

# Ripensare la logica per superare il paradigma del soggetto razionale?

## Riflessioni sugli *Scritti giovanili* di Hegel

Francesco Porchia

**Abstract.** *Recent studies and the latest discoveries on Hegel's early writings have presented the need to re-examine some of the themes developed by the Stuttgart philosopher, now widely studied, in order to understand their origins. In this sense, one could understand the early Hegelian production, not so much as a collection of fragments that poorly match the completeness of the system, but as a source capable of restoring the generation process of the Hegelian dialectic. In this sense, Kant's Critical Philosophy constitutes a fundamental point for the development of Hegelian philosophy: the fundamental aspect for research concerns precisely the maturation of Hegel's famous detachment, in the fragments written between the Bern and Frankfurt periods, from Kantian philosophy. Starting from this context, Hegel understands the possible limits of the Kantian perspective, linked to the figure of the rational subject who, with his judgement, fails to unify the two spheres of reality: sensibility and reason. Hegel's attempt to rethink life beyond the paradigm of the rational subject is then positioned as an overcoming of Kant's transcendental logic to think a new logic.*

**Riassunto.** *I recenti studi e le ultime scoperte sugli scritti giovanili hegeliani hanno presentato la necessità di interrogarsi nuovamente su alcune tematiche sviluppate dal filosofo di Stoccarda, ormai ampiamente studiate, per poterne ricomprendere le origini. In tal senso si potrebbe intendere la produzione giovanile hegeliana, non tanto come una raccolta di frammenti che mal si accompagnano alla compiutezza del sistema, ma come fonte capace di restituire il processo di generazione della dialettica hegeliana. La filosofia critica di Kant costituisce in tal senso un punto fondamentale per lo sviluppo della filosofia hegeliana: l'aspetto fondamentale per la ricerca riguarda proprio la maturazione del celebre distacco di Hegel, nei frammenti redatti a cavallo tra il periodo di Berna e Francoforte, dalla filosofia kantiana. A partire da questo contesto, Hegel comprende i possibili limiti della prospettiva kantiana, legati alla figura del soggetto razionale il quale, col proprio giudizio, non riesce a unificare le due sfere del reale: la sensibilità e la ragione. Il tentativo di Hegel di ripensare la vita al di là del paradigma del soggetto razionale si colloca allora come superamento della logica trascendentale kantiana nel tentativo di pensare una nuova logica.*

**Keywords.** Hegel, Love, Logic, Law, Figures.

**Parole chiave.** Hegel, Amore, Logica, Legge, Figure.

**Francesco Porchia** ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia ed Etica delle relazioni all'Università degli Studi di Perugia, con una tesi sugli *Scritti giovanili* di Hegel. Attualmente è dottorando presso la stessa Università in Etica della Comunicazione, della Ricerca Scientifica e dell'Innovazione tecnologica, e in Advanced Theological Studies presso l'Università di Vienna. I suoi interessi di ricerca sono rivolti prevalentemente verso l'idealismo tedesco (in particolare gli *Scritti giovanili* di Hegel e la filosofia positiva di Schelling), l'Ontologismo critico e il pensiero di Luigi Pareyson.

**EMAIL:** francesco.porchia@studenti.unipg.it

## 1. Introduzione: alcuni cenni sul contesto degli *Scritti giovanili* di Hegel

Gli studi recentemente condotti sugli *Scritti giovanili* hegeliani, in merito al riordinamento dei frammenti e alla nuova interpretazione che di essi è stata presentata, offrono il grande vantaggio di poter rileggere con rinnovato spirito quegli stessi motivi che caratterizzano la filosofia hegeliana nella sua interezza e che a lungo tempo hanno già costituito l'oggetto primario della ricerca che si concentrava sulla produzione matura di Hegel.<sup>1</sup> Per lungo tempo trascurati dalla tradizione filosofica,<sup>2</sup> gli *Scritti giovanili* hegeliani (GW 1-2; Hegel 2015) offrono non solo la possibilità di esplorare le origini dell'attività produttiva del filosofo di Stoccarda, ma permettono di rileggere e comprendere meglio quelle che sono le tematiche comuni e fondamentali degli scritti maturi.<sup>3</sup>

Lo studio condotto sugli *Scritti giovanili* offre, in particolare, la possibilità di riscoprire quelle che sono le radici illuministe e kantiane<sup>4</sup> del pensiero hegeliano, ponendo al medesimo tempo maggiore attenzione verso quelli che costituiscono i motivi di superamento di tale prospettiva, svelando così l'esigenza di oltrepassare i limiti del soggetto del giudizio, del soggetto razionale. Queste considerazioni sono fondate, a partire dal

<sup>1</sup> Sugli studi che hanno contribuito a recuperare il senso e l'importanza degli *Scritti giovanili* è necessario citare anzitutto il lavoro di Dilthey (GS IV; 1986), la cui svolta data agli studi sul pensiero hegeliano è tale che ormai: «si è diffusa la consuetudine di indicare il primo trentennio (la metà all'incirca!) della vita di Hegel come periodo "giovanile" e di chiamare "giovanili" gli scritti di quel periodo. E, in fondo, non ci sono motivi tali da indurre a discostarsi da tale consuetudine, il che comporterebbe oltretutto, notevoli difficoltà di raccordo con i titoli, gli schemi e il linguaggio stesso di molti studi hegeliani. È però necessario ricordare che tale qualifica e tale periodizzazione non hanno un senso puramente cronologico, ma risalgono a una svolta negli studi hegeliani dovuta a Dilthey e al suo programma di studiare il pensiero di Hegel in modo genetico, storico-filologico», (Verra 1988, 3). Oltre il lavoro del Dilthey risultano fondamentali i contributi del Nohl, il quale ha raccolto i frammenti giovanili (Hegel 1907), ordinandoli prevalentemente secondo un ordine che non teneva spesso conto della loro cronologia ma che si basava sulle tematiche contenute nei frammenti. Tra i meriti del lavoro del Nohl è certamente da menzionare il carattere teologico che egli individuava nella produzione hegeliana, proprio a partire dai frammenti giovanili (cfr. Mirri 2015, 8). È con i *Gesammelte Werke* (GW 1; GW 2) che gli *Scritti giovanili* sono stati pubblicati tenendo conto del rigore filologico degli studi che sono stati condotti, di cui in particolare si cita quello di G. Schüler (1963). Al primo volume, pubblicato nel 1989 segue la pubblicazione del secondo nel 2014, rispondendo così all'esigenza di ricostruire in modo più completo l'evoluzione di questi frammenti, altrimenti incompleti senza gli scritti di Francoforte (cfr. Jaeschke 2004, 2). La genesi di questo secondo volume è contraddistinta in particolar modo dallo studio della filigrana della carta, attraverso il lavoro condotto da Eva Ziesche (cfr. Cesarale 2014, 631). In Italia i lavori di traduzione degli *Scritti giovanili* sono stati condotti da E. Mirri, il quale ha lavorato a diverse edizioni della traduzione inizialmente condotta sul modello dell'edizione del Nohl (Hegel 1970; 1972) e poi successivamente sulla base del primo volume *Meiner* (GW 1) dell'edizione critica (Hegel 1993), di cui mancavano pertanto gli scritti di Francoforte. L'ultima traduzione pubblicata (Hegel 2015) mette insieme i due volumi dell'edizione critica (GW 1; GW 2) così da avere una panoramica completa sugli ultimi studi condotti su tali scritti. Sullo sviluppo delle varie edizioni, e sulle relative traduzioni italiane, il dibattito risulta essere oggi ancora aperto in merito alle differenti interpretazioni avanzate. In particolare, si rimanda ai lavori di G. Di Tommaso (2016), L. Illetterati (2016), G. Battistoni (2018).

<sup>2</sup> Si consideri l'edizione delle opere complete, pubblicata postuma dagli amici del filosofo, in cui il primo volume inizia con *Glauben und Wissen*, non tendendo così conto degli *Scritti giovanili* (Hegel 1832).

<sup>3</sup> Così, infatti, scrivono Appel e Kuran: «Ich denke aber, dass durch die Beschäftigung mit den Jugendschriften auch die *Wissenschaft der Logik* besser verstehbar ist» (Appel & Kuran 2019, 142).

