



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

RUHR  
UNIVERSITÄT  
BOCHUM

RUB

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia (FISSPA)  
Sede Consorziata: Ruhr-Universität Bochum  
Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft

---

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA  
CICLO XXXIV

### L'ESECUZIONE DISCORSIVA DEL SISTEMA HEGELIANO BERLINESE

Tesi redatta con il contributo finanziario della Fondazione Cariparo

**Coordinatore:** Ch.mo Prof. Luca Basso  
**Supervisori:** Ch.mo Prof. Luca Illetterati  
Ch.ma Prof.ssa Birgit Sandkaulen

**Dottoranda:** Giulia Bernard



# Indice

<b>Abstract</b> .....	<b>1</b>
<b>Lista delle abbreviazioni</b> .....	<b>3</b>
<b>Introduzione</b> .....	<b>6</b>
0.1 Introduzione della domanda.....	7
0.2 Sistema berlinese.....	14
0.3 Enciclopedia: una questione di titolo? .....	17
0.3.1 Etimologia dibattuta e problemi preliminari .....	17
0.3.2 Il dibattito sulla Enciclopedia: un accesso al tema .....	23
0.3.3 Da Heidelberg a Berlino: i termini della questione discorsiva.....	29
0.4 Struttura della tesi.....	34
<b>I. Filosofia e conoscenza storica della filosofia</b> .....	<b>36</b>
Introduzione .....	36
1.1 Darstellung del sapere: la realtà della filosofia tra Bilden e partecipazione.....	41
1.2 Historica cognitio cognitionis philosophicae.....	47
1.2.1 Le <i>Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie</i> di Kant.....	51
1.2.2 L'insegnamento della filosofia dopo Kant: Hegel in contesto .....	58
1.2.3 Le <i>Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums</i> di Schelling .....	64
1.2.4 La <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i> di Hegel.....	68
1.3 Lo storico dello speculativo.....	75
<b>II. Lo storico tra logica speculativa e intellettuale: Darstellung e Einteilung del sapere</b> .....	<b>80</b>
Introduzione .....	80
2.1 Lo storico dentro alla scienza.....	85
2.1.1 Definizioni metafisiche.....	91
2.1.2 Scienza e critica di una maniera di organizzare il sapere .....	102
2.1.3 Das synthetische Erkennen: definizioni e riflessività del sapere.....	110
2.2 Quale Einteilung? .....	117
2.2.1 Wahrhafte Einteilung nel concetto .....	117
2.2.2 Einteilung nell'Idea.....	122
2.2.3 Metodo .....	123
2.3 Rideterminazione della forma speculativa: una possibilità nella scienza .....	125
<b>III. La filosofia speculativa e il suo Weltbegriff</b> .....	<b>131</b>
Introduzione .....	131
3.1 Coordinate kantiane per un Weltbegriff della filosofia .....	136
3.2 La relazione del soggetto al sapere .....	140

3.3 La determinazione del fine.....	156
3.3.1 Formazione del mondo .....	160
3.3.2 Realtà della verità: la religione oggettiva .....	166
3.3.3. Libertà nella/della Bildung? .....	170
3.4 La scienza e la domanda sul pubblico .....	183
<b>Considerazioni conclusive.....</b>	<b>190</b>
<b>Zusammenfassung .....</b>	<b>202</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>302</b>
<b>Ringraziamenti.....</b>	<b>323</b>

## Abstract

Oggetto del presente lavoro è il sistema hegeliano berlinese. La sua indagine mira ad esaminare in che misura l'esposizione discorsiva del sistema è parte integrante del modo in cui la filosofia si giustifica come sapere. L'esposizione discorsiva viene trattata nei termini dell'*esecuzione* di un discorso. Visto in questo modo, il discorso filosofico è un processo dinamico di formazione di concetti che produce determinati effetti. Questi sono iscritti in contesti specifici, che sono la base per il discorso e che rappresentano allo stesso tempo il risultato di questo, di cui farsi carico criticamente. L'impiego del termine *esecuzione* serve allo scopo di approfondire le due istanze che definiscono il tema dell'esposizione del discorso filosofico come *Darstellung*. Da una parte, l'esposizione rinvia a una dimensione ostensiva, cioè il dispiegarsi di un contenuto da giustificare nel suo stesso sviluppo. Dall'altra, l'esposizione rimanda anche a una dimensione performativa che lega la produzione del sapere a certi contesti spaziali, sociali, mediali e istituzionali in cui la sua trasmissione e la sua messa in scena sono state messe in discussione intorno al 1800. Il caso studio, costituito dalla configurazione che il sistema si dà nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1827, 1830), è esaminato alla luce della seguente domanda: in che misura un testo filosofico è capace di prevedere e offrire una cornice teorica al concetto di filosofia che emerge dalla sua esecuzione come testo a stampa e come testo accademico che offre una visione d'insieme della filosofia sistematica a un pubblico?

Il presente lavoro si articola in tre capitoli:

- 1) per rendere conto da sé della sua realtà e del concetto di filosofia che la sua esecuzione produce, la filosofia deve dire argomentativamente in che relazione sta il filosofico come conoscere razionale con la dimensione fattuale, rappresentativa, che si accompagna al suo stesso primo apparire. In altri termini, la filosofia non può lasciare presupposta la dimensione storica del suo organizzarsi a sapere;
- 2) la giustificazione che eleva l'aspetto storico della scienza a una dimensione consaputa, non più presupposta, non può essere interpretata rimanendo entro le coordinate teoriche in cui all'inizio del testo questa esigenza dimostrativa è formulata 'storicamente', pena un'assunzione non critica;
- 3) nel modo in cui la filosofia procede alla propria esposizione è in gioco una maniera inedita di elaborare un concetto di scienza che non ignora la dimensione in cui si riproduce come sapere, né si limita a presupporre una scena (il contesto educativo, didattico, in cui le soggettività prenderebbero coscienza di sé) all'interno della quale sarebbe attiva.

Il punto di arrivo delle analisi è un concetto cosmico moderno di filosofia. La filosofia rappresenta un'attività che si espone come discorso: consente ai soggetti di diventare soggetti di una scienza che si impara mentre viene eseguita e, in questo stesso processo, stabilisce la misura della propria verità, il proprio fine.

\*\*\*

The main subject of this dissertation is Hegel's Berlin system. Its aim is to examine the extent to which the discursive exposition of the system is integral to the way philosophy justifies itself as knowledge. Discursive exposition is treated in terms of the performance of a discourse. The term *execution* serves the purpose of deepening the two instances that define the *Darstellung*. On the one hand, exposition refers to an ostensive dimension, that is, the unfolding of a content to be justified in its very development. On the other hand, exposition also refers to a performative dimension that links the production of knowledge to certain spatial, social, media and institutional contexts in which its transmission and staging were questioned around 1800. The case study, consisting of the configuration that the system gives itself in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline* (1827, 1830), is examined in the light of the following question: to what extent is a philosophical text capable of offering a theoretical framework to the concept of philosophy that emerges from its performance as a printed text and as an academic text offering an overview of systematic philosophy to an audience?

The dissertation is divided into three chapters:

- 1) In order to account for its reality and for the concept of philosophy that its execution produces, philosophy must say argumentatively in what relation the philosophical as rational knowing stands to the factual, representational dimension that accompanies its very first appearance. In other words, philosophy cannot leave presupposed the historical dimension of its very organisation as knowledge;
- 2) the justification that elevates the historical aspect of science to a conscious dimension, no longer presupposed, cannot be interpreted by remaining within the theoretical coordinates in which at the beginning of the text this demonstrative requirement is formulated 'historically' without risking a non-critical assumption;
- 3) in the way in which philosophy proceeds to its own exposition there is at stake an unprecedented way of elaborating a concept of science that (i) does not ignore the dimension in which it is reproduced as knowledge, (ii) nor does it limit itself to presupposing a scene (the educational, didactic context, in which subjectivities would become aware of themselves) within which it would be active.

The end point of analysis is a modern cosmic concept of philosophy. Philosophy allows subjects to become subjects of a science that is learned while being performed and, in this same process, establishes the measure of its own truth, its own end.

## Lista delle abbreviazioni

### *Opere di Hegel*

Nel corso del presente lavoro si è fatto riferimento per le opere di Hegel alla edizione critica: Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 e ss. Le citazioni nel corpo del testo riportano la sigla *GW*, seguita dal numero del volume e dall'indicazione della pagina. Nel caso dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e delle varie versioni dell'*Enciclopedia* mi limito a indicare, dopo la sigla, il numero di paragrafo, segnalando eventualmente se si tratta di un'Annotazione (A).

- GW 4 *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968 (*Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Milano, Ugo Mursia Editore, 2014)
- PbG (GW 9) *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, hrsg. von Bonsiepen W., Heede R., Hamburg, Meiner, 1980 (*Fenomenologia dello spirito*, trad. di Garelli G., Torino, Einaudi, 2008)
- SB (GW 10,1) *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816) I*, hrsg. von K. Grottsch, Meiner, Hamburg 2006
- SB (GW 10,2) *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816). Beilagen und Anhang*, hrsg. von K. Grottsch, Meiner, Hamburg 2006
- SdL (GW 11) *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch, *Das Wesen (1813)*, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978 (*Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 433-646)
- SdL (GW 12) *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre von Begriff (1816)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981 (*Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 647-957)
- E1817 (GW 13) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch, unter Mitarbeit von H.C. Lucas und U. Rameil, Meiner, Hamburg 2001 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio [Heidelberg 1817]*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Verifiche, Trento 1987)

- R (GW 14,1) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Weisser-Lohmann E., Grotsch K., GW 14,1, Hamburg, Meiner, 2009-11 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1990).
- D1818 *Berliner Antrittsrede (1818)*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, hrsg. von Jaeschke W., GW 18, Hamburg, Meiner 1995 (*Discorso inaugurale dell'insegnamento presso la cattedra di filosofia dell'Università di Berlino (22 ottobre 1818)*, in G.W.F. Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di Domenico Losurdo, Laterza, Roma-Bari, 1997).
- E (GW 19) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, GW 19, hrsg. von Bonsiepen W., Lucas H.-C., Hamburg, Meiner, 1989 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, intr. di Cesa C., Roma-Bari, Laterza, 2002).
- E (GW 20) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, GW 20, hrsg. von Bonsiepen W., Lucas H.-C., Hamburg, Meiner, 1992 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, intr. di Cesa C., Roma-Bari, Laterza, 2002).
- SdL (GW 21) *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984 (*Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 3-429)
- GW 23,1 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, hrsg. von A. Sell, Meiner, Hamburg 2013
- GW 23,2 *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik II. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, hrsg. von A. Sell, Meiner, Hamburg 2015
- GW 23,3 *Sekundäre Überlieferung. Anhang*, hrsg. von A. Sell. Anmerkungen und Verzeichnisse von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2017
- GW 26,1 *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20*, hrsg. von D. Felgenhauer, Meiner, Hamburg 2014
- GW 26,2 *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, hrsg. von K. Grotsch, Meiner, Hamburg 2015
- GW 29,1 *Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1821 und 1824*, hrsg. von W. Jaeschke und M. Köppe, Meiner, Hamburg 2017

### *Opere di Kant*

Cito secondo l'edizione critica della *Akademie-Ausgabe*: Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff. Tutti i passi kantiani vengono citati con riferimento alla sigla, AA, numero del volume e numero della pagina. Fanno eccezione le citazioni tratte dalla *Critica della ragion pura*, citata con la lettera indicante l'edizione (A = 1781, B = 1787) seguita dal numero di pagina dell'originale. Il testo delle lezioni di *Enciclopedia filosofica* di Kant è citato secondo l'edizione *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Akademie der Wissenschaften der D.D.R., XXIX/1.1: 4. *Vorlesungen*, hrsg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, vi. *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen*, I/i.1, hrsg. v. G. Lehmann, Berlin, DeGruyter, 1980, 3-45.

- MS            *Metaphysik der Sitten* (AA 06)
- SF            *Der Streit der Fakultäten* (AA 07)
- WA            *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)
- Log            *Logik* (AA 09)
- V-Lo/Philippi *Logik Philippi* (ca. 1772) (AA 24)
- V-Lo/Pölitz    *Vorlesungen Sommersemester 1789 Logik Pölitz* (AA 24)
- PhilEnz        *Philosophische Enzyklopädie* (AA 29)
- WA            *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (AA 08)

### *Opere di Schelling*

Le opere di Schelling sono citate secondo la *Historisch-kritische Ausgabe*: F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition und Archiv) hrsg. von Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Siegbert Peetz. Nel lavoro i passi sono citati con la sigla (W), il numero del volume, a cui segue il numero di pagina.

- VMS (SW V)    *Vorlesungen über die Methode des Academischen Studium*, hrsg. von P. Leistner, A. Schubach, Stuttgart, Frommann-Holzboog 2021.

## Introduzione

“Un filosofare *senza sistema*”, scrive Hegel nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1830, “non può essere niente di scientifico” (E p. 22, GW 20, §14). Una filosofia che voglia essere scienza, ossia un conoscere giustificato che non si fonda su premesse e assunzioni indimostrate, deve articolare il proprio contenuto sviscerando razionalmente le implicazioni e i presupposti che la sua analisi inevitabilmente porta con sé, collocando un simile contenuto entro un intero di conoscenze che non si sviluppa per semplice apposizione di materiali, dall'esterno, ma concreta dall'interno. Il sistema definisce quindi in prima istanza le coordinate (completezza, articolazione immanente del contenuto in una rete di relazioni) entro cui si può avere un sapere mediato, pienamente argomentato. Una simile coerenza è tuttavia una condizione necessaria, ma non sufficiente, affinché si possa parlare di un filosofare *con sistema*. “Falsamente”, infatti, continua Hegel nel testo berlinese, con il termine sistema viene intesa generalmente *una* filosofia che si basa su “un *principio* limitato e diverso da altri” (*ibid.*). Impiegare il concetto di sistema in questo senso fa pensare a una costruzione compatta, derivata da un principio, stabilita accanto a edifici teorici altrettanto consequenziali fondati a loro volta sulla deduzione da un determinato *primum*. Se questo fosse l'unico senso possibile del termine ‘sistema’, prosegue, si avrebbe un principio in relazione di indifferenza rispetto a qualcosa che lo limita dall'esterno: che non può non essere pensato come altro diverso da sé, ma la cui differenza specifica non è in grado di mettere a tema. L'esito sarebbe una limitazione che, in quanto non viene discussa ma lasciata essere, è subita e agisce per così dire alle spalle dell'impresa teorica, minandone l'esautività.

Il significato che Hegel intende rivendicare al sistema è diverso. Programmaticamente, questa differenza è introdotta dicendo che, al contrario, “principio della vera filosofia è il contenere in sé tutti i principi particolari”. A dispetto della ripetizione del termine “principio”, il programma hegeliano berlinese si caratterizza all'interno del panorama della filosofia classica tedesca per operare una distinzione tra un contenuto primo, fondamentale (principio particolare) e un indirizzo di organizzazione. “Principio della vera filosofia” indica per Hegel un'istanza pervasiva che, proprio per essere fondamentale, non può occupare il posto del *primum* da cui si prendono le mosse e che predetermina nel suo primo apparire il seguito sistematico, il quale in quanto tale ha davanti a sé la propria articolazione e giustificazione.

La rideterminazione concettuale del ‘sistema’ e delle sue istanze specifiche al centro della riflessione hegeliana trova indubbiamente la sua elaborazione più cogente e influente nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, di cui Hegel elaborò una prima edizione a Heidelberg nel 1817, e due versioni berlinesi, significativamente ampliate, nel 1827 e 1830, che costituiscono l'oggetto di indagine del presente lavoro.

La ragione prima per dedicare un esame specifico alla produzione hegeliana più matura, dipende dal fatto che il sistema hegeliano affidato alla forma di una *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* scritta come *Leitfaden* alle lezioni berlinesi costituisce il referente assunto dalla critica, fatta sia di sostenitori che di avversari, che ha deciso sulla fortuna e sulla (im-)possibilità della sua attualizzazione e di un suo ripensamento. Il secondo motivo riguarda l'esigenza di porre l'attenzione sulla forma della produzione berlinese, che ha una specificità discorsiva rispetto agli altri momenti in cui l'istanza sistematica, pervasiva nella produzione hegeliana sin dagli insegnamenti che Hegel tenne a Jena nel 1801, ha trovato una propria forma. Detto in altri termini, a Berlino (1818-1831) il discorso filosofico presenta delle peculiarità formali, espositive, che non possono non incidere sul modo in cui deve intendersi la filosofia hegeliana, in relazione al concetto che realizza e alla dimensione reale a cui dà forma come un sapere specifico. Esaminare questa specificità è quanto mi propongo in ciò che segue. Il presente studio riguarda essenzialmente una domanda: che cosa dice la configurazione specifica che la filosofia hegeliana assume a Berlino, ossia la forma che prende il suo discorso, circa il modo in cui Hegel determina il discorso filosofico, il suo funzionamento specifico di comprensione del proprio tempo nel concetto, e concepisce, in altri termini, la filosofia non come teoria astratta su come il mondo dovrebbe essere fatto per essere conforme alla ragione<sup>1</sup>, ma come comprensione delle contraddizioni di una realtà vivente di cui la filosofia stessa è parte?

## 0.1 Introduzione della domanda

Quando ci si confronta con le questioni poste dalla filosofia sistematica, ci si trova inevitabilmente di fronte al dilemma che Rolf-Peter Horstmann aveva formulato nell'articolo *What Is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*. Secondo il dilemma, che non a caso ha come referente il sistema berlinese, all'interprete di Hegel si presenta l'alternativa tra l'opportunità di valorizzare alcuni temi specifici della riflessione hegeliana in direzione di una loro riattualizzazione, con l'esito però di perdere di vista l'intero entro cui quelli avevano la loro giustificazione ultima; in caso contrario, rimane aperta la possibilità di prendere sul serio il sistema, trovandosi però così tra le mani un dispositivo che non è più a tempo, e che è all'origine di non poco imbarazzo.

---

<sup>1</sup> “Comprendere ciò *che è*, è il compito della filosofia, poiché ciò *che è*, è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è un *figlio del suo tempo*; così anche la filosofia, è il *tempo di essa appreso in pensieri*. È altrettanto insensato figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto che un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi. Se la sua teoria [*Theorie*] nel fatto va al di là di quello, se egli si costruisce un mondo *come dev'essere* [*haut es sich eine Welt, wie sie seyn soll*], esso esiste sì, ma soltanto nelle sue opinioni, – in un elemento duttile, nel quale si lascia imprimer l'immagine di tutto quel che si vuole” (R p. 15, GW 14,1, 15).

<sup>2</sup> Rolf-Peter Horstmann, “What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?”, *European Journal of Philosophy*, 7-2 (1999), 275–287.

Ciò che si intende tentare qui è una proposta che vorrebbe collocarsi almeno in parte a monte rispetto alle strade senza via d'uscita del dilemma, e che intende porre l'accento sulla forma del discorso filosofico in quanto tale. La tesi che si vuole sostenere è che un esame delle ragioni filosofiche che motivano una certa configurazione del discorso consente di formulare in senso hegeliano una domanda in parte ancora più originaria dell'alternativa di Horstmann: quella sul genere di concetto di filosofia che Hegel è stato in grado di pensare quando ha scritto ed esposto<sup>3</sup> il sistema nella forma di una *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* presentandola all'Università, una domanda che perciò riguarda la funzione e la realtà che ha la filosofia – prima ancora di capire se e come il monismo hegeliano (non) sia riproducibile, o quali conseguenze abbia per la sua comprensione autentica la decisione di concentrarsi su una singola scienza filosofica o su una specifica ricostruzione hegeliana di un determinato concetto.

Ci sono stati alcuni tentativi recenti nella direzione che intendo percorrere. Essi riguardano principalmente l'esigenza di pensare la filosofia hegeliana, e più in generale la filosofia classica tedesca, in relazione alla *Lebenswelt*<sup>4</sup>. Il riferimento a questa parola chiave, impiegata per la prima volta solo nel 1836 da Heinrich Heine nelle *Florentinischen Nächten*, rimanda alla dimensione cosmica in cui si muove la filosofia come sapere nella filosofia classica tedesca. Rispetto alla domanda formulata da Horstmann, mi sembra che in alcuni di questi studi recenti sia in questione la possibilità di operarne un approfondimento nei seguenti termini: la discussione sul monismo (o pluralismo) del sistema può essere posta nella misura in cui dalla risposta a una simile questione dipende in ultima istanza la capacità della filosofia hegeliana di produrre un concetto di filosofia che riguardi il mondo delle pratiche e i fini del nostro orientamento nel mondo e non semplicemente un concetto accademico riguardante la saldezza di un sistema astratto di pensiero. Un *Weltbegriff* della filosofia e non la coerenza astratta di uno *Schulbegriff*, per usare una terminologia scolastica diventata celebre con Kant, quando nella *Architettonica della ragion pura* distingueva due concetti di filosofia: il concetto scolastico di filosofia e il suo concetto cosmico. Laddove il primo era il concetto “di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, senz'altro fine che l'unità sistematica di questo sapere, e quindi la perfezione logica della conoscenza” (*KrV* p. 513, A839/B867), il concetto cosmico della

---

<sup>3</sup> Arthur Danto nel suo articolo “Philosophy as/and/of Literature” (Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 58, No. 1, Sep, 1984, 5-20) ha riflettuto sul modo in cui sono inscindibilmente legate la verità filosofica e la forma dell'espressione filosofica, lo stile discorsivo, discutendo della popolarità dell'articolo accademico come (quasi unica) forma di scrittura filosofica: “the concept of philosophical truth and the form of philosophical expression are internally enough related that we may want to recognize that when we turn to other forms we may also be turning to other conceptions of philosophical truth” (p. 7). Il presente studio concorda con Danto nell'evidenziare il ruolo fondamentale delle espressioni letterarie per la verità filosofica, nella misura in cui ciascuna di esse implica un modo specifico del testo di relazionarsi al pubblico, producendo determinati effetti. Tornerò su questo punto nella sezione 3.2. del lavoro. Tuttavia, non mi soffermerò sul rapporto tra filosofia e letteratura, perché ciò richiederebbe un lavoro diretto sul concetto di letteratura.

<sup>4</sup> Così per esempio il Symposium organizzato dal *Forschungszentrum für klassische Deutsche Philosophie/Hegel-Archiv* di Bochum l'8 luglio 2021 con il titolo di “Hegel als Denker der Lebenswelt”.

filosofia definiva la filosofia, invece, come “la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana (*teleologia rationis humanae*)” (*ibidem*, A838/B866)<sup>5</sup>.

A richiamare l'attenzione proprio su questa distinzione kantiana offerta nella *Architettonica* in direzione di un approfondimento delle risorse concettuali della filosofia hegeliana è stato recentemente un articolo di Gunnar Hindrichs uscito su *Merkur* il 23 giugno 2020<sup>6</sup>. Trovandosi a valutare quale fosse il potenziale filosofico su cui tornare a distanza di 250 anni dalla nascita di Hegel, Hindrichs lo rintracciava in quello che per lui costituiva propriamente il suo scandalo: “lo scandalo consiste tuttavia nel concetto cosmico di filosofia”. Il *Weltbegriff* richiamato da Hindrichs in esplicita risonanza kantiana indicava tecnicamente la possibilità di accedere a una unità ulteriore rispetto a quella consentita dal concetto scolastico: meglio, a una più essenziale e radicale determinazione dei suoi scopi. In altri termini ancora: alla destinazione propria della filosofia. Ritornando alla distinzione kantiana era infatti possibile affermare che, mentre l'unità del concetto scolastico riguarda l'ordine metodico del nostro conoscere e delle sue condizioni, il *Weltbegriff* è l'unico in grado di consentire di porre la domanda sul legame tra la scienza e i fini essenziali della ragione umana, nella misura in cui interviene a un grado di maggiore originarietà a formulare una autentica conoscenza sulla conoscenza in quanto ne determina gli obiettivi e il significato ultimo. È indubbio che il cambiamento radicale avvenuto nel mondo post-rivoluzionario nei primi decenni del XIX secolo avesse lasciato il segno anche sulla filosofia e sulla sua determinazione, al punto che l'intento della nuova filosofia diventava non “una semplice riforma della scienza, ma un completo rovesciamento dei principi, cioè una loro rivoluzione” (W 2, 77), come affermava incisivamente Schelling nella *Erlanger Vorlesung* del 1821. Ciò che dunque emergeva nel *Weltbegriff*, nella sua distinzione da uno *Schulbegriff*, era proprio l'esigenza di ripensare un concetto di filosofia che sia in grado di rispondere alle sfide di un presente come tempo di crisi, di compiere una “compiuta rivoluzione” (*KrV* p. 20, B XXII) del modo di pensare verso lo sviluppo di modi per fare un uso pubblico della ragione<sup>7</sup>.

Rispetto alla cornice kantiana brevemente mobilitata, Hindrichs rivendicava per Hegel a ragione un concetto essenzialmente cosmico di filosofia, inteso come un concetto “che riguarda quello che interessa necessariamente ognuno” (*ibidem*, A840/B868) e che può formulare pensieri sui fini della conoscenza in quanto tale, a differenza di un sapere soltanto disciplinare, sordo rispetto al proprio scopo. Se così stanno le cose, e pare innegabile che Hegel abbia interesse per un simile concetto di filosofia, mi sembra tuttavia che il problema della determinazione cosmica della filosofia

---

<sup>5</sup> I testi kantiani sono citati con riferimento alla sigla, AA, numero del volume e numero della pagina. Fanno eccezione le citazioni tratte dalla *Critica della ragion pura*, citata con la lettera indicante l'edizione (A = 1781, B = 1787) seguita dal numero di pagina dell'originale.

<sup>6</sup> Gunnar Hindrichs, *Der Weltbegriff der Philosophie. Philosophiecolumnne*, Merkur 23 giugno 2020.

<sup>7</sup> La distinzione kantiana tra un uso pubblico e un uso privato della ragione trova una utile chiarificazione nello scritto *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* in cui si legge: “Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, in quanto studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad un uomo è lecito esercitare in un certo ufficio o funzione civile a lui affidato” (WA p. 12, 37).

prenda una forma significativamente differente nel pensiero hegeliano, una differenza che arriva a coinvolgere la domanda stessa sul significato della filosofia e altrettanto, e in prima battuta, proprio le modalità che essa ha a disposizione per formulare una risposta a tale domanda.

Nell'*Architettonica della ragion pura*, infatti, Kant introduceva la distinzione tra *Schulbegriff* e *Weltbegriff* della filosofia, com'è noto, attraverso il confronto negativo con la conoscenza soltanto storica che in qualche modo è data altrove e che si impone alla ragione da fuori, per così dire. Una conoscenza risulta essere storica in chi la possiede “se egli conosce soltanto nel grado in cui, e per quel tanto per cui gli è stata data, vuoi per immediata esperienza [*unmittelbare Erfahrung*] o narrazione [*Erzählung*], o anche per istruzione (conoscenze generali) [*Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse)*]” (*KrV* p. 511, A836/B864). La sua prestazione teoretica non fa però parte ancora delle conoscenze razionali in senso proprio, le quali, continua Kant, in quanto “possono a principio provenire soltanto dalla ragione propria dell'uomo” (*KrV* p. 512, A837/B865), sono tali anche soggettivamente “solo quando siano attinte dalle fonti generali della ragione, da cui può scaturire anche la critica e fin la reiezione di ciò che si è imparato, cioè da principi” (*ibidem*). Per Kant sembra potersi dare perciò la situazione di una conoscenza che, da un punto di vista oggettivo, è razionale, ma soltanto storica per quanto riguarda l'aspetto soggettivo, il modo in cui è coinvolta attivamente la ragione nella sua apprensione. Dal momento che non si dà altra sorgente di conoscenza che non siano i principi essenziali e peculiari della ragione, conclude Kant, la filosofia in quanto tale, ovvero in quanto conoscenza razionale, non può essere *imparata* al modo di un sapere disciplinare tra gli altri – se non, ribadisce, da un punto di vista storico, ossia *non filosofico*. Si può tutt'al più imparare a *filosofare*<sup>8</sup>. Un simile esercizio propriamente filosofico della ragione non può però in quanto tale prendere corpo nella forma di un sapere trasmissibile, insegnabile, al modo di una “filosofia che si pretende già pronta”<sup>9</sup>, consultabile in un libro davanti al quale poter dire “vedete, qui c'è una saggezza e una intelligenza affidabili, imparate a intenderle e ad afferrarle, costruite per il futuro su di esse e sarete filosofi”<sup>10</sup>. Filosofia in senso proprio è piuttosto “l'idea di una saggezza perfetta che ci indica i fini ultimi della ragione umana”<sup>11</sup>, come si legge nella *Logica*.

---

<sup>8</sup> La distinzione fra la “conoscenza filosofica” e la “conoscenza della filosofia” proposta da Kant nel confronto con Georg Friedrich Meier – dove la prima individua una postura, un *habitus* intellettuale (oltre che etico) che «consiste più nel metodo di usare la propria ragione, che nel riempire la memoria con molte proposizioni già svolte» (AA XVI 52-53, Refl 1632) – non è che un'appendice di questo discorso. Si consideri che nella *Logik* Philippi Kant distingue una *philosophia habitualis* (una filosofia come *habitus*, dote, attitudine, come “abilità (*Fertigkeit*) di saper filosofare”) da una *philosophia disciplinaris* (AA XXIV 321). Sul tema si veda Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca and Margit Ruffing (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, in *Kants Werke*, Bd. ii, *Vorkritischen Schriften* ii, Akademie Ausgabe, Berlin 1968, p. 307. Citato in Luca Illetterati, *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, «Giornale di metafisica», XL, 2, 2018.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Logik, Einleitung*, Weischedel-Ausgabe Bd. 5, p. 447. *Logica* p. 18.

Mentre per Kant, perciò, le premesse sopra richiamate motivavano a escludere la possibilità a che ciò che veniva insegnato e imparato fosse *filosofia* in senso stretto, e a propendere per l'opportunità di un confronto solo *storico* con la filosofia dal punto di vista della trasmissibilità, ovvero dell'insegnamento e dell'apprendimento, per Hegel, che a Heidelberg e poi a Berlino si trova ad avere a che fare con scienze che sono "in primo luogo da fare"<sup>12</sup>, la separazione kantiana tra qualcosa che può essere insegnato e imparato, ma che per ciò stesso non è filosofico, da una parte, e d'altra parte qualcosa che è in senso proprio filosofia e per questo non è imparabile, sembra complicarsi di molto. La prova di questo è, a mio avviso, da ricercarsi proprio nella configurazione specifica assunta dal discorso filosofico, *sistematico*, nel periodo berlinese di Hegel, che si raccoglie in parte consistente nel lavoro alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, e nelle istanze molteplici, di varia natura (speculativa, istituzionale) e apparentemente non conciliabili, che lì, come vedremo, si assommano.

Nella presente ricerca intendo servirmi strategicamente del concetto di *Weltbegriff*. Di questo – che, come tale, non è presente nella produzione hegeliana<sup>13</sup>, nei testi a stampa e nelle lezioni – mi propongo di fare un uso diagnostico, al fine di portare alla luce ciò che per Hegel è costitutivo della filosofia e della sua prestazione. Rinviare a questa dimensione mi sembra una mossa fruttuosa per mettere in evidenza la sfida hegeliana di pensare a una discorsività del sistema che non può limitarsi a presupporre nulla nel suo esercizio, nemmeno il suo operare come sapere. La domanda che orienta

---

<sup>12</sup> Lettera di Hegel a Niethammer dell'11 dicembre 1817.

<sup>13</sup> Il concetto di *Weltbegriff* in quanto tale non compare nella produzione hegeliana. Una prima ipotesi per l'assenza del termine potrebbe riguardare l'impiego non frequente, da parte di Hegel, di uno dei componenti del termine, ossia *Welt*. In letteratura è nota l'accentuazione di un mancato interesse da parte di Hegel per l'elaborazione di un *Weltbegriff*, inteso come concetto di mondo (prima ancora che come concetto cosmico per la filosofia). Oltre alla posizione di Jan Patočka, il quale lamentava da parte degli idealisti una pressoché totale indifferenza per il problema del mondo (Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990, 105), si segnala una tendenza anche recente a escludere Hegel dalla storia del concetto di mondo. Così, per esempio, nello *Historischen Wörterbuch der Philosophie* si legge che il *Weltbegriff* non rappresenterebbe per Hegel un concetto tecnico, un termine con un significato sistematico (Braun, Hermann, "Welt", in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Darmstadt 2005, 420). Allo stesso modo, Christian Bermes nel suo recente testo „Welt“ als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg 2004, afferma che „eine Analyse des ›Weltbegriffs‹, wie sie die Philosophen des 18. Jahrhunderts bis zu Kant hin vorgeführt und zu einem Projekt der Philosophie erklärt haben, findet sich in dieser Form nicht bei Schelling und erst recht nicht in Hegels System“ (71). Come è stato mostrato opportunamente da Birgit Sandkaulen, al concetto di "mondo" i filosofi post-kantiani sembrano preferire il concetto di *Leben* di cui si impegnano a mostrare la pervasività e il valore primo ("Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67,6 (2019), 911-929). Le eccezioni in letteratura procedono perlopiù concentrandosi sulla *Fenomenologia dello spirito*, come è il caso del testo di Tereza Matějčková, *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018), oppure procedono *ex negativo* a segnalare la rilevanza del concetto a fronte pure di una non diretta tematizzazione dello stesso da parte di Hegel (Wilhelm Raimund Beyer, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, in *Eine Bibliographie*, Wien/München/Zürich 1982, 94), concentrandosi perlopiù sui medesimi testi. A mia conoscenza manca una discussione articolata del periodo berlinese, e in particolare delle lezioni, in cui il termine compare assai frequentemente (per esempio, nelle lezioni di filosofia del diritto e di filosofia della religione) fino a comparire nel titolo di una disciplina che rappresenta lo snodo fondamentale tra filosofia dello spirito oggettivo e filosofia dello spirito assoluto e che, come nota Walter Jaeschke nella sezione dello *Handbuch* dedicata ai corsi berlinesi dedicati al tema, rappresenta un luogo cruciale per approfondire la *storicità* dello spirito in quanto tale: la *Weltgeschichte*.

la mia dissertazione è quindi fino a che punto un concetto di filosofia può mostrarsi in grado di essere criticamente consapevole della sua efficacia come discorso. A mio avviso una simile preoccupazione non solo è presente in Hegel, ma motiva in prima istanza la forma discorsiva attraverso cui il sistema viene eseguito. Come mostrerò nel presente lavoro, tra queste due istanze sussiste una relazione in certo modo circolare che lega l'una all'altra in maniera indissolubile: finché non si pone attenzione al modo in cui si espone il discorso filosofico, la sua dimensione critica e auto-consapevole rimane incompresa; viceversa, se manca la domanda sulla realtà del discorso, una parte essenziale del suo funzionamento (delle sue strategie espositive, e della necessità che siano proprio quelle e non altre) resta inevitabilmente misconosciuta, quando non sottovalutata o ignorata alla sua radice.

Ne consegua una prima tesi, per me fondamentale, che vorrei giustificare nel confronto con il sistema berlinese di Hegel: nel mettere in discussione il concetto di filosofia, le modalità di trasmissione e di attuazione del sapere sono ugualmente in discussione e viceversa: non ci può essere trasformazione della produzione e riproduzione del sapere senza che la filosofia metta contemporaneamente in discussione il suo concetto e il modo in cui esegue il suo discorso. Formulata positivamente, questa tesi vuol dire: solo se la filosofia non trascura il suo aspetto di sapere che può essere insegnato e appreso, può diventare possibile per essa porre il problema della propria attualità – che costituisce la nuova configurazione della concezione kantiana del *Weltbegriff* della filosofia (un sapere rivolto ai fini ultimi della ragione) intorno al 1800. La filosofia nella sua dimensione oggettiva andrà intesa perciò come un'attività che, come afferma Fichte nel suo *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, non forma un “mondo chiuso in se stesso” ma interviene “nel mondo realmente esistente” (FW VIII, 120).

