

Sulle origini del concetto di contraddizione negli scritti giovanili di Hegel

di Venanzio Raspa

«L'unico interesse della ragione è togliere queste opposizioni che si sono consolidate. Ma non nel senso che la ragione si opponga all'opposizione e alla limitazione in quanto tali: la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni, e la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione. Ma la ragione si oppone all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione» (GW 4, 13-14 [Diff. 14-15]).

Introduzione

Nel presente lavoro¹ mi propongo di analizzare il sorgere del concetto di contraddizione all'interno della riflessione giovanile hegeliana, e di mostrare che tale nozione logica ha in Hegel un'origine prettamente storico-pratica: essa si sviluppa dal confronto critico con la storia presente e passata dell'Occidente,

* Presentato dall'Istituto di Filosofia.

¹ Le opere di Hegel utilizzate vengono citate con le seguenti sigle:

N. = *Hegels theologische Jugendschriften*.

SPR = *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.

Dok. = *Dokumente zu Hegels Entwicklung*.

Br. = *Briefe von und an Hegel*.

W 1 = *Werke in zwanzig Bänden*, Band 1: *Frühe Schriften*.

GW = *Gesammelte Werke*.

STG = *Scritti teologici giovanili*.

SP = *Scritti politici (1798-1831)*.

L = *Lettere*.

Diff. = *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*.

In alcuni casi, si dà un doppio riferimento alle opere di Hegel: quando è stato possibile, si è preferito rinviare all'edizione critica (GW), tuttavia si è conservato anche il riferimento alla paginazione dell'edizione Nohl (N.), poiché questa non è stata ancora completamente sostituita. I riferimenti alle traduzioni italiane degli scritti di Hegel sono dati fra parentesi quadre.

nonché con la tradizione cristiana, che tale storia ha caratterizzato.

La filosofia hegeliana nasce e si sviluppa non sulla base di un'astratta speculazione sui principi, ma attraverso un confronto continuo con la realtà effettuale e particolare degli uomini, i problemi del proprio tempo e gli avvenimenti politico-sociali che lo hanno percorso e caratterizzato. Come tutti gli altri filosofi dalla seconda metà del XVIII sec. fino all'epoca a lui contemporanea, Hegel vive in un periodo di profondi rivolgimenti economici, politici e sociali. La realtà tutta appariva, a chi si accingeva a studiarla, niente affatto ordinata, anzi bisognosa di ordine e di unità, pervasa com'era da laceranti scissioni ed insostenibili opposizioni. Che anche Hegel fu fortemente influenzato dagli eventi rivoluzionari che caratterizzarono la sua epoca, determinando la politica, la società e il pensiero di allora, è cosa nota². Ed infatti, più che per la speculazione in sé, la riflessione giovanile hegeliana mostra uno spiccato interesse per le connessioni fra teoria e vita pratica. Suo oggetto di studio sono la vita e la storia concreta dei popoli, ossia la realtà effettuale e particolare degli uomini del proprio tempo: ciò che avrà in seguito una formulazione logico-speculativa viene indagato ora da Hegel con uno spirito storico, repulsivo ad ogni forma di speculazione. In questo contesto, il giovane filosofo pone particolare attenzione al mondo religioso, a quello cristiano in particolare, non solo per interessi teologici e per fare i conti con la formazione ricevuta allo *Stift* (autunno 1788-settembre 1793), ma anche per restare il più possibile aderente alla realtà e alla vita dei popoli e degli

² Cfr. H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York/Toronto/London, Oxford University Press 1941¹, New York, The Humanities Press 1954² [trad. it.: *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, trad. it. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino 1966]; G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich/Wien, Europa-Verlag 1948¹, Berlin, Aufbau-Verlag 1954² [trad. it.: *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 1960]; J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag 1957, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1965²; K.-H. Nusser, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*, München/Salzburg, Pustel 1973; O. Pöggeler, *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel, in Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Alber 1973, pp. 13-78.

individui³. La religione infatti e in Occidente principalmente la cristiana, ha avuto ed ha tuttora tanta parte nella vita sociale e individuale, che capire le ragioni per cui si è affermata, come si sia sviluppata e sia giunta ad avere la forma attuale, significa anche capire il proprio tempo, sì da porsi in condizione da poter cercare delle eventuali soluzioni alle questioni maggiormente imperanti. Sarà proprio la riflessione sulla storia a spingere Hegel verso l'assunzione di un pensiero dialettico, che si sviluppa sulla base di opposizioni ed ha come suo perno la contraddizione: contraddizione intesa come principio operativo indicante precise realtà storiche.

Alle origini della riflessione hegeliana, la nozione di contraddizione non possiede quella rilevanza che le verrà attribuita nelle opere più tarde. Come risulta dall'esame dell'uso dei termini 'contraddizione [*Widerspruch*]', 'contraddire [*widersprechen*]' e 'contraddittorio [*widersprüchlich, widersprechend*]' negli scritti antecedenti il suo arrivo a Francoforte, Hegel non conferisce a tale concetto nessuna attenzione particolare dal punto di vista teoretico. In questi scritti, la contraddizione, conformemente al significato attribuitole nel linguaggio quotidiano, indica in molti casi un'avversità per l'intelletto, qualcosa di incomprendibile ed assurdo, e svolge così una funzione di protezione, tesa ad evitare eventuali errori concettuali⁴. In alcuni passi, però, la contraddizione non concerne soltanto l'afferrabilità dell'oggetto da parte dell'intelletto, bensì le cose stesse: a proposito della virtù e dei sentimenti, non potendo questi per la loro stessa natura sottostare ad un comando esterno, Hegel definisce contraddittorio sia il sottoporre la virtù ad autorità, sia il principio di comandare ai sentimenti⁵. In altri luoghi, il concetto riveste si-

³ Cfr. *GW 1*, 83=N. 3 [STG 31]. Cfr. anche J. Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie 1948, pp. 12-13 [trad. it.: *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, a c. di R. Salvadori, Firenze, Sansoni 1980, p. 314].

⁴ Cfr. *GW 1*, 355=N. 236 [STG 328]: «Ma si presentano ora verità storiche che un intelletto alquanto esperto vede subito in contraddizione con le sue leggi [*daß sie seinen Gesetzen widersprechen*] e che quindi si sente inclinato a respingere». Cfr. inoltre *GW 1*, 75=N. 355 [STG 503], 142=51 [81-82], 143=52 [82-83], 199=364 [513], 284=155 [236], 297=166 [250], 308=175 [261], 310=177 [263], 311=177 [263], 314=180 [267], 347=209 [300].

⁵ Cfr. *GW 1*, 284=N. 155 [236], 297=166 [250], 347=209 [300].

gnificati ancora diversi: come quando Hegel intende 'contraddizione' nel senso di 'protesta, obiezione'⁶, o 'contraddire' in quello letterale di 'confutare, contestare'⁷, oppure come quando conferisce a 'contraddittorio' il significato di 'diverso, disparato'⁸; in qualche caso poi, 'contraddizione' sta ad indicare semplicemente 'incoerenza'⁹. Solo in pochi passi, la contraddizione indica effettivamente l'opposizione, il contrasto fra due termini: fra principi ed esperienza – in tal caso il verbo *widersprechen* va inteso come 'essere in contrasto con'¹⁰ –, fra amore delle ricchezze e virtù¹¹, fra evento annunciato ed evento desiderato¹², fra opinioni¹³, fra diritti¹⁴, fra autorità esterna e libertà individuale¹⁵, fra comportamenti¹⁶, fra diverse parti in contesa¹⁷. Infine, tale opposizione viene considerata anche come interna alla cosa stessa¹⁸.

Qui però va rilevato che – com'è noto – gli scritti giovanili di Hegel, con la sola eccezione della *Vita di Gesù*, si trovano allo stato di frammenti, i quali, seppur raggruppabili per complessi –

⁶ Cfr. *GW I*, 378=N. 231 [STG 323]: «la ragione impotente nulla può opporre a queste paure e a questa prepotenza, accetta nell'angoscia le leggi che le sono date, ed impone silenzio alla protesta dell'intelletto [*und legt dem Widerspruch des Verstandes Stillschweigen auf*]».

⁷ Cfr. *GW I*, 290=N. 160 [STG 242].

⁸ Cfr. *GW I*, 281=N. 152 [STG 233].

⁹ Cfr. *GW I*, 302=N. 170 [STG 255], 348=210 [301].

¹⁰ Cfr. *GW I*, 96=N. 13 [STG 43], 156=63 [95].

¹¹ Cfr. *GW I*, 252=N. 114 [STG 163].

¹² Cfr. *GW I*, 253=N. 114 [STG 163].

¹³ Cfr. *GW I*, 320=N. 185 [STG 273].

¹⁴ Cfr. *GW I*, 322=N. 187 [STG 275].

¹⁵ Cfr. *GW I*, 328=N. 192 [STG 281].

¹⁶ Cfr. *GW I*, 195=N. 361 [STG 510]: «Libertà del volere è un determinarsi con assoluta autonomia all'obbedienza o alla non obbedienza della legge; libertà è un determinarsi a comportamenti contraddittoriamente opposti [*zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen*]».

¹⁷ V. la nota seguente.

¹⁸ Cfr. *GW I*, 409=N. 231 *Anm.* [STG 324]: «Il contrasto fra le due parti [*Der Widerspruch zwischen beiden Parteien*], se cioè nella fondazione della scienza più alta per l'uomo si debba prescindere dalla storia, si riduce a questa domanda: il supremo scopo della ragione può esserle dato solo da se stessa? non contraddice [*widerspricht es nicht*] alla sua più intima essenza se esso le viene posto dall'esterno o da un'autorità esteriore?». Il fatto che persino nel medesimo luogo i termini *Widerspruch* e *widersprechen* abbiano significati dif-

e tale è stata appunto l'operazione condotta da H. Nohl per una parte di essi –, non è escluso, anzi è più che probabile, che alla mente di Hegel fossero presenti in una forma diversa da quella in cui noi li leggiamo. Hegel ha conservato questi manoscritti, come anche altri lavori, note ed *excerpta* del periodo scolastico e della giovinezza¹⁹, fino alla fine della sua vita; ma come non li ha scritti per la pubblicazione, così non ha mai pensato di pubblicarli – certo non nella forma in cui ci sono pervenuti. È quindi comprensibile che contengano squilibri, lacune, imprecisioni e mutamenti terminologici. Tuttavia, fin dagli anni di Tübinga e di Berna è possibile rintracciare un tema portante, che s'impone all'attenzione del giovane Hegel, e che costituisce l'antecedente immediato da cui si produrrà il concetto di contraddizione: si tratta della constatazione dell'esistenza di scissioni e di opposizioni nella realtà sociale e umana, nonché della connessa necessità di un loro superamento. Di qui, dal tentativo di riconciliare [*versöhnen*] le scissioni e di unificare [*vereinigen*] le opposizioni, comincia ad affermarsi, già durante il soggiorno francofortese, l'idea dell'unificazione degli opposti, idea da cui prenderà il via l'elaborazione di una forma di pensiero dialettico (come risulta dalla considerazione degli sviluppi successivi del pensiero hegeliano). Infatti, fermo restando che la dialettica farà la sua vera apparizione soltanto a Jena²⁰ – solo allora Hegel ne darà una formulazione logica –, tuttavia già durante gli anni della sua giovinezza (1792-1800) egli comincia a porre le basi di quello che sarà il suo pensiero della maturità.

ferenti è una conferma della disattenzione da parte di Hegel, in questi scritti, per la precisione terminologica, nonché della scarsa rilevanza teorica del concetto in questione. Un'interpretazione – che qui ho tenuto presente – dei diversi luoghi in cui compare il termine 'contraddizione' è offerta anche da P. E. Cain, *Widerspruch und Subjektivität. Eine problemgeschichtliche Studie zum jungen Hegel*, Bonn, Bouvier 1978, pp. 15-16.

¹⁹ Questi ultimi sono ora raccolti in GW 3.

²⁰ Cfr. M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel*, in AA.VV., *Hegel in Jena*, hrsg. von D. Henrich und K. Düsing, Bonn, Bouvier 1980, p. 130: «Abgesehen von zwei gelegentlichen Vorkommnissen in den zueinander parallelen Ausarbeitungen zum Naturrecht aus dem Jahre 1802 [in nota: SPR 446; GW 4, 446] treten Name und Begriff der Dialektik bei Hegel zuerst in den *Systementwürfen II* auf (GW 7. 6, 14, 15, 29, 35, 41, 45, 46, 47, 57, 75, 77, 107, 111, 113, 118, 127, 131, 137)».

1. Scissione e opposizione

«Solo nell'ideale è pienamente unificato quel che nella realtà è ancora separato» (N. 389 [STG 540]).

Come si è già rilevato a proposito del termine 'contraddizione', anche nell'indicare le forme di scissione [*Entzweiung*] e di opposizione [*Entgegensetzung*] il linguaggio hegeliano è tutt'altro che uniforme: non solo questi due termini vengono a volte usati indifferentemente, ma spesso si trovano al loro posto altre parole come 'separazione [*Trennung*]', 'distinzione [*Unterschied*]', 'differenza [*Unterscheidung*]', 'diversità [*Verschiedenheit*]', 'contrasto [*Kontrast*]', 'contraddizione [*Widerstreit*]'. Tuttavia, nel presente lavoro si cercherà, là dov'è possibile, di considerare come distinti i concetti di scissione e di opposizione, ma, allo stesso tempo, di mostrare la loro reciproca relazione. Cominciamo dunque col chiederci: cosa significano, in concreto, 'scissione' e 'opposizione'?

Nel periodo che precede il suo arrivo a Francoforte, per Hegel la scissione sta ad indicare una precisa realtà storica e sociale di alienazione, mancanza di libertà e separazione dell'uomo da ciò che è consono ai suoi bisogni; a ciò l'allora giovane filosofo oppone degli ideali. La situazione di scissione è la realtà che va superata, o modificata, conformemente all'ideale; l'opposizione sussiste appunto fra tale realtà scissa e l'ideale, fra un termine negativo, l'essere, da eliminare (o modificare), ed uno positivo, il dover-essere, da instaurare. L'ideale si presenta armonico, privo di opposizioni o di scissioni al suo interno e fatto a misura d'uomo; è l'altro polo dell'opposizione, invece, quello reale, a portare in sé scissioni e lacerazioni, quelle stesse riscontrabili peraltro nella realtà del tempo. Gli estremi della scissione, in quanto reali, possono coesistere, non quelli dell'opposizione: se la realtà è la negazione dell'ideale, la realizzazione di questo comporta il togliimento della realtà 'negativa' e delle sue lacerazioni. L'opposizione è tale, quindi, che i suoi estremi si escludono reciprocamente. È chiaro che l'opposizione di ideale e reale è anche una scissione fra termini che, secondo Hegel, dovrebbero costituire un'unità.