<sup>4</sup> Importante, inoltre, l'influenza della *Critica ad ogni rivelazione* di Fichte (cfr. Mirri 1995; ora Mirri 2006).

confronto che il giovane Hegel intavola con la logica kantiana, alla luce del passaggio compiuto dalla logica formale a quella trascendentale, così come sull'uso pratico della ragione, questione fondamentale degli *Scritti giovanili* hegeliani (soprattutto per quanto riguarda i frammenti scritti nel periodo di Berna). Per mezzo di questi scritti, verrà dunque sottolineato il carattere performativo secondo cui la logica trascendentale era stata assunta dal giovane Hegel, poiché il sapere non si esaurisce al solo lato teoretico, ma necessita del pratico per trovare il proprio compimento. Questo senso performativo della logica trascendentale, la necessità di approdare sulla dimensione pratica, forse suggerisce effettivamente le modalità in cui è stato compiuto un passo ulteriore rispetto alla logica formale di Wolff.<sup>5</sup>

A partire proprio dalle riflessioni di Hegel sulla logica kantiana (riflessioni che sono state accompagnate dal confronto che egli ha tenuto con gli amici dello *Stift*,<sup>6</sup> e dalla lettura delle prime pubblicazioni di Fichte),<sup>7</sup> è possibile per il filosofo di Stoccarda tracciare il cammino verso la dialettica e la sua formulazione più matura. Proprio attraverso la dialettica Hegel si confronterà nuovamente, nella *Scienza della logica*, con la logica trascendentale di Kant, sottolineando i limiti dell'intelletto astraeante, nel tentativo di rinnovare la metafisica, intesa ora appunto come logica. Questo passaggio, cruciale per il pensiero hegeliano, accompagna il tentativo di superamento del paradigma del soggetto razionale, in favore del tema del riconoscimento. Tale questione, scaturita proprio a partire dagli *Scritti giovanili*, risulta essere fondamentale in quanto caratterizzerà l'evoluzione della produzione successiva del filosofo di Stoccarda. Su questi aspetti della filosofia hegeliana, e sul confronto con la prospettiva kantiana, verrà sviluppato il contenuto di questo contributo, nel tentativo di esaltare alcune tappe fondamentali dell'itinerario condotto nella produzione giovanile del filosofo tedesco. L'obiettivo è quello di esplorare il tema dei limiti del soggetto del giudizio, quel soggetto ancorato all'interno della logica dell'intelletto riflettente e impossibilitato a superare l'aporeticità della contraddizione. A partire da tali riflessioni, il giovane Hegel scorge la necessità di ripensare il rapporto con l'alterità mediante l'introduzione di alcune figure. Quella dell'amore costituirà la figura cruciale come tentativo, precedente alla più matura formulazione del sistema, di riconciliare il reale al di là di quella *Zerrissenheit*, data proprio dal pensiero calcolante e di una logica razionale, verso appunto un'apertura alla *Versöhnung* e allo sviluppo di un pensiero sempre più prossimo alla formulazione della

<sup>5</sup> Tale esigenza di doversi occupare della sfera pratica, in relazione al sapere, era comune agli altri esponenti dell'idealismo tedesco: «Come già quello di Fichte, il pensiero di Schelling fino dai primi tempi non vuol essere un *dire*, ma un *fare*; le sue sono operazioni *reali*, veri e propri movimenti e processi (*Vorgänge*) che il filosofo ha già compiuto e che deve potere e sapere [...] *far ripetere*, come in una verifica sperimentale, all'uditore. [...] Le *verità* così raggiunte hanno un carattere che si potrebbe dire "performativo", o, meglio, "esecutivo", non sono "detti" correttamente costruiti secondo "regole", ma "luoghi" di un percorso dinamico in uno "spazio" e un "tempo", anche se "spirituale" e non "materiale". Invece di una "logica" abbiamo "fisica", un "processo concettuale" retto da una dinamica che ne sottende il divenire come nel caso di un sistema materiale fisico, chimico o biologico. [...] La contrapposizione tra "dire" e "fare", logica "formale" (nel senso della concettualità wolffiana) e *logico-fisica* o dinamica, ricalca un'esigenza profondamente sentita dalle scienze della natura dell'epoca e strettamente legata al problema della *sistematicità* del sapere» (Moiso 1991, 276).

<sup>6</sup> Oltre alle lettere che venivano scambiate tra Hegel, Schelling e Hölderlin, una testimonianza singolare è data dal frammento del 1796 (o 1797) di cui la questione della dubbia paternità è sinonimo dei comuni intenti che animavano i giovani amici, che ben presto si sarebbero diretti verso strade differenti (GW 2, 615-617; Hegel 2015, 697-698).

<sup>7</sup> M. Frank (2010, 25-42) sottolinea come grande interesse occupi la mediazione di Diez, e il dibattito che egli ebbe con Reinhold, nella diffusione della filosofia kantiana nello *Stift* di Tubinga. Sulla questione dell'insegnamento della filosofia kantiana nello *Stift* si rimanda a: Mirri (2015, 34); così come Jacobs (1989).

logica-dialettica. Tale sviluppo lo si può comprendere appunto ripercorrendo l'itinerario costituito dai frammenti degli *Scritti giovanili*, così che l'intento che anima questo lavoro è diretto verso la necessità di richiamare alcune tappe fondamentali di questi scritti per evidenziare come nasca l'esigenza del superamento del paradigma del soggetto del giudizio che, col proprio operare, sottomette l'altro ad una condizione di mera oggettività dominata cadendo però esso stesso all'interno di questa condizione, giacché colui che giudica in quanto soggetto, si ritrova ad essere parimenti per l'altro mero oggetto. La determinazione dell'altro come mera oggettività non fa che rispecchiare i limiti del soggetto del giudizio, la propria finitezza verso cui esso stesso non può che essere considerato come scisso, oggetto determinato. Il punto di maggior confronto con tale prospettiva, che nell'interpretazione hegeliana è espressa maggiormente dalla prospettiva kantiana, è sviluppato in modo che l'attenzione dell'indagine si sposti dal punto di vista teoretico alla sfera del pratico. La filosofia morale kantiana rappresenta per Hegel, dopo una prima adesione testimoniata dagli scritti bernesi, il punto da superare per poter introdurre il tema del riconoscimento.

## 2. L'adesione alla filosofia kantiana: dal teoretico al pratico.

È bene iniziare la trattazione di questo lavoro proprio facendo riferimento alla questione riguardante l'adesione del giovane Hegel alla filosofia kantiana. Si affermava precedentemente nell'introduzione come tale adesione alla filosofia critica sia forte in Hegel soprattutto in merito agli sviluppi pratici che essa delinea. Risulta interessante allora notare come nonostante vi sia il predominio, quasi assoluto nel periodo di Berna, dell'interesse di Hegel verso la filosofia morale kantiana, vi è comunque un frammento degli *Scritti giovanili* di Berna in cui è presente effettivamente una riflessione sulla logica trascendentale kantiana, intesa nella sua funzione conoscitiva. Questo frammento costituisce, ad un tempo, un insolito spostamento dell'attenzione giovanile di Hegel dalla *Critica della ragion pratica* alla *Critica della ragion pura*, così come una dimostrazione ulteriore dell'interesse che il giovane precettore di Stoccarda nutriva per l'approfondimento del pensiero di Kant. Questo frammento è riportato come il *Testo 27* (GW 1, 167-192; Hegel 2015, 213-231), in cui Hegel traccia la suddivisione della logica trascendentale in analitica e dialettica (GW 1, 186-188; Hegel 2015, 227-228), e che presumibilmente costituisce una serie di appunti delle lezioni di Flatt del 1790 tenute nello *Stift* di Tubinga, poi rielaborate da Hegel tra la fine del 1794 e l'inizio del 1795 a Berna (cfr. Mirri 2015, 153).