A questa prima tesi ne aggiungo una seconda: nella trasformazione del concetto di filosofia si nasconde l'opportunità di pensare filosoficamente la partecipazione moderna al sapere. Ciò che si intende è l'autocomprensione di noi stessi e delle nostre preoccupazioni, in cui esprimiamo chi siamo e cosa ci interessa al massimo grado come soggetti moderni. Come possiamo comprendere esattamente la rilevanza della filosofia per lo sviluppo della libertà? È possibile pensare la filosofia al di fuori dell'alternativa tra un modello che la pensa come fine in sé, attività emancipata già dall'inizio dai meccanismi della sua produzione e riproduzione come sapere, e un modello che inserisce la sua prestazione entro un calcolo della sua utilità nel rapporto mezzi-fini? Come deve funzionare la prestazione della filosofia per non perdere il suo potenziale di liberazione? Queste sono alcune delle istanze all'origine dell'esigenza di pensare a un *Weltbegriff* della filosofia. In ultima analisi, simili domande possono essere ricondotte alla questione del potenziale di creazione di libertà che ha un *Weltbegriff* della filosofia rispetto a un pubblico a cui si rivolge e che, al contempo, si impegna a produrre. A mio avviso, a differenza di quanto sostenuto in studi informati da interpreti come Peter

L. Oesterreich<sup>14</sup>, il programma filosofico berlinese di Hegel si pone in significativa continuità con questo bisogno *cosmico* – come si evince dal termine che egli usa per descrivere brevemente e opportunamente la filosofia nell'Introduzione ai *Lineamenti*: “*pensiero del mondo*” (R p. 17, GW 14,1, 16). D'altra parte, però, il concetto di filosofia che emerge nell'esposizione sistematica hegeliana si differenzia notevolmente da tutti gli altri che hanno operato nello stesso contesto, proprio per il modo specifico in cui quell'esigenza, condivisa, viene attuata. Per approfondirne la realizzazione nel sistema impiegherò il concetto di ‘esecuzione’, che compare anche nel titolo del lavoro. Attraverso questo termine – che restituisce il tedesco *Vollzug, Ausföhrung* – mi impegnerò a ricostruire la maniera discorsiva in cui la filosofia, in un testo, procede alla propria esposizione scientifica mentre si organizza, e si presenta, come un sapere che può essere imparato e insegnato. Indagherò in particolare alcune strategie espositive che nel testo aprono, o chiudono, determinate possibilità interpretative che sono offerte ai soggetti per la loro formazione. Nel duplice lavoro di esposizione formale, e di critica immanente a questa medesima dimensione, ritengo risieda ciò che per Hegel va sotto al nome di speculativo, e dunque la possibilità per una filosofia diversa.

Alla luce delle due tesi appena menzionate, ciò che mi propongo anzitutto, in questa sezione introduttiva del lavoro, è la definizione delle coordinate della domanda sul discorso filosofico, sulla sua esecuzione e sulla sua realtà, guardando alla complessità strutturale di istanze che consentono di rivendicare per Hegel un *Weltbegriff sui generis* in maniera non applicativa, per cui esisterebbe un concetto stabilito da qualche parte, di cui si tratterebbe di verificare la compatibilità nel progetto hegeliano di scrivere una *Enciclopedia*, ma strutturale, per cui il concetto della filosofia stesso è in questione nella forma ibrida del discorso enciclopedico.

---

<sup>14</sup> Peter L. Oesterreich è uno degli studiosi che più da vicino si è confrontato con la dimensione pubblica della filosofia nell'ambito della filosofia classica tedesca, approfondendo in particolare il modo in cui i pensatori di questo periodo fossero impegnati nella ridefinizione dell'esposizione della filosofia, nella rivoluzione del suo concetto e nella promozione di forme di uso pubblico della ragione. Entrambi i suoi scritti principali, ossia *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997) e *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994) offrono una disamina assai dettagliata, tra le altre, delle filosofie di Kant, Fichte e Schelling, trascurando del tutto la posizione hegeliana. Come afferma l'autore in più riprese, l'assenza di Hegel non è in realtà una dimenticanza perché risponde invece a una tesi che è alla base di entrambi i volumi secondo cui la sua filosofia, e in particolare il suo sistema, sarebbe il modello *non più a tempo* di un discorso trionfale sull'assoluto (*Das gelehrte Absolute*, p. 2). Su questa base, afferma l'interprete, “Im Unterschied zum geschlossen wirkenden hegelschen System zeichnet sich ihre mehrfach veränderte Lehre durch eine schärfere Wahrnehmung für das ungelöste Grundproblem aus, die spekulative Vernunftwahrheit mit dem geschichtlichen Leben zu vermitteln. Aus dieser stärkeren Sensibilität für die extreme *rhetorische Differenz*, die zwischen der spekulativen Wahrheit der Metaphysik und den wissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsstandards der Neuzeit aufbricht, erklären sich schließlich auch systematische Neuansätze und stilistische Formexperimente“ (*Ivi*, p. 1-2). Il presente studio può essere letto come un tentativo di mostrare che in realtà Hegel è in assoluta continuità con questo bisogno, e che egli si impegna soprattutto con il problema di *quale sia la maniera adeguata di formularlo*.

## 0.2 Sistema berlinese

L'istanza sistematica attraversa l'intera produzione hegeliana, almeno a partire da Jena, com'è documentato nella nota lettera a Schelling del 2 novembre 1800, in cui Hegel dichiara di muovere in direzione dell'elaborazione sistematica dell'"ideale degli anni giovanili" nella pubblicazione della *Differenzschrift* – il cui titolo avrebbe potuto essere non senza ragioni *Systemsschrift*<sup>15</sup> – e negli abbozzi sistematici. Approfondire una simile parabola non è un'impresa agile. Da una parte, è indubbio che la riflessione filosofica hegeliana presenti caratteri ricorrenti attorno all'esigenza di organizzarsi nella forma di "una totalità oggettiva, un intero del sapere, un'organizzazione di conoscenze" in cui ogni parte è allo stesso tempo il tutto (*Primi scritti critici* p. 21, GW 4, 19), al punto che ci sono buone ragioni per concludere, in accordo con interpreti come Walter Jaeschke, che l'intero sviluppo successivo del sistema hegeliano rappresenti una sorta di "dispiegamento che si modifica, si concretizza, ma non si interrompe, di questo primo schizzo di sistema"<sup>16</sup>. Alla apparente coerenza e pervasività del modello non corrisponde, d'altra parte, una realizzazione univoca del programma. Si tratta piuttosto di un processo di continua revisione e approfondimento, che per riduzione di complessità possiamo vedere scandito attorno a quattro momenti fondamentali, i quali pure non mancano di presentare al loro interno delle variazioni significative. Li presento brevemente in quanto segue, per guadagnare le prime coordinate interpretative che introducono la versione berlinese del sistema di cui mi occupo.

Il primo momento che conviene isolare è proprio quello jenese dei corsi hegeliani di *Logica e Metafisica*, discipline dalla determinazione delle quali dipende in ultima istanza la possibilità di pensare il ruolo della filosofia che sia all'altezza di un presente dominato da scissioni politiche, sociali, culturali e religiose. Nelle prime formulazioni del rapporto tra Logica e Metafisica, la prima è deputata alla discussione delle forme intellettuali, finite, che presiedono a un sapere parziale incapace di pervenire a una conoscenza "infinita"<sup>17</sup>. Dal loro attraversamento critico, al quale è riservato grande spazio e un'attenzione capillare nei corsi, si arriva alla Metafisica – cui seguono la filosofia della natura e la filosofia dello spirito –, sviluppata in realtà però solo programmaticamente (1801) o in forma ancora embrionale (1804/1805). La Metafisica non si limita però a porsi oltre la Logica da cui prende le mosse, perché anzi il suo movimento consiste in una ripetizione, in un togliimento ulteriore di ciò che già era avvenuto nella trattazione dialettica delle determinazioni finite di pensiero: essa "toglie il diventar altro dei momenti e li pone come sistema dell'esser per sé assoluto"<sup>18</sup>. Attraverso il *Sistema dei principi*, la *Metafisica dell'oggettività* e la *Metafisica della soggettività*, si assiste progressivamente al processo tramite cui il sapere si media da sé, dove il contenuto del sapere e il sapere come agente sono integrati

---

<sup>15</sup> Così Birgit Sandkaulen, *Hegel's first System Program and the Task of Philosophy*, in: Dean Moyar (Hg.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press 2017, p. 9.

<sup>16</sup> Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2016, p. 139.

<sup>17</sup> *Logik und Metaphysik 1801-02*, pp. 271-272.

<sup>18</sup> *Logik und Metaphysik 1804-05*, p. 128 (124).

in un unico movimento di mediazione. Al termine di questo percorso, il risultato è il sapersi dello spirito come risultato dell'intero incedere del pensiero attraverso le forme finite e il loro superamento. La sua consapevolezza razionale è dunque la scienza, dove lo spirito sa "il concetto assoluto, l'infinità" come sé, e li "comprende se stesso"<sup>19</sup>.

Il secondo momento di elaborazione sistematica da parte di Hegel rappresenta una prima revisione di quell'istanza separatoria ancora jenese, che distingueva un momento iniziale di annientamento delle forme del finito e, dopo di essa, l'esercizio del sapere speculativo in quanto tale, e trova nella *Fenomenologia dello spirito* la sua messa a tema. Nel 1807 il titolo dell'opera, com'è noto, è *Scienza dell'esperienza della coscienza*<sup>20</sup>. Nell'annuncio che lo accompagna, il testo viene presentato ufficialmente come la prima parte di un "*System der Wissenschaft*" che avrebbe trovato la sua prosecuzione nella *Scienza della logica*, e poi nella filosofia reale composta di filosofia della natura e filosofia dello spirito. Già nella *Fenomenologia* si assiste al superamento della separazione tra intelletto e ragione, come una potenza, quest'ultima, che sopravverrebbe da fuori. Ciò che mi interessa di questo momento riguarda il candidato a occupare l'inizio di un sistema della scienza *in fieri*, perché è su questo programma – tanto sul suo inizio, quanto sul titolo stesso dell'impresa teorica – che si registrano variazioni decisive.

Il terzo momento si può far risalire alla *Scienza della logica* del 1812-1813 e 1816, quando viene ufficializzato lo slittamento dalla *Fenomenologia* alla logica come primo momento del sistema della scienza. È indubbio però che un simile progetto editoriale trovi la sua prima formulazione quando Hegel, lasciata la redazione della *Bamberger Zeitung*, arriva nel 1808 a insegnare al *Gymnasium* di Norimberga, di cui diventa direttore. In questi anni rimane valido il progetto di realizzare il sistema della scienza. Tuttavia, gli oneri legati all'insegnamento e alla direzione dell'istituto, gravati da una riforma radicale dell'istruzione, impediscono una messa in opera coerente di quell'obiettivo. Essi danno anzi forma a revisioni significative del progetto delineato da Hegel a Jena, al punto da rendere il materiale jenese inservibile per lo scopo posto dalla nuova realtà in cui si trovava ad operare. Per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia al *Gymnasium* si trattava essenzialmente di introdurre gli scolari al pensiero speculativo, preparandoli allo studio sistematico e speculativo della filosofia all'Università. Significativo a questo riguardo è il corso del 1809 per la Oberklasse<sup>21</sup>, per due motivi. In esso si osserva anzitutto il tentativo hegeliano di elaborare una nuova teoria della razionalità scientifica, che funzioni come una comprensione critica delle forme di mediazione che strutturano ciascuna forma di organizzazione. In secondo luogo, si fa esperienza della bipartizione di logica e

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 173 (167-168).

<sup>20</sup> Sulla questione del titolo si veda Martin Heidegger, *Hegels Phanomenologie Des Geistes. Wintersemester 1930/31: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31*, Vittorio Klostermann 1997. Per uno studio ulteriore si rimanda a Franco Chiereghin, *La revisione hegeliana della Fenomenologia*, in «Apuntes Filosóficos» 2006.

<sup>21</sup> Sul tema si vedano gli studi di Paolo Giuspoli. In particolare, Id., *Philosophische Enzyklopädie: Enciclopedia filosofica (1808-09)*, Verifiche, Trento 2006.

filosofia reale (filosofia della natura, filosofia dello spirito) che rimarrà nella successiva produzione hegeliana.

Il quarto momento rappresenta, come vedremo più dettagliatamente nel prosieguo dello studio, un esito significativo dei lavori norimberghesi e trova la sua espressione più potente, nonché maggiormente influente, nelle tre edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: quella di Heidelberg del 1817, e quelle di Berlino del 1827 e 1830. La configurazione del sistema a Berlino conferma lo slittamento nel suo inizio dalla *Fenomenologia*<sup>22</sup> alla *Scienza della logica* – titolo che, è opportuno ricordarlo, compare sia nell'opera del 1812-13 e 1816, sia nel corrispondente enciclopedico –, anche se complica la questione dell'introduzione al sistema con una sezione inedita intitolata *Vorbegriff*.

Ciò che mi preme evidenziare ai fini del mio obiettivo è però la forma di questo sistema berlinese: la dimensione specifica del suo discorso, ossia come viene formulata la proposta filosofica, e in che maniera questa formulazione è parte integrante del modo in cui il sistema si giustifica, e non una sua dimensione puramente accessoria o contingente. In maniera introduttiva, si può notare anzitutto il fatto che quello berlinese può essere inteso come un “sistema in lezioni”<sup>23</sup>, come ebbe a dire in maniera assai pregnante Walter Jaeschke. Il lavoro di riflessione svolto all'università di Berlino non costituisce un'appendice alla vera opera, come fosse una sorta di cassa di risonanza di qualcosa che si svilupperebbe altrove. Esso rappresenta al contrario la forma dominante del lavoro speculativo hegeliano<sup>24</sup>: “insegnamento e formazione della sua filosofia in sistema per lui sono una cosa sola”<sup>25</sup>. Fatta eccezione per la breve parentesi al giornale di Bamberg, Hegel infatti insegnò filosofia per tutta la seconda metà della sua vita – otto anni al Gymnasium e venti all'università – e non sorprende quindi che la sua filosofia si sviluppi nell'ambito del suo insegnamento. All'interno di questo lavoro si inserisce l'attività di redazione delle tre edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, un'esposizione problematica anche nella sua immediata ricezione, come testimoniato dall'esigenza

---

<sup>22</sup> L'opera non sembra integrabile nel sistema maturo senza variazioni, e le variazioni sembrano non essere adeguate o necessarie. Franco Chiereghin (*La revisione hegeliana della Fenomenologia*) a tal proposito parla della *Fenomenologia* come il *Sorgenkind* dello Hegel berlinese, che riuscì a portare a termine le revisioni solo fino alla pagina XXXVII della edizione del 1807. Da quello che si può vedere dagli interventi hegeliani condotti fino ad allora, la direzione è quella di una non assimilazione immediata all'impianto sistematico più maturo, per il quale rimane problematico il ruolo di introduzione al sistema – ora assunto, con le necessarie distinzioni, dal *Vorbegriff* alla logica enciclopedica –, seppure le singole integrazioni mostrino una risonanza con i lavori coevi hegeliani (in particolare, la *Prefazione* alla seconda edizione alla *Scienza della logica*, e le *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*) difficilmente sopravvalutabile.

<sup>23</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, p. 293.

<sup>24</sup> Le pubblicazioni comprendono la revisione della *Scienza della logica*, limitata com'è noto alla seconda edizione della sola *Dottrina dell'Essere*, i testi compendiosi, e alcuni articoli in rivista. Si segnalano poi accordi per la pubblicazione con la Duncker & Humblot della revisione della *Fenomenologia dello Spirito* e delle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Hegel ha inoltre intenzione di pubblicare la *Philosophie des subjektiven Geistes* nella forma di un compendio separato – „als Grundriß und nicht als einen in Wissenschaftsform ausgeführten Systemteil” (Jaeschke, *Handbuch*, p. 293).

<sup>25</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, p. 292.

hegeliana di difendere nel 1829 sugli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* il suo lavoro da alcune recensioni critiche<sup>26</sup>.

Sintomatica della natura ibrida complicata dell'opera, su cui tornerò poco oltre, è già la vicenda editoriale che attraversò la sua curatela a opera dei “Freunden des Verewigten” mossi dall'urgenza di consegnare una versione coerente e sistematica dell'opera hegeliana cui richiamarsi contro i detrattori della filosofia hegeliana, e su cui stabilire una scuola. Da una parte la versione dei “Freunden des Verewigten” titola ciò che ha il carattere del lavoro accademico sotto l'etichetta “sistema della filosofia” (Hermann Glockners *Jubiläumsausgabe*), nonostante non fosse questo, come vedremo, il titolo pensato da Hegel. Dall'altra, l'edizione coglie l'assoluta contestualizzazione del compendio nell'ambito delle lezioni, al punto da pubblicare, assieme al testo originale dell'*Enciclopedia*, gli *Zusätze* derivati dagli appunti in bella redatti dagli studenti a disposizione degli editori di allora, con difficoltà significative nel distinguere tra ciò che apparteneva al medesimo collegio o a corsi di lezioni separati da dieci anni di elaborazione filosofica, con esiti problematici per la stessa interpretazione del testo<sup>27</sup>, volendo tacere delle difficoltà interpretative nella comprensione delle lezioni, che non hanno come base esclusiva i paragrafi enciclopedici (*Kompendien*), quanto invece *manoscritti* indipendenti (*Vorlesungsmanskripte*), e nell'esame delle stesse discipline filosofiche.

Proprio una simile duplicità di sistema e di compendio continua a ripresentarsi anche nella letteratura critica, di cui offro una prima discussione attraverso coordinate che aiutino a porre la questione del *Weltbegriff* in senso hegeliano almeno rispetto a ciò che esso *non può essere*. Per farlo, comincio da una panoramica generale sulla dimensione storico-genetica del problema. Verrò poi alla questione hegeliana specifica per come è stata presentata dalla critica. Infine, discuterò alcune difficoltà che sopravanzano l'eshaustività delle posizioni attuali nel dibattito.

### 0.3 Enciclopedia: una questione di titolo?

#### 0.3.1 Etimologia dibattuta e problemi preliminari

Il riferimento all'*Enciclopedia* come il termine a partire da cui dirimere la questione sullo statuto della realtà oggettiva del discorso filosofico berlinese presenta alcune difficoltà strutturali che derivano dall'uso quattrocentesco di Poliziano di “orbis doctrinae”, “orbis disciplinarum” e rimandano a una organizzazione dei saperi e delle arti che non reca quasi traccia dell'iniziale

---

<sup>26</sup> Nel 1829 compaiono cinque scritti critici contro il sistema hegeliano, che Hegel si propone di recensire negli *Jahrbücher*, decidendosi poi per rispondere a due: uno di Schubart e Carganigo, e uno anonimo.

<sup>27</sup> Su questo ho in mente O. Pöggeler, *Nachschriften von Hegels Vorlesungen*, Hegel-Studien, Vol. 26 (1991), pp. 121-175. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, 2016. D. Losurdo, *Hegel: Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, In Schibboleth edizioni, p. 223-235, Pensiero: rivista di filosofia: XXIII, 1/2, 1982. Sul problema ritorna anche Kobe nella postfazione alla sua traduzione in sloveno della prima parte dell'*Enciclopedia*, *Enciklopedija filozofskih znanosti. I. Znanosti logike*, Kratina, 2021.

riferimento greco a un insegnamento corale (ἐγκύκλιος παιδεία)<sup>28</sup>. Oltre alla non trasparente eco dell'etimologia, ci sono a mio avviso almeno due ragioni preliminari che rendono complicata l'interpretazione del termine.

La prima difficoltà riguarda il legame non immediato con l'insegnamento (παιδεία contenuta nella parola) di questo intero di conoscenze che postula una omogeneità minima del sapere in un dato momento storico e offre “una sintesi a partire da quella che sa essere un'eterogeneità, una pluralità dei processi della conoscenza”<sup>29</sup>. La storia dell'*Enciclopedia* è una storia di costanti perfezionamenti e revisioni, che dipendono dagli interessi scientifico-teorici delle personalità che vi lavorano (Alsted, Leibniz...)<sup>30</sup>. Sono J. Chr. Lange nella sua *Protheoria eruditionis humanae universae: Oder Fragen von der Gelehrsamkeit der Menschen ins gemein* (1706) e Sulzer nel suo *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theilen der Gelehrsamkeit* (1745) ad attribuire un compito anzitutto didattico-pedagogico all'opera. Il testo enciclopedico viene codificato come insegnamento universitario in particolare da Alexander Gottlieb Baumgarten nella sua *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae* (1769) – curatore J. Chr. Foerster, professore di filosofia a Halle – fatta per gli *Anfänger*, affinché abbiano uno sguardo sul tutto che consenta loro di orientarsi in vista di uno studio dettagliato sulle scienze. Sulla questione didattica tornerò nel prossimo capitolo.

Il secondo problema che mi preme sollevare, e che affronto in questo capitolo, ha invece a che fare più direttamente con l'impiego polivoco, non sempre coerente del termine fra fine Settecento e inizio Ottocento, prima di Hegel e da parte di Hegel stesso. Esempio di questa difficoltà è l'uso che Kant stesso fa del termine. Da una parte, ed è l'utilizzo senz'altro prevalente, si trova nei suoi scritti una equiparazione tra l'*Enciclopedia* e il sistema come un tutto organizzato secondo un'idea unitaria e attraverso una articolazione interna cogente (*articulatio* e non *coacervatio* delle parti che crescono *per intussusceptionem* e non *per appositionem*, KrV A833/B861). Di tale equiparazione, pure non inedita, stupisce anzitutto il fatto che Kant ritenga l'esistenza di una tale organizzazione del sapere qualcosa di evidente, quando per esempio nel §79 della *Critica del Giudizio*, discutendo del ruolo della teleologia all'interno del sistema della scienza, scrive che “ogni scienza deve avere il suo posto determinato nell'enciclopedia di tutte le scienze” (KdU p. 291). D'altra parte, nella produzione kantiana si assiste anche all'uso critico-negativo del termine nel senso di una organizzazione del sapere che risponde a criteri meramente esterni. Secondo tale significato, l'*Enciclopedia* non è l'architettura unitaria del sapere, quanto invece una rapsodia di conoscenze.

---

<sup>28</sup> Sul tema si veda il lavoro di Ulrich Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1977. Il volume rappresenta uno degli strumenti più articolati per approfondire la storia dell'*Enciclopedia* come organizzazione dei saperi, e come organizzazione filosofica del sapere.

<sup>29</sup> Si veda la voce “Enciclopedia” curata da Alfredo Salsano in *Enciclopedia. Volume primo*, Giulio Einaudi Editore, 1977, p. 3.

<sup>30</sup> *Cogitata quaedam de Ratione perficiendi et emendandi Encyclopaediam Alstedii*, Akad. – Ausg. Reihe 6, Bd. 2, S. 394-397.

Sintomatica di questa tendenza è la vicenda stessa del titolo dell'opera di Johann Georg Heinrich Feder *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zubörer* (Coburg 1767, 1769), su cui Kant tenne le sue lezioni sull'*Enciclopedia* preferendolo a precedenti compendi. A testimonianza dell'importanza del titolo, e altresì di una certa disinvoltura nell'impiego del termine che segna irrimediabilmente un'epoca dopo la pubblicazione di Diderot e d'Alembert (1751-1765), si osserva la vicenda della titolazione. Il titolo *Enzyklopädie* viene suggerito dall'editore al posto della prima scelta di Feder, ricaduta su *Entwurf*, perché "le enciclopedie vanno di più". L'accordo viene fatto poi su *Grundriß*. Il fatto è che, come osserva Ulrich Dierse, "'Grundriß', 'Entwurf', 'Enzyklopädie' sembrano termini intercambiabili e utilizzabili allo stesso modo per tutti i testi compendiosi"<sup>31</sup>. Non è un caso che Kant usi un *Grundriß* per il suo corso sull'*Enciclopedia*. Kant dunque, è lecito concludere, con il termine fa un uso non sempre coerente, approfittando in realtà della doppia prospettiva che attraversa l'organizzazione della stessa *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, e che trova la sua formulazione nel testo di d'Alembert *Discours préliminaire des Editeurs*. In questa introduzione, d'Alembert metteva a tema la natura dell'opera, che da una parte costituisce l'ordinamento delle conoscenze umane (scienze, arti e mestieri) sulla base di relazioni cogenti, fondate sulle facoltà umane; e che dall'altra si articola come dizionario che organizza questi contenuti secondo un ordine esterno alla cosa stessa, come può essere l'ordine alfabetico.

La vicenda non si semplifica, né si chiarisce in maniera univoca quando si arriva a Hegel. Basti in questo senso uno sguardo ai corsi proposti nel suo insegnamento dopo Jena, a Norimberga, in conformità alle istruzioni di riforma contenute nell'*Allgemeine Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichts-Anstalten in dem Königreiche* di Immanuel Niethammer, l'allora sovrintendente per l'organizzazione del sistema scolastico in Baviera, amico di Hegel fin dai tempi dello Stift. Il lavoro hegeliano sulle discipline da insegnare confluiva nella elaborazione di una architettura del sapere che prendeva il nome di "Philosophischen Enzyklopädie". L'insegnamento ginnasiale, che doveva preparare gli studenti allo studio sistematico della filosofia senza però essere a sua volta pensiero speculativo in senso stretto, per i gradi superiori del ginnasio doveva prevedere secondo Hegel il fatto che a un certo punto i contenuti del pensiero speculativo, che prima erano stati trattati separatamente, sarebbero stati condensati in un'enciclopedia filosofica. In ottemperanza a questa indicazione che derivava dal *Normativ*, Hegel tenne regolarmente corsi sulla *enciclopedia filosofica*, vale a dire sulla scienza della coesistenza necessaria e concettualmente determinata delle scienze, della loro origine filosofica e dei loro concetti e principi fondamentali.

Due considerazioni meritano di essere fatte a questa altezza. La prima riguarda ancora una volta il titolo, che Hegel ha preso per la prima volta direttamente dal *Normativ*. Come hanno mostrato

---

<sup>31</sup> Ulrich Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1977.

Heinz Kimmerle<sup>32</sup> e Walter Jaeschke, infatti, “l’annuncio in lingua tedesca per il semestre estivo del 1803 recita già “Encyklopädie der Philosophie Hr. Adj[unct] Kirsten und nach s. Handb. Hr. D. Hegel” – tuttavia, come si evince dalle sue correzioni di successivi annunci, queste traduzioni non sono di Hegel; egli annuncia «Philosophiae universae delineationem»<sup>33</sup>. Nei semestri successivi Hegel lamenta la traduzione tedesca del titolo del corso, e a Jena continua ad annunciare il suo insegnamento nei termini di “philosophiae speculativae systema” (1803/04), “philosophiae systema universum” (1804), “totam philosophiae scientiam” (1804/05 und 1805).

Di una simile variazione, che spinge Hegel ad adottare a Norimberga il termine che a Jena aveva in certo senso evitato, si potrebbe essere tentati di dare la seguente spiegazione: Hegel intende proporre un sistema *scientifico* quando è all’università, a Jena, e poi si concentra invece sul piano esclusivamente *didattico* al Ginnasio. Ci sarebbero delle buone ragioni per andare in questa direzione, enfatizzando dunque l’aspetto pedagogico del titolo che Hegel impiega per la prima volta a Norimberga. A ben guardare, infatti, sembra che Hegel al ginnasio prevedesse lo studio del pensiero astratto e di quello dialettico, ma non dello speculativo.

Ci sono però due limiti in una simile proposta interpretativa, a mio avviso. Il primo è che già al Ginnasio il testo presenta molteplici aspetti che non si lasciano schiacciare del tutto sul fronte pedagogico, verrebbe da dire *storico* nel senso impiegato da Kant, su cui torneremo. Se è vero che quella insegnata al Ginnasio non è filosofia speculativa in senso stretto, tuttavia è facile vedere dalle lettere inviate a Niethammer le considerazioni filosofiche che stanno all’origine delle posizioni educative hegeliane, una su tutte relativamente alla questione di una *introduzione* o *preparazione* alla filosofia. Il tema, già jenese, trova uno sviluppo rilevante, seppure in parte aporetico, proprio negli anni di Norimberga quando Hegel nella sezione intitolata *Methode* dello *Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien. Privatgutachten an Immanuel Niethammer vom 23. Oktober 1812* polemizza contro la separazione di matrice kantiana di un conoscere solo storico e di un *Selbstdenken* originato dalla sola ragione:

In generale, si distingue il *sistema* filosofico, con le sue *scienze particolari*, dal *filosofare* vero e proprio. Secondo la moda moderna, specialmente della pedagogia, non si deve tanto venire istruiti nel *contenuto* della filosofia quanto *imparare a filosofare senza contenuto*; ciò vuol dire, pressappoco: si deve viaggiare, viaggiare sempre, senza conoscere le città, i fiumi, i paesi, gli uomini, ecc. *Il primo luogo*, nel conoscere una città, nel giungere poi ad un fiume, ad un’altra città e così via, si impara senz’altro, in tal modo, a viaggiare, e non s’impara soltanto, ma si viaggia già effettivamente. Così quando si viene a conoscenza del contenuto della filosofia, non si impara soltanto il filosofare, ma si filosofa anche già effettivamente. [...] *In secondo luogo*, la filosofia comprende *i più alti pensieri razionali intorno agli oggetti essenziali*, comprende l’universale e il vero dei medesimi; è di grande

---

<sup>32</sup> Heinz Kimmerle, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)*. Hegel-Studien 4 (1967).

<sup>33</sup> Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 201.

importanza acquisire familiarità con questo contenuto, e *accogliere nella propria testa* questi *pensieri*. Il procedimento, triste, meramente formale, il perenne cercare e vagare, senza contenuto, l'asistemico sofisticare e speculare, hanno come conseguenza la vacuità e la mancanza di pensieri in testa, il fatto che non si *sappia nulla*. [...] Le *scienze wolffiane*, logica, ontologia, cosmologia, ecc., diritto naturale, morale, ecc., sono più o meno scomparse; cionondimeno la filosofia rimane un complesso sistematico di *scienze ricche di contenuto*. Inoltre la conoscenza dell'*assolutamente assoluto* – (poiché quelle scienze debbono venire a conoscenza del proprio particolare contenuto anche nella sua *verità*, ossia nella sua assolutezza) – è possibile soltanto attraverso la conoscenza della *totalità* nei suoi gradi costitutivi di un sistema; e quelle scienze sono i suoi gradi. [...] *In terzo luogo*, il procedere nella conoscenza di una filosofia ricca di contenuto non è altro che l'*apprendere*. La filosofia deve essere *insegnata e appresa*, al pari di ogni altra scienza. L'infelice prurito di educare a *pensare da sé* [*Selbstdenken*] ed a *produrre autonomamente* ha messo in ombra questa verità; come se, quando io imparo cosa sia la sostanza, la causa o qualsiasi altra cosa, non *pensassi io stesso*, non *producessi io stesso* nel mio pensiero *queste determinazioni*, ma queste venissero invece gettate in esso come *pietre*; come se, inoltre, quando io esamo la loro verità, le prove delle loro relazioni sintetiche o il loro dialettico passare l'una nell'altra, non conseguissi *io stesso* tale conoscenza, non mi convincessi io stesso di queste verità; come se, quando ho imparato bene il teorema di Pitagora e le sue dimostrazioni, non fossi *io stesso* a conoscere questo teorema ed a mostrarne la verità. Nella misura in cui lo studio filosofico è in sé e per sé un'attività autonoma [*Selbsttun*], esso è un *apprendere*; l'apprendere una scienza *già esistente*, formata. Questa è un patrimonio costituito da un contenuto acquisito, elaborato, formato: questo bene ereditario disponibile dev'essere acquistato dall'individuo, ossia, venire *appreso* (SB p. 106-107, GW 10,2, 828-829).

La distinzione tra filosofare, come l'atto del pensare da sé, e filosofia, nel senso di una scienza ricca di contenuti, costituisce per Hegel una differenza insostenibile. Essa dipende dal fraintendimento della filosofia, ma anche di cosa diventi propriamente l'attività dell'apprendere quando ha a che fare con la scienza filosofica: come se, nell'atto di imparare, i contenuti venissero gettati nel pensiero come pietre lasciate cadere in un contenitore inerme. L'aspetto in certo modo scomodo delle osservazioni articolate nel *Privatgutachten* inviato da Hegel a Niethammer – in cui compaiono i capisaldi della concezione hegeliana, come la dimensione sistematica della filosofia, il suo essere una scienza, il fatto che possa essere imparata e insegnata, e che non ammetta di essere ridotta a puro esercizio formale vuoto di contenuto – riguarda il contesto in cui sono formulate: il *Ginnasio*. Dovrebbero valere per questo ambito, eppure è proprio lì che non possono avere validità piena, stante il fine esclusivamente preparatorio dell'insegnamento della filosofia in quel contesto<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Si veda a questo proposito GW 10,2, 829-830: “Le scienze filosofiche contengono dei propri oggetti pensieri *universali veri*; esse sono il prodotto risultante dal lavoro dei geni pensanti di tutti i tempi; questi pensieri veri superano ciò che un giovane non istruito produce col *proprio* pensiero di quanto quella massa di lavoro geniale supera la fatica di questo giovane. Il rappresentare originario e proprio che la gioventù attua intorno agli oggetti

È chiaro che la portata di queste considerazioni sopravanza di molto l'occasione prossima per la quale sono avanzate, fino a diventare una riflessione sulla natura della filosofia in atto in quanto tale.

Ciò che mi interessa a questo livello è come si registrino già in questo contesto alcune delle tensioni che esamineremo, perché da una parte l'*Enciclopedia* per il Ginnasio “non può comprendere altro che l'*universale contenuto della filosofia*, ossia i concetti fondamentali e i principi delle sue scienze speciali” ed è in certo modo superflua “per il fatto che le scienze da considerarsi *brevemente* nell'enciclopedia, di fatto sono state già *trattate, in gran parte, in modo sufficientemente dettagliato*” (SB p. 103, GW 10,2, 826); dall'altra essa, in quanto offre una “visione complessiva degli elementi” è necessaria e opportuna per la terza classe al fine di avere una visione di insieme del tutto filosofico.

Un secondo motivo che invita alla cautela rispetto all'ipotesi di separare l'aspetto didattico del *Ginnasio* e quello filosofico dell'*Università* è poi da rintracciare proprio sul versante di quest'ultima, quando si osserva che Hegel mantiene il termine “Enciclopedia” a Heidelberg<sup>35</sup> e a Berlino, ossia all'Università, la quale costituisce per Hegel il luogo proprio del *fare filosofia*, come vedremo nel prossimo capitolo. Prima di passare a discutere del ritorno all'università di quel titolo che sembrava riducibile alla dimensione della didattica pre-universitaria, ma che di fatto viene impiegato *tanto al Ginnasio quanto all'Università* per una presentazione sistematica del tutto organizzato filosoficamente, si tratta di vedere il modo in cui l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* si discosta dalle precedenti enciclopedie<sup>36</sup> sulla base di una idea di filosofia specifica.

---

essenziali è in parte ancora misero e vuoto, ma in parte, nella sua parte infinitamente maggiore, è *opinione, illusione, imperfezione, incertezza, indeterminatezza*. Per mezzo dell'apprender, al posto di quelle illusioni subentra la verità. Una volta che la mente è piena di pensieri, allora soltanto ha la possibilità di fare avanzare essa stessa la scienza e di conquistarvi un'autentica originalità; non si ha tuttavia niente a che fare con ciò negli istituti pubblici di istruzione e specialmente nei ginnasi, e bisogna bensì orientare lo studio filosofico verso un altro obiettivo, che cioè, per mezzo di esso, *si impari qualcosa, l'ignoranza venga cacciata, la testa vuota venga riempita di pensieri e di contenuto*, e che venga eliminata quella *caratteristica naturale del pensiero* che è l'accidentalità, l'arbitrio, la particolarità dell'opinione” (SB p. 107). Come si può intendere dal passo riportato, mi sembra si possa ragionevolmente ritenere che le osservazioni sulla filosofia, e la sua insegnabilità (questioni su cui tornerò più oltre nel corso del lavoro) proposte da Hegel nel *Privatgutachten* esorbitino il contesto del Gymnasium e riguardino questioni più generali, per ritornare solo in un secondo momento sullo scopo più circoscritto dell'insegnamento della filosofia al Gymnasium.

<sup>35</sup> Hegel ha annunciato quattro volte di voler tenere l'insegnamento sull'*Enciclopedia* nella sua intenzione, e si è trattato di occasioni speciali. Tra queste si ricorda il semestre invernale 1817/1818 quando tenne una *Privatvorlesung* per il principe svedese Gustav, e l'ultimo semestre a Heidelberg, con il seguente annuncio: „Philosophie in ihrem gesamten systematischen fange: Prof. Hegel, nach seinem Lehrbuche und erläuternden Diktaten”. Sul tema si veda F. Nicolin, *Hegel als Professor in Heidelberg. Aus den Akten der philosophischen Fakultät 1816–18*, Hegel-Studien, 1963, Vol. 2 (1963), 71-98, p. 97s. O. Pöggeler, *Nachschriften von Hegels Vorlesungen*, Hegel-Studien, Vol. 26 (1991), pp. 121-175, p. 155s. Id., *Hegel und Heidelberg*, Hegel-Studien, Vol. 6 (1971), 65-133.