Già ora la ricerca del giovane Hegel si muove su diversi

piani, fra loro intersecantisi ma tuttavia distinguibili l'uno dall'altro, ai quali accennerò qui solo brevemente e limitatamente agli scopi del presente lavoro. Un primo piano è quello teoretico, presente già a Tubinga, ove Hegel prende atto della scissione, interna all'uomo del suo tempo, fra ragione e sensibilità, fra intelletto e sentimento, e si oppone fermamente ad un certo kantismo che affermava tale separazione e avanzava la pretesa irrealistica che gli uomini dovessero vivere unicamente secondo i dettami della ragione, facendo astrazione dalla loro sensibilità²¹.

Questa antitesi di ragione e sensibilità, più che indagata da un punto di vista psicologico, viene traslata su un piano storico: prendendo ad oggetto la religione cristiana, con il cui avvento fa coincidere la fine del mondo antico e l'inizio del mondo moderno, Hegel individua i protagonisti di una storia (gli ebrei, i greci, Cristo, i cristiani e il mondo moderno), all'interno della quale si vengono a delineare le scissioni e le opposizioni di cui si diceva sopra. La fine della grecità, modello di vita armonica e felice²², coincide con l'avvento del cristianesimo²³. Propugnatore in origine, nella persona di Gesù, di una morale autonoma ed opposta al legalismo farisaico, il cristianesimo annuncia una religione del cuore, ma al tempo stesso razionale, fondamentalmente lontana dalla positività che in seguito la caratterizzerà²⁴. Infatti, così come si svilupperà ed interagirà nel corso della storia dell'Occidente, esso non solo imporrà all'uomo un'autorità esterna, estraniando ciò che in lui v'è di bello in Dio e proiettando la realizzazione dell'ideale in cielo, ma, ponendosi a sostegno del potere politico, contribuirà a che l'uomo venga sprofondato in uno stato di alienazione, minorità, mancanza di libertà e di autonomia, oppresso da norme a lui esterne e da un potere politico dispotico²⁵. In tal modo, l'uomo viene a mancare di unità: si ritrova diviso fra ragione e sensibilità, moralità e le-

²¹ Cfr. *GW I*, 84-85=N. 4 [STG 32-33], 94=12-13 [41].

²² Cfr. *GW I*, 367-368=N. 221-222 [STG 313-314].

²³ Cfr. *GW I*, 163-164=N. 70-71 [STG 101-102], 365-366=220 [311].

²⁴ Cfr. *GW I*, 284 sgg.=N. 155 sgg. [STG 236 sgg.].

²⁵ Cfr. *GW I*, 201-202=N. 365-366 [STG 515]. Hegel legge l'alleanza fra religione e politica dal punto di vista della storia dell'Occidente (cfr. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 20). Cfr. anche *GW I*, 122=N. 360 [STG 509].

galità, desiderio di autonomia e sottomissione a norme eteronome, e inoltre vive separato da quelle entità con cui il greco era in armonia, lo stato e la divinità²⁶.

Un terzo piano di ricerca è quello politico-culturale. Hegel scorge una forte analogia fra i suoi tempi e quelli di Gesù: l'opposizione Gesù-farisei, presente nel *Leben Jesu* [Vita di Gesù] e nella *Positivität der christlichen Religion* [Positività della religione cristiana]²⁷, corrisponderebbe a quella presente ai suoi tempi fra diverse prospettive filosofiche. Di tale opposizione, una chiara traccia è rinvenibile nelle lettere a Schelling: da un lato sta l'ortodossia teologica, alleata con il potere politico, grazie al quale si è affermata e continua a persistere, e che, in contraccambio, ha acconsentito ad insegnare la miseria del genere umano, il servilismo, l'incapacità da parte dell'uomo di raggiungere autonomamente la felicità, sì da favorire proprio quel dispotismo politico che opprime l'uomo e lo mantiene in uno stato di minorità²⁸; dall'altro è la nuova filosofia che, sulla scorta di Kant, si propone di purificare il sapere dalle scorie teologiche, eleva l'uomo, riconoscendogli la dignità che gli è propria, ed è foriera di una forte carica rivoluzionaria e liberatrice, che si scaglia sia contro l'alleanza di religione e dispotismo, sia contro lo stesso spirito delle moderne costituzioni che «ha fatto lega con l'egoismo personale, fondando su di esso il proprio regno»²⁹. Qui è in questione l'opposizione sussistente fra la situazione di alienazione o estraneazione – che, intesa da Hegel non come qualcosa di ontologico, bensì come frutto di un ben determinato processo storico, sta ad indicare l'opposto della li-

²⁶ In quanto afferma l'oggettività di Dio, il cristianesimo sancisce la separazione fra l'uomo e l'assoluto: un Dio oggettivato è un'entità metafisica, estranea all'uomo, che, di conseguenza, non porta più in sé l'assoluto (cfr. *GW I*, 374-375 = *N.* 227-228 [STG 320-321]). Inoltre, come religione privata, il cristianesimo rafforza e sostiene la separazione fra individuo e Stato, originatasi con l'affermarsi del dispotismo, sì che l'individuo vive ed opera soltanto per sé, non più per lo Stato (cfr. *GW I*, 369-370 = *N.* 223-224 [STG 314-316]).

²⁷ Sotto questo titolo, H. Nohl ha raccolto quegli scritti del periodo bernese che ora, nell'edizione dei *Gesammelte Werke*, Bd. 1, compaiono come *Studien 1795-1796*.

²⁸ Cfr. la lettera a Schelling del 16 aprile 1796 (*Br. I*, 24 [L 14-15]).

²⁹ *Br. I*, 24 [L 15].

bertà, e cioè asservimento, perdita del possesso di sé da parte dell'uomo – e la prospettiva o la necessità della riappropriazione, consistente nel togliimento dell'alienazione. Nell'affermare o negare la libertà dell'uomo sta o cade la possibilità che questi si risollevi dalla sua condizione di estraneazione³⁰.

Tutta la riflessione giovanile hegeliana possiede quindi una schietta caratterizzazione etica: trovare una soluzione alle scissioni e alle opposizioni contemporanee, modificare la realtà secondo l'ideale, riconquistare la perduta unità ed autonomia. Alla realtà scissa, Hegel oppone degli ideali unificatori (autodeterminazione della volontà, autonomia morale e libertà intellettuale), considerati come propri non solo dell'individuo, ma, in un senso più largamente storico-politico, come appartenenti di diritto al cittadino e al popolo. È al conseguimento di simili ideali, esistenti a suo tempo presso i greci, che è volto il superamento delle scissioni e delle opposizioni prodottesi nel corso della storia del mondo occidentale. Come conseguire questi ideali? Il tentativo che Hegel compie di superare le opposizioni è ben lungi dal rivestire una forma dialettica: non la conciliazione degli opposti, ma la prevalenza di uno dei due corni sull'altro è la soluzione da lui addotta. Prevalenza che è anche preferenza: il polo positivo e il polo negativo sono tali non solo in un senso logico-teoretico, bensì anche in uno storico-morale. A questo stadio della sua ricerca, Hegel mira a trattenere il positivo e a rifiutare il negativo.

Nel periodo del suo soggiorno bernese (1793-1796), Hegel individua la soluzione del problema nella filosofia pratica di Kant, la quale sembra dare buona prova di sé sia dal punto di vista intrasoggettivo sia da quello intersoggettivo. La morale kantiana, infatti, ha buon gioco contro il legalismo eteronomo, espressione della scissione interna all'uomo, in quanto assegna a questi piena autonomia decisionale in campo morale, rifiutando

³⁰ Sul tema dell'alienazione nel periodo bernese, cfr. P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain / Paris, Publications Universitaires de Louvain / Desclée de Brouwer 1953, pp. 6 sgg.; A. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, pp. 53-58; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. I: *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Roma, Feltrinelli 1970, pp. 113-118, 132, 135; M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn, Bouvier 1990, pp. 127 sgg.

recisamente ogni delega a norme positive esterne. Nella *Vita di Gesù*, proprio sulla scorta della filosofia pratica di Kant, Hegel presenta Cristo come annunciatore di una morale autonoma e interiorizzata da sostituire all'esteriorità del legalismo eteronomo: l'uomo non deve cercare in qualcosa di estraneo, in un'autorità esterna (come facevano gli ebrei), il criterio-guida per la vita pratica, poiché egli ha già in se stesso una «voce celeste», la ragione, secondo cui è stato ordinato il piano del mondo, e di cui solo egli ha bisogno per compiere la sua destinazione³¹. Il richiamo ad una fondazione autonoma della morale comporta che alla semplice «osservanza della lettera delle leggi» venga sostituito l'agire «nello spirito della legge, per rispetto del dovere», quindi della legge della ragione³²; ciò richiede la ricomposizione della scissione fra ragione e sensibilità. Questa è considerata una meta che deve essere conseguita, non può già esserci, in quanto originariamente ragione e sensibilità sono fra loro antagoniste, non in armonia. Una simile meta – sostiene Hegel – è raggiungibile solo attraverso un'educazione della sensibilità da parte della ragione; ne segue una gerarchizzazione fra i due termini³³, che emerge chiaramente nei casi di conflitto, quando la ragione deve dominare gli istinti e le passioni³⁴. Qui viene in luce un'ambiguità all'interno del discorso hegeliano, che sarà esplicitamente rilevata (ed eliminata) nel periodo francofortese: a Berna, Hegel crede di poter ricomporre la scissione di ragione e sensibilità proprio grazie alla moralità kantiana, assertrice di tale separazione, contro la quale egli era pur insorto fin dagli ultimi anni di Tubinga (1792-1793). Da un lato, Hegel è fermamente convinto che intelletto e sensibilità, in quanto agiscono separatamente l'uno dall'altra, sono fallimentari e dannosi per l'uomo, il quale è appunto «un essere composto di sensibilità e ragione»³⁵, e attribuisce di conseguenza

³¹ Cfr. *GW I*, 207=N. 75 [STG 119], 212=79-80 [124].

³² Cfr. *GW I*, 216=N. 83 [STG 128]; cfr. anche *GW I*, 243=N. 106 [154-155], 250-251=112-113 [162].

³³ Cfr. E. De Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, Vallecchi 1930, pp. 13-14.

³⁴ Cfr. *GW I*, 212=N. 80 [STG 124], 216=83 [128], 218=85 [130], 219=85-86 [131], 234=98-99 [146].

³⁵ *GW I*, 78=N. 357 [STG 505]; cfr. anche *GW I*, 85=N. 4 [STG 32-33].

un ruolo rilevante alla sensibilità nella vita morale; d'altro lato, permangono e, in certi casi, vengono persino affermati come necessari e giusti la scissione fra ragione e sensibilità, il predominio della moralità, quindi della ragione in quanto parte della natura stessa dell'uomo, nonché una certa valutazione negativa della sensibilità.

L'interesse di Hegel – lo si è già detto – è rivolto principalmente alla storia: quando parla di uomo, egli intende non tanto l'individuo isolato, di per sé astratto, quanto il popolo³⁶. L'autonomia non è conseguibile in maniera individuale, ma soltanto se un'azione politica riunifichi la realtà, eliminando le stridenti opposizioni e le lacerazioni che la investono; vale a dire, solo se l'uomo riesce a risollevarsi, dallo stato di alienazione in cui è caduto, ad una situazione di felicità e di forza³⁷. La morale individuale sfocia dunque nell'azione politica: è necessaria una liberazione integrale dell'uomo. È noto che Hegel, come tanti altri intellettuali della Germania di allora, si era entusiasmato per la Rivoluzione francese³⁸; anch'egli, però, a seguito degli eventi del Terrore, rimase disgustato e deluso dall'operato dei giacobini³⁹. Tuttavia, ciò non lo portò a diventare un nemico della Rivoluzione, tutt'altro: i principi da questa affermati restavano come compito da realizzare⁴⁰. La rivoluzione, infatti, stava a significare la possibilità di rendere reale l'ideale, la possibilità cioè di ripristinare lo stato di libertà e di armonia presente a suo tempo presso i greci. Il problema si poneva però in termini nuovi: quali strade concrete possono condurre ad una rivoluzione che sia la

³⁶ Su ciò, cfr. J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 19-22 [trad. it. cit., pp. 317-320].

³⁷ Su ciò, cfr. M. D'Abbiero, *Le ombre della comunità. Il soggetto e la realtà nella «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Genova, Marietti 1991, pp. 16-18.

³⁸ Cfr. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, Duncker & Humblot 1844, pp. 32-34 [trad. it.: *Vita di Hegel*, introd., trad. e note a c. di R. Bodei, Firenze, Vallecchi 1966, pp. 53-55]; H. Marcuse, *op. cit.*, pp. 3 sgg. [trad. it. cit., pp. 25 sgg.], G. Lukács, *op. cit.*, pp. 36-37 [trad. it. cit., p. 40]; J. Ritter, *op. cit.*, pp. 19-20; O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 25-26; H. Althaus, *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München/Wien, Hanser 1992, p. 40.

³⁹ Cfr. la lettera a Schelling del dicembre 1794 (*Br. I*, 12 [L 6]).

⁴⁰ Cfr. la lettera a Schelling del 16 aprile 1795 (*Br. I*, 23-25 [L 12-17]). Cfr. anche G. Lukács, *op. cit.*, pp. 37-38 [trad. it. cit., p. 41]; J. Ritter, *op. cit.*, pp. 21-22; K.-H. Nusser, *op. cit.*, p. 67.

riproposizione della grecità, ma che non ripeta i fatti di Francia? La risposta di Hegel è che, perché una rivoluzione sia possibile, è necessario che essa sia preceduta «da una rivoluzione intima e silenziosa nello spirito dell'epoca»⁴¹: una rivoluzione di pensiero che funga da guida a quella politica⁴². In questo periodo, la morale di Kant costituisce per Hegel una soluzione anche dal punto di vista politico. Infatti, proprio la filosofia kantiana, in quanto assertrice della dignità e della libertà umana, è considerata foriera di possibilità rivoluzionarie in grado di produrre un rivolgimento nel pensiero⁴³, estendibile successivamente anche all'ambito sociale, volto a ricomporre le scissioni storiche e a liberare l'uomo dallo stato di alienazione in cui versa. Nel farsi promotrice e guida di un tale movimento, la filosofia critica si propone anche come correttivo nei confronti degli eccessi della Rivoluzione francese, sì da evitare il ripetersi delle tristi esperienze del Terrore. Questo far precedere la rivoluzione politica da una rivoluzione filosofica avviata dal criticismo, così come l'opporre il dover-essere, il *Sollen*, al pigro accondiscendente essere, il *Sein*, si rivela come un'applicazione della morale kantiana, reinterpretata e radicalizzata in senso politico-sociale⁴⁴.