Allo stesso modo risulta interessante il successivo breve frammento, il *Testo 28* (GW 1, 195-196; Hegel 2015, 232-233), in cui è ricercata la possibilità di collegare la sfera teoretica e quella pratica a partire dal confronto con F.W.J. Schelling in occasione della pubblicazione della *Formschrift* (AA. I,1, 247-300; Schelling 2005).<sup>8</sup> Tale rapporto tra ragione teoretica e ragion pratica viene subitaneamente risolto da Hegel attraverso il maggior ruolo di rilevanza che egli attribuisce alla filosofia pratica:

<sup>8</sup> Hegel cita chiaramente Schelling nel testo: «Schelling pag. 32: rappresentazione in senso pratico è immediata determinazione dell'io contenuto nella rappresentazione attraverso l'io assoluto (e togliimento del non-io contenuto nella rappresentazione, in quanto vi è presente nella forma del determinare» (GW 1, 195; Hegel 2015, 232). Sull'influenza di Schelling si rimanda inoltre all'*Epistolario*, nella lettera che Hegel scrive a Schelling: «Ma ancor più mi ha impedito di risponderti sollecitamente il desiderio di scriverti un giudizio approfondito sul saggio da te inviati, e per il quale ti ringrazio vivamente, e il desiderio di mostrarti che ho pienamente compreso le tue idee. [...] Vi scorgo un perfezionamento della scienza che ci darà i più fecondi risultati» (Hegel 1970, 23; 1983, 117). Si rimanda in merito anche a Mirri (2006, 570-571), il quale sottolinea inoltre l'influenza di Fichte e del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*.

L'idea trascendentale di Dio come "ens realissimum", anche se la ragione speculativa fosse capace di dimostrare la sua realtà e la sua esistenza, o almeno di far sorgere una fede in lui, sarebbe tuttavia in sé assolutamente sconosciuta per noi e non potrebbe essere determinata solo da se stessa nei suoi propri attributi, se non venissero chiamati in aiuto la considerazione della natura e il concetto del fine ultimo del mondo. Ma il tentativo della ragione pura di conferire realtà e determinazione al suo ideale, [...] cade nel vuoto anche se essa chiama in aiuto la considerazione della natura; perciò la ragion pratica soltanto può fondare una fede in Dio. (GW 1, 195; Hegel 2015, 232)

Si introducono così le problematiche legate alla scissione tra ideale e naturale, tra ragione e sensibilità, che sembrano trovare, negli scritti di Berna, un equilibrio sotto il dominio della ragion pratica, la quale regola la sfera sensibile del soggetto, sopprimendola.<sup>9</sup> Considerata questa parentesi, certo importante per comprendere meglio la ricezione e lo sviluppo della filosofia kantiana da parte del giovane Hegel ed il prevalere della filosofia pratica sulla teoretica, il frammento che più di tutti esprime l'adesione di Hegel alla filosofia morale di Kant è senza dubbio il *Testo 31*, o *Vita di Gesù* (GW 1, 207-278; Hegel 2015, 241-299), scritto tra il 9 maggio e il 24 luglio 1795. Questo è il testo che forse più degli altri restituisce immediatamente questa adesione alla filosofia morale kantiana, poiché la stessa figura di Gesù è riportata in modo da essere «armonizzata» al pensiero pratico del filosofo di Königsberg, tanto che non vi è traccia dei miracoli e gli insegnamenti impartiti da Gesù lo presentano più come una sorta di pastore protestante preso da fervori kantiani (cfr. Peperzak 1960).<sup>10</sup> La stessa preghiera diviene così nel testo l'occasione di una celebrazione della ragione e della sua autonomia:

Padre degli uomini, cui tutti i cieli sono sottomessi, tu, somma santità, sii l'immagine che ci sta dinanzi ed a cui noi cerchiamo di avvicinarci; possa un giorno venire il tuo regno, nel quale tutti gli esseri razionali prendono a regola delle loro azioni soltanto la legge. A questa idea vengono sottomesse poco a poco tutte le inclinazioni, finanche il grido della natura! [...] Noi vogliamo piuttosto lavorare su noi stessi sì da migliorare il nostro cuore, da nobilitare gli impulsi delle nostre

<sup>9</sup> Con tali affermazioni si anticipa quella che sarà sempre più l'interpretazione hegeliana della filosofia kantiana. Si riporta al passo seguente: «Per uno i cui impulsi conformi alla legge non potessero avanzare il loro diritto a causa della natura o della malvagità degli uomini, la natura può esigere per uno che abbia rinunciato da se stesso agli impulsi. La ragione pone come fine ultimo del mondo il sommo bene, la moralità e, in proporzione ad essa, la felicità; ma questo scopo finale essa lo pone a se stessa: essa esige dunque la sua realizzazione da parte di un altro essere, o almeno non da parte dell'uomo, non da parte della causalità della ragione finché questa resta limitata dalla sensibilità» (GW 1, 196; Hegel 2015, 233).

<sup>10</sup> Interessante risulta inoltre essere la metamorfosi compiuta dalla figura di Gesù. Nei testi scritti precedentemente, la figura di Gesù era utilizzata da Hegel come espressione negativa, simbolo della superstizione e positività della religione cristiana. A Gesù era contrapposto Socrate, il maestro di morale, di virtù, i cui insegnamenti rimandavano allo sviluppo dell'autonomia del soggetto razionale. Nel *Testo 31* allora la figura di Socrate e quella di Gesù coincidono, in modo che Gesù non appaia che come maestro di morale kantiana. Sul compito prefissatosi da Gesù nel *Testo 31* si rimanda alle stesse parole di Hegel: «Gesù rigettò da sé senza esitare il pensiero di far suo questo desiderio [quello di ricercare la gloria e la fama], deciso di rimanere eternamente fedele a ciò che stava incancellabilmente scritto nel suo cuore, a venerare soltanto l'eterna legge della moralità e colui al cui santa volontà è incapace di essere affetta da altro che non sia quella legge» (GW 1, 210; Hegel 2015, 243-244). Sul tema dell'armonizzazione dei Vangeli si riprende il passo di Rosenkranz: «Ciò che caratterizza l'armonizzazione hegeliana dei Vangeli è l'aver fatto astrazione dal miracolo in senso fisico» (Rosenkranz 2012, 181). Sul significato di tale espressione scrive Mirri: «"Armonizzazione": non si tratta di un tentativo di mettere d'accordo le quattro biografie di Gesù tramandate dagli evangelisti, spesso in contrasto almeno apparente tra loro; l'"armonizzazione" di Hegel è tra quelle biografie e quell'insegnamento con i principi dell'illuminismo e di Kant» (Mirri 2015, 155).

azioni e da purificare sempre più dal male i nostri sentimenti, per divenire più simili a te, la cui santità e gloria soltanto è infinita. (GW 1, 218-219; Hegel 2015, 250-251)<sup>11</sup>

Così il *Testo 31* costituisce probabilmente il luogo di massima adesione del giovane Hegel alla filosofia morale di Kant. Eppure è nella radicalizzazione degli aspetti legati all'autonomia della ragione che questa interpretazione entra in crisi nel giovane Hegel: se il *Testo 31* manifesta una grande attenzione ed una certa adesione alla morale kantiana, il *Testo 33* (GW 1, 352-358; Hegel 2015, 364-369) porta alle estreme conseguenze tale prospettiva, potenziando il ruolo del soggetto razionale a tal punto che Hegel mette in discussione la validità stessa del concetto di sommo bene, percepito ora come distante e separato rispetto al soggetto.<sup>12</sup>

Colui che riconosce questa onnipresenza di un essere non solo sugli impulsi della sua vita – che una potenza del genere deve essere ammessa da ognuno, la si chiami natura, fato o provvidenza – ma anche sul suo spirito, sull'intero ambito del suo essere, questi non può sottrarsi ad una fede positiva. Ma la possibilità di questo riconoscimento presuppone necessariamente la perdita della libertà e dell'autonomia della ragione, che niente è in grado di opporre ad una forza estranea. (GW 1, 353; Hegel 2015, 365)

Iniziano dunque a delinearsi, in continuità con gli elementi di adesione alla filosofia morale kantiana, resi evidenti nel *Testo 31*, quei motivi di distacco da quella stessa filosofia a partire dal problema del paradigma del soggetto del giudizio, il quale si ritrova in contrasto non solo con la sfera della sensibilità, ma anche in relazione all'alterità in generale, giacché l'alterità sottoposta a giudizio diviene mero oggetto giudicato, in una dimensione di irriducibile opposizione col soggetto giudicante. Persino il sommo bene non sfugge a questa sorta di relazionalità retta dal giudizio presentandosi come elemento eterogeneo alla ragione stessa. Scrive in merito Hegel:

Nel postulato, divenuto famoso specialmente nei tempi recenti ma che s'incontra presso tutti i popoli, dell'armonia di felicità e moralità, come giunge la ragione a richiedere qualcosa che da questo punto di vista riconosce da sé indipendente e indeterminabile? [...] Da questo punto di vista, fede significa mancanza alla coscienza che la ragione è assoluta ed è in sé perfetta, che la sua idea infinita, pura da mescolanze estranee, può essere creata solo per opera propria, che può essere portata a termine solo con l'allontanare questo elemento estraneo ed il suo imporsi, e non con il suo accrescersi. Il fine ultimo della ragione, in tal modo condizionato, dà la fede morale nell'esistenza di Dio, la quale tuttavia non può essere pratica in quanto non potrebbe spingere la volontà a realizzare quel fine ma solo quella parte che dipende da lei e a cui, riflettendovi, acconsente fino al punto che la sensibilità vi troverà anche il suo tornaconto. (GW 1, 357-358; Hegel 2015, 368-369)

Si preannunciano già le argomentazioni che verranno poi delineate dal giovane Hegel in relazione ai frammenti, scritti a cavallo tra il periodo di Berna e quello di Francoforte, sull'ebraismo. Del significato e dell'interpretazione avanzata dai testi giovanili hegeliani sull'ebraismo ci si occuperà nel paragrafo seguente di questo studio.

<sup>11</sup> Numerosi altri riferimenti alla filosofia kantiana sono ovviamente presenti nel testo. Si rimanda in particolare alla formulazione dell'imperativo categorico (GW 1, 221; Hegel 2015, 252), così come la dichiarazione dell'autonomia nel porre la legge morale in contrasto con la mera legalità nell'agire (GW 1, 234; Hegel 2015, 263).

<sup>12</sup> Nota Mirri in merito: «Nella “soggettivizzazione” della legge “positiva” Hegel fa giocare un ruolo primario al postulato kantiano del “sommo bene”, coinvolgendo cioè un aspetto della filosofia di Kant – e nemmeno secondario – nella “positività”. La cosa più avanti sarà carica di significato. Per il momento basti rilevare che la nota costituisce il primo documento del futuro distacco di Hegel da Kant» (Mirri 2015, 161).

### 3. Il non amare come limite del paradigma del soggetto razionale: sul distacco del giovane Hegel dalla filosofia kantiana.

Si è dunque posta la problematica relativa ai limiti del paradigma del soggetto razionale avanzato da Hegel negli scritti di Berna. Le riflessioni che seguono sull'ebraismo che precedono gli sviluppi poi avanzati dagli scritti di Francoforte, sono fondamentali non solo per il ripensamento da parte di Hegel di questi limiti, ma anche per la maturazione e lo sviluppo della dialettica, attraverso quel percorso che lo condurrà alla formulazione di una nuova logica in antitesi con quella delineata da Kant, in stretta continuità con le indagini condotte dagli *Scritti giovanili* se si considera che la scissione tra sensibilità e ragione, motivo che Hegel cerca di risolvere in tutto il percorso giovanile, torna nella *Scienza della logica* con la critica alla logica kantiana, accusata di essere priva di contenuto e intesa come logica formale (cfr. Moschini 2020, 86).<sup>13</sup>

Così in merito alla critica al soggetto del giudizio Hegel afferma, già nel *Testo 41*:

Le sintesi teoretiche sono del tutto oggettive, del tutto opposte al soggetto. L'attività pratica annulla l'oggetto ed è del tutto soggettiva; solo nell'amore si è uni con l'oggetto, né lo si domina, né se ne è dominati. [...] Quell'unione può essere detta unione di soggetto e oggetto, di libertà e natura, di reale e possibile. Se il soggetto conserva la forma di soggetto e l'oggetto quella di oggetto, e la natura è sempre natura, non si ha nessuna unificazione: il soggetto, la libera essenza, è l'onnipotente, mentre l'oggetto, la natura, è il dominato. (GW 2, 9; Hegel 2015, 433-434)<sup>14</sup>

Questo allora appare il problema insuperato dalla prospettiva kantiana, che verrà dunque affrontato nei testi successivi dedicati allo spirito dell'ebraismo.<sup>15</sup> Per quanto riguarda i testi dedicati all'ebraismo, diviene certamente difficile stabilire le motivazioni per cui appaiano (così come nei testi precedenti) alcune espressioni poco felici che potrebbero

<sup>13</sup> Si rimanda alle celebri parole di Hegel nella *Prefazione* alla prima edizione della *Scienza della logica*: «La dottrina exoterica della filosofia kantiana, – che cioè l'intelletto non possa oltrepassare l'esperienza giacché altrimenti la facoltà conoscitiva si muterebbe in quella ragione teoretica che di per sé non metterebbe al mondo altro che sogni, ha giustificato, dal punto di vista scientifico, la rinuncia al pensare speculativo. [...] Mentre la scienza e l'ordinario intelletto si davano così la mano per lavorare alla distruzione della metafisica, parve prodursi il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, – simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario» (GW 11, 5-6; Hegel 1981, 3-4).

<sup>14</sup> Il *Testo 41* si presenta così come un distacco rispetto al precedente *Testo 40*, in cui ancora la morale kantiana, e non l'amore, era intesa quale unità di soggetto e oggetto: «L'attività pratica agisce liberamente, senza l'unione di un opposto e senza essere da questo determinata; essa non reca unità in una molteplicità data, ma è l'unità stessa che si salva solo di fronte al molteplice opposto, il quale, nei riguardi della facoltà pratica, resta sempre non legato; l'unità pratica viene affermata con il togliere interamente l'opposto. / Tutti i comandi morali sono richieste di far valere quest'unità contro gli impulsi, e sono diversi solo perché sono rivolti contro impulsi diversi, ma rappresentano quest'unità» (GW 2, 5; Hegel 2015, 431).

<sup>15</sup> Così affermava in merito già Lugarini (2000, 65-66): «Ora nell'autonomia della ragion pratica viene additato il superamento del dualismo giudaico, dal momento che essa rende intrinseca all'uomo la fonte della legge e lo emancipa dalla sudditanza verso il divino e dal concomitante legalitarismo. Nondimeno il pensiero morale di Kant, a Berna esaltato come supremo innalzamento dell'umana dignità, ora incontra una forte limitazione. Hegel denuncia l'interna spaccatura, che l'uomo ne subisce, fra ragion pratica e sensibilità, l'una sovrana e imperativa, l'altra assoggettata e repressa. Così smembrato in sé medesimo, piuttosto che dell'amore cristiano l'uomo di Kant si dimostra erede dello spirito giudaico».

dare l'idea, qui non condivisa, di uno Hegel antisemita.<sup>16</sup> Contro questa possibile interpretazione scrive Appel:

Was nun die Jugendschriften betrifft, werden, dies sei hier antizipierend gesagt, *Kant* und *Fichte* als alttestamentliche Gestalten dargestellt (etwa in der Gestalt des *Abraham* oder, v.a. Kant betreffend, in der Gestalt des *Moses*). Die *Deutschen*, konkret die lutherische(n) Kirche(n) bzw. auch das durch Kant geprägte Denken, für die der junge Hegel "Positivität" [...], "Naturentfremdung" [...] und "Knechtschaft unter dem Gesetz" konstatiert, erhalten die Gestalt der *Juden*. (Appel 2003, 21)

Il confronto viene pertanto intavolato tra Hegel e la filosofia kantiana, dopo che lo stesso filosofo di Stoccarda ne aveva rintracciato i limiti. Si condurrà allora l'analisi dei passaggi successivi sostenendo l'interpretazione secondo cui gli ebrei costituiscono la figura della filosofia kantiana in relazione alla critica che Hegel muove al soggetto del giudizio e alla volontà di dominio. Sul ruolo di Abramo, per comprendere ulteriormente la figura del soggettivismo (Kant) negli *Scritti giovanili*, si rimanda alle parole di Pitillo (2022, 5): «Abramo incarna, infatti, l'archetipo della soggettività che astrae dall'alterità, in quanto rende la natura e la comunità degli uomini mera oggettività priva di vita su cui esercitare il proprio dominio, al fine di conservare la propria esistenza materiale».<sup>17</sup> Il confronto si consuma e sviluppa in particolare negli scritti compresi tra il *testo 43* e il *testo 48*.<sup>18</sup> La morale kantiana

<sup>16</sup> Già nella citata *Vita di Gesù* è possibile ritrovare, ad esempio, alcune espressioni poco felici in merito, cui però si accompagnava la condanna rivolta anche ai romani: «Frattanto, oltretutto al dolore fisico, Gesù era esposto alla derisione trionfante della plebaglia ebraica, gente altolocata o popolaccio, come anche ai triviali motteggi dei soldati romani» (GW 1, 277; Hegel 2015, 298). Così come successivamente l'uso di espressioni come «turba degli ebrei» (GW 2, 267; Hegel 2015, 583).