<sup>36</sup> Si veda a questo riguardo l'*Editorischer Bericht* dell'*Enciclopedia* del 1817: “Hegel grenzt sich von zeitgenössischen Enzyklopädiën ab; vgl. z.B. Carl August Schaller: *Encyclopädie und Methodologie der Wissenschaften*. Magdeburg 1812. Diese beginnt mit der Behandlung der philosophischen Wissenschaften (§§ 27-52) und führt dann unter den historischen Wissenschaften (§§53-90) auch die Heraldik auf (§85). Vgl. ferner Ludwig Heinrich Jakob: *Tabellarischer Abriß einer Encyclopädie aller Wissenschaften und Künste*. Halle 1800; Wilhelm Traugott Krug: *Versuch einer Systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften*. 3 Teile. Wittenberg und Leipzig 1796. Jena 1797. Züllichau 1809. Für Jakob und für Krug gelten die Rechtswissenschaft und die Theologie als positive Wissenschaften. - Hegel könnte sich auch beziehen auf die anonyme, von Friedrich

### 0.3.2 Il dibattito sulla Enciclopedia: un accesso al tema

Il tema è pregnante e viene posto già all'inizio della *Prefazione* alla seconda edizione della *Enciclopedia*, quando Hegel discute del titolo dell'opera e afferma che

il titolo di una *Enciclopedia* doveva certo, inizialmente, lasciare spazio ad una minore coerenza del metodo scientifico e ad una disposizione esteriore della materia; ma la natura della cosa implica che la connessione logica debba rimanere a fondamento (*E* p. LXXVIII, GW 19, 5).

Quello che mi preme capire è in che modo è stata finora esaminata la natura ibrida della *Enciclopedia* rispetto alla istanza speculativa: è una organizzazione formale di conoscenze dettate da esigenze accademiche? È filosofia in senso proprio, filosofia in atto? Rappresenta il sistema della scienza? Le risposte alla domanda su quale genere di discorso sarebbe l'*Enciclopedia* variano molto, e sembra esservi tra loro, più che in altri contesti, una tendenza diffusa a soprassedere sulla questione. O perlomeno a porla soltanto indirettamente, al massimo *ex negativo* per confronto con ciò che esso non è esplicitamente, ossia una esposizione scientifica, necessaria, come lo è per esempio la *Fenomenologia dello spirito*. Il paragone più pregnante è però senza dubbio quello con la *Scienza della logica*<sup>37</sup> la quale nell'*Enciclopedia* trova il proprio equivalente in forma di compendio che ne mantiene la posizione e il significato nel sistema<sup>38</sup>. Come esempio di una tendenza a soprassedere sulla domanda che interroga le *ragioni filosofiche* all'origine del programma enciclopedico berlinese si può prendere il caso di John W. Burbidge, che si esprime sul punto nei seguenti termini:

From 1812 to 1816, while serving as headmaster of the classical gymnasium in Nürnberg, he published the *Science of Logic*, a three-volume detailed analysis of these basic rational moves [of

---

Schleiermacher stammende Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums in: Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung. Nr 96. 21. April 1804. Sp. 138: Wie denn auch unsere bisherigen sogenannten Encyklopädien, ohne von einer solchen Idee [sc. der Idee, ein System aller Erkenntnisse und ihres Zusammenhanges wenigstens im Umriß aufzustellen] geleitet zu seyn, sich immer nur empirisch über das Einzelne verbreitet haben. Ein wissenschaftlicher Bearbeiter dieses Gegenstandes aber kann wenigstens die Vergleichung nicht umgehen, und wenn wohl Jeder darin mit Hn. Schelling übereinstimmen wird, daß auch die äußeren Organisationen zum Behuf der realen Wissenschaften ein getreuer Abdruck ihres inneren und natürlichen organischen Zusammenhanges seyn sollten, wenn gleich bis jetzt noch die trübe Mischung verschiedenartiger Elemente das freye Entwickeln der wahren äußeren Gestaltung verhindert: so wird sich gewiß auch Jeder freuen, daß der Grundsatz [...] den Vf. bestimmt hat, in diesen Vorlesungen auf das System der Erkenntnisse selbst zurückzugehen“ (GW 13, 722).

<sup>37</sup> Come sottolinea Jaeschke a questo riguardo, occorre lavorare criticamente sull'immagine tramandata per cui l'esposizione scientifica – nel senso di non-compendiosa – sarebbe quella predominante nella produzione hegeliana.

<sup>38</sup> Questo non è il caso della *Fenomenologia*, che a livello nominale trova un posto nello *spirito soggettivo* nell'*Enciclopedia* ma non mantiene la medesima funzione che l'opera del 1807 aveva. Non è il caso, poi, nemmeno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, i quali rappresentano una versione più estesa e articolata della sezione dedicata allo *spirito oggettivo* nell'*Enciclopedia*, eppure sono essi stessi in forma di *Grundlinien*.

thinking thinking itself, GB]. [...] Then, when he moved into a secure university post at Heidelberg in 1817, he needed a more accessible handbook for his students; so he prepared what he called the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, which was a series of short succinct paragraphs that would serve as theses upon which he could expand in his lectures. The first third of this recapitulated the earlier *Science of Logic*, but the outline form of these was not able to reproduce the careful development of thought as it moved from concept to concept in the earlier work<sup>39</sup>.

La biografia intellettuale hegeliana con riferimento alla stesura della logica si riassume per questi, da una parte, nella scrittura di un testo scientifico che esamina con rigore l'atto del pensiero di svolgere il proprio avanzamento; dall'altra, nella preparazione di un volume più compatto che servisse di orientamento agli studenti, e che però finirebbe per pervertire la "Grande logica" che avrebbe dovuto rappresentare. Il testo enciclopedico non è in grado di riprodurre il dispiegamento sorvegliato del pensiero che si muove di concetto in concetto. Opera necessariamente delle abbreviazioni, soprassiede su alcuni snodi concettuali ed elimina alcune sezioni della scienza, sabotando una corrispondenza 1:1. L'interprete propende dunque per una sorta di *differenza di scala*. Sulla base di questa ricostruzione, non sorprende affatto che, nella sua analisi, questi opti – come molti – per la versione più estesa della scienza. Rispetto a questa, il dettaglio della stesura dell'*Enciclopedia* non merita poi troppa attenzione, rispondendo semmai ad una non significativa variazione nella prassi consuetudinaria di servirsi di un manuale come "Leitfaden" alle lezioni: se prima i filosofi di professione avevano potuto godere del supporto di testi scolastici redatti da altri – si pensi alla logica di Meier, al trattato di matematica di Wolff, o al *Grundriß* di Feder, come base per le lezioni di Kant – Hegel sembra preferire un compendio più coerente con i suoi intenti di fondazione di un nuovo sistema della scienza. Quale ragione *filosofica* stia dietro a una simile mossa, sia pure contingente – dipendente cioè da una consuetudine accademica, anche se tutt'altro che obbligatoria o diffusa –, non è chiarito, né sembra rilevante domandarsi che cosa questo ci dica del *concetto di filosofia* di Hegel. Avendo già deciso che quella esercitata nella *Enciclopedia* è *altro* dalla filosofia in senso proprio, in atto, è coerente concludere che essa non possa dirci nulla del suo concetto, né rispondere alla domanda se una filosofia che si organizza in sapere che deve essere studiato e imparato sia *filosofia in atto* o no (una conoscenza soltanto storica della filosofia).

Su questa questione ritornerò nel prossimo capitolo. Ora mi dedico alla presentazione delle posizioni assunte dalla letteratura critica. Queste si possono ricondurre a due macro-tendenze che al loro interno pure presentano ciascuna le proprie specificità. Le riassumo attuando delle riduzioni della complessità delle loro tesi per far emergere la fisionomia di alcune tendenze diffuse.

---

<sup>39</sup> J. W. Burbidge, *Hegel's Logic*, in Dov M. Gabbay, John Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. 3: The Rise of Modern Logic, 2004, p. 131.

La prima tendenza risponde al bisogno di distinguere tra l'*Enciclopedia* come manuale pensato di supporto alle lezioni e lo sviluppo scientifico delle parti del sistema della filosofia, a cui Hegel ha lavorato solo nel caso della *Scienza della logica*. L'*Enciclopedia*, secondo questa interpretazione, sarebbe quindi un compendio da intendersi come strumento accademico. Questa considerazione può portare a una posizione più estrema, e una più cauta.

1. La prima è quella attribuibile a Rebecca Comay e Frank Ruda<sup>40</sup>, i quali escludono il compendio dal novero della filosofia speculativa in quanto tale, la quale troverebbe rappresentazione solo nell'esibizione del pensiero puro nella *Scienza della logica*. A detta loro, all'inizio della *Scienza della Logica* siamo talmente immersi nel pensiero puro come *Essere*, che ci sentiamo del tutto disorientati: non abbiamo determinazioni a cui aggrapparci, né segnavia da seguire. Nel caso enciclopedico, questo senso di smarrimento costitutivo è superato pressoché del tutto: l'esposizione procede suddivisa in paragrafi che seguono il procedere lineare dei numeri naturali; non ci sono sorprese, né c'è spazio per movimenti inaspettati; sappiamo già dove stiamo andando, perché qualcuno ha già percorso questa via. Così "lo studente riceve in anticipo un itinerario con tutte le destinazioni da visitare, mentre le transizioni concettuali [...] che sono state elaborate in campo scientifico sono quasi del tutto astratte. Qualcuno sa sempre dove siamo, come ci siamo arrivati e dove stiamo andando"<sup>41</sup>. Così "la miniaturizzazione", a differenza di quanto suggerito almeno indirettamente da Burbidge, "non è il caso di una riduzione di scala, ma coinvolge invece una distorsione fondamentale e una dislocazione"<sup>42</sup>. Da ciò consegue che il discorso enciclopedico *non sarebbe propriamente filosofia*, ma una sua versione predigerita: "Non stiamo più 'facendo' logica, ma veniamo informati sulla logica come un oggetto di conoscenza trasmissibile. Non stiamo più "imparando a filosofare" ma stiamo 'imparando la filosofia' (volendo riprendere la famosa distinzione kantiana)"<sup>43</sup>. Il richiamo esplicito alla distinzione kantiana introdotta all'inizio della sezione è prezioso e tocca una questione che andrò a discutere nel seguito del lavoro.

2. La seconda posizione è quella che si può riconoscere nei lavori di Walter Jaeschke, che è sicuramente uno degli interpreti che più seriamente sembra essersi fatto carico di sollevare la questione come tale<sup>44</sup>. L'*Enciclopedia* è un compendio, non è il sistema in forma scientifica. È chiaro che l'intento di Jaeschke sia rivolto a insistere sull'aspetto pressoché dominante delle lezioni come

---

<sup>40</sup> Rebecca Comay, Frank Ruda, *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, The MIT Press, Cambridge 2018.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 32. Traduzione mia.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Per quanto riguarda la logica come terreno di confronto tra la versione scientifica e quella compendiosa, nota a ragione Jaeschke che "Solche Argumente sind bisher aber noch nicht vorgetragen worden – wenn auch allein deshalb nicht, weil die hier skizzierte Differenz nicht als offenes Problem einer Interpretation der Logik erkannt worden ist" (*Handbuch*, p. 304).

forma decisiva del lavoro filosofico hegeliano a Berlino – al punto che, chiosa l’interprete, “Man mag dies bedauern, aber im Blick auf diese Werkform der Philosophie Hegels ist die *Wissenschaft der Logik* geradezu atypisch – was ihre für das System grundlegende und uberragende Bedeutung fraglos nicht schmalert”. In altri termini, la forma di lavoro propria della sua filosofia non sarebbe il „System der Wissenschaft”, dal momento che tra tutti i lavori maturi soltanto la *Scienza della logica* rappresenta uno sviluppo speculativo di una parte sistematica. Accanto a questa ci sono decine di corsi universitari, lezioni condotte sui compendi e sui manoscritti, recensioni e prese di parola nella forma di articoli in difesa della filosofia speculativa. Non stupisce dunque che l’influsso, meglio la storia degli effetti, della filosofia hegeliana dipenda dalla forma specifica assunta dal suo discorso: “Die Wirkung des Hegelschen »Systems« ist die Wirkung eines Systems, das er nicht, zumindest nicht in der ihm vorschwebenden Form des »Systems der Wissenschaft« ausgeführt, sondern lediglich in seinen Vorlesungen skizziert hat. Hegels »System« ist überwiegend ein »System in Vorlesungen«”<sup>45</sup>, volendo riassumere la questione nel tono paradossale in cui Jaeschke la presenta. Questo spostamento di enfasi dalla pubblicazione all’insegnamento ha la sua radice significativamente in una contingenza storica. È cioè senza dubbio una conseguenza della fine della *Schulphilosophie* del XVIII secolo, del suo canone saldamente stabilito di discipline filosofiche, ma anche della modalità di insegnamento che comportava il basare le lezioni su compendi propri o altrui. Con l’estinzione di questa *Schulphilosophie* alla fine dell’Illuminismo, iniziò un’epoca estremamente produttiva e feconda della formazione della filosofia nel contesto dell’insegnamento accademico. Per Jaeschke l’*Enciclopedia* è dunque un’impresa che non è non-filosofica (come sostenuto da Comay e Ruda), perché fa parte anzi dei tentativi di Hegel di dare forma per la prima volta alle scienze filosofiche presentate in essa: di elaborare la loro forma interna dal materiale dato – e specialmente nel periodo dell’insegnamento accademico<sup>46</sup> – senza congelarlo in una costruzione definitiva e chiusa una volta per tutte. Se però l’*Enciclopedia* è il risultato di anni di lavoro a lezione, che non si coagulano nella forma definitiva del sistema ma subiscono variazioni costanti di lavoro, è altrettanto innegabile che essa non rappresenti *in quanto tale* il sistema della scienza. È e rimane un compendio pensato per le lezioni, bisognoso delle integrazioni orali. Distinguere tra il programma di uno sviluppo sistematico, scientifico, di ciascuna parte, e la stesura dei *compendi* è dunque per Jaeschke una esigenza necessaria per fare i conti con la vera prassi di pensiero di Hegel. Contro l’offuscamento dato dal titolo dell’edizione Glockner, si tratta di guardare al modo in cui di fatto Hegel articola il suo pensiero a lezione: anche se la sua intenzione sarebbe, per Jaeschke, “fraglos stets auf das »System der Wissenschaft« ausgerichtet”<sup>47</sup>, di fatto il suo impegno si dirige all’elaborazione sempre più approfondita delle scienze filosofiche in un intero *in fieri*.

---

<sup>45</sup> Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 293.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>47</sup> W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 295.

La seconda macrotendenza riguarda invece l'urgenza di considerare la forma enciclopedica come intrinsecamente legata al filosofare, e dunque dipendente direttamente dal programma filosofico di coloro che vi si richiamano.

1. L'*Enciclopedia* sarebbe, secondo questa lettura, un modo specifico di pensare dialetticamente e di fare filosofia che per essere scientifica *deve essere* in questa forma. Questa posizione, che può essere declinata in forma più o meno esplicita e che trova una articolazione in un breve contributo di Francesca Menegoni<sup>48</sup> e nel recente contributo di Luca Illetterati<sup>49</sup>, è vicina in un certo senso al *System der Philosophie*, in quanto valorizza l'esposizione sistematica scandita in logica-filosofia della natura-filosofia dello spirito secondo la proceduralità di un sapere in cui "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen" (GW 9, 19).

L'accento degli studi che si occupano di questa istanza cade sul modo in cui l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, "the *only* complete presentation of Hegel's system"<sup>50</sup>, risponde alla domanda circa la costituzione di una organizzazione del sapere *filosofica*. La domanda diventa allora quella che chiede della relazione tra il pensiero sistematico e la forma enciclopedica, ma per meglio dire quali esiti ha la forma enciclopedica sul pensare dialettico. Questa questione è al centro in particolare del contributo di Angelica Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*. La tesi sviluppata dalla interprete è che la forma enciclopedica non rappresenti una maniera esterna, fra le molte possibili, di disporre un certo contenuto ereditato dalla tradizione o da altri saperi, quanto piuttosto una maniera di pensare, dice l'interprete, "a *necessary way of thinking philosophically*"<sup>51</sup>. Il pensiero dialettico esposto nel testo enciclopedico è quello che attraversa il puro pensiero logico, e compie la transizione all'Idea nella forma dell'alterità, ossia alla natura, e da qui si ritrova nelle strutture spirituali. Al termine della comprensione dei circoli costituiti dalle scienze filosofiche, il pensiero dialettico produce retrospettivamente la sua propria narrazione<sup>52</sup>. Con l'*Enciclopedia* si presenta dunque una struttura in cui si assiste alla generazione immanente del contenuto nella sua completezza attraverso la costituzione di elementi non omogenei (logica-natura-spirito) che costituiscono però tutti forme

---

<sup>48</sup> Francesca Menegoni, *Über den Begriff von "Enzyklopädie" bei Kant und Hegel*, in C. Fricke, P. König, T. Petersen (eds.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, frommann-holzboog 1995

<sup>49</sup> Luca Illetterati, *Philosophy as the Science of Freedom*, in S. Stein, J. Wretzel (eds.), *The Enduring Relevance of Hegel's Encyclopedia-System*, Routledge 2021.

<sup>50</sup> Angelica Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, Hegel-Jahrbuch, Vol. 2019 (2019), 19–31, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibidem*

<sup>52</sup> In questo senso sarebbero da intendere per l'interprete i tre sillogismi finali con cui Hegel conclude la sezione dedicata alla *filosofia* nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817 e 1830, assenti invece nel 1827), e così anche il riferimento aristotelico alla *νόησις νοήσεως* a conclusione della *Enciclopedia* (1827-1830), a segnalare la consapevolezza raggiunta ora dal pensiero che ha attraversato e completato il suo proprio processo di sviluppo e diventa cosciente di sé come risultato e motore dell'articolazione. Su questo si veda Angelica Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopedia*, p. 23-25.

specifiche dell'Idea. In questa maniera, chiosa l'interprete, il testo "in the same process, it also establishes what philosophical thinking properly is and does"<sup>53</sup>.

2. A questa convinzione si collega a mio avviso la proposta meta-filosofica che valorizza il modo in cui la giustificazione del concetto non è altro dal processo di articolazione del sistema in quanto tale. L'autogiustificazione del sistema, in altre parole, sarebbe la giustificazione della meta-filosofia hegeliana. Questa posizione, detta anche tesi della coestensività, trova puntuale articolazione nel contributo di Giovanna Miolli, *Hegel e la metafilosofia: mappa di un problema*. Qui l'interprete si impegna a mostrare in cosa consista la specificità della filosofia hegeliana: nel fatto che il suo sviluppo processuale del sistema giustifichi se stesso in ciascuno dei suoi momenti sistematici, e altrettanto prosegua nell'acquisire una autoconsapevolezza discorsiva sempre crescente. Miolli nomina alcuni caratteri dell'impresa meta-filosofica hegeliana, individuati a partire dal movimento per cui essa procede dimostrando i presupposti insiti nelle determinazioni logico-reali, superandone la parzialità e avanzando *in maniera cogente* alla determinazione successiva. La sua incarnazione più emblematica, a livello metodologico, sarebbe l'affermazione hegeliana secondo cui "in filosofia l'andare avanti è piuttosto un andare indietro e un fondare". Questa ospiterebbe differenti significati, che l'interprete così ricostruisce: (i) il cominciamento si mostra come non puramente arbitrario, ma ciò che si rivela alla fine "per un lato il *vero*, e per l'altro il *primo vero*"; (ii) nell'articolazione cogente del sistema la determinazione successiva si rivela *fondante per la precedente*; (iii) la scienza filosofica assume la forma di un circolo ritornante su di sé, che è tanto nel suo cominciamento (più povero), quanto alla fine (nella sua compiutezza). L'andare insieme di simili condizioni consentirebbe una prima risposta, secondo Miolli, alla domanda sulla "posizione" della interrogazione meta-filosofica: se è il sistema a procedere da sé al superamento dei suoi propri presupposti, e a superare la loro unilateralità, non c'è bisogno di attendere un punto di vista esterno che sopperisca a una mancanza giustificativa del sistema filosofico hegeliano. Su come sia da intendere una simile "interiorità" della proposta meta-filosofica rispetto al sistema (e dunque alla filosofia tutta), l'interprete offre due preziosi rilievi: le due imprese, quella meta-filosofica e quella filosofica, sono *coestensive*, e si specificano in una relazione di *self-containment* (l'intero ha sé *altrettanto* come sua parte).

La filosofia (intero) progredisce fino a giungere al suo proprio autosapersi, in un avanzare dunque che comprende necessariamente la riflessione della filosofia su di sé come momento del suo più proprio procedere, e non come una istanza accessoria o esterna. Questo comporta che gli aspetti "meta-filosofici" vengano individuati a partire da ciò che li determina come "propriamente filosofici"<sup>54</sup>: il modo in cui la filosofia articola il suo contenuto – e non si applica a qualcosa che le è esterno – è il modo in cui procede a svilupparsi da sé. Nient'altro se non questo suo sviluppo cogente

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>54</sup> Giovanna Miolli, "Hegel e la metafilosofia: mappa di un problema", «*Verifiche*», XLVI, p.122.

rappresenta “la modalità attraverso cui la filosofia si autocomprende nella sua ‘natura’, nella relazione con le altre scienze, con la religione e con l’arte, e attraverso cui essa giustifica il proprio oggetto e il proprio metodo”<sup>55</sup>. Se dunque vi sono dei luoghi del sistema berlinese che più di altri si prestano a riflessioni di carattere “meta-filosofico” (la sezione riservata alla filosofia nello spirito assoluto), “la metafilosofia hegeliana non può essere circoscritta a esse. Questo perché è costitutivo di entrambe le sezioni anche tutto il processo giustificativo che le ha dimostrate come risultato”<sup>56</sup>.

### 0.3.3 Da Heidelberg a Berlino: i termini della questione discorsiva

La problematica specifica della natura ibrida della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* è un punto di partenza rilevante per affrontare il testo hegeliano. Il risultato dell’attraversamento delle posizioni assunte in letteratura critica ha mostrato come esito un disaccordo sull’andare insieme dell’istanza compendiosa, più o meno marcatamente didattica, come vedremo, e di quella sistematico-speculativa. E ha reso visibile il fatto che la domanda sull’*Enciclopedia* in relazione alla filosofia hegeliana riguarda la sua forma espositiva ossia la modalità del suo discorso.

Per cominciare ad approfondire il modo in cui le due istanze stanno assieme, occorre a mio avviso andare alla maniera in cui Hegel pone la questione. Rilevante, nonché sintomatica, è a questo riguardo la discussione hegeliana del titolo stesso, che sembra offrire materiale di supporto a ciascuna delle due tendenze, anche se nessuna di esse pare in grado di esaurire il problema nel suo aspetto teoretico e storico-evolutivo. In particolare, mi all’opera una evoluzione nel problema dalla prima edizione del 1817 di Heidelberg a quelle berlinesi. Volendo riassumere in poche battute gli spostamenti più significativi che si verificano, si potrebbe dire anzitutto che in entrambe le versioni nel chiarire il tema “Enciclopedia” si assiste a un’oscillazione significativa tra *Grundriß* e *Enzyklopädie* come referenti dell’aspetto didattico-compendioso assunto dal discorso filosofico e dall’organizzazione del sapere. In altri termini, responsabile della forma sintetica dell’esposizione in paragrafi sarebbe alternativamente il compendio o l’enciclopedia.

Le differenze tra Heidelberg e Berlino sono però marcate, a mio avviso. Volendo accennare le principali, si può osservare che nella versione di Heidelberg, che pure mantiene la limitazione per cui l’Enciclopedia riguarda soltanto gli inizi e i concetti fondamentali delle scienze<sup>57</sup>, Hegel discute a fondo di *Grundriß* nella *Prefazione* come aspetto formale, di organizzazione del sapere, avvicinando

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>57</sup> “Come *enciclopedia* però la scienza deve essere esposta non nel dettagliato sviluppo della sua particolarizzazione, ma si deve limitare ai principi e ai concetti fondamentali delle scienze particolari” (*E1817*, p. 17, GW 13, §9). Ciò che segue nell’Anmerkung è ripreso nella terza edizione, e viene fatto confluire nel §16.

invece tra loro molto Enciclopedia e sistema<sup>58</sup>, quasi a far collassare l'una nell'altra. Nella seconda (1827) e nella terza edizione (1830), invece, il termine Enciclopedia stesso compare come referente del problema organizzativo del sapere delle scienze, tanto nei suoi aspetti squisitamente filosofici (il legame concettuale a fronte dell'esigenza di non mescolare rappresentazione e concetto), quanto in quelli pedagogico-compensivi. L'*Enciclopedia* stessa – e non il compendio – sembra cioè assumere anche i predicati attribuiti in precedenza al *Grundriß*<sup>59</sup>. Inoltre, e questo è a mio avviso ancora più significativo per le difficoltà che solleva, si conferma l'intenzione di proporre una nuova esposizione di enciclopedia filosofica<sup>60</sup>, eppure questa intenzione viene portata avanti in un testo in cui, quando si tratta di parlare di *sistema tout court*, proprio la connessione con l'*Enciclopedia* risulta molto meno marcata rispetto alla versione di Heidelberg. Nella prima edizione si dice infatti che essa “stabilisce una nuova elaborazione della filosofia secondo un metodo che, come spero, verrà pure riconosciuto come l'unico vero, identico al contenuto” – una affermazione che da sola basterebbe a richiedere un impegno maggiore nell'esegesi del testo, e dell'idea di filosofia lì coinvolta, di quanto non sia avvenuto nel recente volume di Comay e Ruda. E si aggiunge: “La filosofia è *enciclopedia delle scienze filosofiche*, in quanto il suo intero ambito viene esposto con l'indicazione determinata delle parti, ed *enciclopedia filosofica* lo è, in quanto la distinzione e la connessione delle sue parti viene esposta secondo la necessità del concetto” (E1817 p.15, GW 13, §6). O si dice in maniera ancora più marcata che “la filosofia è anche *essenzialmente* enciclopedia, in quanto il vero solo come totalità e solo mediante distinzione e determinazione dei suoi distinti può essere la necessità dei medesimi e la libertà dell'intero; essa è dunque necessariamente *sistema*” (E1817 p. 16, GW 13, §7).

La cosa rilevante che mi preme sottolineare è che nelle versioni berlinesi le due *Anmerkungen* ai paragrafi appena menzionati rimangono<sup>61</sup>. Tuttavia, il riferimento esplicito all'*Enciclopedia* in

---

<sup>58</sup> “Ciò che in una scienza è vero, lo è mediante e in forza della filosofia, la cui enciclopedia abbraccia perciò tutte le vere scienze” (E1817 p. 17, GW 13, §10). Anche qui, ciò che è nell'*Anmerkung* viene spostato nel §16 della terza edizione.

<sup>59</sup> Per essere precisi, nella *Prefazione* alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, Hegel discute tanto del titolo di *Enciclopedia* – che “doveva certo, inizialmente, lasciare spazio ad una minore coerenza del metodo scientifico e ad una disposizione esteriore della materia” (E p. LXXVIII, GW 19, 5) – e del *Grundriß* come il responsabile della “gedrängte Kürze”. In ogni caso, si conferma la tendenza ad avvicinare *Enciclopedia* e *Grundriß* sul piano della organizzazione formale delle conoscenze.

<sup>60</sup> Che il titolo sia anche il bersaglio polemico dell'impresa hegeliana si può legittimamente intendere anche dalla versione di Heidelberg, in cui Hegel scrive tanto di una *Enciclopedia delle scienze filosofiche* quanto di una *Enciclopedia filosofica*, a rimarcare nel secondo caso la necessità del nesso tra le parti dato dal concetto, riferimento da intendersi polemicamente contro le organizzazioni dei saperi che non assumono un modello organico di sviluppo.

<sup>61</sup> Annotazione al §6: “Essendo la filosofia del tutto sapere razionale [*vernünftiges Wissen*], ciascuna delle sue parti è un intero filosofico, un circolo della totalità che si chiude in se stesso, però l'idea filosofica vi è in una particolare determinatezza o elemento. Il singolo circolo, poiché esso è in sé totalità, spezza anche la limitazione del suo elemento e fonda una sfera più ampia; l'intero si espone quindi come un circolo di circoli, ognuno dei quali è un momento necessario, così che il sistema dei loro peculiari elementi costituisce l'intera idea, che altrettanto appare in ogni singolo” (E1817 p. 15).

Annotazione al §7: “Un filosofare *senza sistema* non può essere nulla di scientifico; a prescindere dal fatto che esso esprime per sé piuttosto un modo di sentire soggettivo, è accidentale secondo il suo contenuto, in quanto

relazione al *sistema* scompare del tutto, come anche avviene per il §10: si parla esplicitamente di *Enciclopedia filosofica* e di *scienza* in relazione all'*Enciclopedia*, eppure le formulazioni dell'edizione del 1817 sembrano significativamente alleggerite rispetto al richiamo al *wesentlich* che suggeriva un'identificazione di essenza, quasi, tra sistema ed enciclopedia come organizzazione ciclica nella forma di "circolo di circoli"<sup>62</sup>. Una simile osservazione ritengo ponga una questione di cui farsi carico, che non solo mostra una separazione meno marcata tra *Grundriß* e *Enzyklopädie* di quanto ci si sarebbe aspettati, ma soprattutto mette in scena a mio avviso una complicazione significativa rispetto alla "identità di filosofia, sistema e Enciclopedia"<sup>63</sup> ricostruita da Menegoni e approfondita da Nuzzo<sup>64</sup>.

A complicare ulteriormente il quadro introduttivo che sto delineando, intervengono da ultimo alcuni riferimenti contenuti in lettere in cui Hegel discute delle revisioni di quest'opera<sup>65</sup>, in cui traspare l'esigenza hegeliana di richiedere alla *Enciclopedia* una esibizione sinottica e di sorvolo, verrebbe da dire, dell'istanza sistematica di cui costituisce una presentazione. Su questo fronte, se ci si attiene alle lettere del 1822 a Duboc e del 1826 a Daub, si può avvalorare la posizione più cauta di Jaeschke circa l'interesse da parte di Hegel di affidare al testo enciclopedico il compito di una *Übersicht*, di una panoramica del tutto organizzato sistematicamente. Di questa intenzione si segnalano a più riprese le difficoltà, manifestate nell'insoddisfazione hegeliana verso un testo che, bisognoso di urgenti revisioni sin dalla sua prima pubblicazione, non corrisponde già più al titolo *Enciclopedia* perché il dettaglio (pur concettuale) sembra aver preso il sopravvento sull'impalcatura strutturale che risulta

---

questo ha la sua giustificazione solo come momento dell'intero, al di fuori del quale però ha una presupposizione infondata ovvero una certezza soggettiva" (*E1817* p. 16).

<sup>62</sup> GW 13: §6 A. GW 19/20: §15.

<sup>63</sup> Francesca Menegoni, *Über den Begriff von „Enzyklopädie“ bei Kant und Hegel*, p. 74. Seppure la studiosa non metta a tema la sua scelta, non mi sembra un caso che i passi citati a supporto di questa identificazione siano tratti pressoché esclusivamente dalla prima edizione dell'*Enciclopedia*.

<sup>64</sup> Allo stesso modo, colpisce l'equiparazione tra due attributi 'essenziali' della filosofia da parte di Nuzzo, da una parte il sistema e dall'altra l'enciclopedia: "Just as philosophy is 'necessarily system' or 'essentially system,' it 'is also essentially encyclopaedia' (Enz. § 14; Heidelberg Enz. § 7)" (Angelica Nuzzo, *Thinking in the Form of an Encyclopaedia*, p. 20). L'interprete segnala che si tratta di elementi rivendicati nel 1830 (sistema) e nel 1817 (enciclopedia), ma li giustappone senza approfondire quale possa essere il senso della variazione nei dettati.

<sup>65</sup> *Brief an Duboc* (30 luglio 1822): "Da parte mia, mi sono proposto di collaborare a elevare la filosofia a scienza; e i lavori finora svolti, anche se certo in parte imperfetti e in parte incompleti, hanno soltanto questo scopo. Ho tentato di dare alla mia *Enciclopedia* un prospetto generale, che tuttavia ha molto bisogno di una rielaborazione. Voglia quindi considerare i miei precedenti e futuri lavori in relazione a tale scopo; la mia *Logica* e la *Filosofia del diritto* (che ha recato grave scandalo tra la folla dei demagoghi) devono essere elaborazioni scientifiche di tal genere, l'una dell'universale e l'altra di una parte dell'idea che si rivela nella realtà, che è in ogni cosa *una*. Lei potrà da questi lavori scorgere più da vicino il mio metodo, il quale non deve far altro che svolgere il necessario progresso del concetto, senza curarsi di cercare buoni argomenti e buone opinioni" (*Lettere* p. 221, *Briefe II*, pp. 329-330).

*Brief an Daub* (15 agosto 1826): "Ho cercato di precisare meglio il resto, e per quanto è possibile, di renderlo più chiaro. Ma resta sempre il difetto principale, che cioè il contenuto non corrisponde più al titolo *Enciclopedia*, che i particolari non sono più limitati e il tutto non risulterebbe ormai sintetico. Nondimeno, per le mie lezioni sulle singole parti, resta opportuna l'ampiezza dei particolari" (*Lettere* p. 324, *Briefe III*, p. 126).

*Brief an Daub* (19 dicembre 1826): "A me nondimeno costa abbastanza fatica. Il desiderio, direi quasi la bramosia, di conservare quanto più mi è possibile, viene pagato con l'obbligo della maggior fatica di scegliere le locuzioni per mezzo delle quali le modifiche rechino il minor danno possibile alle parole del testo" (*Lettere*, p. 326, *Briefe III*, p. 149).

così non più immediatamente visibile. Questo non si scontra con l'ipotesi interpretativa di Jaeschke secondo cui Hegel proseguirebbe nell'intento di articolazione scientifica, ossia non compendiosa, del sistema di filosofia. A dire, in altri termini, che le due istanze, quella sistematica e quella compendiosa, che pure si intrecciano strutturalmente come visto nelle versioni berlinesi dell'opera, rimangono ancora separate, o almeno separabili. D'altra parte, però, ritengo che negli ultimi anni della produzione hegeliana intervengano elementi che almeno in parte problematizzano una simile lettura e complicano l'interpretazione del periodo berlinese.

Significativa a questo riguardo appare una nota che Hegel aggiunge nella seconda edizione della *Scienza della logica* alla *Prefazione* alla prima edizione. In essa, in maniera apparentemente marginale, Hegel si sofferma di nuovo sul titolo della sua impresa. Portando l'attenzione sul rapporto complicato con la *Fenomenologia dello spirito*, al termine della *Prefazione* alla prima edizione Hegel notava che

Con ciò è assegnata la relazione che ha rispetto alla logica quella scienza che io chiamo *Fenomenologia dello spirito*. Quanto al rapporto esterno, alla prima parte del *Sistema della scienza\**, che contiene la Fenomenologia, doveva tener dietro una seconda parte, da contenere la Logica e le due scienze reali della filosofia, la Filosofia della natura e la Filosofia dello spirito, colla qual parte sarebbe stato terminato il Sistema della scienza. Ma quell'ampiezza, che la Logica dovette necessariamente raggiungere di per se stessa, mi fornì l'occasione di darla in luce separatamente. Secondo un piano più largo, la Logica forma dunque il primo seguito alla Fenomenologia dello spirito, cui poi farò tener dietro lo svolgimento delle due accennate scienze reali della filosofia (*SdL* p. 7-8, GW 21,9).

Proprio all'altezza del titolo "Sistema della scienza", però, Hegel faceva corrispondere la seguente avvertenza nella seconda edizione:

Questo titolo [*Sistema della scienza*, G.B.] non sarà più aggiunto alla seconda edizione, che uscirà a Pasqua prossima. – In luogo [*An die Stelle*] del disegno, qui dopo accennato, di una seconda parte che avrebbe dovuto contenere l'intera cerchia delle altre scienze filosofiche, ho pubblicato dipoi l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, di cui si ebbe l'anno scorso la terza edizione (*ibidem*).

Nel passo si aprono molteplici difficoltà, a cominciare dall'interpretazione dell'"An die Stelle" che può rimandare a una sostituzione definitiva, motivata sia pure da questioni di carattere contingente (l'attività di insegnamento, e poi di rettorato, come principale occupazione di Hegel), oppure all'idea di un sostituto provvisorio, un *Platzhalter* per un progetto che lo sopravanza di molto e che "seitdem" ha trovato quella forma, e che tuttavia pare complicare l'interpretazione di uno Hegel che "è indiscutibilmente sempre orientato verso il «sistema della scienza»"<sup>66</sup>. Accanto a quella relativa

---

<sup>66</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, p. 295.

al titolo, una seconda difficoltà riguarda senza dubbio il modo in cui sia da intendersi la “seconda parte” a cui si fa riferimento: se cioè Hegel intenda comprendere in questa parte anche la logica piccola come *ripetizione* in miniatura della *Scienza della logica*<sup>67</sup>, oppure se stia rimandando a quelle parti compendiose perché non aveva potuto svilupparle in forma non manualistica.

