile, se non ricorrendo ad un principio d'ordine che gli sia precostituito. Dal confronto con le pagine delle posteriori *Maniere scientifiche* si comprende abbastanza agevolmente che nella recensione Hegel sta già abbozzando la distinzione tra modo formale ed empirico di trattare il diritto naturale e sta denunciando, nella

¹³⁹ Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 107.

¹⁴⁰ Cfr. Buchner, Pöggeler, *Editorischer Bericht*, cit., pp. 537-40.

reciproca presupposizione dei due lati, un circolo vizioso che inficia la pretesa di scientificità. Scrive infatti a proposito di Gerstäcker: «Questa intera distinzione della scienza del diritto in metafisica e fisica non esprime altro che il metodo comune delle scienze, che prendono i loro contenuti dall'esperienza comune e la forma dalla riflessione: i principi ultimi del sapere, a partire dai quali per noi dev'essere in tal modo dedotto il diritto, possono essere tanto poco ultimi, che non possono affatto elevarsi alla filosofia»¹⁴¹.

Gli ingredienti si confermano gli stessi delle altre recensioni e degli scritti sopra esaminati e naturalmente la fa da padrone il confronto con il «senso comune», vero asse portante del *Tentativo* di Gerstäcker, del cui lavoro sono descritti i tre stadi: «*il primo* deve comprendere il concetto di diritto, che in maniera oscura aleggia di fronte al senso comune e, muovendo dalle molteplici massime di quest'ultimo a proposito delle relazioni giuridiche, deve riunificarle in un concetto universale; *il secondo* deve risalire ai principi supremi del sapere e da questi dedurre la necessità (realtà) del diritto e quindi anche l'ambito e i predicati del suo concetto; *il terzo* deve comparare il concetto rinvenuto in tale apice con il concetto da cui ha preso le mosse la ricerca e, per ogni elemento compreso in questo, deve condurre la prova a partire dal primo»¹⁴².

Per Hegel una pessima interpretazione del sapere empirico inficia l'intero tentativo. Secondo Gerstäcker, spiega esaminando il capitolo-stadio iniziale del *Tentativo*, «le massime del senso comune sul diritto si distinguono da quelle del sapere [*scil.* scientifico] per il fatto che il senso comune si trova in una condizione di piena inconsapevolezza circa l'idea [...], così come circa la connessione della totalità delle relazioni giuridiche e pronuncia il giudizio sul diritto o sul torto solo nel caso singolo, in base all'intero di un'intuizione». Se così fosse, «i giudizi del senso comune sul diritto e sul torto non si potrebbero rappresentare

¹⁴¹ Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 107 s.

¹⁴² Per la collocazione di tali parti nel testo recensito, cfr. Gerstäcker, *Versuch*, cit., pp. 15-25, 25-153, 154-70.

altrimenti che tramite una quantità di esempi di casi reali, ma una quantità che non si potrebbe radunare a casaccio, bensì essi dovrebbero essere selezionati in base all'idea di una totalità in un'estensione tale, che l'ambito delle relazioni giuridiche dovrebbe essere totalmente ricompreso in quei giudizi». Sulla scorta delle premesse già note, «ciò è già impossibile in sé e per sé, anche perché il senso comune è tale in quanto nei suoi giudizi viventi non fa astrazioni e non pronuncia alcun giudizio puro sul diritto, ma ci mescola il punto di vista morale». Tuttavia «Gerstäcker non ha scelto questa strada» e, nel tentativo di «far emergere» il «concetto universale» del diritto da un «senso comune» che non può fornirli, finisce per sovrapporgli un proprio concetto astratto¹⁴³.