<sup>17</sup> Scrive inoltre R. Ruocco (2020, 45) in merito allo stato di separatezza in cui versa Abramo: «Abramo sceglie di combattere l'immensità del deserto. La sua lotta spietata e disperata con la natura è l'altra faccia del suo progetto di autodeterminazione radicale; il rischio, che egli continuamente corre di perdere ogni bene e la stessa vita, è il frutto della sua convinzione che solo ciò che è strappato con la forza o con l'astuzia sia veramente al sicuro da ogni pericolo».

<sup>18</sup> Si rimanda in merito alle parole del curatore dell'edizione italiana degli *Scritti giovanili*: «Si è già accennato che la recente edizione critica colloca i testi da 43 a 48 in un unico gruppo cui dà il titolo *Sulla storia di Israele*; e si è anche notato che, se il raggruppamento è giustamente motivato dalla loro origine di luogo e di tempo [...], non altrettanto condivisibile è il titolo assegnatogli: perché in effetti non si tratta in essi – salvo che per pochi accenni – della storia di Israele, bensì dello spirito dell'ebraismo quale si è configurato a partire dal suo progenitore Abramo: lo spirito dell'ebraismo come passiva sottomissione ad una signoria estranea, come assenza perciò di ogni vero senso di libertà, come separatezza ("Zerrissenheit") tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e il mondo, tra i servi ed il padrone» (Mirri 2015, 422). Il problema della separatezza non può essere risolto secondo Hegel dall'intelletto riflettente, privo di contenuto. Allo stesso modo il soggetto del giudizio che vuole determinare l'alterità non può che percepirla come estranea, e percepire allo stesso modo se stesso come separato. Il giudizio che separa il soggetto dall'oggetto giudicato si ripropone come relazione tra l'io e l'alterità, la natura, Dio stesso. È opportuno segnalare inoltre come, se è vero che lo sviluppo dell'argomentazione riguardante lo "spirito dell'ebraismo" riguarda in particolare il gruppo di testi compresi tra il 43 ed il 48, vero è anche che è possibile rintracciare nuovamente il tema della separatezza dell'ebraismo/filosofia kantiana nel *Testo 61* (GW 2, 331-336; Hegel 2015, 613-614), così come nel successivo *Testo 62* (GW 2, 337-338; Hegel 2015, 615). Il *Testo 65* (GW 2, 351-367; Hegel 2015, 624-635) riprende invece il tema della positività della religione cristiana. Il *Testo 62* non era conosciuto dal Nohl ed è stato pubblicato per la prima volta nel secondo volume dell'ultima edizione critica, mentre il *Testo 61* era stato posto dal Nohl all'inizio della trattazione sullo spirito dell'ebraismo, proprio perché il contenuto, la separatezza in Noè e Nimrod, sembra precedere la trattazione riguardante Abramo (cfr. Mirri 2015, 572). Proprio questi due personaggi biblici sono

diviene un elemento estraneo, nella riflessione del giovane Hegel, al soggetto stesso, poiché esso mortifica se stesso, il suo esser finito, sensibile, sacrificandosi sull'altare dell'universale. Da questo punto di vista si comprende come in Hegel la morale kantiana finisca, in questi scritti, per essere considerata essa stessa quale elemento eterogeneo dell'individuo, poiché il soggetto diviene estraneo a se stesso e ad ogni forma di alterità. Si rimanda in merito alle stesse parole di Hegel, del *Testo 47*, attraverso cui meglio si può comprendere lo stato di separatezza del soggetto del giudizio rispetto agli oggetti e, di conseguenza, rispetto a se stesso in assenza di riconoscimento. Importante è anche l'emergere del tema che caratterizzerà gli scritti successivi: la figura dell'amore.<sup>19</sup> Con le parole di Hegel:

Il primo atto con cui si rese indipendente come progenitore in un popolo fu una separazione. Aveva rinunciato all'amore. [...] Abramo partì per essere libero, questo aspetto aveva la sua divinità; in ogni luogo fu e restò uno straniero, se pure non tanto indipendente da non entrare in nessuna relazione. [...] Visse tra uomini che gli restarono sempre estranei e sempre dovette reagire in maniera in maniera più o meno ostile per mantenersi libero – spesso combattere. Così il suo dio era l'ideale della contrapposizione. (GW 2, 32; Hegel 2015, 451)<sup>20</sup>

L'assenza del mutuo riconoscimento, il tentativo di sottomissione dell'alterità, crea una condizione di contrapposizione. Il giudizio non restituisce il reale significato dell'alterità: l'altro è inteso quale negazione che è posta come mera oggettualità priva dell'autenticità

l'espressione della separatezza che lascia spazio al reciproco tentativo di dominio sull'alterità: «Nella coscienza noachica non meno che in quella di Nimrod, invece, la scissione permane; e la costituzione della città si ha in quanto l'uomo si decide verso quel polo che *sa soggiogare* il proprio altro. La differenza esplicita tra i due sottende così un'unità più profonda, una medesima *logica* operante nel loro agire» (Silva 2011, 265). Il ritorno di queste tematiche, dopo l'introduzione del destino dell'amore, e della necessità del superamento di questa figura in favore della compiuta formulazione del suo sistema, può essere presumibilmente interpretato come il tentativo ultimo, da parte di Hegel, di verificare il proprio sistema in relazione alle figure precedentemente superate. Scrive in merito Mirri: «Un salto all'indietro dunque? anzi due salti all'indietro sui temi dello spirito dell'ebraismo e della positività del cristianesimo? [...] Consapevole dunque di poter pensare ormai al "sistema" (e forse i due "frammenti di sistema" sopra considerati s'inquadavano in questa prospettiva), Hegel pensa di poterlo elaborare con il recupero delle sue passate scritture, e specificamente di quelle bernesi. [...] Ma s'imbatte ben presto nell'accorgimento che quelle tematiche sono ormai irrecuperabili dopo l'iter meditativo di Francoforte, e che il progetto di "sistema" esige una tutt'altra via che tenga conto dei concetti maturati, non già di quelli superati: il concetto di "destino", segnatamente, e soprattutto l'ormai scoperta dialettica dell'essere e del pensare» (Mirri 2015, 573-574).

<sup>19</sup> La considerazione è importante perché chiaramente mostra come il tema dell'amore non costituisca il risultato di presunte crisi mistiche che avrebbero afflitto Hegel durante al suo arrivo a Francoforte. Una interpretazione che poco spazio trova alla luce degli studi che è possibile condurre sull'ultima edizione critica, in cui chiaramente è possibile rintracciare l'origine dello sviluppo della tematica. L'amore non è il sintomo evidente di una crisi personale, ma il ragionato tentativo di ricercare un'alternativa, una soluzione alla *Zerrissenheit*, ora che il giovane Hegel aveva rintracciato i limiti della morale kantiana (prima indicata da Hegel come il mezzo attraverso cui poter uscire dalla laceratezza del reale). Come scriverà nel *Testo 55*: «Nello spirito degli ebrei però c'era un incolmabile abisso, un tribunale estraneo, tra impulso e azione, tra desiderio e fatto, tra vita e colpa, tra colpa e perdono; così quando essi furono indirizzati al legame che l'amore stabilisce nell'uomo tra peccato e riconciliazione, la loro natura priva di amore dovette ribellarsi, e quando il loro odio prese la forma di un giudizio, il pensiero di un simile legame dovette apparire loro come pensiero di un pazzo. Infatti essi avevano affidato ogni armonia fra gli esseri, ogni amore, spirito e vita, ad un oggetto estraneo, si erano spogliati di ogni genio in cui gli uomini sono uniti e avevano posto la natura in mani estranee» (GW 2, 212; Hegel 2015, 544).