Quello che mi interessa a questo punto non è tentare di indebolire la posizione cauta di Jaeschke, perché non ritengo ci siano elementi sufficienti in tal senso. Mi preme tuttavia tracciare alcune conclusioni provvisorie, che vanno nella direzione di mostrare come la questione non sia esaurita nelle posizioni del dibattito attuale sopra brevemente evidenziate, e che necessiti di ulteriori approfondimenti in vista della sua comprensione *filosofica*.

Sulla base di quanto visto introduttivamente, si può sostenere per ora che l'*Enciclopedia* in quanto tale a Berlino è legata al suo aspetto compendioso in maniera verosimilmente più stringente che nel caso di Heidelberg, quando era il *Grundriß* il candidato a esporre le scienze limitatamente ai loro inizi e a offrire una visione di insieme sulla scienza, al punto che a Berlino sembra complicarsi di molto il tentativo di chi intende isolare un aspetto soltanto compendioso da uno prettamente scientifico – come in certo modo sembra suggerire Jaeschke. D'altra parte, però, il testo enciclopedico costituisce altrettanto la forma in cui *si fa filosofia* a Berlino, e non una sua discussione preliminare, come poteva essere sotto un certo riguardo il caso norimberghese dell'*Enciclopedia* pensata per il Ginnasio, o come suggerivano interpreti come Comay e Ruda.

Se quanto ricostruito fin qui può essere ritenuto plausibile, allora sembra possibile concludere che la dimensione discorsiva compendiosa non sia un accidente di una esposizione tra le altre, ma rappresenti l'*esposizione* stessa di un pensiero che nel suo essere sistematico è presentato a lezione – aspetto che pone delle questioni filosofiche specifiche, circa la giustificazione filosofica e la sua articolazione, non esaurite però nella loro complessità dalle interpretazioni di coloro che si concentrano sulla triade logica-filosofia della natura-filosofia dello spirito, o che fanno meta-filosofia hegeliana senza porre il problema *specifico* del discorso, come la posizione sostenuta dalla tesi della coestensività.

Le considerazioni avanzate finora, pur in maniera ancora preliminare, vanno nella direzione di mostrare che occorre porre il problema *filosofico* di un tale testo, ossia la sua funzione per pensare il concetto di filosofia per Hegel. Anzi, per dirlo meglio, ciò che intendo mostrare è che l'*Enciclopedia* berlinese è un luogo decisivo in cui non solo verificare la compatibilità con un concetto di filosofia stabilito in altro luogo, perché essa costituisce invece l'occasione per guadagnare elementi decisivi del concetto hegeliano di filosofia secondo le sue implicazioni reali/oggettive e speculative che interessano l'intero periodo berlinese in maniera pervasiva. Anche per me, dunque, l'*Enciclopedia* non

---

<sup>67</sup> A mia conoscenza, ad aver posto il problema di una *ripetizione* ossificata (quasi naturalizzata) della logica speculativa sono stati Comay e Ruda, anche se non con riferimento a questo passo hegeliano, e Patrick Eiden-Offe, *Hegels Logik Lesen. Ein Selbstversuch*, Berlin, Matthes & Seitz 2021, p. 168.

è qualcosa che *realizza* un concetto di filosofia dato altrove (come per Nuzzo: “in the same process, it also establishes what philosophical thinking properly is and does”<sup>68</sup>). La differenza è che per me quel concetto *dipende dalla forma discorsiva*, e questa non può essere astratta dalla dimensione di un discorso che si pone la questione della sua realtà in quanto è enciclopedico ed è un sapere che viene insegnato e imparato all’università. Dall’attraversamento di queste istanze, da tenersi rigorosamente assieme, dipende a mio avviso la possibilità di offrire un concetto cosmico di filosofia in senso hegeliano.

#### 0.4 Struttura della tesi

Nel quadro di questa prospettiva, la struttura dello studio è la seguente:

##### *Sezione 1: Filosofia e conoscenza storica della filosofia*

Discuto la filosofia di Hegel nel contesto di coloro che, nel periodo illuminista e post-illuminista, si sono dedicati all’elaborazione di un nuovo modo di fare lezione di filosofia. Attraverso un confronto con le *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* di Kant e le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling, metto in luce l’intenzione di Hegel di scrivere l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. L’obiettivo di questa prima sezione è quello di esaminare in che misura un concetto di filosofia possa riuscire a non presupporre né trascurare la dimensione storica e formale della sua stessa organizzazione come sapere che può essere appreso e insegnato. Quale concetto di filosofia emerge dalla pratica della lezione? Il quadro teorico di una particolare filosofia è in grado di rendere conto del suo effetto oggettivo o intersoggettivo? E infine, più in generale: che cosa dice del concetto di filosofia la forma di esecuzione di un testo?

##### *Sezione 2: Lo storico tra logica speculativa e logica intellettuale: Darstellung e Einteilung del sapere*

In questa sezione esamino due casi studio attraverso i quali è possibile valutare il trattamento dello storico da parte di Hegel nell’*Enciclopedia*: le “definizioni dell’assoluto” (GW 20, §85) e la *Einteilung* del concetto. La considerazione di questi temi all’interno del processo tramite cui la scienza si giustifica, permette di riflettere sulla esecuzione discorsiva di un sistema che è consapevole del suo organizzarsi, criticamente, come sapere. Ciò pone le basi per la discussione del concetto di filosofia nel sistema hegeliano berlinese.

##### *Sezione 3: La filosofia speculativa e il suo Weltbegriff*

Nella sezione finale del lavoro tratto delle condizioni che devono essere soddisfatte affinché si possa rintracciare nel sistema hegeliano berlinese un concetto di filosofia non scolastico ma cosmico (*Weltbegriff*). Queste condizioni sono: (i) una relazione non esterna dei soggetti al sapere; (ii)

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 20.

una determinazione autonoma dei fini della filosofia. Per quanto riguarda il primo punto, il presente lavoro si propone di dimostrare che il discorso filosofico si svolge utilizzando strategicamente figure logiche di pensiero come la tautologia e la contraddizione, e aprendo possibilità interpretative nel testo che devono essere eseguite dai destinatari, per i quali il testo produce una relazione interna di significato. Nel modo in cui la filosofia procede alla sua esposizione, si tratta, in secondo luogo, di un modo nuovo di elaborare un concetto di filosofia, che non ignori la dimensione in cui essa si riproduce come sapere, né si limiti a presupporre un contesto (quello della *Bildung* in cui i soggetti prendono coscienza di sé) all'interno del quale la filosofia sarebbe effettiva sin dall'inizio. Piuttosto, è necessario che la filosofia esibisca le contraddizioni del tempo di cui offre comprensione e lavori dall'interno per giungere a una giustificazione di ciò che significa la sua contemporaneità.

#### *Considerazioni conclusive*

Riassumo la mia interpretazione dell'esecuzione del sistema hegeliano berlinese e i principali risultati del mio contributo. A partire da qui faccio riferimento alle prospettive di ricerca che si aprono. Il punto di arrivo della mia analisi è mostrare in che modo nel *Weltbegriff* hegeliano la giustificazione critica dell'apparire della scienza sia inseparabile dal processo con cui i soggetti giungono a sapere di sé. La filosofia raggiunge il proprio concetto trasformando i soggetti in destinatari di una scienza che viene appresa nell'esposizione in cui la filosofia si giustifica, e determina contestualmente la sua verità, i suoi fini. Solo così, sulla base di queste mediazioni, la filosofia può comprendere la sua contemporaneità. A mio avviso, un simile progetto hegeliano rimane incompreso finché non diviene chiara la forma della sua esecuzione discorsiva.

# I. Filosofia e conoscenza storica della filosofia

*Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beydes vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen (GW 9, 11)*

## Introduzione

Una delle dimensioni che caratterizzano l'Illuminismo è una connessione fondamentale tra autonomia, comunicabilità del sapere e uso pubblico della ragione come pratica cosmopolita. Uso pubblico della ragione è un'espressione che Kant riserva solo al pensiero che soddisfa il requisito della comunicabilità. Per dirsi veramente cosmopolita nel suo uso, la ragione, secondo Kant, deve procedere alla sua propria autolegittimazione e darsi da sé la legge. L'esercizio legislativo della ragione produce leggi universalmente valide nelle quali è riconosciuta l'autonomia di tutti i soggetti razionali. Solo nell'uso autonomo della ragione è effettiva l'autodeterminazione di ciascun cittadino del mondo. Per questo motivo, nella pratica del giudizio non si può invocare altra autorità se non quella della ragione, poiché non v'è altro principio di azione o di pensiero che sia vincolante per tutti i membri della comunità mondiale. Qualsiasi rivendicazione pubblica è tale se e solo se è in grado di giustificarsi di fronte alla ragione di ogni soggetto razionale<sup>69</sup>.

Dopo il declino della filosofia scolastica, le riflessioni sugli scopi della conoscenza prendono la forma di dispute – *Streiten* in senso tecnico – riguardanti non solo la scientificità di ciò che deve essere considerato sapere, ma anche la capacità stessa del sapere di essere un motore cruciale di comprensione e trasformazione del mondo. “Nur wo dieser Streit um das Wissen mit den Mitteln des Wissens ausgegagen wird, kann es eine lebendige Wissenschaft geben”<sup>70</sup>. In quanto rappresenta

---

<sup>69</sup> In questo senso l'uso privato della ragione rappresenta di fatto una modalità incompleta di uso della ragione. Sul tema si vedano Onora O'Neill, „The Public Use of Reason“. In: *Political Theory* 14, 523-551, 1989; Ead, „Kant's Conception of Public Reason“. In: Volker Gerhardt et al. (ed.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band I: Hauptvorträge*, Berlin/New York, 35-47; Katerina Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany 2005, 63. L'uso pubblico della ragione si lega non solo alla “Maxime der aufgeklärten Denkungsart“, secondo cui occorre pensare da sé in ogni occasione, ma anche a quella che Kant nella *Critica del giudizio* definisce massima della “erweiterter Denkungsart”. Questa consiste nella capacità di mettersi dal punto di vista degli altri, che nel §40 della terza Critica Kant definisce nei termini seguenti: “un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado delle doti naturali, mostrerà di avere un *largo modo di pensare*, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da *un punto di vista universale* (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)”. Hannah Arendt ha caratterizzato questa facoltà di giudizio così come definita da Kant – “pensare al posto di tutti gli altri” – come “capacità politica per eccellenza” e riconosce questa capacità come data ai cittadini della polis greca (Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München, Zürich 1993, 98). Sul tema si vedano Ingo Juchler, „Rationalität, Vernunft und erweiterte Denkungsart. Zur normativen Bestimmung politischer Urteilskraft für die politische Bildung“, *Zeitschrift für Politik*, März 2005, Neue Folge, Vol. 52, No. 1 (März 2005), 97-121, e soprattutto Stefan Schick, il quale dedica al tema un capitolo della sua monografia *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2019, 127ss.

<sup>70</sup> Volker Gerhardt, Thomas Meyer (eds.), *Kant im Streit der Fakultäten*, De Gruyter 2005, v.

una nuova trattazione della filosofia secondo un metodo che si dovrà dimostrare come l'unico vero, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel del 1817, 1827 e 1830 si colloca all'interno della più ampia riflessione sulle trasformazioni delle modalità di produzione e di trasmissione dei saperi in atto nel passaggio tra '700 e '800. Per quanto concerne la filosofia, infatti, in un periodo di così intensa discussione sulla circolazione del sapere<sup>71</sup>, fioriscono riflessioni diversificate sul senso e sulle modalità da riconoscere a un discorso filosofico 'vivente' per quel processo complessivo di formazione di un nuovo mondo che si presentava per la prima volta sotto il nome di *Bildung*<sup>72</sup>. Come esempi della intensa partecipazione a questo orizzonte comune di discussione sulle potenzialità del sapere per l'elaborazione di forme di libertà specificamente moderne, basta pensare all'allocuzione pubblica *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* tenuta da Schiller a Jena il 26 maggio 1789, alle lezioni di Fichte *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), *Über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1806) e le *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811), allo scritto kantiano del 1798 *Il conflitto delle facoltà*, alle *Lezioni sul metodo accademico* di Schelling del 1803, o al contributo di Fichte del 1807 (*Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden böhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*), a quello di Schleiermacher del 1808 (*Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende*), di Heinrich Steffens *Über die Idee der Universitäten* del 1809, insieme allo scritto di Wilhelm von Humboldt del 1810 (*Über die innere und äußere Organisation der böheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin*). In tutti questi documenti, ai quali ve ne sarebbero da aggiungere molti, si rileva un bilancio allo stesso tempo critico e costruttivo sulle considerazioni illuministiche circa l'uso pubblico della ragione e il potenziale emancipatorio del sapere, bilancio che sembra in buona parte racchiuso nella domanda: come può l'indagine filosofica essere resa fruibile da un pubblico più vasto possibile – 'popolarizzata',

---

<sup>71</sup> Come riferiscono Mary Helen Dupree e Sean Franzel nelle pagine introduttive della collettanea da loro curata sul tema della produzione del conoscere tra 1750 e 1850 (Mary Helen Dupree and Sean B. Franzel, eds, *Performing Knowledge, 1750- 1850*, Berlin-Boston, De Gruyter 2015), degno di nota in questo contesto è il lavoro del *Privatgelehrter* Josias Ludwig Gosch (1765–1811) intitolato *Fragmente über den Ideenumlauf*. Il contributo, pubblicato nel 1789, costituisce uno studio articolato, cui segue l'elaborazione di una proposta politica, sulla disseminazione del sapere entro il campo del sociale attraversato dalle idee illuministe. Esso figura per questo motivo come una vera e propria "Medientheorie der Aufklärung", per citare l'espressione dei curatori dell'edizione dell'opera (Georg Stanitzek, Hartmut Winkler, "Eine Medientheorie der Aufklärung", foreword to Gosch, *Fragmente über den Ideenumlauf*, Berlin: Kadmos, 2006, 7-34).

<sup>72</sup> Come nota Ernst Lichtenstein nella voce *Bildung* dello *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971. Band 1. Basel: Schwabe & Co, Sp. 921-937) „noch 1784 bezeichnet der berühmte Aufklärungsphilosoph Moses Mendelssohn den Begriff ‚Bildung‘ als einen ‚neuen Ankömmling in unserer Sprache (...) vorderhand bloß in der Büchersprache“. Che il lavoro di riempimento di questo concetto rappresentasse un lavoro comune in cui erano implicati tutti i maggiori intellettuali tra '700 e '800, e che lo scopo di una simile discussione non fosse riconducibile ad un contributo nell'ambito disciplinare della 'pedagogia' ma riguardasse il compito di pensare a nuove forme di socializzazione e di simbolizzazione della prassi (in una parola: di libertà) è la tesi sostenuta da Birgit Sandkaulen nei suoi numerosi contributi dedicati al tema, a partire da Ead., *Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs*, in: Michael Opielka (Hg.), *Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik*, Wiesbaden 2005, 11-21.

per utilizzare un termine di allora – senza che però vengano meno il suo rigore e la sua riconoscibilità come sapere specifico che acquisisce il proprio metodo nel processo della sua esposizione?

La risposta alla questione – ma meglio sarebbe dire la possibilità di una sua nuova formulazione – sembra dipendere in maniera sostanziale da ciò che si intende con “esposizione” del sapere. Il termine è intrecciato anzitutto alla semantica della descrizione<sup>73</sup> e del vedere, ossia dell’articolazione ostensiva di un contenuto che viene dispiegato, esibito davanti ai nostri occhi (in latino, *ostendere*, *proponere* e *praesentare*); d’altra parte, però, “esposizione” è legato anche alla rappresentazione, alla messa in scena, alla performance di presentazione di un tema che si rende efficace, ha cioè degli effetti, proprio nell’atto in cui viene sviluppato all’interno di una specifica scena o contesto di esecuzione.

Una polisemia analoga può essere rintracciata nel termine tedesco in cui si coagula il problema della configurazione del sapere: la *Darstellung*<sup>74</sup>. Guardando ai contributi critici che si sono confrontati più estensivamente con la questione della *Darstellung der Philosophie* o con la *Darstellung des Absoluten* in Hegel, è facile rilevare una attenzione prevalente per la prima sfera semantica in questione, ossia quella dello sviluppo di un contenuto che si giustifica mentre si espone. Questa dimensione ostensiva rappresenterebbe un problema – se non il problema – che riguarda l’intera filosofia hegeliana già a partire dagli scritti jenesi, passando per la *Vorrede* alla *Fenomenologia dello Spirito*, la sezione dedicata alla *Psicologia* nella *Enciclopedia* del 1830 e la *Vorrede* alla seconda edizione della *Scienza della logica*. In un percorso di questo genere, il termine sarebbe impiegato per definire in particolare “l’organizzazione in dispositivo epistemico del linguaggio”, vale a dire quella “conversione della soggettività nella «cosa»” indagata in particolare nella filosofia dello spirito, che “conduce a determinare in senso linguistico sia la costituzione della «Sache selbst», sia la realizzazione del sapere”. Quest’ultimo troverebbe “nell’esposizione la sua forma di attuazione in pari tempo necessaria e possibile, in quanto l’esposizione viene intesa da Hegel come la *configurazione logico-linguistica in cui il linguaggio della «cosa stessa» si eleva a scientificità*”<sup>75</sup>.

All’interno di questi contributi, l’accento posto sul linguaggio concettuale viene declinato nelle direzioni più differenti. Assumendo la logica come sfondo privilegiato, la *Darstellung* diventa in primo luogo un dispositivo in grado di intercettare le operazioni di volta in volta specifiche di critica e di superamento dell’orizzonte rappresentativo e metafisico della filosofia<sup>76</sup>. In secondo luogo, essa costituisce una possibilità per mettere in questione la presunta neutralità della forma in cui un certo

---

<sup>73</sup> Michael Hampe, „Erklärung durch Beschreibung“, in: Andreas Fahrmeir (Hg.), *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, Frankfurt am Main 2013, 29-44.

<sup>74</sup> Eva Schürmann, *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*, Wilhelm Fink 2018. Sul tema si veda poi la voce „Darstellung“ curata da U. Theissmann in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971 f. e quella curata da Dieter Schlenstedt, „Darstellung“, in: Karlheinz Barck (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 2000, S. 831 – 875. Per un contributo collettivo si veda Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Was heisst ‚Darstellen‘?*, Frankfurt am Main 1994.

<sup>75</sup> Gaetano Rametta, *Il problema dell’esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth 2020, pp. 40-41.

<sup>76</sup> Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1978. J-G. Schüle, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2016.

contenuto viene presentato, e diviene anzi la spia del lavoro di costante messa in discussione dei condizionamenti di ciò che si deve pensare come assoluto<sup>77</sup>, ossia come un sapere del tutto consapevole dei presupposti in cui si muove.

Rispetto a queste coordinate interpretative, il presente studio intende approfondire la questione dell'esposizione del sapere filosofico nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* tenendo presente anche la seconda sfera semantica, quella della performance, la quale non si trova a essere inclusa solo genericamente nel termine "esposizione" da dizionario, ma sembra trovare una messa all'opera in casi specifici di contemporanei di Hegel.

Il primo riferimento è senz'altro Goethe e il bisogno da lui espresso di offrire discorsivamente un'ostensione del processo metamorfico delle piante in grado di conformarsi allo sviluppo dei contenuti senza pervertirne la vitalità in lettera morta. Un simile impiego della *Darstellung* sembra sulle prime ancora pienamente compreso nell'ambito dell'ostensione. Eppure, come hanno mostrato gli studi di Michael Bies, nel concetto di *Darstellung* così articolato è contenuto un potenziale pedagogico, educativo, in quanto "vivid representation" in grado di esporre un processo senza rimanere nei confini del pensiero astratto<sup>78</sup>. La *Darstellung* come concetto poetologico costituisce un paradigma anzitutto estetico che, nel porsi come alternativa alla rappresentazione ordinaria della scienza, è all'origine della formulazione di "einen neuen Begriff imaginativer Präsenz"<sup>79</sup>: una nuova plastica del discorso, potremmo dire. Questa dimensione apre a una riflessione più ampia sulla trasmissione e sulla produzione del sapere che ingloba al suo interno a pieno titolo, a mio avviso, la seconda sfera semantica in questione nel termine *Darstellung*. Se sul piano poetologico si può dire che "eine Poetologie des Wissens [orientiert sich] nicht am Gesagten, sondern am Sagen und folgt damit der These, daß jede Wissensform einen eigenen performativen Charakter, eigene Formen der Darstellung und der Inszenierung entwickelt"<sup>80</sup>, si apre allora la possibilità di legare la questione prettamente

---

<sup>77</sup> All'interno di queste riflessioni, lo studio di Nonnemacher enfatizza correttamente l'aspetto riflessivo, autoriferito, della *Darstellung* a partire dalla *reductio ad absurdum* della posizione contraria. Se a essere esposto è l'assoluto, la sua esposizione non può essere indipendente da ciò che viene esposto, altrimenti si avrebbe la contraddizione per cui la sua presentazione sarebbe condizionata da qualcos'altro. Il che contraddice il concetto di assoluto sottoponendolo a una limitazione a cui non può essere soggetto. "Daß die Philosophie das Absolute zur Darstellung bringen soll, bedeutet deshalb, daß sie es mit einem Dargestellten zu tun hat, dessen Darstellung ein Sichdarstellen des Dargestellten ist, und somit ist gerade auch das, was Philosophie ist, als aus dem Absoluten selbst hervorgehend zu begreifen" (Burkhard Nonnenmacher, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels »Wissenschaft der Logik« und reifem System*, Mohr-Siebeck 2013, p. 3).

<sup>78</sup> Michael Bies, „Der Goethe des Grashalms: Zur Darstellung der Naturforschung um 1800“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 131, no. 4 (2012), 513–535. Id., "Staging the Knowledge of Plants: Goethe's Elegy 'The Metamorphosis of Plants'", in Mary Helen Dupree, Sean Franzel (eds.), *Performing Knowledge, 1750-1850*, De Gruyter 2015, 249.

<sup>79</sup> Inka Mülder-Bach, *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*, München 1998, 19. Sul tema si veda anche Elisa Ronzheimer, *Poetologien des Rhythmus um 1800. Metrum und Versform bei Klopstock, Hölderlin, Novalis, Tieck und Goethe*, De Gruyter 2020.

<sup>80</sup> Joseph Vogl, „Für eine Poetologie des Wissens“, in *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*, ed. Karl Richter, Jörg Schönert, e Michael Titzmann (Stuttgart: M & P Verlag, 1997), 107–130, 121.

scientifico della *Darstellung des Systems* al tema della performance di un discorso, mettendo l'accento dunque sull'insieme di istanze implicate in un detto.

Il sapere si produce coinvolgendo il pubblico in un'esperienza condivisa, promuovendo il progetto illuminista di accessibilità e di immediatezza visiva (*Anschaulichkeit*) di tutte le conoscenze: come una maniera di “fabbricare pensieri mentre si parla”<sup>81</sup>, per dirlo con Heinrich von Kleist. La produzione di conoscenza si mostra quantomai legata a determinati contesti spazio-temporali, sociali, mediali e istituzionali. Questo vale per tutte le scienze. Per dirla con Jörg Rheinberger<sup>82</sup>, il quale considera la sperimentazione come un processo pratico attraverso il quale “sistemi sperimentali” generano “cose epistemiche” e si riproducono attraverso “la produzione di differenze”, si vede come le differenze prodotte hanno un impatto non solo su entità e strutture scientifiche, ma anche sulle distinzioni sociali e disciplinari tra esperti e pubblico, che a loro volta determinano il modo in cui l'informazione scientifica viene trasmessa e fatta circolare nei sistemi sperimentali. In questo senso sembra si possa a ragione chiosare che “these literary, theatrical, and scientific events are not mere epiphenomena of an intellectual-historical tradition or of abstract scientific propositions, but rather [...] they serve as vital conduits in the larger process of generating, differentiating, and circulating knowledge in this period”<sup>83</sup>.

Al centro della sperimentazione di maniere inedite di esposizione del sapere nei primi decenni del 1800, di cui fa parte, come vedremo, proprio l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, non vi è tanto o primariamente il contenuto, l'oggetto di cui si tratta di offrire una conoscenza esaustiva e criticamente solida. In gioco e tutto da ripensare è il gesto di esposizione del sapere: il contesto in cui questo lavoro si produce, e con esso i gruppi sociali e gli attori coinvolti (pubblico, docenti), oltre alle questioni della disciplinarietà e della distinzione sempre da riguadagnare tra conoscenza “popolare” e competenza strettamente “scientifica”.

In ciò che segue intendo tenere insieme le due dimensioni della *Darstellung*, quella propriamente ostensiva e quella performativa, perché ritengo che proprio dal loro andare insieme si lascino ricavare elementi interpretativi per comprendere il progetto, il fine e la specificità metodologica dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* come tentativo di elaborazione di un concetto di filosofia consapevole delle trasformazioni della realtà del primo Ottocento.

---

<sup>81</sup> Heinrich von Kleist, *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*. in Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 vol. (München, 1984), 2: 319-324.

<sup>82</sup> Hans-Jörg Rheinberger, “Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis”, in: *Studies in the History and Philosophy of Science* 23 A, no. 2 (1992): 305–331. Citato in Mary Helen Dupree, Sean Franzel (eds.), *Performing Knowledge*, p. 7.

<sup>83</sup> Mary Helen Dupree, Sean Franzel (eds.), *Performing Knowledge*, p. 6.

## 1.1 Darstellung del sapere: la realtà della filosofia tra Bilden e partecipazione

L'inclusione della seconda dimensione, performativa, nella riflessione sulla *Darstellung* filosofica non può essere trascurata se si tiene a mente il contesto di riflessione in cui si inserisce un testo come l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: la tendenza, dopo la fine della *Schulphilosophie*, a pensare un nuovo concetto di filosofia che dipendesse da (e avesse come esito) una modalità adeguata di produzione e riproduzione del sapere. Una simile tendenza investe anche la lezione universitaria. La forma di lezione, e in particolare quella enciclopedica, fa parte della *gelehrte Kommunikation*<sup>84</sup> e procede con l'intenzione mirata di offrire una panoramica della conoscenza in modo sistematico. Essa presenta un impulso esplicitamente meta-scientifico che promuove l'esigenza di elaborare un metodo per organizzare i suoi risultati, il che ha per esito la formulazione di un pensiero sull'università in quanto organizzazione di saperi, e sul ruolo del sapere in quanto tale.

Il momento della restituzione del sapere in ambiente universitario, se non la sua prima elaborazione, costituiva infatti uno spazio da re-immaginare alla luce delle nuove idee sull'educazione, delle riflessioni sulla trasmissione della scienza e delle lettere, così come della elaborazione di modalità comunicative inedite dentro e al di fuori<sup>85</sup> dell'università. In questo senso, l'università, nello specifico, costituiva un terreno possibile di un movimento epocale più ampio di configurazione del sociale, a partire dalla posizione del problema sul ruolo che il sapere ricopre in questa ristrutturazione post-rivoluzionaria<sup>86</sup>, dove perciò in gioco sembrava esserci la questione dell'esposizione del sapere come

---

<sup>84</sup> La questione della *gelehrte Kommunikation* è oggetto di esame specifico negli studi di William Clark (*Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago: University of Chicago Press, 2006), Theodore Ziolkowski (*German Romanticism and Its Institutions*, Princeton: Princeton University Press, 1990) e Jürgen Fohrmann (*Gelehrte Kommunikation: Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert*, Vienna: Boehlaus, 2005). Ulrich Johannes Schneider (*Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg: Meiner, 1999) ha esaminato i cambiamenti cruciali nell'istruzione filosofica nell'università del XIX secolo a partire dall'evoluzione della lezione come contesto essenziale del discorso pubblico, mentre Sibylle Peters (*Der Vortrag als Performance*, Bielefeld: Transkript, 2011) ha sviluppato una genealogia della teatralità e della natura performativa della lezione. Più recentemente, si segnalano i contributi di Sean Franzel, in particolare la sua monografia (*Connected by the Ear: The Media, Pedagogy, and Politics of the Romantic Lecture*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2013), che si inserisce in questo filone di ricerca esaminando la teoria e la pratica dell'insegnamento intorno al 1800, in un momento in cui le premesse di base sul suo status e la sua funzione stavano cambiando considerevolmente e stavano emergendo nuovi siti e stili di presentazione pubblica. In secondo luogo, rilevante è un saggio dell'autore ("Temporality and Historiography in the Lecture Form." In: Franzel and Dupree, *Performing Knowledge, 1750-1850*. 295-321) dedicato alla costruzione della nozione di contemporaneità a partire dalle innovazioni nella forma della lezione (ampie narrazioni storiche con *Zeitdiagnose* sullo stato attuale della cultura e della politica, per esempio), le quali mettevano in condizione gli uditori di guadagnare una nuova consapevolezza del presente come periodo di trasformazione della storia umana. Accanto agli studi che indagano gli effetti reali della lezione come mezzo, evento sociale e presentazione pubblica sulla coscienza storica di quest'epoca, ci sono poi contributi dedicati più nello specifico alla questione enciclopedica, al legame tra la forma e il tentativo di *pensare* l'università, in particolare quella berlinese nascente: Tilottama Rajan, "The Encyclopedia and the University of Theory: Idealism and the Organization of Knowledge", *Textual Practice* 2007 21(2):335-358, e Sean Franzel, "Romantic Encyclopedics and the Lecture Form: Schelling, A.W. Schlegel, A. von Humboldt", *European Romantic Review*, 2014, 25:3, 347-356.

<sup>85</sup> Esempi del secondo caso sono, nel campo delle arti, i *tableau vivant*.

<sup>86</sup> Significativi sotto questo riguardo sono il frammento *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin* composto da Wilhelm von Humboldt nel periodo fra il 1809 e il 1810, e il suo

performance discorsiva in grado di produrre forme di socializzazione in una comunità da ricostruire<sup>87</sup>. Intorno al 1800 era infatti in atto una riforma degli studi in continuità con la base essenzialmente pratica e politica dell'Illuminismo. Rispetto all'obiettivo di educare alla libertà, colui che si limitasse a spingere gli studenti a prendere nota di un elenco di contenuti prescritti senza impegnarsi affinché essi potessero esercitare la propria capacità di giudizio, finirebbe inevitabilmente a proporre un mero esercizio di memorizzazione che nulla avrebbe di emancipatorio. Se in questo consistesse l'insegnamento, l'esito sarebbe solo una conoscenza storica della filosofia (per usare la terminologia di Kant, su cui tornerò in seguito): si sarebbe addestrati a ripetere i sistemi degli altri senza essere in grado di comprenderne la genesi razionale e lo scopo. Lo stesso risultato otterrebbe chi a lezione dettasse da un libro di testo, da un manuale introdotto nelle sue lezioni, dedicandosi al massimo ad arricchire il dettato qua e là con qualche commento.

Sintomatiche di queste tensioni, e della generalizzata insoddisfazione per le forme di insegnamento scolastico, sono senza dubbio le *Lezioni sul metodo dello studio accademico* di Schelling, un corso pubblico annunciato a Jena tra il 1802 e il 1803, e tenuto nel 1802. Come insegnante pubblico, Schelling era messo nelle condizioni di ricevere uno stipendio dal governo, cui si aggiungeva un onorario corrisposto dagli studenti di ciascuna facoltà, a cui egli aveva l'obbligo di impartire lezioni. Il contesto della lezione pubblica, a differenza di quella privata impartita a un uditorio più contenuto, rappresentava il terreno ideale per la presentazione e la diffusione di proposte filosofiche. È il caso proprio delle lezioni schellinghiane che rappresentano, come nota Claudio Cesa, non “un ‘memoriale’ da sottoporre all'attenzione di un governo riformatore, ma un manifesto [...] rivolto all'opinione pubblica colta, al ceto dei dotti”<sup>88</sup>. Per questa ragione, si inserisce, in continuità con lo scritto fichtiano *La missione del dotto*, tra le riflessioni che intendevano proporre un'alternativa alla cultura tardo illuminista tedesca, nel tentativo di porre in maniera convincente la questione del ruolo e del compito dell'intellettuale nel tempo attuale. Significativa in questa direzione appare la stessa *Premessa alle Lezioni*:

Queste lezioni sono state tenute all'Università di Jena nel semestre estivo del 1802. A indurre l'autore a comunicarle al pubblico dei lettori è stata la risonanza [*Wirkung*] che esse hanno trovato in un considerevole numero di ascoltatori, la speranza che alcune delle idee in esse manifestate possano avere, tra gli altri effetti [*Folgen*], anche quello di esercitare un qualche peso sul destino

---

*Antrag auf Errichtung der Universität Berlin* del 24 luglio 1809, indirizzato a Federico Guglielmo III, con cui suggeriva di rendere l'università finanziariamente indipendente dal potere esecutivo tramite la concessione di beni demaniali e la contribuzione della cittadinanza.

<sup>87</sup> Circa il fatto che il processo di *Bilden* non si lasci ridurre alle istituzioni preposte alla formazione (scuole, università e accademie) si veda il contributo di B. Sandkaulen, *Bildungsprozesse (in) der Moderne*, in: Andreas Arndt u. Tobias Rosefeldt (Hg.), *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, Hegel-Jahrbuch Sonderband 13, Berlin 2020, 229-242.

<sup>88</sup> Claudio Cesa, *Prefazione a F.W.J. Schelling, Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di Fabio Palchetti, Arnaud Editore Srl, Firenze 1989, xii.

immediato o almeno futuro delle università; la convinzione, inoltre, che esse, pur non proponendosi di offrire scoperte sui principi della filosofia, possano costituirne un'esposizione più accessibile, stimolando l'interesse generale per la concezione, da esse proposta, delle scienze come un Intero (*VMS* p.3, *SW* V, 209).

Nella *Premessa* alle *Lezioni* vengono nominati due effetti reali del discorso filosofico. Il primo è la *Wirkung*, la risonanza diretta sugli ascoltatori che ha avuto il ciclo di lezioni del 1802. Da questa originano poi altri effetti, *Folgen* nel testo, che riguardano la dimensione reale della filosofia nella sua dimensione oggettiva, intersoggettiva e istituzionale – in continuità e discontinuità con le riflessioni di Kant sul sapere filosofico sviluppate nello scritto sul *Conflitto delle facoltà*, in cui era stata articolata una visione sull'università nei termini di una organizzazione statale che “si riproduce creativamente tra i poli della autodeterminazione nella facoltà inferiore della filosofia e il polo di eteronomia fattuale nelle tre facoltà superiori”<sup>89</sup> in direzione di un'idea unitaria.

Sedici anni dopo le lezioni schellinghiane, nel *Discorso inaugurale* del 1818, Hegel si mostra consapevole di trovarsi in un momento di trasformazione altrettanto radicale. Il discorso, in certo modo come quello schellinghiano, inizia con un riferimento ad una “sfera d'attività accademica [*Wirksamkeit*] più vasta” di cui entra a far parte con il suo “ufficio d'insegnante di filosofia” (*GW* 18, 11). Si comincia da una considerazione storico-epocale, formulata quasi nella forma di una speranza, per cui

è giunto il tempo che anche il *libero regno del pensiero* fiorisca indipendente nello *Stato* accanto al governo del mondo *reale* [*wirklich*]. In generale la *potenza dello spirito* si è fatta valere a tal punto in quest'epoca, che ormai solo le *idee*, e ciò che è conforme a *idee*, hanno la possibilità di conservarsi, e che tutto ciò che pretende di avere valore è costretto a *giustificarsi* davanti all'*esame* e al *pensiero*. [...] Qui la coltivazione [*Bildung*] e la fioritura delle scienze è un momento essenziale della *vita* stessa dello *Stato*, in questa università, nell'università del centro, deve trovare il suo posto ed esser oggetto primario di cura anche il *centro* di tutta la cultura spirituale, di ogni scienza e verità: la *filosofia* (*D1818*, p. 221-222, *GW* 18, 12-13).

Nella considerazione del “*libero regno del pensiero*” come dimensione che deve assumere la propria realtà all'interno dello Stato assume un ruolo cruciale la *Bildung*, che diventa centro pulsante della vita della comunità. L'attenzione alla “*gioventù*”, quella per una età che “*non ancora imprigionata nel sistema degli scopi limitati del bisogno*” è “per sé ancora *capace della libertà di un'occupazione scientifica disinteressata*” (*D1818*, p. 224-225, *GW* 18, 17), è centrale nella discussione della realtà del sapere e della responsabilità del docente – come già testimoniava l'episodio della censura dello scritto kantiano *Die*

---

<sup>89</sup> Reinhard Brandt, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants >Streit der Fakultäten<*, Volume 5 Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, 2003, De Gruyter, 4.

*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* che Kant ripercorre nella *Vorrede* allo scritto *Der Streit der Fakultäten*<sup>90</sup>.