La constatazione dello stato di alienazione in cui versa l'uomo dei tempi moderni conduce quindi Hegel a prospettare l'avvento di una rivoluzione liberatoria, da lui concepita come un ideale da contrapporre alla miseria del presente, alla positività, che, in quanto limite alla libertà dell'uomo, viene condannata. Positiva si dice una dottrina che proviene dalla storia, dalla tradizione, si impone per autorità e non ha nessuna giustificazione razionale. Positiva è anche quella legge, quel precetto o principio estraneo al soggetto, che prescinde dal giudizio personale di quest'ultimo, ma che egli è tenuto comunque ad ac-

⁴¹ GW I, 365 = N. 220 [STG 311].

⁴² Su ciò, cfr. O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 33-35.

⁴³ Cfr. Br. I, 23-24 [L 13]: «Dal sistema kantiano e dal suo più alto perfezionamento prevedo in Germania una rivoluzione che partirà da principi già esistenti, i quali, dopo una generale rielaborazione, richiedono soltanto di essere applicati a tutto l'attuale sapere».

⁴⁴ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, p. 39 [trad. it. cit., p. 42]; M. Rossi, *op. cit.*, pp. 116-117, 135.

cettare; positiva, in tal senso, è la legalità⁴⁵, che stabilisce regole rigide, fondate sul disprezzo per l'uomo, ed è per costui causa di alienazione e di oppressione. Positiva, infine, è una religione che si è venuta formando nel corso della storia, che non è prodotto della ragione umana, anzi le si contrappone, o, quando è in accordo con essa, pretende che la si accetti semplicemente sulla base dell'autorità⁴⁶. La lotta per la libertà e per la dignità umana è lotta contro la positività. Tale opposizione di ideale e reale è strutturale alla mente di Hegel.

Successivamente, quando si trasferirà a Francoforte, Hegel farà esperienza, convincendosi, dell'impossibilità di una riproposizione dell'ideale antico: allora bisognerà cercare nuove strade che conducano alla realizzazione dell'ideale e alla riunificazione del reale. Il problema di Hegel, del superamento delle opposizioni, diviene quello della unificazione [*Vereinigung*] o riconciliazione [*Versöhnung*] degli opposti⁴⁷.

2. Unificazione degli opposti

«Moralità è, secondo Kant, l'assoggettamento del singolare all'universale, la vittoria dell'universale sul singolare a lui contrapposto; piuttosto: innalzamento del singolare all'universale, unificazione, togliimento nell'unificazione dei due opposti» (N. 387 [STG 537]).

A Francoforte, l'ambiguità della posizione bernese – già rilevata in precedenza – viene messa esplicitamente in luce e si ha,

⁴⁵ Cfr. *GW I*, 343-344=N. 205-206 [STG 295-297].

⁴⁶ Cfr. *GW I*, 287=N. 157 [STG 239]. Per un'ampia analisi del 'positivo', cfr. M. Bondeli, *Hegel in Bern*, cit., pp. 165 sgg., che costituisce anche lo studio recente più vasto sul periodo bernese di Hegel; cfr. anche G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog 1994, pp. 37 sgg., 112 sgg.

⁴⁷ Secondo M. Bondeli (*Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept. Hegels Berner Denken*, in AA.VV., *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990, pp. 184-185), questa problematica è presente già a Berna, appunto negli scritti sulla positività.

conseguentemente, un mutamento nel modo d'intendere le opposizioni da parte di Hegel: queste non vengono più risolte con la prevalenza di uno dei due termini sull'altro – ciò non sarebbe altro che una 'cattiva conciliazione' –, ma vengono ricondotte ad unità mediante un'unificazione che le toglie in quanto opposizioni, pur lasciando persistere al suo interno i termini precedentemente opposti. Hegel parte dall'idea di una perduta unità originaria⁴⁸, studia lo sviluppo e la fissazione nella storia delle scissioni e delle opposizioni che le sono succedute, prende atto di quelle attualmente presenti (conduce studi di economia politica e di storia contemporanea⁴⁹), e ad esse cerca una soluzione che sia in grado di conciliarle ripristinando l'unità. Contemporaneamente, egli sviluppa una concezione monista, che trova espressione nei concetti di «vita» e di «amore», i quali comportano una completa riorganizzazione della sua comprensione del mondo. Tale ricerca, ora solo agli inizi, mostra due direttive principali: da un lato, Hegel cerca una soluzione, un'unificazione – nei suoi termini – che non sia soltanto un ideale, un compito da realizzare, ma qualcosa di già esistente, in cui le opposizioni confluiscono e si sciolgono, dall'altro, egli comincia ad approntare gli strumenti e a sviluppare gli elementi logici del suo pensiero, cercando così di prendere piena coscienza di ciò che, in forma ancora embrionale, è già presente alla sua mente. Entrambe le direttive, la seconda in particolare, non sono immediatamente ravvisabili nel contesto del discorso hegeliano, incentrato – ponendosi da questo lato in continuità con gli scritti bernesi – sulla realtà cristiana e i relativi temi filosofico-religiosi.

Come si è già accennato, non privo di importanza è, in questo periodo dello sviluppo intellettuale di Hegel, il dato bio-

⁴⁸ Su ciò, cfr. E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni 1943; nuova ediz. riveduta e ampliata, Firenze, Sansoni 1969², p. 47; W. Hartkopf, *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III*, Meisenheim am Glan, Hain 1976, pp. 42 sgg.

⁴⁹ Cfr. K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 86 [trad. it. cit., p. 107]; G. Lukács, *op. cit.*, pp. 225-238 [trad. it. cit., pp. 246-262]; B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme – Christianisme – Hegelianisme*, Paris, Vrin 1970, pp. 31-37; L. Luganini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando 1973, pp. 49 sgg.; L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney, Cambridge University Press 1987, pp. 181 sgg.

grafico del suo trasferimento a Francoforte, il quale comportò nuove condizioni di vita⁵⁰, nonché la frequentazione con Holderlin, Sinclair, e il circolo di amici che intorno a questi si era formato⁵¹. A Francoforte, Hegel prende atto, in maniera ancora più cosciente e sofferta che a Berna, di come l'uomo conduca una vita soffocata dall'oggettività, da istituzioni e relazioni umane anch'esse oggettive, che gli si ergono contro come separate e opposte. Egli si rende conto che una simile situazione non è facilmente ribaltabile, che essa è fortemente radicata nella storia dei popoli, nella struttura socio-economica, nella «sicurezza della proprietà»: quale «cardine intorno al quale ruota tutta la legislazione, ed a cui si riattaccano quasi tutti i diritti dei cittadini», la proprietà, se detenuta in quantità sproporzionata, rappresenta una minaccia costante per la libertà e finanche «per la più libera forma costituzionale»⁵². Hegel fa ora esperienza dell'insufficienza delle sue concezioni precedenti: la società gli si scopre così profondamente diversa da quell'ideale polis greca che egli desidererebbe veder restaurata, che questa gli si rivela un puro ideale irrealizzabile. Negli Stati moderni, data la loro estensione, l'individuo non riesce più ad identificarsi con lo Stato: «un grande popolo repubblicano è pertanto una contraddizione in se stesso»⁵³, è cioè impossibile. D'altra parte, Hegel ritiene pure che un cambiamento sia necessario, e che, per avere successo, questo debba prendere le mosse da un cambiamento del modo di pensare, unica maniera per evitare gli eccessi del Terrore. Arrivato a Francoforte con un bagaglio di idee e di convincimenti che hanno per supporto la filosofia kantiana, a contatto con Holderlin, Sinclair e gli altri membri del *Freundeskreis*, Hegel giunge a criticare Kant e le sue stesse concezioni bernesi,

⁵⁰ Cfr. G. Lukács, *op. cit.*, pp. 136 sgg., 152 sgg. [trad. it. cit., pp. 148 sgg., 167 sgg.].

⁵¹ Cfr. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1971, 1988⁴, pp. 22 sgg., 65-67; O. Pöggeler, *Politik aus dem Abseits. Hegel und der Homburger Freundeskreis*, in AA.VV., *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart, Klett-Cotta 1981, pp. 67-98; H. S. Harris, *Hegel und Hölderlin*, in AA.VV., *Der Weg zum System*, cit., pp. 245 sgg.

⁵² *W I*, 439=Dok. 268-269 [SP 344].

⁵³ *W I*, 433=Dok. 263 [SP 341].

nonché a formulare in maniera completamente nuova i problemi.

Un breve frammento, da Nohl intitolato *Moralität, Liebe, Religion* [*Moralità, amore e religione*], ci mette al corrente dell'avvenuto cambiamento di prospettiva. Dopo aver ripreso, nella prima parte del testo, sulla base di argomentazioni kantiane, un nuovo studio sulla positività, e aver posto l'esigenza dell'unificazione di soggetto e oggetto, Hegel passa a delineare due strade alternative: l'una, propria dell'attività teoretica, consiste nel vedere il rapporto fra soggetto e oggetto come dipendenza del primo dal secondo, e risulta possibile allorché il soggetto viene posto in relazione ad «un oggettivo (autorità) potente e sovrano» – in questo caso l'opposizione permane –; l'altra, derivante dalla tradizione kantiana e postkantiana, comporta il superamento dell'opposizione nella soggettività pura⁵⁴. La prima via è sintomatica della situazione di scissione, per la quale Hegel prende a paradigma in questo periodo il popolo ebraico⁵⁵; la seconda, invece, esprime fedelmente la concezione hegeliana bernese, volta appunto al superamento della scissione. Fin qui nulla di nuovo. Sennonché, continuando nella lettura del testo, bruscamente, senza mediazione o deduzione alcuna, e in contraddizione con quanto ha sostenuto nella prima parte, Hegel capovolge la sua posizione:

«L'altro estremo della dipendenza da un oggetto è il temere gli oggetti, il fuggire dinanzi ad essi, l'aver paura dell'unione con essi: l'estrema soggettività»⁵⁶.

Hegel considera ora anche la seconda via come deficitaria⁵⁷;

⁵⁴ Cfr. N. 375 [STG 526]. Cfr. anche A. Peperzack, *op. cit.*, p. 140; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier 1986, p. 36.

⁵⁵ Cfr. N. 368-374 [STG 517-524], ove Hegel sostiene che il popolo ebreo è portatore della separazione dalla natura, dagli uomini e da Dio. Cfr. anche N. 243-260 [STG 353-372].

⁵⁶ N. 376 [STG 526].

⁵⁷ Ciò è stato posto in rilievo da D. Henrich (*op. cit.*, pp. 63-64) – cui si ricollega M. Baum (*Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 35-36) –, il quale ipotizza anche la possibilità che fra la stesura delle due parti del frammento, costituenti quello che Nohl ha presentato come un testo unico, e la cui redazione sarebbe anteriore al luglio 1797 (cfr. G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, «Hegel-Studien» 2, 1963, pp. 131, 147, Nr. 67), sia potuto intercorrere un breve lasso di tempo.

perciò rifiuta la soggettività assoluta, il dominio di questa sull'oggettivo, e al predominio di uno dei due termini contrappone l'unificazione di soggetto e oggetto. Una tale unificazione ha luogo nell'amore; concetto che riveste un'importanza fondamentale per gli sviluppi successivi del pensiero hegeliano a Francoforte, in quanto costituisce la via hegeliana al superamento della scissione.

Da questo momento, Hegel rivede criticamente le proprie posizioni. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* [Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino], lo scritto francofortese in cui egli puntualizza e sistematizza le sue riflessioni, presenta un'esposizione abbastanza argomentata del suo nuovo punto di vista e della critica che egli muove sia alla filosofia kantiana⁵⁸, sia alle proprie concezioni precedenti. La moralità kantiana viene criticata in quanto, ad una più attenta considerazione, risulta che cambiare il rapporto fra soggetto e oggetto, riconducendo le leggi alla soggettività, non significa affatto conseguire l'autonomia, poiché nessuna autonomia è conseguibile attraverso la repressione di una parte dell'uomo, bensì semplicemente riproporre sotto altre forme la scissione di legge e inclinazione, di essere e dover-essere.

La legge, se considerata come concetto formato e concepito dagli uomini, è morale; è positiva, invece, se viene imposta da un'autorità esterna. La prima forma di legge concerne i limiti dell'opposizione, all'interno del medesimo soggetto, di un suo lato (o facoltà) ad altri suoi lati (o facoltà); la seconda, detta anche civile, riguarda invece l'opposizione di un soggetto ad altri soggetti. Come le leggi morali, se il comando opera non quale concetto, ma come qualcosa di estraneo, seppur soggettivo, possono diventare oggettive, analogamente anche le leggi civili positive potrebbero divenire morali, se si basassero non più su una forza estranea, ma sul loro proprio concetto. In questo modo viene mostrato che la legge è sì oggettiva, ma, in quanto concetto (universale), è soggettiva: l'oggettività, la positi-

⁵⁸ Sappiamo, da Rosenkranz (*op. cit.*, pp. 86-88 [trad. it. cit., pp. 107-109]), che Hegel avrebbe scritto, nel 1798, un commentario alla *Metaphysik der Sitten* (Königsberg, Friedrich Nicolovius 1797; trad. it.: *La metafisica dei costumi*, a c. di G. Vidari, Torino, Paravia 1923², riveduta da N. Merker, Bari, Laterza 1970) di Kant, purtroppo andato perduto.

vità e l'eteronomia della legge verrebbero a fondarsi sull'autonomia del volere umano. Si potrebbe credere che sia questa la via da battere per vincere la positività: rilevare la soggettività e l'universalità contenute nella legge. Sennonché questa strada risulta essere una soluzione solo parziale, poiché la sottomissione ad un elemento esterno ed oggettivo permane, e viene invece semplicemente trasportata dall'esteriorità all'interiorità dell'uomo.

«Gli sciamani tungusi o i prelati europei – scrive Hegel – che reggono chiesa e stato, i vogli o i puritani non differiscono da colui che ubbidisce ai propri imperativi morali per il fatto che i primi rendono se stessi schiavi mentre quest'ultimo sarebbe libero, ma solo per il fatto che i primi hanno il loro signore fuori di sé, mentre questo lo porta in sé, pur essendone sempre servo. Per il particolare (impulsi, inclinazioni, amore patologico, sensibilità o come altro si voglia chiamare) l'universale è sempre e necessariamente elemento esterno e oggettivo»⁵⁹.