<sup>20</sup> Lo stesso concetto è espresso in particolare nel successivo *Testo 48*, l'ultimo così come il più vaso in merito al tema dello spirito dell'ebraismo (GW 2, 35-36; Hegel 2015, 453).

che in verità lo caratterizza: quel senso di incalcolabilità che ne costituisce l'esistenza viene schiacciato così dalla determinazione che non tiene conto della libertà dell'individuo. Occorre ricercare un modo per superare la negazione/esclusione della determinazione, occorre ritrovare quell'*Aufhebung* che Hegel in questi anni va maturando. L'oggettività della legge morale, che in Kant presuppone l'universalità, in Hegel diviene l'elemento eterogeneo che non può riconciliarsi con il soggetto.<sup>21</sup> Così come già sottolineato nel *Testo 42*, scritto precedente rispetto ai frammenti dedicati alla figura dell'ebraismo:

qui vi è quindi un'unificazione solo imperfetta, poiché entrambi gli opposti rimangono tali, l'uno come determinante, l'altro come determinato; il determinante stesso esiste come attivo, ma la forma della sua attività è determinata da altro, deve cioè essere data; colui che agisce in quanto tale deve essere un determinato. Colui che determina l'attività, in quanto è un essente, deve essere stato in precedenza unificato; ma se in questa unificazione il determinante deve anche essere stato un determinato, se cioè esso è stato determinato da un altro e così via, il credente positivo dovrebbe essere assolutamente passivo, un assolutamente determinato, il che è contraddittorio. [...] Nella religione positiva l'essente, l'unificazione, è solo una rappresentazione, un pensato. "io credo che è" significa che credo nella rappresentazione: "io credo di rappresentarmi qualcosa" significa che io credo in qualcosa di creduto (la divinità kantiana). La filosofia kantiana e la religione positiva. (GW 2, 12-13; Hegel 2015, 437-438)

Tale problematica è data allora, secondo l'interpretazione di Hegel, dalla filosofia kantiana, la quale non proponeva una risoluzione della scissione tra ideale e reale, tra razionalità e sensibilità, ma si pone proprio come causa di quella separatezza, della scissione tra libertà e natura. La morale kantiana sopprimerebbe così il lato sensibile del soggetto sotto le direttive della ragione, opprimendo l'alterità e la natura, in quanto poste in una opposizione irrisolvibile. Per queste ragioni Hegel conclude il *Testo 48*, sulla figura dell'ebraismo, parlando della scissione tra libertà e natura come di una tragedia, la quale porta ad uno stato di separatezza con l'alterità che conduce persino al distacco radicale dal fondamento stesso: «Il destino del popolo ebraico è il destino di Macbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi [...] ed essere nella sua stessa fede stritolato». (GW 2, 78; Hegel 2015, 470)

Appare allora ancora più chiara la motivazione che ha spinto Hegel a riflettere maggiormente sul tema dell'amore, durante gli scritti successivi del periodo di Francoforte. Alle figure del destino, presente sin dagli scritti di Tubinga (cfr. Valori 2019), e della legge segue ora la figura dell'amore come tentativo di superare l'opposizione e in ricerca del riconoscimento dell'altro.

<sup>21</sup> Scrive in merito K. Düsing (2015, 142-143): «Hegel comprende il carattere normativo (*gebotene*) e di puro dovere implicito nella validità universale della legge morale come qualcosa di "oggettivo" in un senso diverso rispetto a Kant. Kant parla talvolta di una legge pratica "oggettiva" e con questa espressione intende il suo carattere di legge universalmente valida. Per Hegel, invece, anche in contesti pratici è "oggettivo" qualcosa che si è solidificato e che è estraneo (*fremd*) al soggetto desiderante e agente. Affinché il soggetto sia veramente libero, questo che di estraneo, questo "oggetto" della legge deve diventare identico al soggetto; vale a dire, il principio etico che Schiller propugnava, e cioè l'unità della legge della ragione e della sensibilità soggettiva dell'uomo, deve essere pensato radicalmente e idealisticamente come identità di soggetto e oggetto».

#### 4. Dagli scritti di Francoforte al sistema. L'evoluzione del tema del riconoscimento come inizio della ricerca di una nuova logica.

Al termine di questo confronto con il paradigma del soggetto del giudizio Hegel introdurrà la figura dell'Amore. Già nel *Testo 49*, primo testo scritto dopo il confronto con Kant-Abramo, Hegel afferma:

Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro. L'amore esclude ogni opposizione; esso non è intelletto le cui relazioni lasciano sempre il molteplice come molteplice e la cui stessa unità sono delle opposizioni; esso non è ragione che oppone assolutamente al determinato il suo determinare; non è nulla di limitante, nulla di limitato, nulla di finito. (GW 2, 84; Hegel 2015, 472)

Così come nel successivo *Testo 50*, ciò che nuovamente è portato in evidenza è la necessità di uscire dalla relazione soggetto-oggetto, introducendo in tal modo quelle riflessioni essenziali attraverso cui poter parlare di riconoscimento: «Questo unito, questo ideale, è dunque oggetto e c'è qualcosa in esso che non è soggetto. / Non possiamo porre l'ideale fuori di noi, altrimenti, altrimenti esso sarebbe oggetto; ma non possiamo porlo solo in noi, altrimenti non sarebbe ideale». (GW 2, 97; Hegel 2015, 475)<sup>22</sup>

Quello del riconoscimento, la possibilità stessa del soggetto di comprendere il proprio ruolo all'interno della dimensione relazionale, è un tema che conduce allo sviluppo maturo del pensiero hegeliano, il punto di continuità, tra gli *Scritti giovanili* e la *Fenomenologia dello spirito*. L'evoluzione del pensiero hegeliano presuppone il tentativo di superamento dei limiti dell'intelletto: a partire dalla logica trascendentale kantiana e dalla sua filosofia morale, Hegel ricerca qualcosa che possa superare la contraddizione dell'intelletto. La figura dell'amore non è sufficiente per poter risolvere la sfida, così come sottolineato da Hegel a conclusione del breve *Testo 56*:

All'idea che gli ebrei avevano di Dio come loro signore e padrone, Gesù contrappose il rapporto di Dio agli uomini come di un padre verso i figli. / La moralità toglie la signoria nelle sfere di ciò che è giunto a coscienza; l'amore toglie i confini della sfera della moralità. Ma l'amore stesso è ancora natura incompleta: nei momenti di amore felice non vi è nessun posto per l'oggettività, ma ogni riflessione elimina l'amore, ristabilisce l'oggettività e con questa ricomincia l'ambito delle limitazioni. [...] L'intuizione dell'amore sembra soddisfare la richiesta di compiutezza, ma vi è una contraddizione. Colui che intuisce o rappresenta pone dei limiti ed assume solo ciò che è delimitato, mentre qui l'oggetto sarebbe infinito. L'infinito non può essere portato in questo recipiente. (GW 2, 245-247; Hegel, 557)

L'amore è solo "figura", non la verità in sé e per sé, costituendo, al pari delle figure del destino e della legge, una tappa da percorrere per poter giungere al Vero. Sul significato delle figure in Hegel, nel senso in cui esse sono state presentate successivamente nella *Fenomenologia dello spirito*, si rimanda alle parole di Mirri:

<sup>22</sup> Il passaggio citato è stato commentato da Appel e Deibl in relazione agli sviluppi futuri della *Fenomenologia dello spirito*. Il contenuto della citazione: «esprime bene anche lo stato di cose al termine della sezione sull'animo coscienzioso, in quanto Dio non può né essere dedotto dalla coscienza giudicante (cioè dal Sé), né fungere da istanza esteriore. Il Dio che si manifesta costituisce, alla fine della parte sull'animo coscienzioso della *Fenomenologia*, il suggello dell'apertura del soggetto. [...] In questa visione il Sé non coincide mai con se stesso, non corrisponde mai a un'immagine, è quindi strutturato attorno a un'alterità che sfugge al giudizio (morale), un'alterità che "in precedenza" lo ha perdonato» (Appel & Deibl 2020, 446-447).