In relazione al contesto della *Bildung*, Hegel sembra riconoscere la possibilità di parlare di una “utilità” della filosofia, intesa come sapere che insegna a pensare astrattamente, vale a dire a ritenere l'essenziale e a tralasciare ciò che in una determinata situazione non è rilevante perché è effimero. Il concetto di utilità si trova anche in Kant, quando nel *Der Streit der Fakultäten* si rivolge alle *Geschäftsleute der Gelehrsamkeit* – opposte, in quanto persone incaricate di un ruolo pubblico, al *Naturzustand der Gelehrsamkeit* – per mettere a fuoco quel bilanciamento tra l'utile e il vero che lo studioso deve avere sempre di mira quando insegna, e non manca nemmeno nelle riflessioni di Schelling. “Utilità” costituisce tuttavia un termine tutt'altro che neutro quando si tratta di pensare la realtà della *Darstellung* filosofica, perché sembra portare la discussione su un piano che ha già determinato la filosofia come una certa attività specifica da perseguire in vista di un fine sociale che le è presupposto e verso cui si deve indirizzare – con l'aggravante per cui la stessa *Bildung*, come presunto scopo determinato della filosofia, è una prassi che non si dà già pronta ma è proprio ciò che deve essere riformato. Per Hegel la filosofia è in realtà un fine in sé, con il che intendo anzitutto che non dipende da altro (dalla tradizione, da altre imprese conoscitive, dalla religione...) per la formulazione dei propri scopi – una considerazione questa che è corollario fondamentale della negazione della sua derivazione da altre imprese conoscitive per la definizione del proprio metodo e dei suoi oggetti. Se questo è vero, d'altra parte, però, risulta legittimo chiedersi: come impostare la domanda sulla realtà della filosofia?

‘Realtà’, infatti, che pure non ha un significato univoco, sembra rimandare – perlomeno in un senso del tutto minimale – al contesto intersoggettivo in cui un certo discorso funziona, ha cioè degli effetti; allo stesso tempo, rappresenta anche qualcosa che non è soltanto presupposto all'esercizio del sapere, ma è in qualche modo l'esito determinato di una prassi senza la quale non sarebbe ciò che è. Il sapere, detto altrimenti, dipende da un insieme di condizioni in cui si mantiene (non è *poiesis* né una tecnica<sup>91</sup>) e a cui al contempo dà forma proprio mentre si espone. Rispetto a questo impiego ancora

---

<sup>90</sup> Nella *Prefazione* a questo testo del 1798 si assiste alla presa di posizione pubblica rispetto all'episodio di censura in cui era stato coinvolto il testo kantiano della *Religione entro i limiti della semplice ragione*. Nella risposta all'accusa dell'autorità di esprimersi pubblicamente in materia religiosa, con il rischio potenziale di un esito sobillatorio, Kant provvede a difendersi da una accusa più mirata: quella di aver trasgredito il “dovere di maestro della gioventù” e ostacolato le supreme intenzioni del sovrano. In questo contesto Kant afferma che “Già i manuali di *Baumgarten* sui quali mi sono basato, e che soli hanno verosimilmente qualche relazione col mio insegnamento, basterebbero a provare che io, *come maestro della gioventù*, cioè, a quanto capisco, nelle lezioni accademiche non ho mai mescolato, né potevo farlo, la critica della Sacra Scrittura e della religione cristiana” (*SF* p. 60, *AA* 07: 7). Su questo episodio tornerò al 1.2.1.3.

<sup>91</sup> Hegel si confronta con una lettura della filosofia in termini di *tecnica* nella *Differenzschrift* quando esamina criticamente la posizione di Reinhold sulla storia della filosofia: “Ma la storia della filosofia acquista un aspetto più utile se le si applica l'impulso all'estensione della scienza, poiché secondo Reinhold, infatti, essa deve servire a «penetrare nello spirito della filosofia più profondamente di quanto sia mai avvenuto ed a portare avanti i punti di vista peculiari dei predecessori intorno all'approfondimento della realtà della conoscenza umana mediante nuovi, peculiari punti di vista»; «... solo per mezzo di una tale conoscenza dei tentativi finora preliminarmente fatti per risolvere il problema della filosofia si potrebbe alla fine avere realmente successo, posto che ad esso sia destinata l'umanità». Come si vede, lo scopo di una tale ricerca si fonda su una

generale del termine “realtà”, si può dire che la filosofia non costituisce un’indagine a sé stante la cui coerenza sarebbe guadagnata da una iniziale presa di posizione negativa, di distacco, nei confronti del reale. È vero semmai il contrario, secondo la nota formulazione enciclopedica per cui “il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente s’è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza, [...] il suo contenuto è la *realtà*” (E p. 9, GW 20, §6). Se queste indicazioni minimali possono essere accolte, allora il problema interpretativo diventa il seguente: capire come si possa chiedere del *wirken* della filosofia senza che (i) questo stesso domandare finisca per contraddire la prassi giustificativa radicale del discorso filosofico, che per Hegel non ammette di presupporre sin dall’inizio uno scopo ereditato da altre imprese scientifiche, o dai ruoli storicamente assegnati alla filosofia, che non sia stato vagliato razionalmente; senza che però (ii) si sospenda del tutto la domanda a fronte dei limiti oggettivi di esprimersi parlando di “utilità” o in generale del rapporto della filosofia alla *Bildung*, rappresentando quest’ultima, come vedremo meglio nei prossimi capitoli, un orizzonte tutto da costruire e in nessun modo presupposto all’attività filosofica. Il punto diventa allora arrivare nel corso del lavoro a una formulazione adeguata del problema che sia capace di rispettare le istanze che di volta in volta emergono nella considerazione hegeliana del discorso filosofico della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

Per farlo, e per disporre delle prime coordinate su cui impostare la questione, è opportuno seguire il modo in cui Hegel stesso sviluppa l’argomentazione nel *Discorso Inaugurale*. Nel momento in cui la filosofia viene presentata come “*conoscenza della verità*” che è fine in sé e per sé, “non ha il suo fine fuori di lei in qualcos’altro” (D1818 p. 230, GW 18, 25), si legge che

la filosofia ha dunque *il medesimo fine e contenuto* della religione [...] La sua conferma non è nell’*autorità*, nella *fede*, ma nel *pensiero*. Perciò la figura della religione è insoddisfacente per la *coscienza* provvista di una cultura superiore [*für das höher gebildete Bewußtsein*], la quale non può fare a meno di conoscere, dunque vuol cancellare la forma *della religione*, ma *solo per giustificarne il contenuto*. In tal caso si tratta della giustificazione vera, non della giustificazione storica, erudita, esteriore [*die wahrhafte Rechtfertigung nicht die geschichtliche, gelehrte, - äusserliche*]. La verità eterna non

---

rappresentazione della filosofia, per cui essa sarebbe una specie di attività artigiana che è possibile migliorare mediante la continua invenzione di nuove tecniche. Ogni nuova invenzione presuppone la conoscenza delle tecniche già impiegate e dei loro scopi. Ma dopo tutti i miglioramenti finora introdotti rimane ancora il compito fondamentale, che Reinhold in ultima analisi sembra concepire così: sarebbe da trovare una tecnica ultima «di valore universale», mediante la quale, per chiunque volesse familiarizzarsi con essa, l’opera si produrrebbe da sé. Se avessimo a che fare con un’invenzione del genere e se la scienza fosse opera morta di un’abilità sconosciuta, ad essa spetterebbe sicuramente quella perfettibilità di cui sono suscettibili le arti meccaniche, e in ogni tempo i sistemi filosofici già apparsi non potrebbero mai essere considerati niente di più che esercizi preparatori di grandi pensatori. Ma se l’assoluto come la ragione, sua manifestazione, sono eternamente una sola e la stessa cosa, come lo sono infatti, ogni ragione che si è rivolta verso se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia e ne ha risolto il problema che, come la sua soluzione, è lo stesso in ogni tempo” (*Scritti critici*, p. 10-11, GW 4, 10).

ha il suo fondamento nel tempo, nei fatti ecc. Eterna è solo la *testimonianza* dello spirito [*das Zeugniß des Geistes*] (D1818, p. 230, GW 18, 25).

Il riferimento alla religione rimanda alla dimensione vitale, reale, di una pratica comunitaria la cui complessità risulta per Hegel sminuita e fraintesa qualora venga ridotta all'erudizione – teologica – che si richiama ai contenuti della credenza come *facta*: come contenuti che una coscienza dovrebbe limitarsi ad accogliere per autorità, per tradizione, semplicemente dall'esterno. È interessante notare che il lavoro filosofico non viene introdotto però come un'attività *toto coelo* differente, ma è presentato come l'atto di giustificare un contenuto. Il rimando al contenuto, che nel *Discorso* compare innumerevoli volte, rappresenta una esigenza hegeliana in aperta polemica con il modo in cui certo pensiero illuminista di derivazione kantiana sembrava essersi scagliato contro i contenuti, rigettandoli *tout court*:

La conoscenza non può toccare *la natura dell'assoluto* [...]. In parte ha per oggetto [...] l'*esteriorità*, ossia lo sfondo *storico* [*das Historische*], le circostanze *accidentali* nelle quali è apparsa quella pretesa, quell'illusione di conoscere. E anche *una tale conoscenza* dovrebbe essere presa come qualcosa di *storico* ed essere indagata con dispiego di *critica* e di *erudizione* secondo quei lati esteriori, poiché non si potrebbe *ricavare nulla di serio* dal suo contenuto (D1818 p. 223-224, GW 18, 16).

Il tema cruciale di questo passo è *das Historische*, come dimensione che lega un certo contenuto all'esteriorità della sua provenienza non trasparente: è qualcosa che è “positum”, che è posto e si impone in quanto tale alla conoscenza, senza che ne sia chiarita l'articolazione e i fini per i quali è ciò che è. Esso appartiene all'orizzonte della narrazione<sup>92</sup> di eventi e di ciò che è accaduto, e alla dimensione della rappresentazione, con la quale ha in comune proprio l'essere dato. Un esempio fra tutti: una conoscenza storica è quella che assume i “fatti della coscienza” per come si presentano e

---

<sup>92</sup> Il termine rimanda all'ἱστορία greca delle *Ἱστορίαι* di Erodoto che in sé comprende l'ispezione visiva (dalla radice ἰδ- del verbo ὀράω), la ricerca, e anche la conoscenza vera e propria. Impiegato nel senso della ricerca si può pensare a *Περὶ Φύσεως Ἱστορία* (Aristotele), o in latino nella *naturalis historia* o nei *naturae historiarum libri* (Plinio). Assume il significato di 'storia' con Polibio nel senso della somma di ciò che è stato tramandato, nella misura in cui è la somma degli eventi. Nella voce corrispondente, curata da Reinhart Koselleck, del lessico di Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (*Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*) si legge “'Historia' war also durchaus ein Begriff, aber primär für die Form, für den Rahmen und sekundär für das ganze Paket von Handlungen, -Geschehnissen, Abläufen, das darin enthalten war. Inhaltlich zielte es mehr auf die Summe der Ereignisse als auf den Zusammenhang zwischen ihnen, der in der Form der Historie(n) hergestellt wurde. Es zielte nicht auf eine dynamische Bewegung, einen großen Strom, in dem man seinen Ort bestimmen, dessen Einheit man annehmen, dessen Sinn man suchen konnte“ (p.600). In questo senso va inteso anche nel senso di *historia gentium*. Per un'analisi dettagliata del lemma 'Historie' a confronto con 'Geschichte' si rimanda alla voce curata da Koselleck.

pretende di stabilire la loro validità sulla base del solo fatto che questi sono *generalmente* diffusi. O quella che intende proporre una sistematizzazione dell'*a priori* sulla base di un fondamento trovato<sup>93</sup>. La relazione con i 'fatti' esteriori è fondamentale perché rappresenta in certo modo ciò che deve essere indagato criticamente per guadagnare la definizione di cosa è e che cosa non è filosofia.

## 1.2 Historica cognitio cognitionis philosophicae

Il precursore della considerazione sulla *Historie* contrapposta alla *Philosophie* come conoscere per ragioni è, com'è noto, Wolff, il quale, contro la filosofia scolastica di matrice aristotelica, presenta la sua "De triplici cognitione humana, historica, philosophica & mathematica"<sup>94</sup> come primo capitolo del *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* che precede la logica latina del 1728, in apertura alle sue opere latine. Che dunque questa divisione fosse intesa come fondamentale già da Wolff, cosa suggerita tra gli altri da Albrecht<sup>95</sup>, sembra fuori di dubbio. Le dedica ventotto densi paragrafi, nei quali si trova anche la "Historica cognitio cognitionis philosophicae". Nel secondo capitolo si legge per esempio che chi "non nisi historicam habet philosophiae cognitionem, nec adeo Philosophus dici potest"<sup>96</sup>. Mentre questi non è in grado di "de controversiis philosophicis iudicare"<sup>97</sup>, "Philosophus suo stare debet iudicio". La conoscenza storica tratta della conoscenza dei fatti che va distinta dal conoscere il *perché* di essi. Determinare che cosa è filosofia richiede di passare necessariamente attraverso questa distinzione.

La genesi più prossima delle interpretazioni hegeliane e schellinghiane dello storico si ha però non tanto in Wolff, quanto in Kant. Per questi, *historisch* è una conoscenza a posteriori che, per quanto riguarda la filosofia, atiene anzitutto all'acquisizione degli strumenti del filosofare, e identifica più in generale un conoscere che non trova nel soggetto la sua origine, perché viene conosciuto in maniera soltanto mnemonica limitandosi a riprendere pedissequamente ciò che altri hanno già elaborato. La ragione della rilevanza dell'attraversamento critico di che cosa è storico e di che cosa è razionale dipende anzitutto dall'obiettivo prossimo di Kant: introdurre la distinzione tra il *Weltbegriff* della filosofia come "la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana

---

<sup>93</sup> Cfr. GW 20, §41: „Le particolari forme dell'*a priori*, cioè del pensiero e propriamente del pensiero in quanto attività soltanto soggettiva, senza riguardo alla sua oggettività, si ricavano nel modo seguente – con una sistemazione, del resto, che poggia solo su fondamenti psicologico-storici [*psychologisch-historischen Grundlagen*]” (E p. 52).

<sup>94</sup> Si tratta di una suddivisione in gradi che dipende da Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, dal suo *Medicina mentis* (1695). La prima occorrenza della tripartizione in Wolff si trova nel *Mathematischen Lexicon* del 1716 in cui si distingue tra 'gemeine', 'philosophische' und 'mathematische' Erkenntnis. Il termine *historisch* compare per la prima volta nel 1717 – "omnium rerum triplex datur cognitio, historica, scientifica, mathematica, haecque perfectissima omnium" – e viene confermata nella *Ratio praelectionum* 1718.

<sup>95</sup> M. Albrecht, *Kants Kritik der historischen Erkenntnis - ein Bekenntnis zu Wolff?*, in: *Studia Leibnitiana* 14:1 (1982).

<sup>96</sup> *Discursus* §50.

<sup>97</sup> *Ibid.*, §52f.

(*teleologia rationis humanae*)” (*ibidem*, A838/B866) e il suo *Schulbegriff* come il concetto “di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, senz’altro fine che l’unità sistematica di questo sapere, e quindi la perfezione logica della conoscenza” (*KrV* p. 513, A839/B867). Rispetto al conoscere storico e al conoscere razionale, nella *Architettonica* della *Critica della ragion pura* si legge infatti che:

Se prescindendo da ogni contenuto di conoscenza, considerata oggettivamente, ogni conoscenza allora, soggettivamente è o storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece *cognitio ex principiis*. Una conoscenza originariamente data, donde che sia, in chi la possiede, è storica se egli conosce soltanto nel grado in cui, e per quel tanto per cui gli è stata data, vuoi per immediata esperienza o narrazione, o anche per istruzione (conoscenze generali). Quindi chi abbia propriamente imparato un sistema di filosofia, per es., il wolffiano, quantunque abbia nella testa tutti i principi, schiarimenti e dimostrazioni, nonché la divisione di tutta quanta la dottrina, e possa quasi contar tutto sulle dita, pure non ha altro che una compiuta conoscenza storica della filosofia di Wolff: egli sa e giudica solo quanto gli fu dato. Se gli contestate una definizione, egli non sa dove prenderne un’altra. Egli si è formato secondo una ragione estranea; ma la facoltà imitativa non è la facoltà produttiva [*das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende*], cioè la conoscenza non è provenuta in lui dalla ragione; benché quella oggettivamente fosse assolutamente una conoscenza razionale, pure soggettivamente è meramente storica (*KrV* p. 511-512, A835-836/B8643-864).

Una simile distinzione concettuale è costitutiva della possibilità di intendere il progetto dell’Illuminismo come processo di liberazione dal pregiudizio, attraverso l’educazione al pensare da sé, come si legge al §40 della *Critica del giudizio*. Colui che è semplicemente un erudito viene formato attraverso lo studio di sistemi a lui estranei, che impara sulla base di un’autorità che non è quella della sua propria ragione. Al contrario, chi pensa da sé possiede una conoscenza della ragione che presuppone sempre un riferimento alle fonti universali della ragione, che lo rendono non più passivo, semplicemente ricettivo nell’insegnamento, perché anzi lo spingono a ricostruire attivamente il giudizio dell’insegnante come risultato del proprio uso della ragione<sup>98</sup>. Ciononostante, la distinzione tra un punto di vista oggettivo e un punto di vista soggettivo sulla conoscenza razionale è finalizzata da Kant a mostrare in questo contesto che della filosofia non si può dare uno studio in quanto tale, se non nei termini di una conoscenza soltanto storica, imitativa, dei sistemi prodotti da altri.

---

<sup>98</sup> Un discorso analogo si può fare sulla base della distinzione kantiana tra “Überzeugung” e “Überredung”. La convinzione è un’affermazione di verità per ragioni oggettive, valida per ogni soggetto umano. La persuasione, al contrario, è una mera finzione in cui si avanza come oggettivo (e quindi universalmente valido) un motivo soggettivo (*KrV* B 848ss./A 820ss.; *KpV* AA 5, 13). La persuasione contraddice l’idea di illuminismo come uso autonomo della ragione poiché lo impedisce.

Sulla questione dell'insegnabilità della filosofia tornerò più oltre. Per ora è importante mostrare come il riferimento allo storico possa fungere da strumento euristico nella ricerca per guadagnare le coordinate che consentano di porre il problema della realtà del discorso filosofico in maniera non ingenua, e di confrontarsi con il tema del *Weltbegriff* della filosofia per Hegel, avendo esaminato le ragioni che differenziano il suo approccio da quello di Kant.

Il tema dell'*historisch* come qualcosa che è semplicemente dato ritengo sia rilevante nella definizione del concetto di filosofia nella sua dimensione reale, perché nella prassi di un discorso tenuto a lezione compare due volte:

1. In primo luogo, lo 'storico' viene presentato a un livello che si può definire 'tematico', e che rappresenta ciò che esplicitamente viene detto di volta in volta sul tema. Il docente prende parola e tematicamente espone la differenza tra il conoscere storico e la conoscenza delle ragioni per cui una certa cosa è quella che è, oppure si dedica a spiegare che cosa voglia dire imparare mnemonicamente un sistema prodotto da altri. Ma la questione, a lezione, non si esaurisce qui: si evince il perché dal modo in cui l'insegnamento era praticato, ossia dal modo in cui la lezione era concepita: a partire da un compendio. L'uso di enciclopedie, nella Germania di fine Settecento e inizio Ottocento, come strumenti utilizzati a scopi didattici da cui il docente prende le mosse per sviluppare la sua lezione, e quindi redatte in brevi paragrafi articolati in modo sistematico, in aperta polemica con la stesura per 'voci' dell'*Encyclopédie* ordinate alfabeticamente, è ampiamente testimoniato. "Il peggior compendio è certo meglio che nessuno, e i Professori, possono, se possiedono tanta sapienza, migliorare i loro autori per quanto ne sono capaci; le lezioni su dictata debbono però essere assolutamente abolite"<sup>99</sup> tuonava nel 1778 il ministro prussiano del culto e dell'educazione, il barone von Zedlitz. Che genere di lavoro è quello a lezione? Sappiamo che sul compendio si muovevano disinvoltamente sia Kant che Hegel. Rispetto alla lettera del compendio, la performance di insegnamento sembra mettere in campo una prassi critica di lavoro sul testo compendioso che ha come esito non la semplice ripetizione di un materiale sedimentato, quanto invece un concetto di filosofia che trova nell' 'oralità' che si produce una dimensione essenziale della realtà del discorso filosofico, dove cioè emergono i suoi effetti. La pratica di insegnamento offre una configurazione determinata alla filosofia relativamente al modo in cui questa funziona come discorso specifico – termine che impiego nel significato più ampio di prassi attorno a cui si costituisce il sapere con i suoi effetti reali di produzione di soggetti che lo elaborano, ne fruiscono, lo tramandano, e che si inserisce all'interno di un insieme più ampio di modalità di comprensione di senso, che in linguaggio hegeliano si è soliti rubricare come 'spirito'. Questo risultato è messo in scena come ciò che può e non può fare la filosofia.

2. Proprio perché a lezione si ha a che fare con una performance discorsiva, sulla base di ciò che viene detto tematicamente è possibile anche, in secondo luogo, considerare gli effetti di questo

---

<sup>99</sup> Citato nella *Introduzione* di Gianluca Garelli all'edizione italiana di Immanuel Kant, *Lezioni di enciclopedia filosofica*, a cura di Gianluca Garelli, Udine, Campanotto 2002, p. xiv.

dire (che concetto emerge di filosofia) e la loro coerenza, tanto rispetto al detto – alla lettera del compendio, e alla nuova lettera della sua correzione – quanto rispetto ad altri scritti. Il lavoro di discussione critica di un compendio rappresenta infatti un'attività specifica di conferma e confutazione di un certo modo di organizzare il sapere, di una certa immagine sclerotizzata di esso, più o meno adeguata ai tempi. E significa prendere parte attivamente alla sua ristrutturazione, e alla configurazione del potenziale trasformativo del sapere. Per queste ragioni, lavorare sul compendio vuol dire, a un livello meta-tematico, assumere una certa posizione sullo storico che dipende dal modo in cui si fa lezione. La posizione che emerge dalla prassi pubblica del tenere lezione può essere compatibile o meno rispetto a ciò che, in questo stesso lavoro, viene detto esplicitamente su come stanno le cose tra la conoscenza filosofica della filosofia e la conoscenza (soltanto) storica di essa. Si può dare aperta incoerenza, come chi dicesse che la filosofia non presuppone alcun lavoro sullo storico e dimenticasse che ha per le mani un compendio su cui lavorare criticamente; oppure ci può essere coerenza tra la prassi e la dimensione esplicita, ma può mancare un impianto teorico che si faccia carico fino in fondo di quel lavoro performativo.

Questa dimensione espositiva è cruciale perché specifica ulteriormente la *Darstellung* in direzione non solo della prima cornice semantica (ostensiva) quanto anche della seconda (performance). L'utilizzo del compendio nella prassi filosofica in università dice molto sul concetto di filosofia: in esso si coagulano le istanze che specificano l'approccio al tema della filosofia, al suo concetto in senso proprio. È cruciale la questione soprattutto perché ci dice come funziona la realtà del discorso filosofico e pone il problema del modo in cui questo funzionamento sia o meno giustificato nell'impianto teorico di riferimento. Così facendo, consente di interrogare la filosofia in relazione ai propri scopi senza presupporre genericamente un fine (sia esso anche quello pedagogico), ma valutando esclusivamente la consistenza della sua prassi giustificativa: chiedendo (i) fino a che punto la sua esposizione sia in grado di non lasciare sullo sfondo quella dimensione reale che ha come condizione della propria efficacia, e a cui contribuisce a dare forma, e (ii) in che modo il concetto di filosofia che emerge dalla prassi universitaria di lezione su un compendio sia prevista, integrata e giustificata nel modo in cui il sapere filosofico si articola – non ne rappresenti cioè un eccesso in nessun modo tematizzato.

La valutazione da fare nel considerare lo storico riguarda allora: (i) che cosa un filosofo dice su come dovrebbero essere le relazioni tra storico (*cognitio ex datis*) e filosofico (*cognitio ex principiis*) – e questo è il livello tematico; (ii) che lavoro fa sul compendio, ossia sullo storico stesso, in questo caso determinato: che concetto di lavoro filosofico, ossia di critica dello storico, si ricava; e (iii) se questo lavoro sia compatibile e, in ultima battuta, (iv) supportato dal quadro teorico di riferimento del pensatore. Se non lo è, vuol dire che esiste un potenziale *filosofico* che non è riassorbito dal discorso. E dunque, viceversa, significa che il suo discorso filosofico non giustifica fino in fondo ciò che si produce sul piano reale.

## 1.2.1 Le *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* di Kant

### 1.2.1.1 Lo spazio della lezione come *gelehrte Kommunikation*

L'esempio kantiano che discuto è costituito dalle *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*. Il lavoro critico di Kant sul *Grundriß* di Feder si vede già nell'*incipit* delle lezioni. L'intervento sul compendio sembra sulle prime di genere integrativo. Come nota Gianluca Garelli nel saggio introduttivo alla traduzione italiana del testo<sup>100</sup>, mentre nel terzo capitolo della II Abteilung del *Grundriß*, al §15 la questione della *totalità* viene risolta da Feder in un rapido cenno sulla composizione di molte cose, Kant si sofferma più estesamente sul concetto di sistema, che sviluppa distinguendo la totalità dal semplice aggregato, il quale si genera quando manca un'idea a priori del tutto che preceda le parti e sia strutturante per le loro relazioni<sup>101</sup>. A guardare meglio, tuttavia, questo intervento non rappresenta in verità una semplice integrazione, perché testimonia contro la lettera del testo la concezione kantiana sul sistema e sull'enciclopedia e si inserisce all'interno di una correzione più ampia. Feder, infatti, comincia il suo *Grundriß* con una sezione sulla storia della filosofia. Piuttosto che discutere l'introduzione storica di Feder, Kant fa le proprie osservazioni preparatorie sulla sistematicità filosofica, contrapponendo le forme storiche e filosofiche della conoscenza. La conoscenza storica, o erudizione (*Gelahrtheit*) ha a che fare con "quanto è già dato"<sup>102</sup> (*VENZ* p. 3, *PhilEnz*, AA 29: 5). Le scienze dell'erudizione che si occupano del dato si contrappongono alle scienze dell'intendimento [*Einsicht*], quelle razionali per concetti (filosofia) e per costruzione (matematica).

---

<sup>100</sup> Immanuel Kant, *Lezioni di enciclopedia filosofica*, a cura di Gianluca Garelli, Udine, Campanotto 2002.

<sup>101</sup> Cfr. *Logik Jäesche*: „Da es so viele und mannigfaltige Erkenntnisse giebt, so wird man wohl thun, sich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wissenschaften so ordnet, wie sie am besten zu seinen Zwecken zusammen stimmen und zu Beförderung derselben beitragen. Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang: so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts als bloße Rhapsodie. Macht man sich aber eine Hauptwissenschaft zum Zweck und betrachtet alle andern Erkenntnisse nur als Mittel, um zu derselben zu gelangen: so bringt man in sein Wissen einen gewissen systematischen Charakter. — Und um nach einem solchen wohlgeordneten und zweckmäßigen Plane bei Erweiterung seiner Erkenntnisse zu Werke zu gehen, muß man also jenen Zusammenhang der Erkenntnisse unter einander kennen zu lernen suchen. Dazu giebt die Architektonik der Wissenschaften Anleitung, die ein System nach Ideen ist, in welchem die Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung in einem Ganzen der die Menschheit interessirenden Erkenntniß betrachtet werden“ (IX, 48-49).

<sup>102</sup> Il testo delle lezioni di *Enciclopedia filosofica* di Kant è citato secondo l'edizione *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Akademie der Wissenschaften der D.D.R., XXIX/1.1: 4. *Vorlesungen*, hrsg. v. der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, vi. *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen*, I/i.1, hrsg. v. G. Lehmann, Berlin, DeGruyter, 1980, 3-45. Tutti i passi kantiani vengono citati con riferimento alla sigla, AA, numero del volume e numero della pagina.

La loro presentazione, che richiama necessariamente quella della prima *Critica*, lascia poi spazio all'introduzione delle figure che le esercitano. Da una parte si distingue il *polystor*, l'erudito che è titolare della conoscenza di tutte le scienze che sono date<sup>103</sup>. Come contraltare ideale si ha il *pansophus*, il cui dominio è la totalità delle scienze razionali. Mentre però la polistoria è un ideale praticabile dal momento che la totalità della conoscenza storica è qualcosa di fattuale, testualmente o empiricamente dato, e per questo disponibile alla memorizzazione, la pansofia è di per sé "impossibile" per Kant, dal momento che "il *pansophus* deve possedere quelle scienze che ha da se stesso e non quelle che sono date" (*ibid.*). Se ha cognizione di tutte le cose allora il filosofo è un tecnico, chiosa Kant. La filosofia, infatti, continua,

non deve essere imitata, giacché per l'imitazione ci vuole un'immagine [*Bild*] esente da difetti. Certo anche la filosofia si può imitare; ciò avviene quando ci si sceglie un modello, che invero perfetto non può essere; si cerca di comprenderlo con l'aiuto dell'insegnante; forse alla fine si comprende l'autore tanto bene da poter insegnare ad altri; ma non si ha intendimento delle cose stesse, giacché di questo non ci si è preoccupati, e magari anche l'autore non le capiva (*VEnz* p. 4, PhilEnz, AA 29: 7).

Non si può imitare la filosofia perché questa non è esibita in una realizzazione fattuale data una volta per tutte. Essa non può ridursi a un dato, se non con l'esito di averne una conoscenza solo storica, mnemonica. Ma affinché si dia veramente conoscenza filosofica si richiede per Kant di astenersi dall'imitazione (PhilEnz, AA 29: 10) – dal momento che, come si leggeva già nel passo che introduce la distinzione tra *Weltbegriff* e *Schulbegriff*, "la facoltà imitativa non è la facoltà produttiva" (*KrV* A 836/B865).

### 1.2.1.2 Feder e/o Kant: la filosofia al di là dell'imitazione

La domanda che sorge spontanea al termine di questa prima disamina è: che concetto di filosofia emerge non dalla lettera del testo (ciò che scrive Feder, e cosa Kant sostituisce), ma più in generale dal gesto di correzione di un testo in vista della esposizione della propria posizione? Come visto, Kant interviene in maniera massiccia sulla lettera. Nella prima parte del compendio, Feder distingue tre momenti: (i) storia filosofica (una specie di *historia letteraria*), (ii) concetti filosofici

---

<sup>103</sup> "Cyclopischer Gelehrte: dem ein Auge fehlt, vornemlich philosophie, bey großer anderweitiger Wissenschaft, und doch über alles entscheidet", si legge nel *Nachlaß* (Polyhistorie, Humaniora). Un riferimento sicuro per Kant sul punto è il testo di Samuel Georg Morhof *Polybistor* del 1688, come ricorda Franzel in "A 'Popular', 'Private' Lecturer?: Kant's Theory and Practice of University Instruction", in: *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 47, No. 1 (FALL 2013), 1-18, p. 17. È opportuno ricordare che per Kant la *cyclopische Gelehrsamkeit* racchiude forme di una cultura che, come afferma Menegoni, "sich mehr auf das Gedächtnis als auf das Genie stützt" (*Über den Begriff von "Enzyklopädie" bei Kant und Hegel*).

essenziali, che rientrano nel novero della logica-metafisica del tempo, (iii) bibliografia essenziale. Kant tralascia del tutto la terza sezione, e, al posto della prima, propone sue considerazioni sulla differenza tra *conoscere storico* e *conoscere filosofico*. Già la distinzione iniziale di Kant tra filosofia e polistoria sembra potersi leggere come una critica implicita ma chiara dello storicismo di tipo elencativo del *Grundriß* di Feder, a cui opporre un'altra idea di filosofia che viene formulata a lezione incorporando sì il testo di Feder nella propria presentazione, ma entro una pratica che esorbita significativamente dalla recitazione della lettera di un compendio. Che si tratti dunque di una performance correttiva che apre al concetto di filosofia per Kant sulla base di un lavoro critico su un manuale storico sembra evidente. Il punto è capire come questa attività si inserisca nel framework kantiano di esposizione di cosa è filosofia e cosa (non) è insegnamento storico.

Kant concede che il lavoro scientifico si possa fare contro l'autore di un manuale che serve come base di insegnamento. Anzi, la dimensione correttiva è una condizione di esercizio del pensiero che Kant mette a tema esplicitamente nelle lezioni e nei testi a stampa. Ad autorizzare, se non addirittura a richiedere un intervento del genere, sono alcune battute che seguono immediatamente la presentazione della filosofia come attività non imitativa, a differenza di quella storica:

Un professore di filosofia può esser completo pur avendo imparato la filosofia soltanto a memoria. Propriamente nessuna filosofia può impararsi a memoria, perché bisognerebbe che vi fosse da principio un filosofo capace di offrire un'immagine ideale priva di difetti, e destinata di conseguenza all'imitazione. [...] Storia e geografia sono questione d'imitazione. Ma se imito una filosofia e il modello non è giusto, allora anche tutta la mia filosofia non è di alcuna utilità. Imitare i pensieri di qualcuno non significa filosofare, ma per farlo bisogna pensare da sé, e *a priori*. Nessun insegnante di filosofia deve limitarsi a spiegare l'autore, ma deve offrire nel contempo un'istruzione sul metodo con cui si deve filosofare (*VEnz* pp. 4-5, *PhilEnz*, AA 29: 7).

In questo passo – assente in Feder – Kant sembra legare strettamente (1) la questione del filosofare (e la non-insegnabilità della filosofia) (2) al tema di che cosa possa o non possa, debba o non debba fare un insegnante di filosofia.

Kant sviluppa il primo punto in una posizione meta-riflessiva sul suo discorso, che trova noti luoghi corrispondenti nei testi a stampa.

Si può imparare la filosofia? A questa domanda è già stata data risposta. – Ma si deve imparare a filosofare? – Ciò che ha un'utilità tanto vasta quanto il filosofare non ha bisogno di raccomandazione; gli elogi sono superflui, laddove i vantaggi balzano agli occhi così palesemente (*VEnz* p. 9, *PhilEnz*, AA 29: 13).

Accanto alla nota distinzione tra la filosofia e il filosofare<sup>104</sup>, e al non meglio articolato riferimento rinnovato all'utilità del filosofare, c'è un punto che riguarda più da vicino il tema meta-riflessivo che ci interessa, perché chiarisce esplicitamente (tematicamente, nel lessico proposto) che è proprio di un buon insegnante di filosofia (del filosofare?) non limitarsi a spiegare un autore – nel caso kantiano, non limitarsi a seguire pedissequamente un modello altrui di enciclopedia. Kant non si ferma a questo lato negativo della questione, su cosa cioè non debba essere fatto, e chiede: che cosa rimane da fare quando ci si confronta con un libro? La risposta kantiana è laconica, ma non per questo poco efficace:

Spesso bisogna leggere un buon libro non propriamente allo scopo di ritenerlo, ma per impadronirsi di una certa maniera [*um eine gewisse Manier sich eigentümlich zu machen*] (V<sup>E</sup>nz p. 23, PhilEnz, AA 29: 30).

Questa indicazione, che sembra sulle prime circoscritta al modo in cui vanno letti i libri, questione su cui Kant è in aperto disaccordo con Feder<sup>105</sup>, ha in realtà una portata più ampia quando si consideri l'uso più estensivo del termine “Manier”. Kant in altri contesti lo impiega come contraltare del metodo<sup>106</sup>, ed è il termine che Gottlob Benjamin Jäsche, Privatdozent all'Università di Königsberg e curatore delle lezioni di Logica di Kant, impiega nella *Prefazione* alla *Logica* per definire il lavoro critico del professore sul commentario<sup>107</sup>, un lavoro che per estensione si può vedere

---

<sup>104</sup> Si veda il passo nella *Dottrina del metodo* della *Critica della ragion pura*: “Tra tutte le scienze razionali (a priori) soltanto la matematica si può imparare, ma non la filosofia (salvo storicamente); ma, per ciò che concerne la ragione, tutt'al più si può imparare a filosofare. Ora il sistema di ogni conoscenza filosofica è la filosofia. La si deve ammettere oggettivamente, se per essa s'intende il modello della valutazione di tutt'i tentativi di filosofare, il quale deve servire a giudicare ogni filosofia soggettiva, la cui costruzione è spesso così varia e così mutevole. In questo modo la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile, non data mai in concreto, ma a cui si cerca di accostarsi per diverse vie, finché non sia scoperto l'unico sentiero che in senso non lasciava vedere, e che giunga a rendere la copia, finora difettosa, pari, per quanto è concetto agli uomini, al modello. Fin qui non si può imparare alcuna filosofia; perché dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli o rifiutarli” (KrV p.512-513, A 729/B757).