L'uomo viene così a trovarsi scisso fra la propria ragione, che gli impone un dovere da lui avvertito comunque come estraneo, e le inclinazioni sensibili. La moralità kantiana, al pari della legalità, sottomette il soggetto, con le sue inclinazioni particolari, ad un'autorità oggettiva ed estranea, la ragione universale, espressione della legge. Nei termini in cui è intesa dalla filosofia pratica kantiana, l'autonomia è eteronomia sotto mentite spoglie.

Perché si possa conseguire l'autonomia, e quindi l'unificazione, è necessario – sostiene Hegel – elevarsi al di sopra della sfera della moralità, ad un livello in cui la legge viene privata dell'elemento legale e tolta in quanto tale. Il problema è quello del rapporto (logico) fra universale e particolare, da un lato, e (ontologico) fra realtà e possibilità, dall'altro: la legge, il dover-essere kantiano, è l'universale, un ideale che, in quanto tale, è solo possibile⁶⁰; al contrario, il soggetto nella sua interezza, come unità di razionalità e sensibilità, costituisce il particolare.

⁵⁹ N. 265-266 [STG 378].

⁶⁰ Secondo Hegel, Kant stesso «dichiara che le creature razionali (ben strana composizione di termini!) possono cadere ma non raggiungere quell'ideale» (N. 267 [STG 379-380]). Su ciò, cfr. Th. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg, Winter 1976, pp. 66 sgg.

Ogni dover-essere si trova sempre in contrapposizione al reale, implica cioè la signoria del concetto, quindi la separazione; l'alternativa può consistere soltanto in un essere, in «una modificazione del vivere», in cui l'eticità non è più un compito da realizzare (in tal senso, solo possibile), bensì è già realizzata, e in cui non si dà più opposizione fra concetto e realtà, essere e dover-essere. In questo modo, il comando scomparirebbe come tale, e il concetto che lo esprime ne sarebbe soltanto un mezzo esteriore di espressione. Sono così individuate le due caratteristiche distintive di quel che Hegel chiama «compimento della legge» (ossia l'unificazione di universale e particolare, realtà e possibilità, soggetto e oggetto) rispetto al dover-essere kantiano: (a) l'unificazione è un essere, non un compito da realizzare; (b) in nessun modo essa è concetto quanto all'essenza, cioè universale, ma del concetto possiede solo la forma esterna dell'espressione. Un simile compimento è l'«unione [*Einigkeit*] dell'inclinazione con la legge» – o, con termine schilleriano, la «concordanza [*Übereinstimmung*] tra inclinazione e legge»⁶¹ –, cioè «una tendenza all'agire così come le leggi comanderebbero»⁶², ma senza più imposizione, sì che la legge perde la sua forma legale. L'unione raggiunta è denominata da Hegel 'amore' unificazione di opposti in cui entrambi gli estremi, tanto l'inclinazione quanto la legge, permangono sì distinti, ma cessano di essere rispettivamente particolare ed universale, e la loro reciproca opposizione scompare, essendovi presente solo come possibilità. Questa definizione di amore costituisce – come si vedrà fra breve – una tappa importante nello sviluppo del metodo dialettico e della concezione hegeliana della contraddizione.

Col concetto di amore, con cui si è cimentato lungamente e a più riprese⁶³, Hegel individua l'elemento unificatore non più in

⁶¹ In *Über Anmut und Würde* (Leipzig 1793), in cui si confronta con la filosofia kantiana, Schiller aveva caratterizzato l'unità di ragione e sensibilità come «concordanza». È in questi termini che Hegel eredita tale concetto, salvo poi a differenziarsene col ritenere che gli opposti non scompaiono, ma si conservano, anche se non più come opposti. Su ciò, cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier 1976, pp. 41-42, 46.

⁶² N. 268 [STG 380].

⁶³ Oltre che nello *Spirito del cristianesimo e il suo destino*, la cui stesura si colloca, nelle sue diverse stratificazioni, fra l'estate del 1798 e la fine del 1799,

un ideale, ma in qualcosa di reale, mediante il quale tenta di risolvere le aporie connesse alla posizione precedente, di cui ha constatato l'evidente insufficienza, e quindi di dare risposta, nella mutata realtà sociale francofortese, alla questione su come sia possibile vivere in maniera non alienata in un mondo divenuto estraneo all'uomo, un mondo che lo opprime ed è tanto profondamente radicato nella storia e nello spirito dei popoli, che è pura velleità cercare di opporgli un ideale quale semplice compito della ragione. A Berna, gli estremi, l'ideale e il reale, erano opposti in maniera da richiedere l'uno l'esclusione dell'altro; la soluzione consisteva nell'eliminazione (o trasformazione) del secondo corno, del reale, in cui si dà la scissione, e nella realizzazione dell'ideale. Tuttavia, riconosciuto che entrambi, tanto l'oggettività (la legalità, la positività) quanto l'ideale (la moralità, la soggettività), sono portatori della scissione, resta la realtà: la situazione di scissione, emblematicamente rappresentata dal popolo ebraico e passata, con il cristianesimo, nel mondo moderno. Data questa realtà, com'è possibile un'«unificazione vera»?

«Unificazione vera, amore vero e proprio – dice Hegel –, 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»⁶⁴.

Già con questa prima formulazione, Hegel limita la portata dell'unificazione operata dall'amore: essa ha luogo non fra il soggetto e l'oggetto, ma solo fra i viventi, cioè fra i soggetti. Su ciò pone l'accento la fine del passo citato («per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro»), che afferma l'esclusione del «morto», dell'oggettività, dal rapporto di amore, quindi dall'unificazione.

al più tardi agli inizi del 1800 (cfr. G. Schüller, *op. cit.*, pp. 132-133, 149-153, Nr. 77-83, 89), Hegel si è occupato dell'argomento inizialmente in un frammento, da Nohl intitolato *Die Liebe* [*L'amore*], consistente di due stesure, non distinguibili nell'edizione Nohl, risalenti l'una al novembre 1797, l'altra all'autunno / inverno 1798-1799 (cfr. G. Schüller, *op. cit.*, pp. 131-132, 147, Nr. 69 e 84).

⁶⁴ N. 379 [STG 529].

L'amore «esclude ogni opposizione», e in ciò si distingue sia dall'intelletto (I via), per il quale il molteplice rimane molteplice, sì che l'opposizione non è superata nell'unità che esso istituisce, sia dalla ragione (II via), che all'oggetto determinato oppone il suo determinare soggettivo; l'amore, invece, in quanto unificazione dei viventi, è «vita intera», in cui il molteplice «non è contenuto come somma di parti particolari, di molti separati». Ciononostante, una certa molteplicità è richiesta: nel rapporto d'amore i viventi, ciascuno dei quali è la vita stessa, entrano in relazione l'uno con l'altro, e danno luogo ad una duplicazione della vita; in questa duplicazione della vita, essi si unificano in maniera tale che la vita è presente in loro non più come separata, ma una.

«Nell'amore si trova la vita stessa come duplicazione di se stessa e come sua unità [*als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben*]»⁶⁵.

Oltre ad essere un sentimento intersoggettivo, in quanto unifica i viventi che per suo tramite entrano in relazione l'uno con l'altro, l'amore è anche un sentimento intrasoggettivo, che riconduce l'unità all'interno dell'individuo in sé precedentemente scisso fra il dovere e le inclinazioni, la legge e la natura, l'universale e il particolare: ora il vivente, unificato in sé, distinto dall'altro ma non più da questi separato, sente la propria vita e si sente contemporaneamente vivo nell'unità con l'altro. Un simile sentimento della vita è possibile soltanto nell'amore, segno che prima era assente.

Usando una terminologia estranea al testo, si potrebbe scorgerci qui una riappropriazione di ciò che era divenuto estraneo:

⁶⁵ N. 379 [STG 529]. In questo passo è stata scorta «la prima formulazione della dialettica hegeliana: [...] perché essa comprende in sé entrambi i significati della dialettica hegeliana, quello di unificazione degli opposti e quello di riappropriazione d'una estraneazione» (M. Rossi, *op. cit.*, pp. 184-185); nonché la presenza della struttura della contraddizione (P. E. Cain, *op. cit.*, p. 20): «Und die Widerspruchsstruktur, die in der Liebeserfahrung als das Zugleich von Einheit und Zweiheit manifest wird, ist die Widerspruchsstruktur des Lebens selbst».

la vita come totalità⁶⁶. Una simile interpretazione sembra rafforzata dal seguito del brano, in cui fa la sua comparsa la nozione di «riflessione»⁶⁷. Quale capacità di produrre opposizioni e separazioni, nonché fissazione di determinazioni finite nella coscienza, la riflessione è intesa da Hegel, da un lato, come attività dell'intelletto [*Verstand*] che produce separazioni, dall'altro, come la separazione stessa: togliere la riflessione significa togliere la separazione e ripristinare l'unità. La riflessione è quindi all'origine di una certa comprensione [*Verständnis*] della realtà che fa uso di determinazioni finite e ostacola l'unificazione delle opposizioni e delle separazioni. Con la riflessione, che svolge il ruolo di mediazione fra il punto di partenza e quello di arrivo, Hegel elabora una teoria dello sviluppo della vita umana in tre stadi (infanzia, formazione, maturità), sviluppo che potrebbe anche essere letto – dal punto di vista sia del singolo sia della storia in generale – come un procedere verso la libertà. Dall'unità non sviluppata, in cui non si è ancora prodotta la molteplicità, cioè le separazioni operate dalla riflessione (a questo stadio corrisponde la vita incosciente dell'infanzia), attraverso la formazione [*Bildung*], e cioè il tentativo da parte dell'intelletto di conciliare la vita propria dell'uomo (o del singolo) con la vita oggettiva, con la conseguenza però di produrre ulteriori opposizioni, la vita giunge a percorrere il circolo che la conduce ad un'unità completa: la riunificazione operata dall'amore, che toglie [*aufhebt*] la riflessione, sì

⁶⁶ È stato M. Rossi (*op. cit.*, p. 185) a porre l'accento sul significato di «riappropriazione d'una estraneazione» che questa «prima formulazione della dialettica» implica: «La totalità, infatti (amore e vita, entrambe le metafore della totalità, sono qui raccolte insieme), non è soltanto unificazione di un'opposizione che essa trovi, a sé estranea, data, ma ritorno da una *duplicazione* che appare già come atto di sdoppiarsi: un movimento che, almeno implicitamente, già contiene il momento 'soggettivo' (non in senso fichtiano, ma nel senso della sostanza-oggetto) della estraneazione».

⁶⁷ Secondo M. Baum (*Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., p. 44), il concetto di riflessione compare nella seconda stesura del frammento. Sulla riflessione, cfr. A. Peperzack, *op. cit.*, pp. 186-189; M. Rossi, *op. cit.*, pp. 185-186; L. Lugarini, *op. cit.*, pp. 54-55; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., pp. 46-47; P. E. Cain, *op. cit.*, pp. 21-22; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 44-47.

che la vita ritrovi se stessa, è l'età matura dell'uomo, resa perfetta dall'amore⁶⁸.

«Nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; ed il vivente sente il vivente»⁶⁹.

Attraverso le relazioni di opposizione (o separazione) e di unificazione, cioè la loro compresenza nell'amore, la vita, nel suo dispiegarsi storico, libera delle potenzialità 'rivoluzionarie': l'unità originaria non sviluppata, alla quale succede la separazione operata dalla riflessione, quindi il superamento di questa ad opera dell'amore e il ripristino della completa unità, altro non sarebbe che un processo di riappropriazione di ciò che era divenuto estraneo, lo schizzo di una teoria della liberazione⁷⁰ che ritornerà in seguito nella *Fenomenologia*.

Alla struttura del concetto di amore è stata fatta risalire l'origine della dialettica hegeliana⁷¹. Nella compresenza di separa-

⁶⁸ Cfr. N. 379 [STG 529-530]. Sull'interpretazione dei tre stadi della vita, cfr. G. W. F. Hegel, *I principi. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenense. Prefazione alla Fenomenologia*, a c. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1949, pp. 19-20, n. 2, ove De Negri individua, per ogni tappa, un determinato periodo storico. Cfr. anche P. Asveld, *op. cit.*, p. 166; A. Peperzack, *op. cit.*, pp. 186-187.

⁶⁹ N. 379 [STG 530].

⁷⁰ Su ciò, cfr. P. E. Cain, *op. cit.*, p. 22: «Die Liebeserfahrung läßt eine Struktur des Lebens manifest werden, die Revolutionäres hervorbringt: Die Destruktion der Reflexion, die aus ihr resultierende Objektlosigkeit und Aufhebung allen Fremdcharakters, und die Wiederfindung des Lebens seiner selbst. Diese noch einfache Befreiungstheorie – Befreiung dennoch sowohl im negativen als auch im positiven Sinn – wächst aus der Zusammenkunft von Widerspruch und Erfahrung. Gesetzt und aufgehoben wird das Zugleich von Einheit und Zweiheit, der Widerspruch, indem die Beziehungslosigkeit zwischen den beiden Lebenden in der Konfrontation des Lebens mit sich selbst als eine bestimmte Selbstbeziehung desselben erfahren wird».