Merita invece soffermarsi un momento sul significato che Hegel dette alla *Fenomenologia* definendola né “scala” né “guida” ma solo descrizione del percorso che la coscienza compie nel sapere. Come dice apertamente il sottotitolo del 1807 “Scienza dell’esperienza della coscienza”. / Essa esprime le forme, o meglio le figure della esperienza della coscienza. Un percorso delineato in figure che rappresentano nello spazio e nel tempo le tappe che la coscienza compie e che perciò hanno le sembianze della storia. (Mirri 2017, 135)

Le figure non costituiscono allora il vero ma le tappe di un itinerario che conduce alla verità. Un percorso che è condotto dall’assoluto stesso, il quale appare nella storia, senza però potersi consegnare mai interamente in essa. Come non leggere una sorta di continuità tra queste riflessioni e quelle che accompagnano lo Schelling di *Erlangen*, quando il discorso su quel comune Soggetto, che trapassa in ogni sistema senza mai trovare in essi pienamente il proprio compimento, nobilita il finito, la storia, richiamando al medesimo tempo un’ulteriorità, incalcolabile, indeterminabile del tutto, non definibile (cfr. AA II,10, 618-619; Schelling 1974, 202).

La storia non esaurisce il vero; eppure, riveste un ruolo fondamentale, poiché non ha da esser concepita quale elemento estraneo e separato, nonostante non si debba concepirla alla luce di una vuota e fredda identità con l’assoluto, secondo una vuota medesimezza che sfocerebbe in un mero panteismo. La ricerca dell’infinito non deve dunque dissolvere il finito ma deve fare i conti con esso (cfr. Moschini 2017, 145).

La verità resta eternamente immutabile. Essa non mortifica il finito ma non si identifica con esso: la verità necessita del finito come propria determinazione ma è al di là di esso che è possibile rinvenire, oltre la scorza variopinta, il nocciolo. Come scrive nella *Prefazione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*:

Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch’è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l’eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell’idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell’esistenza esterna, vien fuori in un’infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancora battere. (GW 14, 14; Hegel 1999, 14)

Allo stesso modo che nella *Fenomenologia*, le figure degli *Scritti giovanili* accompagnano verso il vero, tracciando un percorso in continuità tra le opere della giovinezza e quelle della maturità. Non si può terminare questa breve riflessione sul significato delle figure in Hegel se non ricorrendo nuovamente alle parole di Mirri:

tali rappresentazioni riguardano bensì la manifestazione della verità, ma non la verità come tale, i tempi della filosofia ma non la filosofia, insomma il “fenomeno” ma non la “cosa”. Esse costituiscono – diciamo – la “fenomenologia della verità” (così si potrebbe chiamare la storia della filosofia rettamente intesa), non già la verità stessa che non ha né tempi, né sviluppo, né fine, anzi rimane immutata nella sua eternità, come Hegel ha concluso nella conclusione della *Scienza della logica*. (Mirri 2006, 717)

La figura dell’amore è ancora legata alla determinazione, non riesce a sopportare la contraddizione stessa dell’esistenza, poiché la morte toglie l’unificazione, l’amante cessa di essere unità per divenire nuovamente individuo, in modo che ogni forma di proprietà e di possesso, riflettono il ritorno della dimensione del determinato, la volontà di dominio del soggetto del giudizio che riduce l’altro a morta oggettività inanimata.<sup>23</sup> Hegel inizia a

<sup>23</sup> Ci si riferisce in particolare al seguente passaggio del *Testo 49*: «Ma oltre a ciò gli amanti sono ancora legati con molti elementi morti; a ciascuno appartengono molte cose, cioè ciascuno è in

pensare quella proposizione speculativa che sarà compiutamente illustrata nella *Fenomenologia dello spirito*, come si evince sin dal *Testo 58*, in cui il filosofo tedesco riprende il Vangelo Giovanneo nel tentativo di un ripensamento stesso del linguaggio al di là dei limiti della prospettiva dell'intelletto riflettente (cfr. Düsing 2015, 145).<sup>24</sup> L'impossibilità, che caratterizza l'attività del soggetto del giudizio, di superare la contraddizione attraverso una relazionalità basata meramente su un paradigma logico-razionale costituente l'intelletto riflettente, subisce un ripensamento fondamentale da parte del filosofo di Stoccarda proprio a partire dallo sviluppo della figura dell'amore. Con l'amore ciò che si cerca di introdurre è proprio il tema della riconciliazione per mezzo del quale il soggetto cessa di essere letto all'interno del paradigma della modernità, in ricerca di un'altra forma della soggettività che proprio la proposizione speculativa andrà a dischiudere e che porterà ad un nuovo modo di pensare la logica, per mezzo di quella logica-dialettica attraverso cui diverrà possibile formulare compiutamente un pensiero del riconoscimento dell'altro al di là della logica del giudizio caratterizzante la volontà di dominio del soggetto razionale. Un percorso che pertanto non viene portato a termine negli *Scritti giovanili*, ma che proprio in essi trova la propria origine. La contraddizione non costituisce più il limite della finitezza, una colpa cui la finitezza deve sottostare. Il tentativo compiuto da Hegel, per mezzo dell'amore, di superare tale condizione, costituisce la testimonianza dello sforzo di trovare un modo di superare questa scissione al di là del ripiegamento verso una sintesi attraverso cui non risulta possibile superare la contraddizione:

E l'unanimità è in questo modo essa stessa limitata. Non è l'unità dell'intelletto che pure è anch'essa un'unità incompleta, perché attraverso l'unità dell'intelletto, che pure è anch'essa un'unità incompleta, perché attraverso l'unità dell'intelletto i separati vengono lasciati come separati, le sostanze restano separate, l'unificazione è oggettiva, mentre nell'unanimità della volontà le sostanze non sono separate, bensì dei due opposti l'uno viene completamente escluso e l'altro viene scelto. [...] La moralità dell'azione è nella scelta: nella scelta l'unificazione consiste nel fatto che quel che viene escluso è un elemento di separazione: quel che viene rappresentato [...] come elemento di separazione è immorale. La possibilità dell'opposizione è libertà; l'opporre stesso è un atto di libertà. / L'azione morale è perciò incompleta ed imperfetta, poiché

relazione con opposti che anche per colui che vi si rapporta sono opposti, ancora oggetti; [...] L'amante che vede l'altro in possesso di una proprietà non può non sentire nell'altro questa voluta particolarità; né egli può da sé togliere l'esclusivo dominio dell'altro, perché ciò sarebbe di nuovo un'opposizione contro la potenza dell'altro, non potendovi essere altra relazione all'oggetto all'infuori della padronanza di esso» (GW 2, 92-93; Hegel 2014, 474). In merito al tema della proprietà come limite dell'amore, Butler (2014) sottolinea come la proprietà, ovvero la tensione del soggetto verso ciò che è morto e inanimato, non compirti la fine dell'amore, ma una sua deviazione, in modo che il soggetto si ritrovi ad amare un morto oggetto e ad essere a sua volta ridotto a tale morta oggettivazione: «L'individuo che si percepisce come un oggetto morto è insopportabile per se stesso, ma perché? Innanzitutto, perché c'è una coscienza di ciò che è insopportabile – la coscienza assume la forma dell'insopportabilità e, dal momento in cui ciò accade, emerge, si mostra o si sancisce il fatto che qualche forma di coscienza ha già trascorso o ancora trascende la materia morta che l'individuo esistente si presume sia. [...] per adempiere a questo compito in vita, però, l'individuo deve vivere: ciò significa che deve continuare a vivere, votato all'insopportabile destino di diventare morto mentre è vivo. Il suo destino diventa un supplizio» (Butler 2014, 82-83).