<sup>105</sup> Mentre Feder sviluppa il proprio argomento in tre paragrafi (§24 sulle regole per quando si vuole imparare da altri; §25 regole per la discussione [*Unterredung*], e §26 regole per quando si vuole insegnare ad altri), Kant intitola la sezione semplicemente come “Vom Lernen und Denken” e al posto di quelle istruzioni afferma che “Wenn die Litteratur oder viel Bücher / zu kennen, unsere Absicht ist, so muß man viel lesen. Allein um vielen Nutzen vom lesen zu haben, muß man wenig und gut lesen. Wer viel liebt behalt wenig” (PhilEnz, AA 29: 30).

<sup>106</sup> La *Manier* è il corrispettivo del metodo, ma è libero: (Logik 1800) “§. 94. Manier und Methode. Alle Erkenntniß und ein Ganzes derselben muß einer Regel gemäß sein. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) Aber diese Regel ist entweder die der Manier (frei) oder die der Methode (Zwang)” (IX, 139).

<sup>107</sup> Cfr. Gottlob Benjamin Jäsche, *Vorrede*, IX, 3-4: “Es sind bereits anderthalb Jahre, seit mir Kant den Auftrag ertheilte, seine Logik, so wie er sie in öffentlichen Vorlesungen seinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten, und dieselbe in der Gestalt eines compendiösen Handbuchs dem Publicum zu übergeben. [...] Seit dem Jahre 1765 hatte Herr Prof. Kant seinen Vorlesungen über die Logik ununterbrochen das Meier'sche Lehrbuch (George Friedrich Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer 1752) als Leitfaden zum Grunde gelegt; aus Gründen, worüber er sich in einer Ankündigung seiner Vorlesungen im Jahr 1765 von ihm herausgegebenen Programm erklärte. Das Exemplar des gedachten Compendiums, dessen er sich bei

all'opera più generalmente nell'attività didattica di Kant, stando a quanto riferisce uno dei suoi biografi, Ludwig Ernst Borowski:

«Da me» – ripeteva continuamente ai suoi allievi – «non imparerete filosofia; imparerete a filosofare, non a ripetere pensieri, ma a pensare». Era cordialmente avverso a chi si ripetesse pappagallescamente. Raramente avviene che i maestri esortino con altrettanta insistenza a non farlo [...]. Pensare con la propria testa, indagare per conto proprio, essere indipendenti; erano frasi che ripeteva senza posa [...]. Le sue lezioni erano discorsi liberi, conditi con spirito e brio, con citazioni e accenni a opere che aveva appena letto, talvolta con aneddoti, che però riguardavano sempre l'argomento<sup>108</sup>.

*Manier* racchiude in sé l'aspetto performativo e singolare, mediato, dell'attività di insegnamento, che ha nell'oralità alcune caratteristiche specifiche su cui Kant si sofferma piuttosto estesamente. Volendo trarre una prima conclusione, si potrebbe dire che la pratica di insegnamento kantiana non si riduce a un lavoro di mera trasmissione di contenuti che equiparerebbe inevitabilmente la filosofia a un sapere storico. Il suo modo di tenere lezione dà un'indicazione (pur non precisa in senso prescrittivo) su cosa *fa* un insegnante di filosofia<sup>109</sup>. In prima persona, Kant infatti si serve del compendio di Feder per quel tanto che gli serve per sviluppare il suo punto, poi lo traslascia e ne modifica consistentemente la lettera. In questo senso, si può dire, non ha un rapporto *imitativo* con la base cui si riferisce. E proprio in questo è filosofico, e non storico. Ciò che *fa*, da un punto di vista di performance, sembra perciò non contraddire quello che viene detto più in generale sul conoscere storico e il conoscere filosofico come conoscere razionale.

---

seinen Vorlesungen bediente, ist, wie alle die übrigen Lehrbücher, die er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchschossen; seine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen so wohl als die speciellern, die sich zunächst auf den Text des Compendiums in den einzelnen §§. beziehen, finden sich theils auf dem durchschossenen Papiere, theils auf dem leeren Rande des Lehrbuches selbst. Und dieses hier und da in zerstreuten Anmerkungen und Erläuterungen schriftlich Aufgezeichnete macht nun zusammen das Materialien-Magazin aus, das Kant hier für seine Vorlesungen anlegte, und das er von Zeit zu Zeit theils durch neue Ideen erweiterte, theils in Ansehung verschiedener einzelner Materien immer wieder von Neuem revidirte und verbesserte. Es enthält also wenigstens das Wesentliche von alle dem, was der berühmte Commentator des Meier'schen Lehrbuches in seinen nach einer freien Manier gehaltenen Vorlesungen seinen Zuhörern über die Logik mitzuthellen pflegte, und das er des Aufzeichnens werth geachtet hatte“. Rilevante poi il riferimento al medesimo termine anche per definire la pratica di curatela del testo kantiano: “Schließlich will ich hier noch bemerken: daß ich die Kantische Metaphysik, wozu ich die Handschrift auch bereits in Händen habe, so bald es die Muße mir gestattet, nach derselben Manier bearbeiten und herausgeben werde“ (IX, 10).

<sup>108</sup> L.E. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants* (1804), trad. It. di E. Pocar in L.E. Borowski, R.B. Jachmann, A. Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrate da tre contemporanei*, pref. di E. Garin, Bari, Laterza 1969, p. 78s.

<sup>109</sup> Qui sembra essere in gioco un riferimento a una teoria della *Eigentümlichkeit*, che sembra legarsi alla *Manier*: “Man muß das charakteristische eines Buches kennen lernen d.h. nicht den bloßen Inhalt, sondern das eigenthümliche, was es vor andern Büchern besonders hat. Die Deutschen haben bey nahe keinen eigenthümlichen Character, weil sie gar zu viel von der Schul Methode an sich behalten, und zu sehr nachahmen. Das Genie kann sich nicht den Regeln unterwerfen, denn sie sind aus dem Genie geschöpft, sondern sie dienen ihm nur zur Anleitung. Beym Genie findet man den eigenthümlichen Character. — Das Charakteristische zu bemerken schärft das Nachdenken sehr” (PhilEnz, AA 29: 29-30).

Eppure, ciò che emerge dal modo, dalla *Manier*, in cui di fatto Kant tiene lezione porta con sé la possibilità di un'idea di performance che solleva problemi non immediatamente integrabili nel quadro teorico elaborato da Kant.

### 1.2.1.3 Bloße Philosophie?

La contraddizione nei fatti della lettera di Feder è coerente con ciò che ha l'aspetto di un insegnamento non storico della filosofia, per come viene pensato nelle lezioni. Il problema è se il lavoro performativo così profilato sia retto dal quadro teorico di Kant quando questi mette a tema esplicitamente il lavoro delle *Geschäftsleute der Gelehrsamkeit*, o se rimanga in parte eccedente il suo impianto. Emblematica mi sembra essere a questo proposito la *Vorrede* al *Der Streit der Fakultäten* 1789, in cui sono ripresi alcuni temi già di *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* del 1784, e viene discusso il caso della censura della *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, che mi sembra rilevante per evidenziare alcune difficoltà:

Già i manuali di *Baumgarten* sui quali mi sono basato, e che soli hanno verosimilmente qualche relazione col mio insegnamento, basterebbero a provare che io, *come maestro della gioventù*, cioè, a quanto capisco, nelle lezioni accademiche non ho mai mescolato, né potevo farlo, la critica della Sacra Scrittura e della religione cristiana. In essi infatti non si incontra un solo titolo che riguardi la Bibbia e il Cristianesimo, e nemmeno vi si potrebbe incontrare, trattandosi di pura filosofia [*als bloßer Philosophie*] (SF p.60, AA 07:7).

Contro le accuse nel merito delle tematiche che Kant avrebbe affrontato nelle lezioni accademiche pubbliche, la giustificazione del suo operato come “maestro della gioventù” trova una difesa non a caso nel riferimento al compendio impiegato a lezione. Il testo di Baumgarten, assicura Kant, non rappresenta di fatto altro che *bloße Philosophie* – una filosofia fatta entro i limiti della semplice ragione, verrebbe quasi da chiosare, incapace di costituire una minaccia all'ortodossia religiosa o di entrare in conflitto con l'autocomprensione dello stato. Basterebbe considerare questo, sembra suggerire Kant, per far cadere il sospetto di una istigazione pubblica con esiti sobillatori.

Nella *Vorrede* la presa di parola kantiana sembra offrire di sé l'immagine di un lavoro che, aderente alla lettera di un compendio soltanto filosofico, sarebbe soltanto filosofico a sua volta. Questa autorappresentazione sembra trovare supporto nel modo in cui Kant articola il profilo dello studioso: in quanto insegnante che si rivolge alla *Jugend* c'è qualcosa che pubblicamente non può essere fatto, e questo qualcosa riguarda una *libertas philosophandi*, un uso pubblico della ragione che Kant altrove sembra rivendicare esclusivamente per la scrittura filosofica, la quale, a differenza della performance orale, si rivolge a un pubblico più ristretto e più ampio al contempo: più ristretto perché

il discorso scritto non è pensato affinché chiunque ne possa fruire, a prescindere da quale sia la sua formazione; più ampio, però, perché il testo ha una circolazione che esorbita dalla cerchia dell'uditorio di una lezione (uso privato della ragione)<sup>110</sup>. In una maniera che appare sulle prime controintuitiva, Kant afferma infatti che nella scrittura ci si rivolge a una *Öffentlichkeit* in cui si parla *con la propria voce*, mentre nell'oralità si è “Glied des gemeinen Wesen”, di un *Volk* in quanto *Volk*. Su questo un interprete come Franzel afferma giustamente che “the more Kant relegates the engagement of popular audiences to the realm of diligent civil service, the less ‘popular’ and ‘public’ modes of scholarly discourse will overlap”<sup>111</sup>.

La volontà di Kant di ridimensionare il coinvolgimento della razionalità nell'insegnamento orale indica, come minimo, un'ambivalenza in merito alla portata della pedagogia accademica. Il punto non va confuso con una discussione sulle limitazioni imposte dalla censura, ma riguarda la maniera in cui l'esposizione della filosofia sia in grado di rendere conto della sua propria dimensione reale. Le difficoltà che emergono si lasciano ricondurre a mio avviso alla distinzione netta tra scrittura e oralità nei luoghi kantiani espliciti, ossia tematici; una distinzione che sembra impedire una compiuta messa a valore del potenziale produttivo del concetto di oralità e di ricerca, rispetto alla pubblicità che di fatto emerge nell'esecuzione del compendio, ossia nella performance a lezione. La distinzione è netta anche nelle *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* da cui siamo partiti. Tenute insieme, le considerazioni di Kant sulla lettura non imitativa e l'ascolto condividono importanti somiglianze, come si lascia vedere dal seguente passo, assente in Feder:

Pensare da sé è cosa buona, ma imparare da sé non lo è. Un resoconto orale, pur non del tutto elaborato, ha molto di istruttivo. Non vi si ascolta qualcosa di elaborato e ponderato in modo compiuto, ma si vede la maniera naturale di pensare, e ciò è molto più utile. [...] Inoltre leggere non è naturale tanto quanto ascoltare. Una scienza si perfeziona solo attraverso testi scritti [*Durch Schriften muß freylich eine Wissenschaft vollendet werden*], ma l'autodidattica, l'imparare da soli sulla base di uno strumento (cosa che di per sé non significa scoprire), è solo un sussidio d'emergenza (*VEnz* p. 23, *PhilEnz*, AA 29: 30).

Stupisce che nella formazione dei giovani Kant arrivi a privilegiare la *natürliche Art* di ciò che avviene a lezione rispetto all'esercizio di lettura di testi scritti. Eppure, solo in questi ultimi, ricorda Kant, si dà vero progresso e perfezionamento della scienza. Rispetto alla mia ricerca, la questione si intreccia al fatto che il lavoro tematico kantiano sul tema della realtà del discorso filosofico non supporta ciò che la pratica sembra mettere in campo come possibilità. Come se, detto altrimenti,

---

<sup>110</sup> Mentre il saggio del 1784 ha un tono piuttosto ottimistico, implicando che l'interesse per le discussioni erudite pubbliche si diffonderà per il tramite dell'Illuminismo, *Der Streit der Fakultäten* sembra presentare una divisione molto più netta tra la comunità erudita e la popolazione più ampia.

<sup>111</sup> Sean Franzel, “A ‘Popular’, ‘Private’ Lecturer?: Kant’s Theory and Practice of University Instruction”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 47, No. 1 (FALL 2013), 1-18, p. 11.

l'esito della pratica a lezione, il *concetto di filosofia che emerge performativamente*, non fosse del tutto elaborato da un punto di vista teorico (*bloße Philosophie*), e quindi non venisse sfruttato in quanto tale.

Si potrebbe obiettare che questa mancata giustificazione esplicita della realtà del discorso filosofico a lezione è in realtà del tutto coerente con l'impossibilità – teoricamente argomentata da Kant già nell'*Architettonica della Critica della ragion pura* – di fornire delle istruzioni chiare sulla formulazione della filosofia a lezione. E questo è senz'altro vero. D'altra parte, però, è innegabile che nella performance a lezione si sviluppi un concetto di filosofia (di filosofare?) che non viene riassorbito dalla teoria. Per dirlo meglio, in Kant si dà una teoria sul perché ciò che si fa a lezione non deve essere la mera ripetizione di un compendio altrui. Tuttavia, sembra mancare una riflessione teorica ulteriore, capace di fare i conti con quel potenziale trasformativo che emerge *di fatto* proprio dalla pratica a lezione, ossia dal rifiuto (tematicamente argomentato) di fare mera storiografia. In questo senso mi sembra che si possa essere d'accordo con la conclusione per cui “by relegating the interface with the Volk to the realm of heteronomy, Kant seems to sacrifice a certain emancipatory ethos characteristic of popular enlighteners, who regard popular pedagogy enlightening, liberating endeavor despite it frequently being filtered through institutions”<sup>112</sup> – dimensione questa che, come si è visto, non è affatto estranea a quella che si potrebbe definire la riflessione didattica di Kant, ma che, riguardando la capacità del concetto di filosofia di articolare e giustificare fino in fondo la sua dimensione reale, sembra richiedere di essere preso in esame in maniera più estensiva di quanto venga fatto da Kant.

### 1.2.2 L'insegnamento della filosofia dopo Kant: Hegel in contesto

La questione della valutazione tematica e meta-riflessiva del lavoro sullo storico riguarda in primo luogo il modo in cui questo stesso lavoro viene presentato. Per Kant, lo storico non è, come abbiamo visto, squalificato. Per capirlo è sufficiente osservare nei testi a stampa il riferimento alla relazione tra *Weisheit* e cognizione storica, la quale non assume i caratteri di un'alternativa, come sarebbe se il filosofo fosse un misologo (*KrV* A855/B883)<sup>113</sup>. Tuttavia, difficilmente si potrebbe ritenere che lo storico sia messo a tema nella sua funzione costitutiva per la stessa definizione del concetto di filosofia. A guardare ciò che emerge a lezione, esso funziona da base per l'esposizione del discorso, che di fatto procede criticamente su quello per essere *wirksam* nello spazio pubblico. Eppure, lo storico sembra tutt'al più un passo preparatorio che viene soppiantato da qualcosa che fa seguito a esso: una base da lasciarsi alle spalle. Questo, a mio avviso, ha pesanti ricadute sulla possibilità di

---

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>113</sup> Sui limiti del pensare a un'alternativa tra *Weisheit* e la dimensione sistematico-scolastica della filosofia si veda il contributo di L. Illetterati, *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, «Giornale di metafisica», XL, 2, 2018, p. 467.

sfruttare fino in fondo, in maniera giustificata, l'eccedenza performativa del discorso filosofico per la comprensione della *realtà* del concetto di filosofia.

A mancare ritengo sia un'articolazione teorica ulteriore dello storico in una dimensione molto precisa: entro l'esposizione di un sapere che è tale, è *wirklich*, (1) in quanto viene trasmesso nella forma di un'esposizione che ha effetti perché si fa su dei contenuti che vengono criticati; (2) nella misura in cui però – e questo è il punto ulteriore che si tratterà di sviluppare più oltre con Hegel – questa stessa prassi correttiva comprende che il suo gesto è qualcosa che rischia di volta in volta di essere sclerotizzato, di darsi come un dato. Può essere veramente filosofica solo se riesce a esporre questa sua condizione e a metterla in questione. L'andare insieme della prima condizione (la filosofia ha una relazione costitutiva con lo storico), presente soltanto parzialmente in Kant, e della seconda (l'esposizione filosofica deve essere consapevole dello storico *del proprio discorso*), assente a mio avviso in Kant, consente di avvicinarsi alla formulazione più adeguata della domanda sulla realtà del discorso filosofico. Questo è il punto per Hegel e la sua sfida, come si lascia intravedere già dal *Discorso Inaugurale* del 1818 quando si scaglia direttamente contro la tesi della non-insegnabilità della filosofia e afferma proprio a proposito dell'*Enciclopedia*: “La filosofia deve avere e ottenere un *contenuto positivo*; non c'è *filosofare senza filosofia*” (D1818 p. 226, GW 18, 19).

Per la questione, su cui ritornerò nel capitolo terzo del lavoro, sono rilevanti due elementi. Il primo è che nella rivendicazione di contenuti determinati per la filosofia – contro la tendenza a pensare il filosofare come una pratica di libero pensiero, di esercizio formale dell'acume personale – non si parla solo di un generico *haben* ma più propriamente di un *gewinnen*, termine che implica un lavoro che non è solo formale o introduttivo, ma riguarda dei contenuti che devono essere elaborati, e che sono giustificati solo al termine di un lavoro: sono contenuti della filosofia perché lo sono diventati e non perché sono stati semplicemente assunti<sup>114</sup>. Il secondo elemento degno di nota è il riferimento esplicito alla coppia concettuale *philosophieren – Philosophie*, che rimanda evidentemente a Kant: al filosofare e alla filosofia come idea, istanze che vengono messe in costellazione con un

---

<sup>114</sup> Le radici della polemica hegeliana contro la “moderne Pädagogie” precedono di molto gli scritti berlinesi. Un luogo a mio avviso cruciale per approfondire la rivendicazione hegeliana dei contenuti per la comprensione dell'idea di filosofia che intende giustificare è la *Rede zum Schuljahresabschluss am 29. September 1809*. Quando si tratta di difendere lo studio dei classici in lingua latina e greca come esperienza estraniante e per questo formativa (*Bildung* è il termine impiegato da Hegel nel testo, che compare accanto a *Entfremdung* come l'omonima sezione della *Fenomenologia*), Hegel scrive: “Non bisogna infatti guardare al progresso della cultura come allo sviluppo tranquillo di una catena nei cui primi anelli siano incastrati i successivi, con attenzione ai precedenti, ma fatti di una loro propria materia, e senza che quest'ulteriore lavoro si rivolta a quello compiuto prima. La cultura deve bensì disporre di una materia e di un oggetto precedenti sui quali lavora, che essa trasforma e cui impone una nuova figura. È necessario che non ci conquistiamo il mondo dell'antichità abbastanza a fondo per possederlo e ancor più per disporre di qualcosa da elaborare. Al fine tuttavia di divenire *oggetto*, la sostanza della natura e dello spirito dev'essersi posta di fronte a noi, deve aver assunto la forma di qualcosa di estraneo” (SB p. 47, GW 10,1, 461). In altri termini, affinché ci sia discorso filosofico occorre che si diano dei contenuti. Il riferimento a questi contenuti non è però il gesto di ereditare oggetti da una supposta tradizione, perché al contrario il loro diventare *Gegenstände* (*Inhalt* nella citazione del *Discorso Inaugurale 1818*) è non semplicemente una premessa o un'assicurazione, ma piuttosto il risultato di un lavoro filosofico.

contenuto che è definito *positiv* (da *positum*) a scardinare sin da subito la possibilità del ripristino del quadro teorico kantiano.

Come si avrà modo di vedere più ampiamente nei capitoli successivi del lavoro, Kant ha molteplici motivi a supporto della non-insegnabilità della filosofia come conoscenza razionale. Accanto alla considerazione per cui la filosofia in quanto tale sarebbe un'idea che non può trovare una realizzazione univoca esibibile una volta per tutte, una delle ragioni contro l'insegnabilità della filosofia si evince dal confronto che instaura con l'altra conoscenza razionale, ossia la matematica. Come costruzione dei concetti, la matematica può essere insegnata in quanto tale (ossia, non storicamente). La distinzione è quella tra oggettivamente e soggettivamente razionale, per cui si può dire razionale "anche soggettivamente solo allorquando siano attinte dalle sorgenti universali della ragione – vale a dire da principi – in base a cui può sorgere anche la critica, e persino il rifiuto di ciò che si è appreso". Per questo sembra che solo ciò che è soggettivamente e oggettivamente razionale possa essere anche insegnato razionalmente, senza cioè che il procedere per ragioni venga pervertito in un lavoro *ex datiis*.

Per Hegel, al contrario, volendo anticipare il punto che si tratterà di sviluppare più oltre, sembra esserci la possibilità di pensare altrimenti il procedere scientifico rispetto al modo (non esteriore) in cui è legato al contenuto. In secondo luogo, c'è però – e questo è il punto che intendo sviluppare ora – il tentativo di pensare all'insegnabilità della filosofia nello stesso momento in cui elabora un procedere scientifico che è tale proprio perché non si lascia lo storico alle spalle ma lo presenta nella sua genesi. Volendo riformulare il punto, si potrebbe dire che la sfida hegeliana in un discorso inaugurale che ha come tema proprio la "*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*" (D1818 p. 226, GW 18, 18) è il rielaborare questo complesso teorico legato al problema dello storico e del razionale evitando Scilla (l'esercizio di un'attività senza contenuti, ma più in generale un'attività che non è in grado di giustificare fino in fondo che relazione ha con lo storico e dunque il suo funzionamento come *Darstellung*) e Cariddi (la dimensione storica diventa a tal punto prevalente che la filosofia finisce per essere un esercizio sterile di erudizione): "il regno della verità è quello dove la filosofia è di casa, è il regno che essa edifica e del quale diveniamo *partecipi attraverso il suo studio*" (D1818 p. 225, GW 18, 17-18).

Non è un caso, dunque, che il modo nuovo di porre il tema dello *storico* si accompagni anche a una riforma della pratica a lezione dopo Kant, che testimonia una generale insoddisfazione, o meglio una consapevolezza in certo senso epocale dei limiti di quella prassi. Fichte è il primo a non tenere più lezioni leggendo da un compendio, e sviluppa il proprio pensiero davanti agli uditori per poi consegnarlo alle stampe. Le variazioni nella terminologia sono sintomatiche di un lavoro *in fieri*, tramite il quale egli voleva educare gli studenti che vogliono imparare a pensare in modo indipendente e critico. A Jena Fichte non teneva più lezione da manuali, rifiutava con forza le aspettative scolastiche di dover esporre la sua dottrina sempre con gli stessi termini e le stesse formule, in modo che la

terminologia fosse più facile da ricordare. Fichte voleva piuttosto educare gli studenti a imparare a pensare in modo indipendente e critico. Voleva evitare che un pensiero non fosse riflettuto dallo studente stesso, ma semplicemente ripetuto. Per questa ragione variava deliberatamente l'uso dei termini. Il suo scritto *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe* si apre con una domanda provocatoria: che senso ha che “ciò che è stampato sotto gli occhi di tutti sia anche recitato dai professori” (VIII, 98)? Per rispondere a questa domanda ci si trova di fronte a un'alternativa: o le università stesse vanno abolite oppure occorre reinventarle. Questa seconda opzione è praticabile solo se si considera “il rapporto tra scienza e vita reale [*wirkliche Leben*]”. Scopo delle università è concentrarsi sulla conoscenza rilevante per la vita. La risposta fichtiana a questo bisogno è la seguente: l'arte di trattare la conoscenza [*die Kunst des Umgangs mit dem Wissen*]<sup>115</sup>. Quando ci si trova a imparare ne va sempre, secondo Fichte, allo stesso tempo anche della “formazione della capacità di imparare [*Bildung des Vermögens zum Lernen*]”. Chiunque sia addestrato in questo modo, ha acquisito la capacità di “imparare tutto il resto in modo facile e sicuro, a volontà, all'infinito”. Egli sa in linea di principio ciò che è importante e può muoversi liberamente e con sicurezza in tutte le situazioni della vita. Con questo si intende per Fichte “l'arte della critica, di distinguere il vero dal falso, l'utile dall'inutile e la subordinazione del meno importante all'importante” – detto in sintesi: la capacità di giudizio [*Beurteilungsvermögen*] (FW VIII, 103). Di conseguenza, un'università che si assume questo compito – sia da parte dei docenti che degli studenti – è una scuola dell'arte di un uso scientifico dell'intelletto [*Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs*] (FW VIII, 101 f.). La rilevanza per la vita delle conoscenze acquisite all'università può essere raggiunta solo attraverso l'esercizio di abilità che riguardano il conoscere e il giudizio. Durante la sua cattedra a Jena, Fichte si adoperò per coltivare la capacità di giudizio, abolì la lettura ad alta voce dei manuali per entrare in continuo scambio con i suoi ascoltatori. Richiedeva letteralmente “la forma dialogica”, allo scopo di fondare l'università “nel senso della scuola socratica” (FW VIII, 104). Contestualmente, Fichte elaborava i propri pensieri davanti ai suoi ascoltatori, che solo successivamente metteva a stampa, foglio per foglio.

Qualcosa di simile sembra valere anche per Schelling<sup>116</sup>. Il progressivo rifiuto dei compendi è condiviso anche da Schelling nella sua carriera di insegnante universitario. Possono essere assunte come esempio paradigmatico le sue *Vorlesungen über das akademische Studium* (1802), e altrettanto l'*Erlanger Vorlesung Initia philosophiae universae* del 1821. Nella seconda di queste lezioni, Schelling descrive come il pubblico debba relazionarsi con la sua lezione per comprendere il suo sistema. Come

---

<sup>115</sup> Al tema ha dedicato un contributo decisivo Birgit Sandkaulen, „Knowing how. Ein Plädoyer für Bildung jenseits von Modul und Elfenbeinturm“, in: Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thadde Ulrichs (Hg.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlin/New York 2010, 215-226.

<sup>116</sup> Alexander Bilda, „Philosophische Haltung. Wissensvermittlung- und Inszenierung in Schellings Erlanger Vorlesung von 1821“, in: *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, hrsg. von Mario Meliado u. Silvia Negri. Freiburg/München 2018, 161-194.

per Fichte, le richieste sono indirizzate sia all'insegnante che agli studenti. Entrambi sono chiamati a partecipare attivamente al processo di comprensione, per il quale è richiesta una vera e propria rivoluzione formale: contro le forme semplici di conoscenza proposizionale, il sistema di Schelling si apre come un complesso di conoscenze che progressivamente procede alla giustificazione di contenuti non proposizionali. Il sistema si svolge in successione, eppure il sapere non procede in senso meramente cumulativo: il significato di ciò che è esposto si rivoluziona all'avanzare contemporaneo dell'insieme del sapere, e dei suoi momenti particolari. Ogni nuovo pensiero che viene introdotto si basa su un pensiero precedente, sul quale, al contempo, ha un effetto retroattivo di approfondimento. Pertanto, agli studenti sono richieste una diligenza e un'attenzione straordinarie per imparare un pensiero più volte e per cogliere correttamente quelle che appaiono come vere e proprie possibilità di variazione di quel medesimo contenuto. Questa pratica di lezione culmina in una posizione molto radicale di Schelling: vale a dire, nel divieto di trascrivere in *Nachschriften* la lezione, e nella forma della lezione libera (*freier Vortrag*), che anche per Schelling, come per Fichte, assume essenzialmente la forma di una procedura socratica. Questo è un punto metodologico: per la giusta forma di esposizione della filosofia risulta più adatta la lezione libera, in cui i pensieri possono essere condensati e combinati in modo tale da rendere possibile una comprensione diretta degli stessi e stabilire così una relazione produttiva con l'ascoltatore, che non rimane passivo ma è ingaggiato nella genesi del contenuto accompagnato dal discorso dell'oratore. La richiesta di Schelling di un atteggiamento filosofico orientato all'oralità e al pensare da sé è detta corrispondere al contenuto stesso della filosofia, la cui comprensione dipende quindi in modo non trascurabile dal modo in cui si stabilisce il rapporto con la filosofia da parte di chi l'ascolta.

Come si può vedere da questa breve panoramica della pratica didattica di Fichte e Schelling, le loro forme di insegnamento sono indissolubili dai loro approcci filosofici alla libertà: non si lasciano separare dal concetto di libertà che elaborano filosoficamente. Fichte e Schelling – per limitarci agli esempi visti qui<sup>117</sup> – nel trasmettere la loro filosofia aprono uno spazio, essenzialmente modellato da

---

<sup>117</sup> Nel presente lavoro prendo in considerazione la posizione filosofica di chi è stato attivo all'università e ha avuto influenza diretta su Hegel. Tra quanti avrebbero meritato senz'altro attenzione c'è la filosofia di Schleiermacher, il quale ebbe un ruolo cruciale nella formazione della nuova università di Berlino. A motivo della scelta metodologica di partenza, non mi confronto esplicitamente con i pensatori che pure furono coinvolti in prima persona nel più ampio dibattito sulla *Bildung* – che, come ricorda giustamente Birgit Sandkaulen, non fu dibattuto contenuto tra le mura delle istituzioni – e sul ruolo del *Gelehrte*, ma che non svilupparono un concetto di filosofia a partire da e in relazione al problema dell'insegnamento (e dell'esposizione della filosofia a lezione). Tra questi, una menzione speciale meriterebbe a mio avviso Jacobi. Se per la sua riflessione non può valere immediatamente lo stesso discorso circa la variazione della prassi a lezione nell'insegnamento della filosofia, è indubbia in Jacobi la costante riflessione sul mezzo espositivo che diventa indissolubile dalla filosofia stessa e dalla sua efficacia, teorica e più generalmente esistenziale. In questo senso vanno ricordati in particolare le lettere e i romanzi, che (i) veicolano l'idea di uomo integrale, e che (ii) lavorano alla produzione di un'esperienza di accesso all'esperienza originaria di libertà. Sul tema dell'esposizione in Jacobi rimando ai contributi recenti di Cornelia Ortlieb, *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibung*, München 2010; ead., Ortlieb, Cornelia, „Briefdialoge und Gesprächsmitschriften. Schreibarten des Romans bei Friedrich Heinrich Jacobi“, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, ed. by Cornelia Ortlieb, Friedrich Vollhardt, De Gruyter 2021. Inoltre, Werner Ludwig Euler, „Die Bestimmung des

un atteggiamento che rende possibile la comprensione del pensiero filosofico in primo luogo. La loro prassi genera una coscienza – la nozione di *wissenschaftlicher Geist* – che in un certo modo crea un contesto in cui la filosofia e il filosofare diventano possibili, e all'interno del quale si stabilisce lo scopo stesso del sapere (e il ruolo del *Gelehrte*<sup>118</sup>).

Nel contesto di questa formazione alla libertà<sup>119</sup>, la posizione hegeliana mi sembra alquanto eccentrica. Il modo in cui Hegel articola il sistema e tiene lezione si pone allo stesso tempo in continuità e in rottura con questa revisione della pratica della lezione. La prima tendenza, la continuità, si vede soprattutto nelle lezioni condotte su manoscritto di Hegel, come il collegio sulla storia mondiale, sull'estetica o sulla filosofia della religione, solo per citare alcuni esempi. Lì la filosofia e il suo concetto sono sempre in discussione. Nelle lezioni condotte su manoscritto, la questione della "dignità" [*Würdigkeit*] o dell'adeguatezza di un certo contenuto per una trattazione filosofica si pone di solito proprio all'inizio dell'indagine. A ciò si aggiunge, in secondo luogo, la questione della capacità della filosofia di offrirne una trattazione adeguata. Come può la filosofia, che per definizione avrebbe a che fare con l'universale e il vero, con ciò che è normativamente valido sulla base della ragione, essere in grado di occuparsi di qualcosa che sulle prime appare così contrario alla ragione – prodotto dell'immaginazione, come nel caso dell'arte, o del sentimento, come nel caso della pratica religiosa? È difficile sottostimare la radicalità di queste indagini che Hegel sviluppa in queste lezioni. In qualsiasi disciplina filosofica, si tratta di correggere progressivamente un concetto inadeguato di scienza da cui si comincia: nella discussione del contenuto di una disciplina da fare si tratta di stabilire che cos'è trattazione scientifica di quello stesso contenuto. Se la scienza non fosse altro che un ripiegamento dalla pienezza fenomenica al concetto astratto, l'obiezione di inadeguatezza ricadrebbe interamente sulla filosofia. Hegel, invece, si impegna ad elaborare una scienza nuova e diversa, capace di cogliere i suoi oggetti nella loro stessa logica e non a distruggerli in un concetto astratto.

Come è noto – e qui si ha non più la continuità con Fichte e Schelling, ma la rottura di Hegel con loro – Hegel non tiene solo lezioni su manoscritto in cui sviluppa davanti all'uditorio una

---

Menschen. Philosophische Aspekte in Friedrich Heinrich Jacobis Roman *Woldemar*.“ In: *Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, hg. v. Cornelia Ortlieb u. Friedrich Vollhardt, Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 105-169.

<sup>118</sup> Il dibattito sul ruolo, sulla determinazione e sulla destinazione del *Gelehrte* è estremamente vivo in Germania tra il XVIII e il XIX secolo, in particolare (ma non esclusivamente) attorno alla *Populärphilosophie* e all'esigenza di stabilire un concetto adeguato di *Aufklärung*. Sulla scorta di questo dibattito va osservata la trasformazione epocale della filosofia e del ruolo pubblico del filosofo stesso, in dipendenza da un mutamento concreto del mondo che investe in maniera capillare la dimensione della produzione e riproduzione del sapere, toccando la politica editoriale e la forma del dibattito pubblico. Seguendo un suggerimento prezioso di Gianluca Garelli, rimando per questo a Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi 2000.

<sup>119</sup> Su questo si veda Birgit Sandkaulen, *Bildung heute - Erfahrungen in Jena*, p. 19: „Wer Bildung als Bildung zur Freiheit versteht, kann die Studierenden unmöglich zwingen wollen, ein vorgeschriebenes Tableau von Materialien lediglich zur Kenntnis zu nehmen, ohne die eigene Urteilskraft an ihnen zu schärfen und dann zwangsläufig in die Gefahr bloßen Auswendiglernens zu geraten. Und er kann selbst unmöglich das Interesse haben, ein eingeführtes Lehrbuch in die Hand zu nehmen und in seinen Vorlesungen aus diesem Buch buchstäblich *vorzulesen* und das Gelesene mit einigen Hinweisen zu kommentieren“.

disciplina filosofica specifica (l'estetica, la filosofia della religione, la filosofia della storia, la storia della filosofia) che viene elaborata in numerosi collegi, attraverso i quali si guadagna progressivamente la forma sistematica. Accanto a queste lezioni, che, a vedere dalle *Nachschriften*<sup>120</sup>, ebbero molta influenza sui contemporanei di Hegel, vengono tenute le lezioni condotte su compendio. Ancora di più: Hegel scrive le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* e l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in cui si propone nientemeno che una nuova trattazione della filosofia secondo un metodo che si augura sarà riconosciuto come l'unico vero, identico al contenuto (GW 20, 23). Nella trattazione filosofica della filosofia, Hegel non contrappone strettamente oralità e scrittura. Al contrario, assumendosi l'onere di scrivere un manuale – un gesto che dapprima pare consegnato più alla filosofia scolastica che al nuovo spirito del tempo – Hegel sembra in certo modo chiedere a un testo di fare ciò che Fichte e Schelling assegnano per lo più all'oralità. Come funziona questa richiesta?

Per arrivare al programma hegeliano, e comprendere la misura in cui prosegue il gesto fichtiano in direzione di una sua radicalizzazione, ritengo produttivo passare attraverso un approfondimento della formulazione della questione dello storico in Schelling, il quale – pur senza servirsi a sua volta di compendio – presenta tematicamente una prima revisione del tema kantiano che sembra produttiva per mettere in evidenza ciò che accade di inedito alla *Darstellung* con l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.

### 1.2.3 Le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* di Schelling

La questione del conoscere storico ha nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*<sup>121</sup> tenute a Jena nel 1802 e pubblicate nel 1803 un momento degno di nota nella complicazione della posizione kantiana, non solo per una significativa presa di distanza dalla possibilità che la filosofia possa essere istituzionalmente una facoltà tra le altre<sup>122</sup>, quanto per il tentativo schellinghiano di elaborare un quadro teorico più articolato in grado di riassorbire le

---

<sup>120</sup> Cfr. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 296: „Für unsere heutige Kenntnis der Philosophie Hegels kommt somit den Nachschriften von Manuskriptvorlesungen eine größere Bedeutung zu als den Nachschriften der Kompendiumvorlesungen. Deshalb kann sich die folgende Darstellung der einzelnen Disziplinen bei den Kompendiumvorlesungen auf das Verhältnis von Kompendium und Nachschriften beschränken; bei den Manuskriptvorlesungen hingegen muß sie zugleich die Entwicklung ihrer Systemform berücksichtigen“.