⁷¹ Cfr. Th. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Bd. I, Leipzig, Teubner 1929, pp. 366-390; G. Lukács, *op. cit.*, pp. 162-163 [trad. it. cit., pp. 178-179]; M. Rossi, *op. cit.*, pp. 184-185. Contra K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., pp. 43-44.; e M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 38-41. W. Dilthey (*Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, Reimer 1905; ora in *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 4, Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1959², p. 98 [trad. it.: *Storia della giovinezza di Hegel*, trad. it. di G. Cavallo Guzzo, in *Storia della*

zione e unificazione, di molteplicità e unità della vita, è stata ravvisata la struttura della contraddizione; nell'unificazione operata dall'amore e nel superamento per suo tramite della riflessione sono stati individuati entrambi i significati della dialettica hegeliana: quello teoretico, l'unificazione degli opposti, in cui si evidenzerebbe la struttura della contraddizione, e quello pratico, della riappropriazione d'una estraneazione, e cioè della liberazione⁷². Lasciando da parte l'aspetto pratico, che costituisce in questo periodo l'interesse principale di Hegel, e che segna la continuità con le riflessioni bernesi, volgiamoci a considerare l'altro significato, quello logico-teoretico, che rappresenta l'elemento di novità rispetto a Berna, e sul quale si basa un nuovo modo di intendere la prassi. In realtà, il brano in questione presuppone sì una logica, ma tale logica dà solo per presupposta, in particolare agli occhi di chi conosce gli ulteriori sviluppi del pensiero hegeliano; Hegel non formula ancora in termini logici l'unificazione degli opposti (o separati) nell'amore, né spiega in che modo vadano intesi gli opposti [*entgegengesetzten*] unificati [*vereinigten*], tuttavia diversi [*verschiedenen*]⁷³ anche se non più separati [*getrennten*]⁷⁴. Tuttavia questo concetto, in quanto contiene nella sua struttura precise indicazioni che si avvicinano alle più tarde trattazioni dialettiche, costituisce un'importante tappa in quel complesso sviluppo e travaglio intellettuale che condurrà all'elaborazione della futura concezione dialettica della contraddizione e dell'opposizione⁷⁵. Il fatto, però, che manchi una vera e propria formulazione logica, così come un'analisi specifica delle nozioni di opposizione o di separazione – il termine 'contraddizione' è perfino assente –, rende difficile presumere che Hegel sia già consapevole del metodo che si sta accin-

giovinanza di Hegel e Frammenti postumi, a c. di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli, Guida 1986, p. 147]) e D. Henrich (*op. cit.*, p. 27) considerano l'amore il concetto fondamentale da cui si produrrà il sistema.

⁷² V. *supra* le nn. 65, 66, 70 e 71.

⁷³ L'amore è «relazione di elementi diversi» (N. 268 [STG 381]).

⁷⁴ Cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., p. 46.

⁷⁵ Che la seconda redazione del frammento in questione sia stata scritta dopo *Fede e essere* (v. *infra*, p. 136 n. 83) e la prima stesura dello *Spirito del cristianesimo* (v. *supra*, pp. 125-126 n. 63) spiega la presenza in essa di elementi rinvenibili negli scritti più tardi del periodo francofortese.

gendo ad approntare. Del resto, la dialettica quale metodo logico, che Hegel svilupperà a Jena, pur conservando punti di contatto con l'unificazione degli opposti (o separati) nell'amore, si distinguerà da questa per il suo fondarsi sulla ragione, anziché su un sentimento⁷⁶.

Del principio unificatore dell'amore Hegel intende fare un uso totalizzante. Si è già detto che esso opera, oltre che a livello intrasoggettivo, anche sul piano intersoggettivo; ciò è valido non solo a proposito del rapporto fra individui – come si è appunto avuto modo di vedere –, bensì anche in ambito sociale, in quella particolare situazione in cui l'individuo, in possesso della propria libertà morale, potendo scegliere fra virtù e vizio, agisce in maniera da commettere un delitto, coinvolgendo con la sua azione altri soggetti e chiamando in causa l'intera società, Hegel prende ora in considerazione il caso concreto della violenza: un individuo decide deliberatamente di compiere un'azione non etica.

Nel compiere l'atto, il criminale toglie la legge, in quanto concetto universale, e la rimpiazza con un contenuto reale, il delitto. A sua volta, la legge gli si erge contro come legge penale, opposta alla vita del reo, di cui esige la distruzione. Prima che il crimine venga commesso, non esiste separazione alcuna, né opposizione o dominio – come accade, al contrario, a proposito della legge positiva –; è solo con l'atto che si dà origine all'opposizione iniziale di legge-delitto, la quale si trasforma poi in quella di punizione-vita, là dove la punizione costituisce il contenuto della legge. In un simile contesto di giustizia positiva, qual è peraltro quello corrispondente al punto di vista kantiano, qualsiasi conciliazione diventa impossibile: o si toglie la legge stessa, così che permane la prima opposizione e il reo resta impunito; oppure la giustizia segue il suo corso punendo il criminale, ma anche in questo caso l'azione compiuta permane come accaduta e non viene tolta nemmeno con la pena. Perché sia possibile una conciliazione che significhi non l'eliminazione della giustizia, ma che unifichi i due estremi e tolga effettivamente e per sempre

⁷⁶ Cfr. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, cit., pp. 43-44, 48; e M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 38 sgg.

l'opposizione, è necessario – dice Hegel – elevarsi ad un livello superiore, quello del destino. Per destino Hegel intende la reazione che il criminale, commettendo il delitto, ha sollevato nei propri confronti.

«Punizione e legge non possono conciliarsi ma possono essere tolte nella riconciliazione del destino»⁷⁷.

Rispetto alla legge, infatti, il destino ha il vantaggio di muoversi nell'ambito della vita, non di opposizioni insuperabili di realtà assolute.

«La possibilità della riconciliazione col destino poggia sul fatto che anche l'elemento ostile è sentito come vita»⁷⁸.

In quanto originantesi dall'atto, quale reazione proporzionata all'azione, la legge è riconosciuta come posteriore alla vita e a questa sottomessa; di conseguenza, la separazione che fin da principio sussisteva fra la legge e il criminale si dissolve, e la vita si mostra capace di sanare la separazione, di togliere l'atto, la legge e la punizione.

Anche qui soccorre l'amore a riunificare l'universale e il particolare, la legge e l'atto criminale, o meglio, la totalità (la vita) e il singolo (il reo). Questa conciliazione in tanto è possibile, in quanto sono presenti due condizioni, l'una pratico-soggettiva, l'altra ontologica: (a) che il criminale prenda coscienza di aver violato, con la violazione di una vita altrui, sia la vita nella sua totalità, da cui si è separato, sia la propria, che egli espia quindi la colpa commessa, avverta la distruzione della propria vita come perdita o mancanza della vita a lui divenuta ostile, e desideri riconciliarsi con essa; (b) che gli opposti, anche l'elemento ostile, non siano delle realtà assolute, nel qual caso non sarebbero unificabili, ma parti dell'unica totalità, della vita.

Dunque, solo l'amore riesce ad unificare gli opposti. Tuttavia anch'esso – come si è già rilevato – non costituisce un principio completo: proprio perché ha luogo soltanto fra soggetti, l'amore lascia immutata al di fuori di sé l'oggettività, che permane

⁷⁷ N. 279 [STG 392].

⁷⁸ N. 282 [STG 395].

quindi esterna ed opposta ad esso. Ed ecco che l'amore può essere infelice. È quanto accade all'anima bella, incarnazione dell'amore, che si ritrae dalla lotta, assumendo una posizione coscientemente passiva, nel tentativo di sottrarsi al destino e di porsi al di sopra dei rapporti di diritto⁷⁹. Ma anche se è felice, come nel caso degli amanti, l'amore diviene possibile solo a condizione di escludere l'oggettività. Giunto a verificare la validità della soluzione da lui trovata, Hegel si vede costretto, al contrario, a prendere atto delle carenze che questa presenta: alla prova dei fatti, la riflessione ha il sopravvento sull'amore, il quale trova così difficoltà a realizzarsi. Infatti, proprio perché l'amore unifica soltanto i soggetti, la realtà immutata e separata, intesa innanzi tutto come la proprietà di ciascuno, riconduce la separazione fra gli amanti, la cui unificazione è peraltro già minata dalla loro realtà corporea, ossia dalla loro individualità. Ma allora l'unione raggiunta è limitata solo ad alcuni momenti, ché per il resto gli amanti rimangono oggettivamente separati⁸⁰.

Infine, un rilievo dal punto di vista logico, al quale pure si è già avuto occasione di accennare: come vanno intesi gli opposti [*Entgegengesetzten*] unificati [*vereinigten*] nell'amore, diversi [*verschiedenen*] ma non più separati [*getrennten*]? Al riguardo, Hegel non va oltre le semplici affermazioni. In realtà, egli è ancora intento – sulla scia di Berna – a risolvere un problema etico, la separazione caratterizzante la vita dell'uomo della sua epoca, problema al quale cerca di dare soluzione attraverso l'amore, inteso come unificazione possibile anche in una realtà divisa. Di conseguenza, egli non dà una formulazione logica dell'unificazione degli opposti nell'amore.

⁷⁹ Cfr. N. 285-287 [STG 398-400]. L'amore è altresì incapace di modificare il destino del popolo cui è rivolto. È il caso della comunità cristiana, che, nel tentativo di sfuggire al proprio destino mediante l'amore – il quale, nella sua valenza cristiana, richiede passività, rottura con il mondo e fuga dalle relazioni –, man mano che si ampliò, si espone alla contaminazione con il mondo e ne condivide il destino. L'amore, infatti, è possibile fra un numero limitato di persone uguali per vita, per interessi e per spirito, ma si dissolve nel momento in cui si estende ad una grande comunità, costituita da diverse individualità, le quali entrano necessariamente in conflitto fra di loro (cfr. N. 322-337 [STG 436-451]).

⁸⁰ Cfr. N. 379-382 [STG 530-532].

Ciò però significa che l'unificazione raggiunta è più voluta che realizzata, e infatti essa è possibile solo a patto che sia già presupposta – come mostrerà anche il frammento da Nohl intitolato *Fede e essere* –; cioè soltanto se gli opposti sono unificati anteriormente alla scissione, se appartengono ad un 'terreno comune', in questo caso costituito dalla vita quale unica totalità, di cui gli opposti sono modificazioni. È infatti grazie all'assunzione di un monismo ontologico di tipo spinoziano, che Hegel giunge a conciliare gli opposti. Nell'ambito di questa concezione monista, la vita corrisponde alla sostanza spinoziana e le singole parti non sono l'una indipendente dall'altra, bensì in stretta relazione ed implicazione reciproca. Certo, lo spinozismo di Hegel non consiste in un'adesione letterale alla dottrina spinoziana della sostanza: quello hegeliano è uno Spinoza rivisitato, trasformato e adattato alle esigenze della sua filosofia. Che la vita rappresenta la sostanza spinoziana è vero, in quanto Hegel, sotto l'influsso degli amici Hölderlin e Schelling, nonché del dibattito avviato in Germania dalla pubblicazione dell'opera di F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (Breslau, Löwe 1785)⁸¹, mutua da Spinoza l'idea di una totalità assoluta, alla quale tutte le cose sono riconducibili come sue modificazioni ed in cui gli opposti, nel ricono-

⁸¹ Schelling aveva fatto professione di spinozismo già nella lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 (cfr. *Br. I*, 22), e poco più tardi in *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* [*L'Io come principio della filosofia, o sull'incondizionato nel sapere umano*] (Tübingen, Heerbrandt 1795), spedito a Hegel con la lettera del 21 luglio 1795 (cfr. *Br. I*, 27-29). Per quanto riguarda Hegel, sebbene egli avesse letto già a Tubinga *Sulla dottrina dello Spinoza. Lettere al Signor Mosé Mendelssohn* [trad. it. a c. di F. Capra, Bari, Laterza 1914; riveduta da V. Verra, Bari, Laterza 1969], sarà però soprattutto a Francoforte, in seguito alla frequentazione con Hölderlin, che si avvicinerà a Spinoza. Sullo spinozismo di Hegel a Francoforte, cfr. F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM 1961, pp. 47 sgg.; K. Düsing, *Jugendschriften*, in AA.VV., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von O. Pöggeler, Freiburg / München, Karl Alber 1977, pp. 33 sg., 39 sg.; e K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, pp. 171 sg. Sul *Pantheismusstreit*, cfr. P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta 1979, pp. 152 sgg.

scersi parti dell'unica totalità, si riconciliano. La nozione di vita, però), non è ben chiara e definita nei frammenti francofortesi: essa abbraccia sì la totalità del reale, ma l'intero discorso hegeliano, le opposizioni che di volta in volta vi s'incontrano, finanche il principio unificatore dell'amore, restano limitati all'ambito dell'attività pratica umana; ciò induce a ridimensionarne la portata estensiva e totalizzante.

Con la nozione di vita, Hegel è giunto ad introdurre nel suo discorso un'idea di totalità che ha condotto l'etica a sfociare nell'ontologia; cosa che potrebbe sembrare una deviazione dalle sue intenzioni originarie. Finora, infatti, si è mostrato (a) che ciò che sta a cuore al giovane Hegel è il raggiungimento di una vera autonomia da parte dell'uomo, un'autonomia che non sia fittizia, come quella kantiana, e per il cui conseguimento è necessario superare la situazione di scissione che caratterizza il mondo moderno; (b) che solo mediante una totalità unificatrice, in cui le opposizioni si sciolgono e sono già da sempre risolte, Hegel riesce, seppure in maniera parziale, a dare una risposta al suo problema. Ad un'attenta considerazione, però, risulta che proprio la congiunzione di queste due esigenze costituisce il presupposto necessario perché Hegel resti fedele alla sua ispirazione originaria: l'uomo può raggiungere la propria autonomia e libertà, superare le scissioni che lo lacerano, solo se si comprende come parte di un tutto⁸². Come conseguenza si ha che quelle scissioni, da Hegel per un verso così acutamente e radicalmente individuate, vengono risolte non praticamente, ma a livello ontologico, attraverso la loro riconduzione all'interno di quella totalità onnicomprensiva che è la vita. Della debolezza di questa soluzione è consapevole lo stesso Hegel, se di lì a poco, a Jena, imprimerà un nuovo indirizzo alla sua riflessione.

Il problema del rapporto uno-molti e della loro conciliazione in un'unica totalità costituisce la base da cui si sviluppa il tema della contraddizione e della necessità del suo superamento. La contraddizione, infatti, si dà soltanto all'interno di una molteplicità, come separazione, ad opera della riflessione, fra i diversi

⁸² Sul rapporto fra autonomia e totalità, cfr. M. D'Abbiero, *op. cit.*, pp. 21 sgg.

soggetti. Dico soggetti, non oggetti, poiché il discorso hegeliano, pur avendo pretesa totalizzante, si muove concretamente solo nell'ambito della realtà umana.

Finora si è sempre constatata la mancanza di una formulazione logica cosciente della contraddizione, o di altre nozioni affini. Un primo approfondimento logico del discorso fatto sui concetti di unificazione e di opposizione è presente in *Glauben und Sein* [*Fede ed essere*]⁸³. Ciò di cui qui è questione è la fede, intesa come unificazione degli opposti – cioè dei membri di un'antinomia [*Antinomie*] – presenti nella nostra rappresentazione. Tale unificazione non consiste in un terzo termine, ma nell'attività unificatrice stessa, che, in quanto riflessa, cioè presente alla coscienza, va a costituire il creduto, l'oggetto della fede. Perché essa abbia luogo, però, è necessario che i membri dell'opposizione siano sentiti e riconosciuti come contraddittori [*widerstreitende*], che si abbia cioè coscienza, in maniera immediata o riflessa, di tale rapporto di opposizione. L'«antinomia» sta ad indicare l'«opposizione» riconosciuta dalla riflessione e quindi presente nella coscienza. La coscienza dell'unificazione, il riconoscimento degli opposti, è possibile solo a patto che questi siano già entrati in relazione fra di loro e siano tenuti in unità per l'appartenenza ad un terreno comune: siano cioè unificati. In quanto già esistente fra i termini opposti,

«l'unificazione è il criterio secondo cui avviene il confronto e nel quale gli opposti appaiono come tali, come insoddisfatti»⁸⁴.