Resta conseguentemente inficiato anche il secondo stadio, che «dà subito bizzarre rappresentazioni del concetto di deduzione scientifica». Hegel si concentra sulla convinzione di Gerstäcker che «se il concetto di diritto ha il proprio oggetto nell'intuizione, per convincersi della sua verità si *deve tenerlo insieme solo con questa*» e cita nuovamente il testo recensito: «La correttezza o la scorrettezza dei concetti e delle proposizioni della matematica pura e della scienza empirica della natura deve emergere immediatamente dal loro confronto con l'intuizione, senza bisogno di cercare altri principi una volta trovata la concordanza. Nessuno che fosse in possesso dei sensi [...], nessuno che possedesse una comune facoltà di giudicare potrebbe negare l'esistenza dell'intuizione. Una proposizione che concorda punto per punto con i fenomeni ha pertanto una piena evidenza»¹⁴⁴. Ironicamente Hegel sottolinea che Pitagora deve avere agito proprio così, quando ha dimostrato che il quadrato dell'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati dei cateti. Del resto (aggiunge stavolta senza ironia) nel settore che Gerstäcker chiama «scienza

¹⁴³ Cfr. Hegel, *Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 108. Come esempio del surrettizio influsso del presupposto concettuale Hegel cita la descrizione di Gerstäcker di un tipico «giudizio del senso comune», per cui un'intromissione forzata nella «sfera di attività» di un terzo viene giudicata «illecita» in base alla consapevolezza del suo autore. Cfr. *ivi*, p. 108 s; in merito, cfr. Gerstäcker, *Versuch*, cit., p. 19 s.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 26.

empirica della natura si procede senz'altro così, ma proprio perché si tratta di empiria e non di scienza». L'errore di costui a proposito della «costruzione» (*scil.* dimostrazione)¹⁴⁵ nasce da un «frintendimento» della dottrina kantiana del carattere *a priori* dei giudizi della matematica e della scienza naturale e del loro rapporto con l'intuizione¹⁴⁶.

Gerstäcker, si legge, non cambia linea e anzi «allunga il passo», impostando la «deduzione» del diritto sulla distinzione tra «interno ed esterno». Hegel mostra una certa insofferenza nel sottolineare quanto la tiri per le lunghe («per molte pagine...») al semplice scopo di mostrare che, a partire dai sapori e dai colori fino a spazio e tempo, abbiamo a che fare con «mere sensazioni», «condizioni semplici, indivisibili che immediatamente estendo a qualcosa fuori di me» e che non sono altro che «stati frutto di un condizionamento necessitante»¹⁴⁷. Hegel liquida in maniera spicciola l'esiguo frutto della preparazione roboante di Gerstäcker: «Questo supremo idealismo si fonda unicamente sull'avvertire che tutto l'oggettivo è un qualcosa di soggettivo [...]; una verità di cui non ha ancora dubitato nessun realista e per la quale evocare l'idealismo è superfluo, dato che è già di casa nella psicologia empirica»¹⁴⁸. Dopo averla incontrata nelle pagine su Bouterwek e Schulze, come un fiume carsico che attraversa e accomuna scetticismo e dogmatismo, realismo e criticismo, empirismo e formalismo, quest'ultima riaffiora anche dalla metafisica *for dummies* di Gerstäcker.

Integrando in un'unica, lunga citazione alcuni passi del *Tentativo*, Hegel mostra come Gerstäcker elevi a «presupposto necessario» e necessitante della «connessione» delle sensazioni alcune «attività» o «for-

¹⁴⁵ Sull'unità speculativa di costruzione e dimostrazione, tematizzata da Schelling nelle *Ulteriori esposizioni del mio sistema di filosofia* (1802), cfr. V. Verra, *Costruzione, scienza e filosofia in Schelling*, in *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, pp. 120-36. Inoltre, anche per la più ampia letteratura sull'argomento, cfr. Sabbatini, *Come cerchi sull'acqua*, cit., pp. 42 ss.

¹⁴⁶ Cfr. Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 109.

¹⁴⁷ Gerstäcker, *Versuch*, cit., pp. 41 s, 48.