<sup>121</sup> Il testo delle lezioni schellinghiane è citato secondo la *Historisch-kritische Ausgabe*: F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition und Archiv) hrsg. von Thomas Buchheim, Jochem Hennigfeld, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Siegbert Peetz. Il volume corrispettivo è il numero 14: *Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums*, hrsg. von P. Leistner, A. Schubach, Stuttgart, Frommann-Holzboog 2021.

<sup>122</sup> Cfr. “Per quel che riguarda la facoltà di filosofia, la mia idea è che non ne potrà esistere alcuna, né oggi né in futuro. Se la filosofia esprime l'Intero, proprio per questo non può essere niente di particolare” (*VMS* p. 63, SW V, 284). Questo scrive Schelling, dopo aver notato che “Occorre dire l'essenziale sui rapporti che intercorrono tra esse [facoltà] soprattutto perché Kant, nello scritto *Streit der Fakultäten*, sembra trattare la questione dei rapporti tra le facoltà in modo unilaterale” (*VMS* p. 62-63, SW V, 283).

dimensioni del *Darstellen* filosofico. Che cosa vuol dire per Schelling, da un punto di vista di insegnamento, separare lo storico e il filosofico? Quale peso ha questa distinzione nella comprensione della filosofia in quanto tale? Questo è il tema della *Lezione terza*. In essa si dice anzitutto che in ogni scienza è “inevitabile rinunciare al proprio volere per piegarsi ad imparare” (*VMS* p. 27, SW V, 241). Anche se l’attività sembra la condizione più naturale, lasciare libero spazio alla creatività – come suggeriva certa pedagogia post-illuminista nel propagandare il conoscere con “tono di popolarità” (*Ibid.*) – conduce a un sapere non rigoroso in cui solo consiste invece la possibilità di penetrare nella scienza, ossia di svilupparla fino a farla diventare una totalità, avendo sviscerato ciascuno dei suoi momenti secondo la sua propria necessità.

A questo fine Schelling elabora esplicitamente il concetto di una “lezione viva” (“*lebendiger Vortrag*”, *VMS* p.27, SW V, 240) che diviene il contesto per eccellenza dove ricettività e attività dovrebbero essere tenute assieme:

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

Anche per Schelling com’era per Kant, rispetto alla proposta di un simile concetto, il punto è però, di nuovo, come tenere assieme il riferimento imprescindibile, alla facoltà creativa, all’attività di pensiero, e l’insegnamento storico. L’impressione che si ricava a leggere queste lezioni, in cui Schelling discute ampiamente di che cosa è filosofia ed enciclopedia, è che Schelling sia interessato a proporre una visione più articolata del punto kantiano, lavorando tematicamente proprio sulle lezioni a viva voce. Queste sono contrapposte alla semplice lettura dei manuali nei seguenti termini:

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

avere un rapporto consapevole con la tradizione bisogna essere in grado di comprendere fino in fondo e in modo acuto sia le scoperte passate che quelle più recenti (*VMS* p. 22, SW V, 232-3).

Per questo occorre una sorta di affinità intellettuale: porvisi di fronte come se le si scoprissero una seconda volta. Una simile elaborazione del tema del discorso filosofico – che chiede del rapporto tra la tradizione e il nuovo<sup>123</sup> e anticipa la radicalità della domanda fichtiana sul perché si permette che ciò che si trova, stampato, davanti agli occhi di ciascuno venga anche recitato dai professori<sup>124</sup> – mette in relazione stretta e positiva la questione di un insegnamento non storico della filosofia con il progredire della scienza, a differenza di ciò che sembrava suggerire Kant, quando separava l'oralità dalla scrittura e dunque l'insegnamento dal progresso; in secondo luogo, questa posizione sviluppa con il tema della lezione a viva voce la possibilità di un lavoro sullo storico che non sia soltanto storico a sua volta. È un argomento, questo, che tornerà nella elaborazione hegeliana. Per il momento mi interessa un suo esito determinato: l'intento schellingiano di liberare il terreno da un'opposizione troppo radicale tra conoscere storico e conoscere filosofico, opposizione che se non costituisce l'esito ultimo della posizione kantiana, come abbiamo visto, è comunque una china che rimane sullo sfondo per articolazione insufficiente da parte di Kant.

La proposta di Schelling può essere riassunta così. Nella distinzione moderna di conoscenza razionale (*cognitio ex principiis*) e conoscenza storica (*cognitio ex datis*) si è tentati di spostare l'accento dell'insegnamento soltanto sul versante della seconda. Tuttavia, in un certo senso, è innegabile che “anche i principi possono a loro volta essere conosciuti solo in modo storico” (*VMS* p. 29, SW V, 242). Ma allora il problema diventa: come è possibile averne conoscenza senza che il loro studio ne perverta la natura di principi, li faccia cioè scadere a fatti? Per risolvere questa difficoltà – da cui dipende la possibilità di non perdere la filosofia nel complesso delle scienze positive – Schelling indaga più da vicino ciò che significa avere una conoscenza in vista soltanto del suo impiego nella vita, un sapere che dunque ha di mira l'utile e non si interessa della possibilità di dominare i principi che sottostanno alle conoscenze di cui intende servirsi.

Scopo di questo “Brotstudium” è “venire a conoscenza dei semplici risultati, tralasciando completamente i principi, ovvero conoscere questi ultimi da un punto di vista storico solo in vista di un fine esterno, per esempio quello di darne conto quel poco che è necessario negli esami prescritti” (*ibidem*)<sup>125</sup>. Dopo averlo presentato, Schelling discute i risultati ottenuti da una simile prestazione sul piano effettivo. In primo luogo, afferma, chi pensi di essere riuscito con quel tipo di studio a

---

<sup>123</sup> Questo rapporto è inteso anche da Hegel come cruciale, e problematico, proprio quando si accinge a scrivere un compendio. Si veda su questo la lettera a Niethammer del 20 maggio 1808.

<sup>124</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt* (1812). In: Fichte Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte. ND Berlin 1971, Bd. VIII, p. 98.

<sup>125</sup> A questo riguardo meriterebbe attenzione anche la riforma universitaria circa la prassi di verifica e di esame dell'apprendimento degli studenti, questione che tuttavia supera gli intenti del presente studio e che richiederebbe un esame più capillare della dimensione istituzionale del sapere.

impadronirsi di ciò che altri hanno elaborato è verosimile che erri nell'impiego delle conoscenze acquisite, perché "il suo possesso non si fonda sull'organo creativo dell'intuizione, ma solo sulla memoria" (*ibidem*). Detto altrimenti, chi si basi soltanto su questa facoltà (che Kant avrebbe chiamato imitativa) non sarà in grado di giudicare se non nei pochi casi applicativi che gli siano stati sottoposti. Siccome lo studio non è in grado di prepararlo su tutte le applicazioni possibili, allora "per i casi che gli si offrono non è in grado di costruire nulla, né di mettere insieme alcunché in modo autonomo" (*VMS* p. 30, *SW* 243). Difettando di autonomia, come direbbe Kant, uno studioso di questo genere non è nemmeno nelle condizioni di progredire scientificamente: la sua curiosità si lascia stimolare da ciò che è inusitato, e non si muove con metodo.

L'aspetto interessante è che, accanto a questa discussione, da parte di Schelling si ha – in maniera più intensiva che nel caso di Kant – l'interesse a valorizzare lo studio storico come parte costitutiva del lavoro filosofico. Questa considerazione è pervasiva, riguarda tanto il fronte degli studenti, quanto quello dei docenti. Rispetto al primo, si assiste nella *Lezione sesta* alla proposta di una maniera di ricezione attiva, che combatte il pregiudizio che rischia di sorgere dalla confusione circa la specificità del sapere filosofico rispetto agli altri saperi:

Si può insegnare la filosofia, si può giungere ad essa con l'esercizio e con lo studio? O è una facoltà innata, un libero dono divino? Che la filosofia come tale non possa essere insegnata, lo si ricava da quel che abbiamo finora detto: possiamo conoscere soltanto le sue forme particolari. Se lo studio della filosofia non può educare la facoltà di pensare l'Assoluto, facoltà che non può essere acquisita, deve però cercare di giungere a tale conoscenza. Quando si afferma che la filosofia non può essere insegnata, non si vuol dire che chiunque può possederla senza esercizio, o che per natura si è in grado di filosofeggiare, allo stesso modo in cui si è capaci di riflettere e di collegare i pensieri. La maggior parte di coloro che oggi si permettono di giudicare in filosofia e si fanno venire la bella idea di creare propri sistemi filosofici, potrebbero guarire da questa presunzione se solo conoscessero la storia della filosofia (*VMS* p. 49, *SW* V, 266).

Lo studio della filosofia non può educare la facoltà di pensare l'assoluto, facoltà che non può essere acquisita. Lo studio deve però cercare di condurre a tale conoscenza. Anche quando per Schelling si tratta di presentare l'eccezionalità della filosofia come quel sapere che non è uguale a nessun'altra conoscenza specifica, non assistiamo alla squalifica dello studio e dello storico. Ciò che abbiamo è, al contrario, un insieme di istruzioni su come muoverci per fare poi filosofia, quando Schelling suggerisce che "in generale è bene rimanere fermi ad ogni gradino del sapere finché non si sia sicuri di essersene impadroniti completamente" (*VMS* p. 31, *SW* V, 244), perché solo così si ha accesso alla conoscenza assoluta che è, Schelling lo ribadisce a più riprese, dell'assoluto. La conclusione è che in Schelling sembra esserci non un rifiuto dello studio della filosofia, la cui attività è paragonata per analogia a quella di una qualsiasi altra arte. Come si presuppone in generale "che,

prima di poter esercitare il lavoro di maestro, si sia superato l'apprendistato" (*VMS* p. 23, SW V, 234), così nella carriera accademica il punto non è un "impulso che spinge ad una produzione autonoma" (*ibidem*), isolato dal dominio della disciplina, perché in realtà "più si è in grado di produrre, meno si può essere liberati dalla fatica di imparare" (SW V, 235).

Rispetto a queste considerazioni, il limite del quadro teorico schellinghiano riposa sul versante della formulazione positiva, determinata, della filosofia nella sua eccezionalità; specificità che viene guadagnata da Schelling nei termini di una dimensione eccedente definita in questi anni "intuizione", e che viene proposta attraverso un processo *ex negativo* che passa per la dimostrazione del fatto che le altre conoscenze positive<sup>126</sup> non sono assolute: sono finite. Rispetto alla filosofia perciò

in negativo potremmo dire che è la chiara ed intima consapevolezza della nullità di ogni conoscenza finita. La si può educare in noi stessi [*man kann sie in sich bilden*]: nel filosofo deve divenire attitudine, facoltà costante, capacità di vedere ogni cosa dal punto di vista dell'idea (*VMS* p. 40, SW V, 256).

Pur nella formulazione di una simile proposta in termini quasi-spinoziani, non manca il riferimento all'educazione, come dimensione di studio e di esercizio tramite cui soltanto, direbbe Hegel, si può partecipare del "regno della verità" (*D1818* p. 225, GW 18, 17). Con la filosofia non si tratta dell'avvicinamento mistico all'ineffabile perché anzi la filosofia possiede un proprio procedere metodologico che si definisce dall'attraversamento critico dell'altro sapere, quello condizionato e non assoluto. Tuttavia, sembra difficilmente negabile il fatto che il versante positivo di questa impresa, che non squalifica lo storico né può essere ridotto a esso, risulti fortemente sottodeterminato.

## 1.2.4 La *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* di Hegel

### 1.2.4.1 Coordinate tematiche esplicite dopo Kant e Schelling

La posizione hegeliana si profila contro la riduzione del sapere a una considerazione puramente storica di un materiale ereditato nelle *Prefazioni all'Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817, 1827 e

---

<sup>126</sup> Le "positive Wissenschaften" vengono intese da Schelling in una maniera che, come ha mostrato Tilottama Rajan (*The encyclopedia and the university of theory*), tiene assieme non solo il versante epistemologico, ma anche quello istituzionale. Nella *Lezione settima* Schelling nota che "le scienze ottengono dallo stato e nello stato una esistenza realmente oggettiva [*eine wirklich objektive Existenz*], e diventano una potenza [*eine Macht*]" (*VMS* p. 62, SW V, 283).

1830)<sup>127</sup>. La questione non è meramente accademica, ma riguarda la scienza vera<sup>128</sup> come bisogno del tempo. Il riferimento al bisogno del tempo, in relazione all'urgenza di definire il filosofico, e di farlo proprio per contrasto con lo storico, è cruciale già a partire dalle *Prefazioni*.

Come nelle manifestazioni dell'epoca cui ci siamo riferiti in questa prefazione si fa intravedere, sebbene deformato, l'impulso del pensiero, così è in sé e per sé un bisogno proprio del pensiero stesso che ha raggiunto nella sua formazione l'altezza dello spirito [*für den zu der Höhe des Geistes gebildeten Gedanken*], e un bisogno proprio del suo tempo [*für seine Zeit Bedürfnis*]- e quindi solo per questo degno della nostra scienza -, che ciò che prima era rivelato come mistero, ma che, nelle figurazioni più pure (e a maggior ragione in quelle più confuse) della sua rivelazione, venga rivelato al pensiero stesso - al pensiero che, nell'assoluto diritto della sua libertà, afferma la sua ostinazione a conciliarsi con il contenuto solido solo se questo è riuscito a darsi la figura allo stesso tempo più degna di sé, vale a dire quella del concetto, della necessità che collega tutto, il contenuto al pari del pensiero, e in tal modo li rende liberi (*E* p. XCV-XCVI, GW 20, 20).

La domanda è: che cosa viene rivelato?

Dinanzi alla scienza sta il ricco contenuto che secoli e millenni di attività conoscitiva le hanno approntato, e questo le sta dinanzi non come qualcosa di storico [*Historisches*] che *altri* possiedono e che per noi è qualcosa di passato, solo un'occupazione per la coscienza della memoria e per l'acume della critica nelle notizie, non per la conoscenza dello spirito e l'interesse della verità (*E* p. XCIII, GW 20, 17).

Il riferimento critico allo storico e alla memoria come facoltà di immagazzinamento di contenuti prodotti da altri per altri, che non ci riguarderebbero più<sup>129</sup>, sembra riportarci di nuovo a

---

<sup>127</sup> La questione è affrontata da Hegel estensivamente anche in scritti precedenti, tra i quali ricordo in particolare la *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>128</sup> Nelle lezioni, in particolare nella *Nachschrift Heibde* del 1823, l'esempio portato è quello della teologia: "Die Religion giebt Vorstellungen von Gott, und enthält die Empfindungen der Subjects zu Gott. Theologie aber ist die Wissenschaft über diese Vorstellungen. Religion ist jedem Menschen von Jugend auf gelehrt; im Glaubensbekenntniß sind ihre Lehren aufgestellt, und in so fern das Individuum an die Lehren glaubt, sie ihm die Wahrheit sind, so hat es, was es als Christ braucht. Theologie aber ist die Wissenschaft dieses Glaubens. Giebt sie nichts anderes als Aufstellung ihrer Lehren so ist sie nicht Wissenschaft. Sie kann wohl zu historischer Erzählung fortgehn, | kann sagen, wie dieser und jener Kirchenvater gedacht habe. Dieß aber ist keine eigentliche Wissenschaft, welche die Theologie erst durch den Gedanken werden kann, durch den Begriff, oder die Theologie ist wesentlich Philosophie, und das bloß Historische macht sie zur Wissenschaft nicht, obgleich es jetzt sehr beliebt ist" (GW 23,1, 189-190).

<sup>129</sup> Il punto su di una conoscenza di "altri" è evidenziato anche nella *Nachschrift Kebler* del 1825 tramite la discussione di una fede vivente: "Auch in der Religion hat das Denken ausgeleert, ausgeklärt, allen Inhalt vertilgt, und das | caput mortuum der Abstraction hervorgebracht. - Gott an sich, sagt man auch, wird wohl ein lebendiger, den höchsten Zwecken entsprechendes sein, aber so ist es nicht für uns; jeder andre Inhalt von Gott hat dieselbe berechtigung darin. Indem man sich in der leeren Abstraction hält, daß das weitere nicht für uns sei; das ist auch der historische Gang der Welt, was andre gethan haben, will ich wissen, mich geht es nicht an, dies wird mit großer Gelehrsamkeit, und diese ist sehr wichtig, aber man muß sie nicht zum letzten Standpunkt machen,

Kant. La posizione hegeliana sembra sulle prime in pieno accordo con l'impostazione kantiana della questione, perlomeno nella presa di distanza dalla riduzione della filosofia a un certo genere di conoscere storico:

Altrettanto poco costoro si dimostrano capaci di parlare in modo saggio [*Weisheit zu reden*], e completamente incapaci poi di compiere grandi azioni nella conoscenza e nella scienza, cosa che invece sarebbe loro compito e dovere; l'erudizione non è ancora scienza (*E* p. XCIX, GW 20, 29).

Il procedere argomentativo è però decisamente distante dal framework kantiano. Per valutare questa distanza occorre partire dalla posizione esplicita, tematica, che Hegel assume sul tema del filosofico in relazione allo storico per poi vedere, muovendo dall'analisi della lettera del testo, se questa è in grado di rendere conto costitutivamente di ciò che Hegel si trova a fare a lezione, e del modo in cui questa prassi rappresenterebbe una risposta a un bisogno del tempo. In realtà lo sviluppo dell'argomentazione porta Hegel più vicino a Schelling, che a Kant<sup>130</sup>, perché sembra legare assieme in maniera stringente il progredire della scienza a un lavoro che si fa sullo storico.

Se l'antico deve essere rinnovato – ovvero se un'antica figurazione deve esserlo, perché il contenuto stesso è eternamente giovane – allora la figurazione dell'idea [...] è infinitamente più degna [*würdiger*] di essere ricordata, anche perché il suo disvelamento attraverso l'appropriazione che ne viene fatta nella nostra cultura di pensiero non è solo un'immediata comprensione di essa, ma un progredire della scienza medesima [*ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst*] (*E* p. XCVI, GW 20, 20).

C'è il riferimento a un lavoro di appropriazione su qualcosa che è storico tanto nel senso di *geschichtlich* quanto di *historisch*, come processo che fa progredire la scienza in quanto non le è estraneo.

---

nicht kritisch mit dem Glauben drüber stehn bleiben; das ist der Mangel an Präsenz des Gästes, der lebendige Gäst will dabei sein, bei etwas, was Erfüllung, Geist, Lebendigkeit hat“ (GW 23,1, 316). Sulla questione torna anche la *Nachschrift* del 1826 anonima: „Das Zeugniß des Geistes ist das wahre Nährende der Religion; der Geist als das wahre Wissen ist ewig, ist das was man Vernunft nennt. Das historische der Religion hat zum Gegenstand, dass man das Wissen will, was andere gewußt haben. Es giebt Menschen, die ihre Gelehrsamkeit in Kenntniss dessen setzen, was andere gewusst haben, ohne eigenes Urtheil. Jeder Mensch ist Geist“ (GW 23,1, 422).

<sup>130</sup> Questa è la prospettiva che Alfredo Ferrarin sviluppa in Id., *The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, p. 224: “even if Kant's reason is historical, it does in my view remain abstract. It must not study the historical unfolding of systems; in fact, it must ignore the historical and empirical data, because its gaze remains pure as it affirms its independence from history's contingency. For the cosmic philosopher, in the words of the Jäsche Logic, «all systems of philosophy [are] only as history of the use of reason and as objects for the exercise of his philosophical talent». Personally, I find it disputable that the history of philosophy should be compared to a gym, in which past philosophers are at best examples, or such instruments for exercising our talent, and not moments of our own essence that constitute who we are”.

Questa è una presa di posizione esplicita, tematica, sul modo in cui ciò che sta prima ha un ruolo nella formazione dello speculativo, della filosofia. La domanda, come nel caso kantiano, è però a questo livello la medesima: quale cornice teorica si dà che sia capace di pensare a questo lavoro di appropriazione per la definizione della filosofia?

La cornice teorica sul modo in cui funziona la relazione della filosofia con ciò che essa non è viene elaborata nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia* (nella versione di Heidelberg e in quella di Berlino), quando Hegel ricorda le difficoltà che incontra la filosofia nel presentarsi in forma sistematica a un soggetto che si accinge a filosofare. Anche se una certa familiarità con il suo oggetto può essere presupposta (GW 20, §1), la filosofia non può contare sull'esposizione dei suoi oggetti e del suo metodo in una definizione iniziale. Altrimenti, rischierebbe un'assunzione che invaliderebbe la sua stessa scientificità, che deriva dal giustificare radicalmente ogni suo presupposto ed essere così veramente libera perché fondata su se stessa. La filosofia può fornire solo informazioni provvisorie sul suo concetto, producendo una serie di pre-concetti che devono essere ripresi nel corso della sua presentazione sistematica, discussi criticamente e superati.

Questo genere di presentazioni preliminari della filosofia si trova articolato esplicitamente a partire dall'*Introduzione* e soprattutto dal *Vorbegriff* alla logica enciclopedica. Tuttavia, ancora prima di queste sezioni, la discussione di Hegel sulla filosofia inizia proprio nelle *Prefazioni*, e in particolare, a mio avviso, nella *Prefazione* alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*. In quel testo Hegel si confronta con la forma di *Räsonnement* che si occupa di “fatti” spirituali e religiosi ma ne devia il senso perché non è in grado di comprendere la loro completezza e concretezza, che resistono alle categorie sterili del pensiero finito. Quando si tratta di rivendicare una differenza preliminare della filosofia come attività critica che si deve sviluppare in un sistema, Hegel fa qualcosa che a prima vista suscita un certo imbarazzo. Egli non rifiuta da subito il termine “Factum”, che potrebbe apparire come un presupposto fisso resistente al pensiero. Sembra piuttosto proporre, anche se in modo molto preliminare, una forma specifica di lavoro filosofico sui *facta*, che distingue la filosofia da altre imprese conoscitive. Mentre il *Räsonnement* cerca di spacchettare un fatto concreto nelle determinazioni finite del pensiero con cui pensa il mondo (causa, effetto, quantità, qualità...) elevandolo dalla sua materialità al livello di qualcosa di conosciuto, la filosofia non è coinvolta in questo tipo di elevazione “perché il fatto della filosofia è la conoscenza già preparata a questo scopo, e il comprendere sarebbe quindi soltanto un *riflettere* (*Nachdenken*) nel senso di *ripensare* (*nachfolgendes Denken*)” (GW 20, 8).

Il riflettere della filosofia è di un genere particolare: viene dopo il fatto, ma non gli è estraneo. Non lo è perché il *factum* – come il “*contenuto positivo*” che la filosofia deve avere, a leggere il *Discorso Inaugurale* – non rappresenta una unità granitica di significato che, proveniente da altro, andrebbe semplicemente accolta dalla filosofia come premessa sulla cui base impostare il suo proprio discorso, ma è il risultato di mediazioni specifiche che possono essere ricostruite nella loro verità. La filosofia, si potrebbe dire, ha a che fare con i *facta* nella misura in cui mostra il loro essere divenuto. Ed è

proprio questo lavoro di appropriazione a liberare quei contenuti dall'essere semplicemente dati, e mostrando il modo in cui funzionano li rende contenuti per la prima volta, verrebbe da dire: li fa essere nella loro verità mettendo in luce il *ponere* (*positiven Inhalt*) e il *facere* (*facta*).

L'introduzione della filosofia a partire dalla sua relazione consapevole alla fatticità è confermata e ulteriormente esplorata all'interno del *Vor begriff*. Il bersaglio polemico è lì il sapere immediato, che cerca di spacciare fatti nudi come verità assolute solo perché sono “nella coscienza di ognuno” (*E* p. 33, *GW* 20, 63). In quanto assolutizza tali fatti nella misura in cui sono ampiamente sostenuti, una tale cognizione non riesce a cogliere la loro vera articolazione, perché li lascia indiscussi: essi sono ciò che immediatamente sono. Di contro, la filosofia è chiamata in causa non solo come cognizione che in maniera generica verrebbe dopo un'altra conoscenza, ma come condizione per interpretare un *factum* come *factum* (nel senso del participio passato), cioè nella sua verità. E questa possibilità, accennata preliminarmente da Hegel nelle *Prefazioni* e nel *Vor begriff*, apre a un lavoro sullo storico che è sensibilmente più articolato di quello profilato da Kant e da Schelling.

#### 1.2.4.2 La complicazione hegeliana: un compendio per le lezioni

La questione che intendo porre è in che modo questa formulazione sull'esposizione della filosofia funzioni rispetto alla specificità dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* come forma del tutto peculiare di lezioni condotte su compendio.

1. Nel caso hegeliano si ha infatti a che fare con una complicazione decisiva: con un testo scritto dallo stesso professore che poi lo impiega a lezione. Questo non è il caso di Kant, e nemmeno di Schelling<sup>131</sup>, né di Fichte. Hegel è consapevole della sfida di redigere un compendio per le lezioni. Lo era già in una lettera a Niethammer del 20 maggio 1808, mentre era a Bamberg, quando a proposito della preparazione di un manuale scriveva che:

una vecchia logica che contenesse contemporaneamente i preliminari e le indicazioni per un ulteriore progresso e delle opinioni a riguardo [*die Anfänge und Hinweisungen auf weiteres Fortschreiten*], la si può come si suol dire, pensare, e al primo sguardo sembrerebbe la cosa più idonea a quanto si richiede. Solo Fichte poteva tenere un corso su Platner, cioè su ogni § poteva dire una cosa completamente diversa di quel che era scritto in detto § e così era capace di demolirlo del tutto; ma io vorrei vedere il compendio che egli avrebbe scritto per queste lezioni. Terrei volentieri dei

---

<sup>131</sup> “Dovrò dunque mostrare innanzitutto la connessione di tutte le scienze fra di loro e l'oggettività che questa intima unità organica ottiene attraverso l'organizzazione esterna delle università. In un certo modo questo abbozzo potrebbe tenere il luogo di enciclopedia delle scienze. Visto però che considererò le scienze non da un punto di vista puro, ma sempre in riferimento allo scopo del mio corso, non ci si deve attendere un sistema di conoscenze dedotto in modo rigoroso dai principi più alti. Non posso certo pretendere, con queste lezioni, di esaurire il mio argomento” (*VMS* p. 33, *SW* V, 247).

corsi simili su qualsiasi compendio logico, ma come dovrei amalgamare il vecchio e il passaggio verso il nuovo, cioè a dire il negativo del vecchio ed il nuovo positivo, per essere generalmente valido come manuale – su questo non saprei ancora farmi un’opinione.

Nel brano riportato, Hegel dà notizia della abilità che Fichte – prima di sospendere la prassi di lavorare sui compendi – aveva di “dire una cosa completamente diversa di quel che era scritto in detto § e così era capace di demolirlo del tutto”, a configurare così il lavoro filosofico kantianamente al modo di un agone contro un testo in cui si sclerotizza un sapere che risulta non più adeguato al tempo in cui viene presentato a lezione. Proprio a questa altezza, però, Hegel pone un problema che né Kant né Schelling sembravano aver articolato. Se è innegabile che qui Hegel sta discutendo in prima battuta dei manuali per i ginnasi, che presentano delle specificità proprie e sembrano strutturalmente non prestarsi alla adeguata presentazione di una nuova scienza<sup>132</sup>, e segnala la sua momentanea incapacità, nel 1808, di fornire una soluzione alla questione, le difficoltà che prospetta sembrano valere anche all’università, dove “la particolarità è più facilmente ammessa”. In questione è anzitutto come si possa compiere un passaggio negativo che va dal vecchio e porta al positivo, nuovo, nei termini di un lavoro specificamente dialettico<sup>133</sup>. Il nodo cruciale è però a mio avviso la sfida che viene esplicitata: “vedere il compendio che egli [Fichte, GB] avrebbe scritto per queste lezioni”.

2. L’idea di un’oralità performativa di un testo del genere è senza dubbio differente rispetto alla performance di chi corregge la scrittura di altri, perché emerge da un testo che deve mostrarsi esso stesso in grado di giustificare il concetto di filosofia che la sua pratica realizza. Per questo motivo, in secondo luogo, occorre notare che la complicazione hegeliana è presa in carico esplicitamente nel testo. Per dirlo in altri termini, l’*Enciclopedia* sa di essere un compendio per le lezioni e sa che la sua esposizione è una *Darstellung* – tanto come ostensione quanto come performance pubblica. Nella *Prefazione* alla seconda edizione dell’*Enciclopedia* si legge che compito del testo è “servire come un testo per le lezioni che debba ricevere la sua necessaria esplicitazione attraverso l’esposizione orale” (E p. LXVIII, GW 20, 5). I chiarimenti orali nominati sono presentati come qualcosa di *necessario*. Nella prima edizione il loro ruolo è riconosciuto per la concezione del progetto in quanto tale addirittura a partire dall’interpretazione del titolo: “Il titolo deve indicare da un lato l’ambito di un intero, dall’altro l’intenzione di riservare il particolare alla esposizione orale” (E p. LXXV, GW 20, 23).

---

<sup>132</sup> La lettera a Niethammer continua dicendo che “Una nuova scienza non può essere esposta in un manuale per ginnasi. Agli insegnanti non si può dare nelle mani un libro che a loro sarebbe estraneo quanto agli alunni e che non potrebbe contenere, come compendio, i necessari sviluppi che portano a compimento la visione d’insieme”.

<sup>133</sup> Sul lavoro di integrazione del vecchio nel lavoro critico di appropriazione dei contenuti spirituali, e dunque nella definizione del discorso filosofico nella sua specificità, si veda quanto Hegel afferma eloquentemente nella *Gymnasialrede* di settembre del 1809: “Aber die Weisheit der Regierung, erhaben über diese leicht scheinende Hilfe, erfüllt auf die wahrhafteste Art das Bedürfnis der Zeit dadurch, daß sie *das Alte in ein neues Verhältnis zu dem Ganzen setzt und dadurch das Wesentliche desselben ebenso sehr erhält, als sie es verändert und erneuert*”.

Ritengo rilevante sottolineare che un'osservazione di questo genere – che apre a dei problemi che si pone Hegel e non si ponevano né Kant, né Schelling nel processo del *Darstellen* e che ha degli effetti sul modo in cui la filosofia come discorso è in grado di rendere conto della sua propria realtà nella misura in cui è performato – sia presa in carico *nel* testo. Il lavoro su un testo che rappresenta l'orizzonte che deve consentire un discorso che si dà realtà mentre si espone e si giustifica con strategie specifiche d'ora in poi verrà indicato con il termine di “esecuzione”. Con questo concetto intendo la modalità in cui il significato di un determinato testo deve essere pensato per come la sua esposizione performativa trasmette il sapere<sup>134</sup>. In questo senso si avvicina al tedesco *Vollzug*, che nella ricca costellazione di significati<sup>135</sup> che gli si possono associare tiene insieme ciò che nell'esecuzione musicale rimanda (i) all'interpretazione, da una parte, come pratica che deve rispettare certe regole indicate sulla partitura e può essere buona o cattiva, e (ii) d'altra parte alla riproduzione di qualcosa davanti ad un pubblico, che viene così messo in scena, realizzato – una distinzione, questa, che nel mondo musicale si pone storicamente quando si afferma la figura dell'esecutore, distinta dal compositore. Mentre però, in musica, tra '700 e '800 si assiste alla nascita del concetto di “retrospettiva”, che sposta l'accento dall'esecuzione delle partiture del presente all'interesse per la musica del passato – che culmina, com'è noto, nell'istituzione delle *Bach-Gesellschaften* e delle discipline filologiche di conservazione di ciò che appare come capolavoro, che va quindi eseguito *correttamente* –, nel caso hegeliano dell'*Enciclopedia* abbiamo a che fare, verrebbe da dire, con un gesto apparentemente passato, non più adeguato al tempo (l'impiego del compendio), che però muta radicalmente di significato perché il testo da eseguire è scritto con lo scopo di mettere in scena un sapere in grado di elaborare forme di libertà compiutamente moderne, e dunque di essere finalmente attuale<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> A questo punto si ripresenta l'aspetto performativo della *Darstellung* come dimensione in cui essa ha effetti: lo spazio, detto altrimenti, in cui assume un significato (la *Bildung* come orizzonte onnicomprensivo di ripensamento della libertà, e terreno specifico di esercizio della stessa), e che contribuisce a far emergere per la prima volta come campo di battaglia per commenti e dibattiti apparentemente infiniti, dato che gli osservatori e il pubblico contemporanei cercano di venire a capo del significato sociale, culturale e storico di tali eventi. A partire da qui emerge un legame diretto con il modo specifico della trasmissione del sapere: la pratica di scrittura. Sebbene le lezioni e le dimostrazioni pubbliche fossero eventi effimeri, localizzati nello spazio e nel tempo, i concetti delle arti e delle scienze che diffondevano erano dipendenti dalla circolazione della stampa che ne consentiva la reiterazione in nuovi spazi, e secondo un tempo differente. Questo vale tanto per le lezioni condotte su manuale quanto per le lezioni condotte su compendio.

<sup>135</sup> Duden riporta tra i sinonimi *Abwicklung, Ausführung, Bewältigung, Durchführung, Erfüllung, Erledigung, Verrichtung, Verwirklichung, Exekution, Realisierung, Vollziehung*.

<sup>136</sup> Un discorso analogo sembra valere anche per i *Lineamenti di filosofia del diritto*, testo che pure non costituisce l'oggetto della mia ricerca. Cfr. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, p. 335: “Erst seit der ersten Heidelberger Vorlesung (1817/18) ist seine Rechtsphilosophie lückenlos überliefert. Hegel hat sie hier so vorgetragen, da er zunächst Paragraphen diktiert und dann jeweils durch freie Ausführungen erläutert hat (GW 26/1; V 1). Dieses Verfahren hat er noch bei seiner ersten Berliner Vorlesung 1818/19, also unmittelbar nach seiner Ankunft in Berlin, befolgt (GW 26/1; V 1.267–280). Spätestens Anfang 1819 hat er sich jedoch entschlossen, nach der *Enzyklopädie* ein weiteres Kompendium für seine Vorlesungen zu veröffentlichen: die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (s. Kap. II.8.1.1). In der Vorlesung von 1819/20 hat Hegel, soweit die beiden überlieferten Nachschriften (GW 26/1) erkennen lassen, bereits auf Diktate verzichtet; nach der Veröffentlichung der

Questo discorso ha una importante conseguenza metodologica per il modo in cui va proseguita la ricerca. A differenza di come si è proceduto con Kant – esame della prassi, valutazione della sua compossibilità con il quadro di riferimento sviluppato nelle lezioni, e considerazione sul modo in cui il quadro teorico generale fosse in grado di rendere conto del concetto di filosofia che emergeva dall'esecuzione, dalla performance a lezione – per il caso hegeliano che scrive il compendio su cui tiene lezione occorre impostare l'analisi in parte diversamente.

### 1.3 Lo storico dello speculativo

La sfida hegeliana sembra essere quella di un testo che in sé e da sé deve consentire una certa performance. Da parte di Hegel, a mio avviso, come visto, c'è anzitutto una tematizzazione esplicita del problema, e questa presa di posizione lo avvicina più a Schelling che a Kant. Accanto a questa, c'è però poi una complicazione testuale che pone il problema nella formulazione specifica che ne dà Hegel circa il modo in cui la filosofia – il pensiero speculativo – sta in relazione allo storico. La questione allora diventa: fino a che punto questa consapevolezza esplicita sulla natura del testo da eseguire è in grado di ammortizzare ciò che sul piano del discorso viene di volta in volta agito sul piano degli effetti, rispetto al modo in cui il concetto di filosofia che viene prodotto è capace di giustificare i propri effetti? Il luogo da esaminare per vedere come Hegel *allo stesso tempo* (i) pone esplicitamente, tematicamente, il problema della filosofia come pensiero speculativo, e (ii) lavora in maniera criticamente consapevole della sua propria presentazione, è quando presenta introduttivamente il pensiero astratto, quello dialettico e quello speculativo. I livelli del logico-reale vengono introdotti così al §79:

La *logicità* ha, considerata secondo la sua forma, tre aspetti: ( $\alpha$ ) l'*astratto* o *intellettuale*; ( $\beta$ ) il *dialettico*, o *negativo-razionale*; ( $\gamma$ ) lo *speculativo*, o *positivo-razionale* (E p. 95, GW 20, §79).

A interessarmi in particolare è l'Annotazione, perché mostra un'attenzione meta-riflessiva alla specificità discorsiva dell'esposizione.