Essa, però, non è soltanto il presupposto fondamento gnoseologico per il riconoscimento dei termini opposti: questi, compresi come qualcosa di limitato, di finito, proprio in quanto opposti, non possono sussistere come tali, ma devono togliersi [*sich aufheben*], devono cioè eliminarsi l'un l'altro, sì che sono resi possibili e possono sussistere solo in virtù di un'unificazione presupposta. Questa, se era già la condizione per cui fossero riconosciuti come opposti, diventa ora il fonda-

⁸³ La redazione di questo frammento (N. 382-385 [STG 532-535]) cadrebbe fra il dicembre 1796 e gli inizi del 1797, quindi successivamente alla prima stesura dello scritto sull'amore (cfr. G. Schüller, *op. cit.*, pp. 131, 147, Nr. 72).

⁸⁴ N. 382 [STG 532].

mento ontologico necessario perché si possa dare un'antinomia, sicché – conclude Hegel – «deve esserci l'unificazione». Tale procedere dagli opposti alla necessità della loro unificazione dimostra però semplicemente il dover-esserci, non l'esserci dell'unificazione, che può quindi solo essere creduta. Anche se qui il discorso sembra propendere per una caratterizzazione tipicamente etica dell'unificazione, in realtà – come si vedrà fra breve – essa non è esclusivamente un atto della volontà.

A questo stadio, l'unificazione, posta al livello intrasoggettivo nella coscienza, permane indimostrata e può essere soltanto creduta. Né la situazione sembra cambiare nel momento in cui si passa ad analizzare la struttura del giudizio, in base alla quale Hegel afferma la sinonimia di unificazione ed essere:

«in ogni proposizione infatti la copula 'è' esprime l'unificazione di soggetto e predicato, cioè un essere»⁸⁵.

Soggetto e predicato sono pensati qui come opposti, per cui ogni giudizio esprime l'unificazione degli opposti come essente, sebbene il giudizio non sia garante della verità, o della realtà di una tale unificazione. Anche l'essere affermato nel giudizio, come l'essere di qualsiasi altra unificazione, «può solo essere creduto», giammai dimostrato. Ma l'essere è assoluto e indipendente; esso è a prescindere dal fatto che vi si creda o meno, che sia o non sia per noi: «dalla pensabilità non consegue l'essere», né è necessario che l'essere sia riflesso, cioè rappresentato nella coscienza. Con ciò è affermata la maggiore estensione della sfera dell'essere rispetto a quella della fede, per cui l'indimostrabilità dell'essere deriva dal fatto che esso non sulla coscienza, né sulla fede si fonda, ma unicamente su se stesso. Anche l'unificazione (sinonimo dell'essere) esiste allora a prescindere dal fatto che le antinomie, di cui pure essa è il presupposto necessario perché possano esserci, siano riconosciute come tali dalla riflessione. Proprio perché esiste già, indipendentemente dagli opposti, che in tanto sono opposti in quanto già unificati, l'unificazione diventa necessaria: non può non esserci. Una tale unifica-

⁸⁵ N. 383 [STG 532].

zione, indimostrata e tuttavia certa, esistente e necessaria, è possibile «solo in un essere uno»⁸⁶. E qui ritorna la concezione di una totalità in cui gli opposti si conciliano.

Anche questo scritto, nonostante la ricchezza di motivi in esso sviluppati, non presenta un'analisi differenziata dei significati e degli usi dei diversi concetti. Il punto cui è giunta la riflessione francofortese, però, non consiste affatto nella mera constatazione di uno scacco, ch  un risultato   stato pur conseguito: l'unificazione degli opposti   stata strappata al pensiero, che la relegava in un ideale da realizzare, e collocata nella dinamicit  della realt  umana. In questo contesto si pone il problema del rapporto fra l'unit  dell'essere (la totalit  conciliatrice) e le opposizioni della riflessione; e cio  – come si delineer  in seguito – il problema della contraddizione e del suo superamento.

3. *Realt  della contraddizione*

«Il sentimento della contraddizione della natura con la sussistente vita   il bisogno che la contraddizione venga tolta, quando la sussistente vita ha perduta la propria potenza e ogni sua dignit , quando essa   divenuta un puro negativo» (*W 1*, 458 [SP 10]).

L'esigenza finora esposta, l'individuazione di un principio unificatore e di una totalit  unificatrice – le due questioni sono strettamente legate l'una con l'altra –, opera anche negli scritti politici. Mentre la ricerca storico-religiosa   volta a risalire alle origini del mondo cristiano occidentale, gli scritti di argomento politico riguardano l'effettualit , la storia presente, e mettono in luce le forme contemporanee di scissione. La ricerca francofortese si svolge quindi su due registri differenti, ma convergenti quanto agli intenti e alla problematicit  generale. Che lo sviluppo del tema storico-religioso sia dovuto, oltre che ad interesse per l'argomento in s , soprattutto al tentativo di comprendere la realt  umana, la societ  del proprio tempo, s  da trovare

⁸⁶ N. 383 [STG 533].

una soluzione ai problemi che la travagliano, alle scissioni che l'attraversano, rappresenta una tendenza presente già a Berna, che ora, in connessione con la nuova concezione che Hegel va sviluppando, continua a precisarsi, sì da assumere contorni sempre più chiari e definiti. Nel gruppo di scritti che verranno ora esaminati, lo scopo primo di Hegel è la comprensione della realtà umana; come è testimoniato, del resto, anche dall'insorgere continuo di questa nella discussione sulla religione. I tentativi di soluzione proposti entrano in crisi nel momento in cui vengono messi a confronto con la realtà. Le opposizioni che Hegel individua sono di carattere intersoggettivo e intrasoggettivo; le soluzioni conciliano i soggetti, ma non questi con la soggettività oggettivata, ossia con la realtà sociale, che è esterna al soggetto.

Già a proposito dell'amore si è avuto modo di constatare che l'ostacolo all'unificazione è costituito sostanzialmente dall'oggettività, più chiaramente intesa come corporeità e, soprattutto, come proprietà (v. *supra*, p. 133). Ciò è espresso in termini ancora più radicali negli scritti politici di questo periodo. Nell'*Erster Entwurf zur «Verfassung des Deutschen Reiches»* [Primo abbozzo di una introduzione alla «Costituzione della Germania»]⁸⁷ viene posto in evidenza come la pluralità dei diritti, la loro fissazione e le conseguenti contraddizioni che fra di loro si producono (i diritti sono infatti il riflesso degli individui, di cui difendono le rispettive proprietà) abbiano origine nel riconoscimento e nella difesa della proprietà. Tale difesa, pur essendo il principio-base della costituzione, non svolge la funzione di un principio unitario, non elimina le contraddizioni, ma produce al contrario una privatizzazione della cosa pubblica, ponendosi così all'origine delle contraddizioni e dei conflitti fra gli stessi proprietari, nonché possessori di diritti. Ne segue una mancanza di unità, che è mancanza di uno Stato, dato che quello attuale

⁸⁷ Cfr. W 1, 451-456 = Dok. 282-288 [SP 5-8]. Mentre nei *Dokumente* è riportata la versione originaria, nell'edizione Suhrkamp viene dato il testo rielaborato a Jena, a volte un compromesso fra la lezione di Lasson – il primo ad aver pubblicato, ma in maniera incompleta e acritica, lo scritto (cfr. SPR 137-138, III-XIII) – e quello di Hoffmeister. Lo scritto è databile agli inizi del 1799 (cfr. G. Schüler, *op. cit.*, pp. 133, 154, Nr. 88).

«niente altro è che somma dei diritti che sono stati sottratti allo Stato»⁸⁸.

In sostanza, i diritti sono la fissazione in forme rigide dei possessi quali oggettivazione dell'attività degli uomini. La contraddittorietà si produce in una situazione di frammentarietà e disarticolata molteplicità dei possessi (molteplicità oggettiva) fissati in forma di diritti (attività della riflessione) e mancanti di un principio unitario (separazione, anziché unificazione). La riflessione, come attività dell'intelletto, non riguarda soltanto la sfera conoscitiva del reale, poiché secondo il modo di apprendere la realtà si conforma anche l'agire umano. Nel cercare di superare le contraddizioni prodotte ad opera della riflessione, Hegel si propone un fine pratico, che ha come oggetto l'attività umana: le contraddizioni e le opposizioni esistenti – che egli dapprima constata, quindi studia, con l'intento di risolverle – denotano uno stato di minorità, insoddisfazione, estraneazione, oppressione dell'uomo, uno stato d'infelicità. Il pensiero hegeliano, in questo periodo, non è di tipo speculativo: è la realtà che si mostra irta di opposizioni e di contraddizioni, ed è essa che introduce tali opposizioni e contraddizioni nel pensiero del giovane Hegel, non come contraddizioni del discorso, ma quali oggetto del discorso.

Negli scritti più tardi, il discorso sulla contraddizione si accentua. *Der immer sich vergrößernde Widerspruch...*⁸⁹ presenta un impiego frequente e cosciente del termine 'contraddizione', il quale indica una situazione reale di contraddizione, scissione ed opposizione. Qui il termine possiede una duplice connotazione: da un lato, richiamandosi allo scritto sul

⁸⁸ A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Serie di Lettere e Filosofia 1959, p. 76.

⁸⁹ Questo frammento è stato pubblicato per la prima volta da G. Lasson con il titolo *Freiheit und Schicksal* [Libertà e destino]. Cfr. SPR 139-141 = W#1, 457-460 [trad. it. in C. Luperini, *Un frammento politico giovanile di Hegel*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, Sansoni 1947, pp. 50-55 (= rist. in SP 9-11, da cui sono tratte le citazioni) e R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi 1987, pp. 6-11]. Per un commento del frammento, cfr. C. Luperini, *op. cit.*, pp. 56-111; R. Bodei, *op. cit.*, pp. 15-58; H. Kimmerle, *Anfänge der Dialektik*, in AA.VV., *Der Weg zum System*, cit., pp. 277 sgg.

Württemberg⁹⁰, (i) la contraddizione riguarda la discrepanza fra la rappresentazione di una vita armonica, cui gli uomini aspirano, e la vita reale; dall'altro, (ii) essa si dà all'interno della vita stessa, fra i vari fenomeni sociali, come è risultato già dall'analisi del *Primo abbozzo*⁹¹.

Di ciò è possibile prendere atto già in apertura del testo: Hegel inizia col rilevare la contraddizione sussistente appunto fra la vita cui gli uomini aspirano e quella che effettivamente conducono, cioè fra la vita come totalità unica e armonica, e il presente, frammentato, scisso e irto di contraddizioni. L'idea di una totalità unificatrice era stata ampiamente sviluppata nello *Spirito del cristianesimo*, che però non riusciva a risolvere concretamente il rapporto fra soggetto e oggetto: l'oggettività, operante come soggettività oggettivata (azioni, prodotti e possessi umani), riprendeva continuamente il sopravvento sull'unificazione, ripristinando la scissione. Del resto, proprio in questa maniera l'uomo sperimentava la vita: come frammentaria, contraddittoria, niente affatto unitaria. Nel nuovo contesto, diverso da quello bernese, sembrerebbe ritornare l'opposizione fra ideale e reale, la totalità apparendovi più come qualcosa di voluto, pensato, cercato (un ideale, appunto), anziché come esistente. Invece – sostiene Hegel – il superamento della vita sussistente, «di ciò che riguardo alla natura è negativo», cioè dei limiti della vita reale opposti alla vita cui si aspira (i), e «riguardo alla volontà positivo», vale a dire le contraddizioni concrete viste nella loro forma giuridico-autoritativa (ii)⁹², non è opera di un atto di vo-

⁹⁰ *Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen (Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung [Sulle più recenti vicende interne del Württemberg e in particolare sui vizi dell'ordinamento municipale], in W 1; 268-273 = SPR 150-154 e XII-XIV [SP 321-329]; una sintesi dell'intero scritto, accompagnata da un lungo frammento, è data da R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolph Gaertner 1857, pp. 65-68, 483-485.*

⁹¹ Sulla presenza di due tipi di contraddizione in *Der immer sich vergrößernde Widerspruch*, cfr. W. Hartkopf, *op. cit.*, pp. 164-165.

⁹² I termini 'positivo' e 'negativo' sono riferiti al medesimo soggetto. Per un verso, la vita sussistente è negativa rispetto alla natura (alla vita cui si aspira), nel senso che le si oppone come negazione escludente e non la rende possibile; su tale concetto di negazione – qui solo nominato – si basa il I tipo di contraddizione. Per un altro verso, però, la vita non è soltanto un mero nega-

lontà, non viene operato attraverso la violenza, poiché questa, essendo nient'altro che «un particolare contro un particolare», non toglierebbe il destino, il limite, la separazione. Il superamento delle contraddizioni è insito, invece, nella struttura stessa della realtà, si produce per necessità.

«Il sentimento della contraddizione della natura con la sussistente vita è il bisogno che la contraddizione venga tolta, quando la sussistente vita ha perduta la propria potenza e ogni sua dignità, quando essa è divenuta un puro negativo»⁹³.

Hegel relativizza l'azione dei singoli fattori operanti nella storia: sarà la vita nella sua processualità, ad un dato momento e per un suo interno sviluppo, ad eliminare la vecchia vita, quindi la contraddizione fra la natura come idea e la vita sussistente; e ciò mediante il superamento del negativo, ossia delle contraddizioni esistenti fra i diversi fenomeni sociali. Questa fiducia nella storia, basantesi sulla necessità del togliimento delle contraddizioni, con cui Hegel supera il volontarismo dell'azione, potrebbe essere interpretata come un atto estremo di voler credere – chiuse tutte le strade – che vi sarà un cambiamento, necessariamente, per opera degli sviluppi interni della storia. Per ora resta fermo che tale superamento ha luogo nella prassi, ma non quale atto morale, conseguibile con uno sforzo della volontà: mentre questa non è determinata dalla situazione reale particolare, che pur si propone di cambiare, il superamento delle contraddizioni, invece, mancando certe condizioni («quando la sussistente vita ha perduta la propria potenza e ogni sua dignità, quando essa è diventata un puro negativo»), non ha affatto modo di realizzarsi⁹⁴.

tivo, essa è reale, quindi esiste come positività – anche in seguito Hegel parlerà del «positivo del sussistente» (v. *infra*, p. 144) –, ed è segnata dalle contraddizioni particolari ad essa interne, espresse in forma giuridica come contraddizioni fra diritti (II tipo di contraddizione).