¹⁴⁸ Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 110.

ze esterne», la cui natura resta inconoscibile¹⁴⁹. Come promemoria per me e per chi, come me, non possiede l'acume teoretico di Hegel, aggiungo solo che, dopo aver dedotto l'attività dello «spirito» come «io» che unifica gli impulsi esterni in rappresentazioni, Gerstäcker prima la descrive (sempre nel solco di un modello fin troppo blandamente kantiano) come quella infinita e spontanea del confrontare, congiungere e separare tipica della ragione¹⁵⁰; quindi la declina nella forma di un «possibile» in cui si manifesta (con una scelta lessicale che rifà il verso a Fichte) la «libertà del mio spirito» come «spinta» e «sforzo» (*Drang, Streben*), che dalla relativa stabilità delle connessioni raggiunte si spinge verso l'assoluto¹⁵¹. Tutto quanto si mescola per Hegel in un crogiolo di questioni irrisolte da Gerstäcker: «La ragione che ricerca come può essere soddisfatta, se non conosce l'essenza interiore? Forse che essa ricerca solo la conoscenza del mondo esterno? La conoscenza razionale è dunque qualcosa di diverso dalla conoscenza dell'essenza interiore delle cose? E cioè delle cose come sono in sé?»¹⁵².

L'«indagine» di Gerstäcker «si arresta» assai prima del passaggio descritto nella *Differenza* da cultura della riflessione e dell'intelletto a ragione speculativa; nel *Tentativo*, che resta ben al disotto dei propri modelli kantiano e fichtiano (loro stessi inficiati dalla riflessione), questa ragione che dissolve le pretese del finito viene ridotta a sua facoltà, capovolta in strumento dell'intelletto, in libertà come riaffermazione del singolo-parte. Da tali false premesse Gerstäcker è giunto a delineare i due «principi supremi del sapere», indicati come «io libero e forze esterne», e a dichiarare «assolutamente insolubili» tutte le questioni che si possano porre a proposito della loro relazione¹⁵³. Ciò che resta è una mera scissione, così descritta da lui stesso: «Essi devono rimanere eter-

¹⁴⁹ Cfr. Gerstäcker, *Versuch*, cit., pp. 77, 81 s.

¹⁵⁰ Già definita come un «intero assoluto e non frazionabile», che connette i suoi concetti in modo necessario (ivi, p. 27).

¹⁵¹ Cfr. ivi, pp. 85, 88, 96.

¹⁵² Hegel, *Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 110.

¹⁵³ Gerstäcker, *Versuch*, cit., p. 117.

namente privi di unità; ciascuno di tali contrapposti è un assoluto per sé e tuttavia ciascuno è anche condizionato dall'altro»¹⁵⁴. Una pseudo-soluzione, in cui Hegel non tarda a individuare «il più comune e formale dualismo con delle tinte fichtiane»¹⁵⁵.

Se è così, non c'è più molto da dire. Infatti Hegel, che indaga un'opera sui principi del diritto, quasi sorvola le parti in cui Gerstäcker individua il «corpo» come soglia, da cui la libertà si irradia all'esterno e ne subisce l'influsso; a proposito della conseguente distinzione in «libertà morale» (capacità di sottrarsi al condizionamento sensibile), «fisica» (l'agire sul mondo esterno grazie a scienza e arte) e «giuridica», si limita a citare la definizione di quest'ultima come «condizione in cui lo spirito umano non impedisce a forza l'attività di altri esseri liberi, né loro la sua»¹⁵⁶. Per il resto, a suo avviso si tratta solo di «declamazioni» sulla «legge morale» e «non si riesce a trovare da nessuna parte né i principi supremi del sapere, né una deduzione del diritto a partire da questi, ma solo una filosofia morale kantiana e parole dell'idealismo fichtiano concepito come dualismo, rappresentate con uno slancio magniloquente che verosimilmente dovrebbe rendere la cosa popolare e di comune comprensione»¹⁵⁷.