<sup>24</sup> Il tentativo hegeliano di superare i limiti dell'intelletto è presente anche nelle *Nachschriften* di Troxler, in cui Moiso afferma come in quella dedicata alle lezioni hegeliane il filosofo tedesco «non esegui la parte dedicata alla metafisica, ossia alla filosofia razionale modellata sull'*Identitätsphilosophie* di Schelling e rimase allo svolgimento della logica come "scienza delle forme della finitezza (dell'intelletto)", limitandosi a mostrare come l'intelletto, nel suo sforzo di imitare l'identità dell'assoluto si avvolga in contraddizioni cui solo la metafisica potrà porre rimedio, distruggendole e dando così inizio alla vera filosofia» (Moiso 1991, 284).

presuppone la scelta, la libertà, gli opposti, l'esclusione di uno dei due opposti. (GW 2, 116; Hegel 2015, 497)

Risulta maggiormente evidente come la produzione giovanile del pensatore di Stoccarda costituisca un materiale fondamentale per poter comprendere la genesi di quei concetti chiave della ben più nota produzione della maturità del filosofo tedesco. Lontani dall'esser ridotti a mera parentesi dell'itinerario hegeliano, gli *Scritti giovanili* risultano oggi fondamentali per poter comprendere l'evoluzione e la genesi dell'itinerario hegeliano, evidenziando e chiarendo meglio alcune tematiche già presenti o in fase di sviluppo nella riflessione giovanile, utili a ripensare il tema stesso della vita al di là del paradigma del soggetto razionale che ha contraddistinto la modernità.<sup>25</sup>

## Bibliografia

Achella, S. (2017). "Porre il finito nell'infinito – come vita". La svolta dialettica di Hegel negli anni di Francoforte. In M. Moschini (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive* (11-22). Napoli/Salerno: Orthotes.

Achella, S. (2019). *Pensare la vita. Saggio su Hegel*. Bologna: Il Mulino.

Appel, K. (2003). *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der poltischen Theologie des jungen Hegel*. Münster/Hamburg/London: LIM.

Appel, K. & Kuran, D. (2019). «Denn Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist». Liebe und Freiheit in den Jugendschriften Hegels. *Wiener Jahrbuch für Philosophie, L*, 141-158.

Appel, K. & Deibl, J. (2020). Hegel, Hölderlin e l'apertura della Gottesfrage. Trad. it. di S. Pieroni. *Estetica. Studi e ricerche, X-2*, 439-478.

Battistoni, G. (2018). L'edizione degli *Scritti giovanili* di Hegel curata da Edoardo Mirri. *Rivista di storia della filosofia, LXXIII-1-2018*, 145-151.

Butler, J. (2014). *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*. Napoli/Salerno: Orthotes.

Cesarale, G. (2004). L'attualità di Hegel. Intervista a Walter Jaeschke. Trad. it. di G. Casarale. *Filosofia.it*, ottobre-2004, 1-6.

Dilthey, W. (1936-). *Gesammelte Schriften*. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht.

Dilthey, W. (1986). *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*. Trad. it. di G. Cacciatore & G. Cantillo. Napoli: Guida.

Di Tommaso, G. (2016). Hegel e i suoi scritti giovanili. (A proposito della recente traduzione completa degli *Scritti giovanili*). *Il Pensiero. Rivista di filosofia, LV (1)*, 141-162.

Düsing, K. (2015). Il "primo idealismo" negli *Scritti giovanili* di Hegel. Trad. it. di G. Basileo. *Giornale di Metafisica, 37*, 141-153.

Frank, M. (2010). *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*. Trad. it. di E.C. Corriero. Torino: Rosenberg & Sellier.

<sup>25</sup> Hegel, che già in questi anni percepisce la necessità di superare la frattura tra ragion pratica e ragion pura, frattura che già Kant avvertiva come un nucleo problematico irrisolto, comprende che tale *Kluft* può essere colmata solo attraverso l'elaborazione di nuovi concetti, all'interno dei quali il pensiero faccia i conti con la vita. Si capisce pertanto quanto importante sia, nel passaggio a Jena e alla definizione del sistema, la riflessione sulla vita che non si oppone più al concetto, e dove il pensiero da forma si traduce in forza, e così si fa capace di pensare la vita (cfr. Achella 2017, 21). La Vita diverrà fondamentale nella Logica hegeliana proprio nel tentativo di superare quella kantiana (cfr. Achella 2019, 243-250).

Hegel, G.W.F. (1832). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. Berlin: Duncker & Humblot.

Hegel, G.W.F. (1907). *Hegels theologische Jugendschriften*. A cura di H. Nohl. Tübingen: Mohr.

Hegel, G.W.F. (1968- ). *Gesammelte Werke*. A cura di W. Jaeschke et al. Hamburg: Meiner.

Hegel, G.W.F. (1970). *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*. A cura di E. Mirri. L'Aquila: Japadre.

Hegel, G.W.F. (1972). *Scritti teologici giovanili*. Trad. it. di E. Mirri & N. Vaccaro. Napoli: Guida.

Hegel, G.W.F. (1973). *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*. A cura di J. Hoffmeister. Berlin: Akademie-Verlag.

Hegel, G.W.F. (1981). *Scienza della logica. 2 Vol.* Trad. it. di A. Moni. Rev. di C. Cesa. Roma/Bari: Laterza.

Hegel, G.W.F. (1983). *Epistolario I. 1785-1808*. A cura di P. Manganaro. Napoli: Guida.

Hegel, G.W.F. (1993). *Scritti giovanili I*. A cura di E. Mirri. Napoli: Guida.

Hegel, G.W.F. (1999). *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Trad. it. di F. Messineo. Roma/Bari: Laterza.

Hegel, G.W.F. (2015). *Scritti giovanili*. A cura di E. Mirri. Napoli/Salerno: Orthotes.

Illetterati, L. (2016). Recensione: G.W.F. Hegel, "Scritti giovanili". *Alias, inserto culturale de «il manifesto»*, 13-04-2016.

Jacobs, W.G. (1989). *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Jaeschke, W. (2014). *Editorischer Bericht*. In G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke 2. Frühe Schriften II (631-667)*. Hamburg: Meiner.

Lugarini, L. (2000). *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*. Milano: Guerini.

Mirri, E. (1995). La presenza della «Critica di ogni rivelazione» negli «Scritti giovanili» di Hegel. In A. Masullo & M. Ivaldo (a cura di), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte (401-417)*. Milano: Guerini; ora Mirri, E. (2006). In F. Valori & M. Moschini (a cura di), *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi (563-574)*. Napoli: ESI.

Mirri, E. (2006). La storia della filosofia come "figura". In F. Valori & M. Moschini (a cura di), *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi (705-717)*. Napoli: ESI.

Mirri, E. (2015). *Introduzione*. In G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili (5-41; 149-165; 419-429; 561-574)*. Napoli/Salerno: Orthotes.

Mirri, E. (2017). Hegel verso il sistema. Da Francoforte a Norimberga. In M. Moschini (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive (129-137)*. Napoli/Salerno: Orthotes.

Moiso, F. (1991). Temporalità e filosofia positiva in Schelling. *Annuario filosofico*, 6, 273-342.

Moschini, M. (2017). *Dialettica e domanda filosofica*. In M. Moschini (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive (139-153)*. Napoli/Salerno: Orthotes.

Moschini, M. (2020). I "preliminari" del pensiero hegeliano. Una proposta interpretativa. *Sophia*, XII (1), 81-93.

Peperzak, A.T. (1960). *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. Den Haag: Nijhoff.

Pitillo, F. (2022). *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*. Bologna: Il Mulino.

Rosenkranz, K. (2012). *Vita di Hegel*. A cura di R. Bodei. Milano: Bompiani.

Ruocco, R. (2020). *Dopo il diluvio. Natura e religione in Hegel tra i frammenti francofortesi e la Fenomenologia dello spirito*. Napoli/Salerno: Orthotes.

Schelling, F.W.J. (1976-). *Historisch-Kritische Ausgabe*. A cura di T. Bucheim, J. Hennigfeld et al. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Schelling, F.W.J. (1974). *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*. A cura di L. Pareyson. Milano: Mursia.

Schelling, F.W.J. (2005). *Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*. A cura di L.V. Distaso. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Schüler, G. (1963). Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. *Hegel-Studien*, 2, 111-159.

Silva, F. (2011). Sullo spirito del cristianesimo e il suo destino. *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, L (1/2), 261-284.

Valori, F. (2019). Il destino fra Tubinga, Berna e Francoforte nel giovane Hegel. *Giornale di metafisica*, XLI (1), 299-315.