⁹³ *W I*, 458 = *SPR* 139 [*SP* 10].

⁹⁴ Nello *Spirito del cristianesimo*, il superamento delle opposizioni, in quanto riguardava l'individuo nel suo rapporto con la società (crimine e punizione), richiedeva, quale condizione imprescindibile perché potesse prendere l'avvio, una presa di coscienza da parte del singolo. Ora, invece, è sì in questione il soggetto umano, ma come società: nell'attuale contesto, la presa di co-

Anche qui Hegel individua nella proprietà la causa storica della contraddizione. Nella vecchia vita, in cui già dominava la proprietà privata, era ancora possibile «una signoria ordinatissima» sulla proprietà e «un considerare e un godere il proprio piccolo mondo nella sua piena sudditanza»; tale limitatezza di vita era compensata poi dalla religione («un elevarsi nel pensiero del cielo»). Col tempo, però, la proprietà fu intaccata da un lato e si accrebbe dall'altro, sì che si vennero a creare i due opposti estremi di povertà e ricchezza. Il dominio della proprietà, producendo particolarizzazione e frammentazione, trasformò la vita in un'«arida vita d'intelletto», in cui, da una parte, è aumentata la cattiva coscienza di rendere assoluta la proprietà, dall'altra, quale conseguenza dell'estrema frammentazione, si è accresciuto il soffrire: il divario fra natura e vita, fra la vita cui si aspira e quella vissuta. L'avvio al superamento di questa contraddizione, qui intesa in maniera chiaramente dinamica, può aver luogo solo quando essa non è più un'opposizione fra un'ideale e un reale, bensì fra due reali.

«Come particolare contro particolare la natura nella sua vita effettiva è l'unico assalto o confutazione della vita peggiore, e una tale confutazione non può essere oggetto di un'attività intenzionale»⁹⁵.

Ora il limitato, il sussistente, può essere assalito dalla sua propria verità, cioè il diritto, che, in quanto espressione della proprietà, esprime l'essenza stessa di questa vita fondata sul possesso, e viene posto in contraddizione con la verità stessa. Esso, il limitato, fonda la sua signoria non sulla violenza di particolare contro particolare, bensì sull'universalità di quel diritto, di quella verità ch'esso rivendica a sé e che ora «gli deve esser tolta e attribuita a quella parte della vita che viene richiesta». Infatti, è proprio da tale dignità dell'universale che deriva al diritto quella forza, quell'onore, al cui confronto gli impulsi che con

scienza costituisce solo un momento dell'intero processo, poiché il superamento della situazione data può aver luogo unicamente a patto che si producano determinate condizioni che lo rendano possibile. Se a Berna Hegel aveva esteso la morale individuale kantiana alla società, ora rifiuta decisamente una simile posizione.

⁹⁵ W 1, 459 = SPR 140 [SP 11].

esso entrano in contraddizione si fanno timidi e ossequiosi, sì che «al positivo del sussistente, che è una negazione della natura, viene lasciata la sua verità, che un diritto deve esserci»⁹⁶. Perché un cambiamento possa aver luogo, perché sia possibile togliere la contraddizione esistente fra natura e vita reale, è necessario strappare alla vita sussistente quella verità del diritto che essa si è data da sé.

In quanto la realtà sussistente è irta di contraddizioni particolari e di conflitti fra le diverse parti, i quali si esprimono in forma giuridica come contraddizioni fra diritti, cioè fra possessori, essa, non più armonica e una, entra in contraddizione con la vita cui si aspira (con la natura), a sua volta conforme ai bisogni e ai desideri dell'uomo. Di primo acchito sembrerebbe che il tipo di contraddizione più universale dipenda dall'altro, quello concernente le contraddizioni particolari; sennonché, nell'ambito della concezione monista che Hegel va elaborando, anche l'universale è un momento, una parte del tutto. La contraddizione fra natura e vita sussistente non consiste più nell'opposizione statica fra ideale e reale (come nel periodo bernese), poiché l'ideale è un prodotto della vita stessa, non più esterno ad essa, sì che quella contraddizione si rivela un'opposizione fra due potenze dinamiche, fra due «particolari» in relazione fra di loro.

A questo punto, Hegel non ha ancora dato una definizione del significato o dei significati della contraddizione, tuttavia ha raggiunto un punto fermo: ogni contraddizione richiede il suo proprio superamento, non può essere sopportata e – per necessità, non per volontà – viene tolta ad opera della processualità dell'Intero in cui essa è compresa. La nozione di contraddizione rivela così il suo carattere dialettico-rivoluzionario: il non operare in vista di un miglioramento delle condizioni di fatto, il lasciare strada libera all'inasprirsi delle contraddizioni sociali e, di conseguenza, all'acuirsi della contraddizione fra vita reale e natura, apre l'accesso ad un moto di cambiamento nel corso del processo storico, che muove proprio in direzione di quell'armonia e di quell'unità alla quale gli uomini aspirano⁹⁷.

⁹⁶ W 1, 459=SPR 140 [SP 11].

⁹⁷ Su ciò, cfr. W. Hartkopf, *op. cit.*, p. 165. Il carattere rivoluzionario della contraddizione, che richiede il superamento del negativo, è stato contestato da

4. Contraddizione e complessità

«[...] se il molteplice è posto in relazione solo come organo, l'opposizione stessa è esclusa; ma la vita non può essere considerata solo come unificazione, relazione, anzi deve essere considerata anche come opposizione» (N. 348 [STG 475]).

Sebbene finora Hegel, pur introducendo la nozione di contraddizione all'interno del suo discorso, abbia mancato di darne una fondazione teoretica, pure è presente, al termine del suo soggiorno francofortese, nel cosiddetto *Systemfragment von 1800* [*Frammento di sistema del 1800*], un uso ben determinato di tale concetto, che, ulteriormente elaborato ed approfondito, ritornerà negli scritti successivi: la figura logica della contraddizione viene impiegata per esprimere determinate realtà complesse. Dall'analisi dei concetti di 'individualità' e di 'molteplicità' risulta che la contraddizione è l'unico concetto adeguato ad esprimere il vivente, il solo modo in cui la riflessione può comprenderlo.

Nelle prime righe del brano, Hegel prende in considerazione il vivente, che egli chiama «individuo» o «organismo» [*Organisation*]. Dalla «pluralità della vita» [*Vielheit des Lebens*] deriva la diversità dei punti di vista, nessuno dei quali può assurgere a valore assoluto, venendo ciascuno relativizzato proprio in relazione e/o in opposizione all'altro⁹⁸. All'interno della vita come

chi ha visto in questo frammento una teoria della conciliazione con la realtà esistente, un «integrare le condizioni di fatto», si dà «restituire l'organicità dello Stato» (M. Rossi, *op. cit.*, pp. 267, 270). Al contrario, pur se ad un livello «ancora molto lontano dalla concretezza storica che raggiungerà nella sua *Filosofia della storia*», Hegel mostra – secondo G. Lukács (*op. cit.*, pp. 193, 195-196 [trad. it. cit., pp. 212, 215]) – fin da ora una «comprensione realistica dell'evoluzione sociale». In effetti, Hegel ha ben compreso la situazione della Germania, per cui propone non una frattura rivoluzionaria, che ripercorra la via francese, ma una lunga e più sicura riforma, fondata su una rivoluzione del modo di pensare (Cfr. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 43); qualora tale riforma, ormai necessaria, venisse disattesa, persistendo le contraddizioni di cui si è detto sopra, una rivoluzione sarebbe però inevitabile.

⁹⁸ Il carattere prospettivistico del discorso condotto qui da Hegel è stato rilevato da diversi autori: E. De Negri, G. W. F. Hegel, *I principi...*, cit., p. 25, n.

pluralità dei viventi, un vivente, quale parte di tale pluralità – parte che, in quanto viva, «è essa stessa pluralità infinita» –, viene considerato «solo nella relazione», quale unificazione di quella pluralità che essa stessa è, «avente cioè il suo essere solo come unificazione». L'altra parte della vita, «anch'essa pluralità infinita», viene considerata «solo nell'opposizione», cioè come separata dalla prima e avente il suo essere solo in tale separazione; allo stesso modo, anche la prima si determina «come avente il proprio essere solo mediante la separazione dalla seconda». La prima parte è l'individuo, inteso come vita organica, molteplicità considerata solo in relazione, il cui essere consiste in tale relazione, e che è al tempo stesso determinata soltanto per il tramite della negazione di ciò che le viene di volta in volta opposto; essa

«da una parte può anche essere considerata come in sé differenziata, come semplice pluralità, non essendo la sua relazione più assoluta della separazione fra i termini di questa, d'altra parte deve essere pensata come avente anche la possibilità di entrare in relazione con ciò che è da essa escluso, la possibilità cioè di perdere l'individualità e di essere unita con l'escluso».

Ugualmente, anche l'altra parte della vita, il molteplice, che era stato escluso da un tutto organico,

«per un verso deve essere posto non soltanto come per sé, come astratto da quell'organismo, come assolutamente molteplice in sé, ma anche contemporaneamente come essente in sé in relazione, per l'altro in unione con l'escluso da lui»⁹⁹.

In breve, unità e molteplicità si definiscono, nell'Intero, come relazione e opposizione sussistenti sia fra le parti, sia internamente a ciascuna di queste: si determina così il rapporto fra soggetto e oggetto, parte e tutto, uomo e mondo. Tale rapporto è compreso dalla riflessione oltre che come relazione, anche come

1; M. Rossi, *op. cit.*, p. 249; P. E. Cain, *op. cit.*, p. 58; M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 69-70. Sul brano in questione, cfr. anche S. Zhang, *Hegels Übergang zum System. Untersuchungen zum sog. «Systemfragment»*, Bonn, Bouvier 1990, pp. 61 sgg.

⁹⁹ N. 346 [STG 473].

opposizione, intese entrambe quali punti di vista reversibili¹⁰⁰: sia l'individuo sia il molteplice possiedono i caratteri della relazione loro interna e dell'opposizione esterna a ciò che è loro opposto, così come quelli dell'opposizione interna e della relazione con l'escluso, ossia con ciò che gli era opposto. Prendendo ad esempio il concetto di individualità, Hegel sostiene che esso «include in sé l'opposizione ad una molteplicità infinita e l'unione con questa»¹⁰¹. Un simile concetto è contraddittorio: è sotto lo stesso rispetto, in quanto vivente, che l'individuo è in relazione e, contemporaneamente, in opposizione alla molteplicità infinita. Posto un tale vivente a soggetto della predicazione del giudizio, si producono due proposizioni aventi il medesimo soggetto, opposte l'una all'altra ed entrambe vere. Se si analizza il seguito del brano, si potrà individuare la figura logica dell'antinomia kantiana. Alla tesi che «un uomo è una vita individuale in quanto è altro da tutti gli elementi, dall'infinità delle vite individuali fuori di lui», segue l'antitesi: «egli è al contempo una vita individuale solo in quanto è una cosa sola con tutti gli elementi, con l'infinità delle vite fuori di lui». Accanto a questa antinomia dell'essere altro e dell'essere uno dell'uomo in rapporto alla totalità delle restanti vite individuali, Hegel pone una seconda antinomia, quella della divisibilità e della indivisibilità del tutto della vita. Alla tesi che «egli [un uomo] è solo in quanto il tutto della vita è diviso ed egli ne è una parte, mentre tutto il resto ne è l'altra», si oppone l'antitesi: «egli è solo in quanto non è parte e niente è disgiunto da lui»¹⁰². Entrambe le antinomie sono la conseguenza dell'unione, nel concetto di individualità, dell'opposizione alla molteplicità della vita e dell'unione con la molteplicità della vita¹⁰³. Questo modo di operare della riflessione, il sottrarsi della contraddizione al principio di contraddizione, non sarebbe comprensibile se non si considerasse un altro passo del medesimo scritto, in cui si rinviene la formulazione esplicita della contraddizione come nozione atta ad esprimere determinate realtà.

¹⁰⁰ Cfr. E. De Negri, G. W. F. Hegel, *I principi...*, cit., p. 27, n. 2.

¹⁰¹ N. 346 [STG 473].

¹⁰² N. 346 [STG 473-474].

¹⁰³ Su ciò, cfr. M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, cit., pp. 70-71.

Nel brano in questione, Hegel sostiene che «la vita non può essere considerata solo come unificazione, relazione, anzi deve essere considerata anche come opposizione». La vita allora si definirebbe come «l'unione di opposizione e relazione [*die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung*]»; ma, così espressa, in un linguaggio e con concetti riflessivi, tale definizione non è appropriata: l'unione potrebbe venire a sua volta isolata, sì che le si potrebbe opporre la non-unione di opposizione e relazione. Si dovrebbe allora dire che «la vita è unione di unione e di non-unione [*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*]», sì da implicare la totalità dell'esistente (l'unione di un termine e del suo complemento). La riflessione comprende una cosa solo in quanto la isola e la fissa in una forma determinata, ma una tale maniera di comprendere non può mai essere adeguata ad esprimere la vita: ogni tentativo di esprimere il concetto di vita risulta vano e ogni formulazione inadeguata, poiché

«è possibile mostrare per ogni espressione, in quanto posta, che per il fatto che una qualche cosa è posta, al contempo un'altra cosa non è posta, è esclusa»¹⁰⁴.

Si viene così a creare un processo all'infinito, al quale si può porre termine solo col tener presente che l'Intero non è a sua volta un qualcosa di posto, di intellettuale, che può essere compreso dalla riflessione, in quanto «il suo unico carattere è di essere un essere al di là della riflessione». È impossibile comprendere con concetti della riflessione la vita come Intero infinito, al di fuori del quale niente rimane opposto o escluso. La formula «unione di unione e di non-unione» – come è stato rilevato – «costituisce la prima, più pura, ma anche più astratta determinazione della struttura formale dell'Intero»¹⁰⁵. Solo se intesa, congiuntamente con quanto detto sopra, in maniera non riflessiva, solo allora essa esprime nella sua contraddittorietà la totalità della vita.

¹⁰⁴ N. 348 [STG 475].

¹⁰⁵ F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche 1980, p. 43.