Per quanto concerne il terzo dei tre livelli previsti da Gerstäcker, destinato a «provare la correttezza del concetto sviluppato nel primo a partire dai giudizi del senso comune», il compito in esso svolto è facile secondo Hegel grazie a un circolo vizioso: «infatti nella prima parte venivano già spiegati all'interno dell'intelletto comune i concetti della seconda; quindi si sarebbe potuto senz'altro trattare l'intero piano dell'opera sotto il titolo della prima sezione»¹⁵⁸. A conti fatti, per il lettore un risparmio netto di centoquarantacinque pagine di lettura del *Tentativo*.

¹⁵⁴ Ivi, p. 118.

¹⁵⁵ Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 111.

¹⁵⁶ Gerstäcker, *Versuch*, cit., p. 125 s.

¹⁵⁷ Hegel, *Gerstäcker's Deduktion des Rechtsbegriffs*, cit., p. 111.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 108 ss.

In conclusione, a parte la citazione iniziale d'ufficio, Hegel se ne infischia dell'ambiziosa *Metafisica* con cui Gerstäcker vuole «fondare i principi regolativi della legislazione civile su principi incrollabili del diritto»¹⁵⁹, del rinnovato tentativo di distinguere tra metafisica e fisica del diritto intesa come diritto naturale¹⁶⁰, così come dei quattro principi in cui viene condensata tutta la fatica di quest'opera che vorrebbe realizzare le premesse del *Tentativo*¹⁶¹. Una volta tanto Gerstäcker sembra essere stato così coerente, da rendere superflue ulteriori stroncature.

8. In conclusione

Il grande paradosso è che di Gerstäcker, in fin dei conti, Hegel condivide la denuncia di un diritto naturale privo di fondazione metafisica, ridotto a «semplice aggregato» e «composizione di materiali eterogenei sempre bisognosa di un nuovo ordine», definito dalle condizioni transitorie della realtà da cui nasce¹⁶². Hegel condivide persino la critica che la deduzione metafisica di Gerstäcker rivolge al contrattualismo fichtiano e alla discontinuità kantiana di legalità e moralità; anche Gerstäcker vede in essi uno strappo dell'unità originaria dell'essenza umana, nella quale il diritto precede ontologicamente l'artificio delle leggi, categorialmente distinto ma cooriginario alla morale che esso presidia dall'esterno¹⁶³.

Benché tutto ciò non sia per nulla estraneo al progetto delle *Maniere scientifiche*, non basta una qualche consonanza nei risultati con l'autore

¹⁵⁹ Gerstäcker, *Metaphysik des Rechts*, cit., p. IV.

¹⁶⁰ Cfr. ivi, pp. 17 ss.

¹⁶¹ Essi sono: 1) «Il diritto è originariamente limitato» (ivi, p. 139); 2) «il diritto è l'attributo inseparabile di ogni essere razionale nel suo agire nel mondo esterno» (ivi, p. 195); 3) «nessun terzo è autorizzato a intromettersi in una controversia giuridica da cui i suoi diritti non siano attaccati o lesi» (ivi, p. 214); 4) «è legittima solo la coercizione e ne è legittimo solo il grado necessario a respingere un attacco illegittimo o a restaurare l'integrità perduta della limitata sfera giuridica» (ivi, p. 224).

¹⁶² Cfr. ivi, p. 19.

¹⁶³ Cfr. ivi, pp. 121 ss.

recensito, perché per Hegel, fin da allora, «la Cosa non si esaurisce nel suo *fine* [*Zweck*], bensì nella sua *attuazione*; e il tutto *reale* non è costituito soltanto dal *risultato*, ma da questo insieme al divenire che l'ha prodotto»¹⁶⁴.

Mi accorgo di essere tornato alle parole di Hegel su cui ragionavo in apertura. A questo punto le cose sono due: ho girato davvero a vuoto; oppure, per quanto è nelle mie possibilità, ho scovato tracce dell'intero in un frammento del suo pensiero e ho mostrato in che senso *l'andare avanti è un tornare indietro e un fondare*. Comunque vada, il mio lavoro è finito.

¹⁶⁴ Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 51.