Secondo la tradizione classica aristotelica, una contraddizione include in sé tutto l'esistente, esaurisce cioè l'intera realtà. Per poter esprimere la totalità infinita della vita, si dà non escludere nulla e non lasciare nulla di opposto al di fuori del tutto, Hegel è condotto, al termine del suo soggiorno francofortese, a far uso della contraddizione, la quale include appunto la totalità dell'esistente, ciò che è determinato e ciò che a questo si oppone, l'unione e la non-unione – nulla escluso. La contraddizione, non una contraddizione del pensiero, interna ad una teoria – che come tale è rifiutata anche da Hegel, in ciò d'accordo con Aristotele nel riconoscere validità al principio di contraddizione –, ma la contraddizione intesa come concetto impiegato per esprimere una certa realtà, non indica falsità del discorso o impossibilità ontologica, bensì denota una difficoltà concettuale ad esprimere una realtà complessa; in certi casi, è l'unica nozione atta ad esprimere tale complessità concettuale, senza perciò costituire una barriera insormontabile per il pensiero. Nel caso in questione, essa esprime quel che v'è di più concreto ed assoluto: la vita stessa nella sua totalità. Con ciò è posta già la base per la critica hegeliana al principio di contraddizione qual è esposto da Aristotele nel libro Γ della *Metafisica*. Un tale uso della contraddizione non si ha per tutti i casi di conflitto, lotta, antagonismo, per i quali Hegel pur usa il termine 'contraddizione', bensì unicamente per esprimere determinate realtà di difficile comprensione per il pensiero, sia questo inteso come riflessione, sia esso il pensiero del filosofo che cerca di comprendere il reale. Un simile pensiero non contiene nessuna contraddizione logica, bensì fa uso della figura logica della contraddizione.

Conclusione

Nel *Frammento di sistema del 1800*, Hegel considera la filosofia ancora come riflessione soggettiva che deve risolversi nella religione, in quanto essa non solo non è in grado di conciliare le scissioni sussistenti, ma tali scissioni pure produce. Sempre a Francoforte, Hegel prende atto, a fronte di tutti i tentativi da lui compiuti di operare l'unificazione, della presenza ineluttabile

della scissione anche nell'unità raggiunta dalla religione¹⁰⁶, e ciò a causa dei limiti insuperabili imposti dalla riflessione, il che comporta la necessità del superamento della riflessione ad opera dei suoi stessi mezzi. Conseguenza ne è una rivisitazione e trasformazione della funzione e del concetto di filosofia, che va a rilevare il ruolo svolto in precedenza dalla religione. A Jena, la filosofia viene intesa, diversamente che a Francoforte, non più come pensiero della riflessione – che continua a conservare una posizione subordinata e sarà sottoposto a dura critica –, ma come sua antitesi. Il compito che ora si prospetta è quello di superare la scissione con la filosofia: «l'assoluto deve essere costruito per la coscienza»¹⁰⁷.

Nel periodo francofortese, Hegel aveva già posto l'accento sulla necessità di una fondazione logico-metafisica dei suoi studi storico-politico-religiosi¹⁰⁸. Tuttavia, nonostante il *Frammento di sistema del 1800* già presenti le prime avvisaglie di un procedere sistematico, è solo a Jena, con la *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* [*Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*], che Hegel comincia a conferire forma logico-sistematica al suo discorso, e la scissione viene compresa come «la fonte del bisogno della filosofia»¹⁰⁹.

«Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia»¹¹⁰.

Hegel cerca di sviluppare un nuovo modello di razionalità, che accolga al suo interno ed esprima lo spurio, il negativo, le opposizioni e le contraddizioni. Il concetto di contraddizione, presente in tutta l'opera hegeliana, è uno strumento per espri-

¹⁰⁶ Cfr. N. 339 [STG 453], 341 [455-456], 349-351 [477-478].

¹⁰⁷ GW 4, 16 [Diff. 18].

¹⁰⁸ Nel rifacimento dell'inizio della *Positività della religione cristiana*, a proposito del rapporto fra l'uomo e lo spirito divino, Hegel scrive: «È chiaro; la ricerca intorno a questo punto, se dovesse essere condotta a fondo per concetti, finirebbe nell'esame metafisico del rapporto fra finito e infinito» (N. 146 [STG 227]).

¹⁰⁹ GW 4, 12 [Diff. 13].

¹¹⁰ GW 4, 14 [Diff. 15].

mere il più compiutamente possibile la realtà, nel senso di renderla nella sua complessità, senza operare semplificazioni o adattamenti di questa al pensiero che la interpreta. Ciò facendo, però, il discorso hegeliano non cade in contraddizione esso stesso, non si autoannulla, bensì opera con contraddizioni, quelle stesse che Hegel scorge essere presenti nella realtà effettuale. Hegel intende le scissioni e le opposizioni reali come facenti parte a pieno titolo della vita stessa. Come dirà nella *Differenz*:

«L'unico interesse della ragione è togliere queste opposizioni che sono consolidate. Ma non nel senso che la ragione si opponga all'opposizione e alla limitazione in quanto tali: la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni, e la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione. Ma la ragione si oppone all'atto che fissa assolutamente la scissione operata dall'intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione»¹¹¹.

Il problema che Hegel si pone agli inizi della sua speculazione, la ricomposizione e conciliazione delle scissioni e delle opposizioni presenti nella realtà sociale umana, problema rimasto irrisolto, sarà il tema delle opere successive. I diversi progetti di sistema da Hegel formulati a Jena vanno intesi come altrettanti tentativi volti al superamento concettuale dell'opposizione fra soggetto e oggetto. Nelle opere più mature, egli darà pieno sviluppo ad un pensiero in cui la contraddizione esprime la struttura stessa della realtà, il fondamento dello svilupparsi e del prodursi del divenire. L'individuazione delle contraddizioni, il condurle all'estremo sviluppo, ha come fine il togliimento [*Aufhebung*] delle contraddizioni stesse e il ripristino dell'unità. Col porre l'accento sulla contraddizione, Hegel individua delle realtà contrastanti con i bisogni degli uomini, cause di alienazione e di infelicità. Oltre a svolgere una funzione descrittiva della realtà, la contraddizione assolve anche ad un ruolo di critica della medesima: come rilevare una contraddizione in una teoria significa confutarla, criticarla, eliminarla, così cogliere una contraddi-

¹¹¹ GW 4, 13-14 [*Diff.* 14-15].

dizione nella realtà significa farne la critica, mostrarne il carattere di inadeguatezza ai bisogni dell'uomo e, allo stesso tempo, metterne in luce l'ineluttabile destino di tramonto.

* * *

Dagli scritti degli anni fra il 1792 e il 1800 traspare l'irrequietezza di un giovane – il 27 agosto 1800 Hegel compiva trent'anni – combattuto fra la cultura che gli era stata tramandata e la realtà che aveva di fronte; una realtà che gli si rivelava estranea e contraria ai bisogni più propri dell'uomo, di ogni uomo. Pur se con strumenti che egli stesso giudicò inadeguati allo scopo, Hegel si accinse alla difficile impresa di individuare possibili vie d'uscita dalla distretta in cui versava la società del suo tempo. Quella sua irrequietezza e il fine che lo animava sono tuttora vivi nelle nostre contraddizioni e nei nostri bisogni. Tanto più in un momento in cui tutto sembra sfuggirci di mano e più nessuno tenta o è in grado di proporre, se non delle soluzioni, almeno delle analisi attente della nostra realtà in grado di favorire la crescita di una politica comune e liberatoria. In una lettera a Schelling del 16 novembre 1803, Hegel concludeva:

«Eccoti una lettera piena di novità e di dettagli. Tutta la crisi del nostro tempo sembra rivelare, proprio in questo momento, una molteplice attività individuale quantunque gli elementi fondamentali sembra che siano già dissociati, e appunto per questo ognuno cerca d'entrare in possesso, dopo il crollo dell'universale, di ciò che gli spetta per natura. E quando l'operazione sarà finita, anche quelli che non hanno occhi per vedere o non hanno voluto averne, dovranno per forza considerare il danno e meravigliarsene altamente. Addio, conserva la tua amicizia al tuo H.»¹¹².

BIBLIOGRAFIA

A. FONTI

Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, Mohr 1907.

¹¹² Br. I, 78 [L 59].

- Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner 1913; zweite, durchgesehene Auflage, Leipzig, Meiner 1923.
- Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, Fromman 1936.
- Briefe von und an Hegel*, 4 Bde., hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I: 1785-1812, Hamburg, Meiner 1952; dritte, durchgesehene Auflage, Hamburg, Meiner 1969.
- Frühe Schriften*, in *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neue edierte Ausgabe, Redaktion von E. Moldenhauer und K. Markus Michel, Bd. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1971.
- Frühe Schriften I*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, Hamburg, Meiner 1989.
- Frühe Exzerpte*, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 3, unter Mitarbeit von G. Schüler hrsg. von F. Nicolin, Hamburg, Meiner 1991.
- Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, Seidler 1801; ora in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg, Meiner 1968, pp. 1-92.
- Scritti teologici giovanili*, a c. di E. Mirri, trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli, Guida 1972.
- Scritti politici (1798-1831)*, a c. di C. Cesa, Torino, Einaudi 1972.
- Lettere*, a c. di P. Manganaro, introd. di E. Garin, trad. it. di P. Manganaro e V. Strada, Bari, Laterza 1972.
- Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, introd., trad. e note a c. di R. Bodei, Milano, Mursia 1971, pp. 1-120.

B. LETTERATURA

- AA.VV., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von O. Pöggeler, Freiburg/München, Karl Alber 1977.
- AA.VV., *Hegel in Jena*, hrsg. von D. Henrich und K. Düsing, Bonn, Bouvier 1980.
- AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, a c. di R. Salvadori, Firenze, Sansoni 1980.
- AA.VV., *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, hrsg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart, Klett-Cotta 1981.
- AA.VV., *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990.
- H. Althaus, *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München/Wien, Hanser 1992.
- P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain/Paris, Publications Universitaires de Louvain / Desclée de Brouwer 1953.

- M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel*, in AA.VV., *Hegel in Jena*, cit., pp. 119-138.
- M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, Bouvier 1986.
- Th. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg, Winter 1976.
- R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi 1987.
- M. Bondeli, *Hegel in Bern*, Bonn, Bouvier 1990 (= «Hegel-Studien» Beiheft 33).
- M. Bondeli, *Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept. Hegels Berner Denken*, in AA.VV., *Der Weg zum System*, cit., pp. 171-192.
- B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme - Christianisme - Hegelianisme*, Paris, Vrin 1970.
- P. E. Cain, *Widerspruch und Subjektivität. Eine problemgeschichtliche Studie zum jungen Hegel*, Bonn, Bouvier 1978.
- C. Cesa, *Introduzione a G. W. F. Hegel, Scritti politici (1798-1831)*, cit., pp. vii-l.
- F. Chiareghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM 1961.
- F. Chiareghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche 1980.
- M. D'Abbiero, *Le ombre della comunità. Il soggetto e la realtà nella «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Genova, Marietti 1991.
- E. De Negri, *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze, Vallecchi 1930.
- E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, Sansoni 1943; nuova ediz. riveduta e ampliata, Firenze, Sansoni 1969².
- E. De Negri, G. W. F. Hegel, *I principi. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jense. Prefazione alla Fenomenologia*, a c. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1949.
- L. Dickey, *Hegel. Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney, Cambridge University Press 1987.
- W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, Reimer 1905; ora in *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus*, in *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 4, Leipzig/Berlin, Teubner 1921, pp. 1-187; Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1959² [trad. it.: *Storia della giovinezza di Hegel*, trad. it. di G. Cavallo Guzzo, in *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a c. di G. Cacciato e G. Cantillo, Napoli, Guida 1986].
- K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn, Bouvier 1976 (= «Hegel-Studien» Beiheft 15).
- K. Düsing, *Jugendschriften*, in AA.VV., *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, cit., pp. 28-42.
- K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.
- K. Düsing, *Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels*, «Giornale di metafisica» n. s. 6, n. 3, 1984, pp. 315-158.
- D. Goldoni, *Il riflesso dell'assoluto. Destino e contraddizione in Hegel (1797-1805)*, Milano, Guerini e Associati 1992.

- I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main, Klostermann 1966.
- T. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, Bd. I, Leipzig, Teubner 1929.
- H. S. Harris, *Hegel und Hölderlin*, in AA.VV., *Der Weg zum System*, cit., pp. 236-266.
- W. Hartkopf, *Der Durchbruch zur Dialektik in Hegels Denken. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III*, Meisenheim am Glan, Hain 1976.
- R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolph Gaertner 1857.
- D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1971, 1988⁴.
- J. Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie 1948 [trad. it.: *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, cit., pp. 311-393].
- H. Kimmmerle, *Anfänge der Dialektik*, in AA.VV., *Der Weg zum System*, cit., pp. 267-288.
- P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta 1979.
- C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959.
- L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando 1973.
- G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich/Wien, Europa-Verlag 1948; Berlin, Aufbau-Verlag 1954² [trad. it.: *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 1860].
- C. Luporini, *Un frammento politico giovanile di Hegel*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, Sansoni 1947, pp. 49-111.
- H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York/Toronto/London, Oxford University Press 1941; New York, The Humanities Press 1954² [trad. it.: *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, trad. it. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino 1966].
- A. Massolo, *Prime ricerche di Hegel*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Serie di Lettere e Filosofia 1959.
- A. Negri, *Introduzione a G. W. F. Hegel, Vita di Gesù*, a c. di A. Negri, Bari, Laterza 1971, 1980³.
- K.-H. Nusser, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie*, München / Salzburg, Pustel 1973.
- A. Peperzack, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960.
- O. Pöggeler, *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*, in *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg / München, Karl Alber 1973, pp. 13-78.
- O. Pöggeler, *Politik aus dem Abseits. Hegel und der Homburger Freundeskreis*, in AA.VV., *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, cit., pp. 67-98.
- G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog 1994.

- J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen, Westdeutscher Verlag 1957; Frankfurt am Main, Suhrkamp 1965².
- K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, Duncker & Humblot 1844 [trad. it.: *Vita di Hegel*, introd., trad. e note a c. di R. Bodei, Firenze, Vallecchi 1966].
- M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. I: *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Roma, Feltrinelli 1970.
- G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, «Hegel-Studien» 2, 1963, pp. 111-159.
- S. Zhang, *Hegels Übergang zum System. Untersuchungen zum sog. «Systemfragment»*, Bonn, Bouvier 1990 (= «Hegel-Studien» Beiheft 32).