Questi tre aspetti non fanno già tre *parti* della logica, ma sono momenti di *ogni* atto *logico reale*, cioè di ogni concetto o di ogni verità in genere. Essi possono esser posti tutti insieme sotto il primo momento, l'*intellettuale*, e per questo mezzo tenuti separati tra loro; ma così non vengono considerati nella loro verità. – L'esposizione, che qui si fa delle determinazioni della *logicità*,

---

*Grundlinien* hat er ohnehin nicht mehr diktiert (Nachschriften [anonym 1821/22], Hotho [1822/23] und Griesheim [1824/25])”.

come anche della sua divisione, è parimenti data solo in forma anticipata e storica (E p. 95-96, GW 20, §79 A.).

La peculiarità di questa presentazione è a mio parere la consapevolezza di essere un discorso di carattere anticipatorio e storico. I tre lati, che riferiscono di che cos'è l'intellettuale come presentazione di momenti tenuti separati, sono presentati storicamente. Detto in altri termini, l'elemento storico (di datità) riguarda la stessa presentazione dei tre lati. Una delle cifre di questo fatto è che siano presentati uno accanto all'altro, come lo era al ginnasio<sup>137</sup>. La differenza è che al ginnasio il tutto è solamente preparatorio<sup>138</sup>, mentre qui la presentazione *neben-einander* ha una ragione discorsiva (iniziale), che riguarda il luogo testuale in cui si trova: il *Vorbegriff*, il concetto preliminare della logica. Potrebbe sembrare che già il *Vorbegriff* in quanto tale rappresenti una prova sufficiente della misura in cui Hegel nel suo testo è consapevole della rilevanza dello storico per la *Darstellung* della filosofia. È un testo *historisch-räsonierend* (GW 20, §25 A.), non dunque propriamente scientifico in senso stretto, che ha però il compito di “concorrere principalmente a far intendere che le questioni, che si hanno innanzi nello spirito rappresentativo [*in der Vorstellung*] intorno alla natura del *conoscere*, intorno alla *fede* e via dicendo, e che si tengono per affatto *concrete*, nel fatto si riducono a *semplici* elementi di pensiero, che sono nella Logica ottengono la loro vera trattazione” (E p. 40, GW 20, §25 A.) e che per questo compare *prima* del testo scientifico senza essere del tutto fuori di esso (come lo sono le *Prefazioni* per esempio): è posto *nella* logica enciclopedica, ma come suo *-vor*.

Il limite di basarsi esclusivamente sul *Vorbegriff* in quanto tale per una considerazione sul genere di consapevolezza che il testo è in grado di esibire circa la sua esposizione è a mio avviso il seguente. Qualsiasi sia la sua funzione<sup>139</sup>, la dimensione introduttiva al punto di vista della scienza rispetto alla

---

<sup>137</sup> Sulle forme del logico come forme di metodo si vedano le osservazioni di Hegel nel *Privatgutachten* inviato a Niethammer il 23 ottobre 1812: “Il contenuto filosofico ha, nel suo *metodo* e nella sua *anima*, tre forme: 1. esso è *astratto*, 2. *dialettico*, 3. *speculativo*. *Astratto* in quanto è nell'elemento del pensiero in generale; ma meramente astratto, in contrapposizione al dialettico e allo speculativo, in quanto costituisce l'elemento cosiddetto *intellettuale* che fissa ed apprende le determinazioni nelle loro salde distinzioni. Il *dialettico* è il movimento e la confusione di quelle salde distinzioni: la ragione *negativa*. Lo *speculativo* è il razionale positivo, lo *spirituale*, l'unico elemento propriamente filosofico. Per ciò che concerne l'insegnamento della filosofia nei ginnasi, l'essenziale è, in primo luogo e subito, la *forma astratta*. La gioventù deve per prima cosa tralasciare il vedere e udire, dev'essere allontanata dal rappresentare concreto e ricondotta nell'intima notte dell'anima, deve imparare ad orientarsi in questo campo, a tenere ferme ed a distinguere le determinazioni” (SB p. 108, GW 10,2, 830).

<sup>138</sup> “Il compreso [das Begriffene], e questo significa lo speculativo che nasce dalla dialettica, è soltanto il filosofico nella *forma del concetto*. Questo può solo raramente presentarsi nell'insegnamento ginnasiale; esso viene in genere inteso da pochi; ed in parte non si può nemmeno sapere bene se venga inteso da essi. *Imparare a pensare speculativamente*, ciò che il *Normativo* prescrive come la principale destinazione dell'insegnamento filosofico propedeutico, è da considerarsi certamente come il fine necessario; questa *preparazione* è il pensiero astratto, quindi quello dialettico ed infine l'acquisizione di *rappresentazioni* di contenuto speculativo. Poiché l'insegnamento ginnasiale è essenzialmente propedeutico, dovrà consistere soprattutto in un lavoro approfondito su questi aspetti del filosofare” (SB p. 110-111, GW 10,2, 832).

<sup>139</sup> Sul dibattito più recente sul tema si veda il volume G.W.F. Hegel, *Der “Vorbegriff” zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Alfred Denker, Annette Sell, Holger Zaborowsky (hrsg. von), Verlag Karl Alber, 2010, in particolare i contributi di Annette Sell (*Der “Vorbegriff” zu Hegels enzyklopädischer Logik in den Vorlesungsnachschriften*) e di Angelica Nuzzo (*Das Problem eines “Vorbegriffs” in Hegels spekulativer Logik*).

rappresentazione è innegabile. Per questo motivo allora, preso isolatamente, non sarebbe forse del tutto sufficiente a dire che Hegel pensi dello storico qualcosa di più di una introduzione preliminare – anche se il rapporto tra la scienza e lo storico-ragionato è già molto più complesso di quanto performativamente potessero suggerire Kant e Schelling, se si guarda alla posizione sistematica assegnata al testo. Ciò che avviene nei paragrafi dedicati ai momenti del *logisch-reel* mi sembra invece faccia intravedere qualcosa di più. I lati (astratto, dialettico e speculativo) vengono presentati uno accanto all'altro. La loro presentazione serve affinché nella Annotazione, storica a sua volta, si veda prodotta una prima correzione della loro esposizione: “Questi tre aspetti non fanno già tre *parti* della logica, ma sono momenti di *ogni atto logico reale*” (GW 20, §79 A). Considerarli uno separato dall'altro, com'è il caso della loro prima esposizione, non consente di comprenderli nella loro verità. Consapevole del modo di datità in cui si presenta<sup>140</sup>, la lettera del testo sembra già accennare, nella forma quasi di una istruzione, a una prima correzione di sé che, come tale, sarà compito della scienza giustificare.

Accanto a questa prima ‘istruzione’ ce n'è una seconda in chiusura del *Vorbegriff*, quando Hegel decide di tornare sulla questione dell'esposizione del testo. Nel §82, in coerenza con la negazione di una lettura additiva che rende il secondo e il terzo momento delle parti da sommare all'astratto, viene presentato lo speculativo come la verità dei precedenti. Per il discorso che stiamo tentando mi interessa di nuovo l'*Annotazione*, in cui, dopo aver detto che la dialettica ha un risultato *positivo*, e che il suo risultato è un astratto che è anche un concreto, si legge che

nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella [*kann aus jener sogleich gemacht werden*]: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale [*es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen*], e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* [*Historie*] ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito (E p. 97, GW 20, §82 A).

La questione riguarda il modo in cui nella logica speculativa che Hegel intende proporre è contenuta la logica dell'intelletto, ossia la logica ordinaria tramandata nei compendi in uso: un sapere che si è cristallizzato e che ora appare come una datità astratta non più attuale. La questione può sembrare marginale, e non può che lasciare stupefatti sulle prime. Stupisce anzitutto il fatto che l'interesse hegeliano nel luogo in cui si presenta lo specifico dello *speculativo*, ossia di ciò che dovrebbe costituire il *proprium* della sua proposta e differenziarla dalle altre logiche esistenti, si concluda con

---

<sup>140</sup> Anche nelle lezioni sulla logica condotte sull'*Enciclopedia* viene confermato questo aspetto: “§79 hier ist *historischer Weise* die Natur der Logik näher angegeben, der Fortgang. Jeder *logische Begriff* geht von Sphere zur Sphere, und jede Sphaere | macht eine totaltaet aus. An jedem Logischen kommen 3 Momente vor“ (GW 23,2, 478: Libelt).

un'osservazione su ciò che è richiesto per avere una logica dell'intelletto, o meglio su come fa la logica speculativa a *diventare Historie*. Questo punto mostra in realtà, a mio dire, in che misura in Hegel il rapporto con lo storico si sviluppi a un livello di complessità inedito.

Il pensiero speculativo nella sua iniziale esposizione storica non soppianta la linearità della sua prima *Darstellung* (astratto-dialettico-speculativo) fornendo una nuova presentazione *accanto* a quella storica, magari di segno soltanto invertito (dallo speculativo all'astratto); ma (i) mostra introduttivamente che il rapporto è oltre ciò che la lettera presenta, (ii) costringe a un lavoro sull'esposizione del pensiero che solo se viene eseguito ha come esito il pensiero speculativo. Il problema è figurarsi questo lavoro. Tre questioni mi sembrano implicate.

1. La prima questione riguarda il tema del *contenimento* della logica intellettuale nella logica speculativa. La lettura tradizionale di questo luogo testuale è la seguente:

Verstandeslogik is the necessary – though not sufficient – condition of Vernunftlogik, insofar as the latter cannot survive without the former. Intellectual logic is the primary condition: it is the descriptive activity of grasping the natural activity of forms, and it also exerts a normative constraint on natural logic. Rational (dialectical) logic, in contrast, is the critical, normative reflection on the same intellectual logic. Hence rational logic ultimately justifies the application of the forms captured by the intellect to the effective and natural activity of reasoning<sup>141</sup>.

Risulta corretto sottolineare che non c'è un rapporto di semplice alternativa tra la *Verstandeslogik* e la *Vernunftlogik*<sup>142</sup>, ma importa capire come funziona l'esposizione di questo lavoro. Se anche sulle prime può sembrare una precisazione generale, il 'contenimento' presentato in maniera preliminare non si riduce all'essere una (la logica speculativa) più estesa dell'altra (la logica dell'intelletto), che quindi sarebbe un sottoinsieme della prima. Ci sono elementi per intendere preliminarmente il modo di questo contenimento. Essi sono almeno due. Il primo elemento da sottolineare è il fatto che la logica dell'intelletto è presentata come qualcosa che si raggiunge a seguito di un'operazione specifica: il tralasciare l'elemento dialettico e razionale. Se lo si fa, si giunge alla logica usuale (la logica speculativa "diventa quello che è la *logica usuale*"), che è, secondo Hegel, una *Historie* di determinazioni di pensiero affastellate, la cui finitezza non è riconosciuta in quanto tale, e che quindi valgono come infinite. Il punto rilevante è che Hegel non dice che il suo manuale avrebbe dapprima l'aspetto, l'apparenza di una collezione di determinazioni di pensiero tenute separate l'una

---

<sup>141</sup> Elena Ficara, *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, De Gruyter, Berlin/Boston 2021, p. 16.

<sup>142</sup> Cfr. *ivi*, p. 32: "As a matter of fact, in Hegel's view there is no true duplication of the regime of logic. Logic is one discipline, including intellectual logic as its part, or phase or moment, within the speculative enterprise he calls 'logic'. In contrast, the Kantian and Fichtean use does suggest the view of transcendental idealistic logic as an alternative, with respect to common logic. In other words, Hegel's *Vernunftlogik* is not conceived in an oppositional or polemical way to the Aristotelian (formal) conception. It does imply a criticism of this conception (especially as developed in modern times)".

dall'altra, al modo del momento intellettuale/astratto, a cui poi si aggiungerebbe il momento dialettico e razionale a partire da una "base" (la logica intellettuale) che verrebbe esaminata criticamente una volta per tutte all'inizio di un percorso che ha lo speculativo come esito finale. Hegel scrive invece che per avere la logica usuale, la *Historie*, bisogna tralasciare qualcosa che c'è già: meglio, occorre tralasciare qualcosa che il suo testo implica e sta già lavorando a produrre sin dall'inizio. Volendo estremizzare il punto sulla base delle riflessioni proposte in precedenza sul senso in cui si dice che la filosofia deve avere e guadagnare un contenuto positivo, si può dire che è il gesto speculativo, di esposizione del pensiero, quello che fa essere per la prima volta una *Historie* una collezione di *facta* che sono visti nella loro verità di *facta*.

2. Il secondo elemento da considerare è che nella presentazione del problema dell'esposizione nel *Vorbegriff* si assiste a un'evoluzione della questione, a mio avviso, dalla prima presentazione storica dei momenti di ciascun *logisch-reel* (§79) alla presentazione del momento speculativo (§82). La prima versione delle istruzioni per l'esecuzione del testo – c'è un aspetto iniziale delle determinazioni, e su di esse si lavora poi dialetticamente – corrisponde al modo in cui storicamente erano stato presentati i momenti del logico-reale nel *Vorbegriff*, che quindi qui però già vengono mobilizzati. Quando Hegel nel §82 arriva alla questione della loro verità, questo l'avvertimento hegeliano già della Annotazione, ciò che vediamo è qualcosa di particolare: si conferma discorsivamente l'invito a non tenerli separati uno accanto all'altro, e in questa conferma si ha già una seconda mobilizzazione: si avvera, seppur programmaticamente, l'indicazione iniziale (non sono parti, sono momenti), e la si radicalizza nell'esecuzione di qualcosa a venire, la scienza, in cui questo processo risulterà giustificato.

3. C'è poi un terzo aspetto da valorizzare in questo passo, che rappresenta il filo rosso dell'analisi del prossimo capitolo: il fatto che Hegel parli di questa operazione di sottrazione dallo speculativo all'astratto come di una *possibilità* ("Nella logica speculativa è contenuta la meta *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella"). C'è una licenza nel testo, che non può emergere finché non si pone esplicitamente la domanda sul modo in cui funziona il contenimento.

L'insistenza su questa *possibilità* può sembrare sulle prime eccessiva, perché 'possibile' ha l'aspetto di qualcosa che può essere fatto come no, e che dunque in quanto tale non è essenziale. Nel prossimo capitolo mi impegno a mostrare i limiti di una simile lettura.

## II. Lo storico tra logica speculativa e intellettuale: Darstellung e Einteilung del sapere

Die Idee muß man also nicht als ruhige Einheit in sich selbst fassen, sondern als Prozeß des zu sich selbst Kommens – Die Verstandes Logik geht aus der *speculativen* Logik hervor (GW 23,2, 481)

### Introduzione

La logica enciclopedica si apre con il *Vorbegriff*, sezione nella quale Hegel espone il concetto preliminare di questa scienza in forma preparatoria. Al §25, in cui Hegel introduce programmaticamente l'esigenza di discutere i limiti della comprensione della verità che avverrebbe tramite determinazioni finite di pensiero, segue una sezione suddivisa in *Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität* (§§26-36), *Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität* (Empirismus, §§37-39; Kritische Philosophie, §§40-60), *Dritte Stellung des Denkens<sup>143</sup> zur Objektivität* (Das unmittelbare Wissen, §§61-78), e *Näherer Begriff und Eintheilung der Logik* (§§79-83). Nelle prime di queste sezioni Hegel discute alcune posizioni storico-filosofiche con uno scopo molto specifico: non al fine di offrire una disamina filologicamente accurata delle intenzioni proprie di alcune personalità filosofiche, ma per mettere in evidenza i problemi teoretici che si associano a determinate assunzioni riguardanti il rapporto tra linguaggio e pensiero, all'esposizione dell'incondizionato, alla validità del pensiero, alla verità, assunzioni rintracciabili formalmente in alcune proposte filosofiche, che appaiono per questo necessariamente stereotipate. Una simile discussione preliminare prosegue nel *Näherer Begriff und Eintheilung der Logik* che offre al pubblico<sup>144</sup> una presentazione provvisoria, perché ancora non giustificata, dell'esito della scienza: il suo concetto, e con esso il metodo della sua *Darstellung* scientifica, i quali nel *Vorbegriff* si danno nella forma introduttiva di "Metamethode"<sup>145</sup> preliminare sulla esposizione astratta, negativa-razionale e positiva-razionale del contenuto, e come partizione del materiale disciplinare (§83).

Ciò che accomuna le parti di cui si compone il *Vorbegriff* è una dimensione formale specifica: quella storico-ragionata, *historisch* e *räsonnierend*<sup>146</sup>. Il testo enciclopedico, dunque, si apre con una

---

<sup>143</sup> La differenza tra *Gedanken* (prima e seconda posizione) e *Denken* (terza posizione), presente già nell'edizione del 1827 dell'*Enciclopedia*, non è conservata nella traduzione italiana.

<sup>144</sup> Hegel impiega il termine "Publicum" nel presentare la specificità del suo *Grundriß*, tanto quello enciclopedico quanto quello costituito dai *Lineamenti*. Sul tema del pubblico e dell'opinione pubblica (*Lineamenti* §318-319) in relazione al concetto di filosofia che emerge nell'*Enciclopedia* torno più diffusamente nel capitolo 3.3.

<sup>145</sup> L'espressione è di Ermylos Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Tübingen, Mohr Siebeck 2017, p. 121.

<sup>146</sup> A mia conoscenza, il luogo in cui Hegel si sofferma più esplicitamente sulla questione del rapporto tra questi due termini si trova nella *Scienza della logica*, quando nell'*Einleitung* Hegel scrive che "Quando si volesse fondare per mezzo di ragionamenti [*Eine räsonnierende Begründung*], oppure chiarire il concetto della scienza, il risultato

sezione che, posta dopo l'*Introduzione*, rappresenta un'esposizione consapevole del suo valere come presupposto rispetto a ciò che nella scienza si articola in maniera cogente. Nelle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, questa consapevolezza si rende visibile nel fatto che la loro discussione non è ancora il luogo per giustificare il perché certi limiti rendano inadeguate quelle posizioni per una adeguata comprensione del pensiero. La loro presentazione è funzionale ad avvicinare al punto di vista della scienza. La coscienza formale emerge però con maggiore chiarezza (e radicalità) nell'ultima sezione del *Vorbegriff*, ossia *Näherer Begriff und Eintheilung der Logik*: nelle lezioni, presentate come "Erläuterung" (GW 23,2, 439)<sup>147</sup> all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, se guardiamo alla *Nachschrift Libelt 1828* si legge che

§ 83 ist die Eintheilung nach diesem ewigen Rhythmus, nach der ewigen Harmonie der Leier des Apollo wie Heraclit sagt – Die Eintheilung setzt die Bekanntschaft mit dem Begriffe voraus. Wir fangen mit Seyn an, indem dieses sich gerundet, vollendet hat; so geht es über in eine andere Bestimmung, in die des Wesens dann in den Begriff. Die Rechtfertigung wird sich zeigen (GW 23,2, 481)<sup>148</sup>.

Ci sono alcuni aspetti che meritano di essere notati in questo chiarimento (*Erläuterung*) di natura anticipatrice sulla partizione della scienza. Da una parte, si dice che la giustificazione dell'*Einteilung* verrà mostrata: non può stare all'inizio della scienza, e tanto meno prima di essa. Per questo motivo, ciò che viene presentato all'inizio deve essere preso così com'è, in attesa che venga conosciuto il concetto e ciò che contiene in sé. Questo carattere preliminare e provvisorio caratterizza la partizione

---

potrebbe tutto al più esser quello di portare cotesto concetto dinanzi alla rappresentazione, e di procurarne una conoscenza storica [*eine historische Kenntniß*]. Ma una definizione della scienza, o più precisamente della logica, ha la sua prova solo in quella necessità del suo sorgere. Una definizione, con cui una certa scienza cominci in maniera assoluta, non può contener altro che la determinata espressione, regolare e metodica, di quello che ognuno si *rappresenta* come *convenuto e notorio* ogniqualevolta si parla dell'oggetto e dello scopo di essa scienza. Che per un tale oggetto e scopo ci si rappresenti precisamente questo, è un'asserzione storica [*historische Versicherung*], riguardo alla quale si può soltanto richiamarsi a questa o a quella circostanza riconosciuta, oppur propriamente proporre, come un semplice postulato, che questa o quella circostanza si tenga per riconosciuta. Con ciò non è mai tolto che uno da una parte, l'altro dall'altra adducano un caso ed istanza, secondo cui sotto questa o quella espressione sia ancora da intendere qualcosa di più e di diverso, per modo che nella definizione sua bisogni ancora accogliere una determinazione più particolare o più generale, e disporre anche la scienza in conformità a essa. – Dal ragionamento dipende allora anche [*Es kommt dabey ferner auf Rasonnement an*] che cosa (e fino a che limite ed estensione) s'abbia a prendere in considerazione, oppure escludere. Ma al ragionamento [*dem Rasonnement*] stesso resta aperto il più molteplice e svariato opinare, sopra di che alla fine soltanto l'arbitrio può fermare una stabile determinazione. In questo procedimento, consistente nel cominciare la scienza colla sua definizione, non si parla del bisogno di mostrar la *necessità* dell'oggetto della scienza, e quindi la necessità della scienza stessa" (*SdL* p. 30, GW 21, 32-33).

<sup>147</sup> *Nachschrift Libelt 1828*: „nach den Vorlesungen des Professor Hegel im Sommer 1828 als Erläuterung zu seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften und zwar von 19 bis 244 – paragraphen. – (GW 23,2, 439).

<sup>148</sup> La *Nachschrift Libelt* aggiunge anche il confronto con l'*Einteilung* della *Scienza della logica*: "Das Seyn und Wesen ist das Objective, der Begriff und Idee das Subjective, so ist die Eintheilung in der größeren Logik von Hegel" (*ibid.*).

come qualcosa di storico. L'*Einteilung* per essere compresa in quanto tale presuppone che sia già nota la natura del concetto, ossia il modo in cui questo procede negativamente, e si può dare quindi soltanto alla fine della scienza. Lo storico, dunque, non è qui l'assunzione di presupposti ereditati acriticamente dalla tradizione o assunti dalla rappresentazione (ciò che chiamo *historisch<sub>1</sub>*), ma riguarda l'esposizione stessa del pensiero quanto al suo primo apparire (*historisch<sub>2</sub>* nel presente lavoro). Nel testo hegeliano – a differenza di quanto si era visto nel capitolo precedente in Kant e in Schelling – è esplicita la specificazione dell'*historisch* in un *historisch<sub>2</sub>* proprio della filosofia, del suo discorso, una consapevolezza testuale che porta con sé delle indicazioni precise su come il discorso anticipatore e provvisorio debba essere assunto. Una simile dimensione è quantomai esplicita a lezione, a vedere da ciò che Rolin riporta nella *Nachschrift* del 1829:

*Die eintheilung ist nichts anderes als die Auseinandersetzung dessen was im einfachen Begriff enthalten ist. Die bestimmung der eintheilung Soll nicht von aussen genommen werden, wie man es in anderen wissenschaften zu thun pflegt. Bei einer wahrhaften eintheilung aber soll das der fall sein dass der begriff schon in sich enthalte was aus ihm explicirt ist. Allein wir wissen noch nicht was der begriff der Logik ist, noch weniger was in dem selben enthalten ist. Die eintheilung die sich hier findet ist also nur gewissermassen historisch, es ist die voraussetzung dessen was Hegel weiss dass im begriff enthalten ist (GW 23,2, 583).*

Da un punto di vista procedurale, l'anticipazione storica sembra in certo modo necessaria a chi si avvicina alla scienza, e che risponda allo scopo attribuito al *Vorbegriff* tutto, che è quello di “concorrere principalmente a far intendere che le questioni, che si hanno innanzi nello spirito rappresentativo intorno alla natura del *conoscere*, intorno alla *fede* e via dicendo, e che si tengono per affatto *concrete*, nel fatto si riducono a *semplici* elementi di pensiero, che solo nella Logica ottengono la loro vera trattazione” (E p. 40, GW 20, §25 A.). Coerentemente alla sezione in cui è collocata, anche l'*Einteilung* funziona strategicamente come un *mitwirken* per arrivare al punto di vista della scienza, nel quale si raggiunge la risposta argomentativamente conclusiva sulle questioni riguardanti la natura del pensiero. La sua funzione è assoluta perciò non nonostante essa proceda “in modo storico e raziocinativo”, ma proprio a motivo di questa dimensione fattuale che a lezione viene correttamente riformulata nei termini di una vera e propria “Voraussetzung”, un presupposto che la *Nachschrift* Rolin dice riferirsi a “was Hegel weiss dass im begriff enthalten ist”. L'affermazione, che pure traduce verosimilmente un'eccessiva semplificazione della questione da parte del protocollante, ha il merito di insistere sulla dimensione propriamente storica di questa parte con cui si apre di fatto la logica, e che come tale porta con sé qualcosa che Hegel definisce “l'inconveniente [*das Unbequeme*]” (*ibidem*).

Se si considera l'altra (unica) occorrenza dell'aggettivo nella logica enciclopedica del 1830<sup>149</sup>, che compare quando Hegel introduce l'espressione controintuitiva del "pensiero oggettivo", ciò può servire a rafforzare l'idea che l'intero *Vorbegriff*, e le sue sottosezioni, non rappresentino un momento accessorio: nel senso di qualcosa di cui si potrebbe fare a meno, o di un presupposto che verrebbe concesso a cuor leggero, dietro alla semplice assicurazione che lo sviluppo del concetto, più oltre, confermerà non a caso proprio ciò che "Hegel weiss dass im begriff enthalten ist". Scomodo è piuttosto, a mio avviso, qualcosa che è necessario, ma la cui funzione per essere compresa fino in fondo richiede una sospensione: una disponibilità a confrontarsi con una presentazione iniziale delle istanze della scienza, consapevoli che il modo in cui queste ultime sono formulate qui si serve di strumenti impiegati strategicamente per avvicinare al punto di vista della scienza, ma che di per sé richiede una giustificazione che si compie in un lavoro critico che erode dall'interno alcune rappresentazioni (pensiero, soggettività, concetto...). La disponibilità richiesta è assumersi la fatica di stare a vedere che cos'è il concetto della scienza.

L'*Einteilung* non è ancora la suddivisione giustificata del materiale della scienza, che si avrà soltanto una volta che il concetto sia stato sviluppato<sup>150</sup>. Non avendo all'inizio, infatti, una simile conoscenza, ci è in realtà preclusa la capacità di distinguere sin da subito tra l'*Einteilung* della scienza

---

<sup>149</sup> Hegel impiega il termine nella *Einleitung* alla edizione del 1817 dell'*Enciclopedia*, quando al §2 scrive: "Der Anfang der Philosophie hat hingegen das Unbequeme, daß schon ihr Gegenstand, sogleich dem Zweifel und Streite nothwendig unterworfen ist, 1) seinem Gehalte nach, da er, wenn er nicht bloß [als Gegenstand] der Vorstellung, sondern als Gegenstand der Philosophie angegeben werden soll, in der Vorstellung nicht angetroffen wird, ja der Erkenntnißweise nach ihr entgegengesetzt ist, und das Vorstellen durch die Philosophie vielmehr über sich hinaus gebracht werden soll" (GW 13, 16). Com'è noto, nelle edizioni berlinesi Hegel riformula nei termini di un "Vorteil" non goduto la scomodità della filosofia circa il suo dover fondare ciò che le altre scienze possono assumere come fondato.

<sup>150</sup> Nella *Scienza della logica* sotto allo *Allgemeiner Begriff der Logik* si legge che "A proposito di nessuna scienza si sente così forte il bisogno di cominciar subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari, come a proposito della scienza logica. In ogni altra scienza l'oggetto, ch'essa tratta, e il metodo scientifico sono distinti uno dall'altro; e così pure il contenuto non costituisce un cominciamento assoluto, ma dipende da altri concetti, e si connette, tutto attorno, con altra materia. A queste scienze è perciò concesso di parlare in guisa semplicemente lemmatica della loro base e del loro insieme, come anche del metodo, di presupporre come già conosciute ed ammesse le forme delle definizioni etc., così da poterle senz'altro applicare, e di giovarsi dell'ordinario ragionamento per stabilire i loro concetti generali e le loro fondamentali determinazioni. La logica all'incontro non può presupporre alcuna di queste forme della riflessione, o di queste regole e leggi del pensare, perché esse fanno parte del suo stesso contenuto e non debbono esser fondate che dentro la logica stessa. Ma non solo la dichiarazione del metodo scientifico; anche il *concetto* stesso della *scienza* in generale appartiene al contenuto della logica, costituendo propriamente l'ultimo risultato di essa. Quello ch'essa è essa non lo può perciò dir prima; ma l'intera sua trattazione produce questa sua conoscenza di se stessa come suo ultimo fastigio e come suo compimento. In pari maniera il suo oggetto, il *pensiero*, o più determinatamente il *pensiero concettivo*, viene essenzialmente trattato dentro l'ambito di essa; il concetto di questo pensiero si genera nel corso della logica, e non può perciò essere assegnato in via preliminare. Quello che, quindi, preliminarmente si accenna in questa introduzione, non ha già lo scopo, in certa maniera, di fondare il concetto della logica o di giustificare scientificamente, in precedenza, il suo contenuto e il suo metodo, ma si propone semplicemente di portar più vicino alla rappresentazione, per mezzo di alcuni chiarimenti e riflessioni, nel senso dell'ordinario ragionamento e di una esposizione storica [*in räsonnirendem und historischem Sinne*], il punto di vista da cui questa scienza dev'esser considerata" (*SdL* p. 23-24, GW 21, 27).

logica come “*Auseinandersetzung* dessen was im einfachen Begriff enthalten ist” e la presentazione introduttiva di una qualsiasi delle “*anderen wissenschaften*” che si limiterebbero ad assumere la suddivisione disciplinare come data dall'esterno, ossia non bisognosa di ulteriore giustificazione. All'inizio, inoltre, siamo tantomeno in grado di dire perché una scienza logica suddivisa in Dottrina dell'essere, Dottrina dell'essenza e Dottrina del concetto rappresenterebbe una risposta adeguata al bisogno del tempo di comprendersi nella forma di pensiero, più di quanto non lo siano le proposte filosofiche alternative a quella che si tratta di giustificare nel sistema<sup>151</sup>.

Proprio questa differenza però è anticipata in relazione al modo in cui la scienza filosofica si comporta con la sua propria esposizione discorsiva, che la separa tanto dalle altre scienze quanto dalle logiche e dalle filosofie precedenti – dalla consapevolezza del loro discorso. Un confronto con ciò che viene esplicitato nella *Scienza della logica* è a mio avviso produttivo. Nell'*Introduzione* si legge infatti che “le partizioni e le intestazioni dei libri, delle sezioni e dei capitoli” (*SdL* p. 37, GW 21, 38) hanno la funzione di offrire una panoramica preliminare di ciò che troverà nella scienza il suo sviluppo. Per questo essi sono da considerarsi storici (“non hanno propriamente se non un valore *storico*”, *ibid.*) nella misura in cui vanno presi in quanto tali, dipendendo da una riflessione che li presenta preliminarmente dopo aver attraversato il corso della scienza tutta. In un certo senso, non può che essere così; eppure, la filosofia sembra l'unica a essere consapevole del suo *historisch*. La differenza tra la filosofia e le altre scienze dipende dal fatto che in queste ultime

tali determinazioni e partizioni preliminari non son parimenti di per sé altro che dichiarazioni estrinseche; ma nemmeno dentro la scienza non vengono poi sollevate sopra questo carattere. Persino nella logica, per esempio, si dice: La logica ha due parti principali, la dottrina elementare e la metodica. Poi nella dottrina elementare si trova senz'altro l'*intestazione*: Leggi del pensiero; poi, *Capitolo primo*: Dei concetti. *Sezione prima*: Della chiarezza dei concetti, etc. – Queste determinazioni e partizioni fatte senz'alcuna deduzione e giustificazione costituiscono l'impalcatura sistematica e l'intero nesso di tali scienze (*SdL* p. 37, GW 21, 39).

Nel caso delle altre scienze, dunque, la partizione del materiale logico viene enunciata all'inizio tramite il ricorso a titoli che espongono una successione che non è nella cosa perché non trova una sua dimostrazione e deduzione all'interno della scienza, quando si tratterebbe di ritornare su ciò che era stato presentato introduttivamente e giustificarne la forma. In altre parole, nelle altre scienze – tra cui figurano anche le logiche precedenti – ciò che è storico rimane storico prima e soprattutto dopo la scienza. Non viene sollevato dal suo apparire fattuale perché non viene ripreso e giustificato. L'esito è che nelle altre scienze si lasciano inconciliati contenuto e forma dell'esposizione. Porre un confronto

---

<sup>151</sup> Cfr. *SdL* p. 24, GW 21, 28: “se non che, in secondo luogo, quelle rappresentazioni, in generale, su cui riposò fin qui il concetto della logica, in parte son già tramontate, e in parte è tempo che spariscano completamente, che il punto di vista di questa scienza si prenda più in alto, e ch'essa acquisti una forma affatto diversa”.

con il modo di procedere delle altre scienze su questo punto è decisivo perché è in relazione a queste istanze che Hegel rivendica per il suo metodo l'essere "l'unico vero", espressione che compare nella *Prefazione* alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e nella *Einleitung* alla *Scienza della logica*, che sul tema è più estesa, quando si dice che il metodo "che ho seguito in questo sistema della logica, o anzi, il metodo che questo sistema in se stesso segue" è "l'unico vero", anche se certo passibile di miglioramenti ("suscettibile di molti perfezionamenti, di molti raffinamenti per ciò che riguarda i particolari" *SdL* p. 37, GW 21, 38).

In quanto segue intendo dimostrare che Hegel pone in maniera più radicale di Kant e Schelling il problema dell'esposizione della scienza, nella misura in cui tratta l'*historisch* nel processo che lo solleva alla scienza problematizzandolo, non lasciandolo presupposto né provvisorio. Nello specifico, mi propongo di mostrare come, nell'esame del modo in cui procede questa consapevolezza dell'*historisch* come il suo apparire fattuale, Hegel avanza non sulla base di un'alternativa rispetto a ciò che viene fatto dalle altre scienze, quanto invece criticando un certo modo di organizzare il sapere filosofico. Quest'ultimo viene ripreso *all'interno della scienza* in un processo che, nel criticarlo, non se lo lascia semplicemente alle spalle ma lo ridetermina e in questa rideterminazione guadagna il metodo della propria *Darstellung*.

A questo fine, comincio precisando il genere di *historisch* che è costituito dall'articolazione del sapere ripreso *nella* scienza, e procedo discutendo in che modo la sua giustificazione della scienza supera una maniera scolastica di organizzare il sapere proprio mentre, in certo senso, ne riprende la forma per decostruirla dall'interno. Questo mi consente di valutare la rideterminazione del problema dell'*historisch* della *Darstellung*, il suo presentarsi preliminarmente prima del concetto e alla luce del pieno dispiegamento di quest'ultimo. Tale analisi mette nelle condizioni di ricavare gli elementi necessari per chiedere quale concetto di scienza emerga da un discorso che funziona nel modo che esaminiamo ora.

## 2.1 Lo storico dentro alla scienza

Per capire la portata della questione discorsiva è produttivo rifarsi alla terza *Nachschrift* dell'ultimo periodo berlinese – quello successivo alle due edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* che considero nel mio lavoro – redatta da Karl Hegel per il corso del 1831. Dopo aver articolato i tre momenti del logico reale (§§79-82), l'autore chiosa senza soluzione di continuità che

Das sind die drei Momente; sie sind zum voraus angegeben worden, daß nun das Logische diese Natur hat, wir haben es erst an ihm selbst zu sehen und zu beweisen. Das ist der Gang, die

Methode, der absolute Rythmus aller Lebendigkeit, die Wahrheit von Allem, in besondern Sphären und in allgemeinen umschließenden Sphären (GW 23,2, 713-714).

Da una parte si nota una maggiore sbrigatività nel chiarire (*erläutern*) quale funzione assolve l'*Einteilung* presentata nel §83 dell'*Enciclopedia*<sup>152</sup>, quando è chiaro che per comprenderla in quanto tale avremmo bisogno di una comprensione di ciò che è il concetto. D'altra parte, però, la quasi totale assenza di una problematizzazione esplicita dell'*Einteilung* mi sembra non vada letta in un ridimensionamento successivo della questione discorsiva (che genere di discorso è quello del *Vorbegriff*) da parte di Hegel, ma funzioni piuttosto performativamente a confermare ulteriormente il punto ultimo di tutta questa intera sezione scomoda. È richiesto semplicemente considerare la natura del logico mentre si espone, così da assistere alla genesi immanente della sua forma.

La partizione della materia nelle altre scienze dipende da considerazioni esteriori che non risultano dedotte ma semplicemente avanzate.

L'ordinamento consiste su per giù nel mettere assieme ciò che si rassomiglia, nel proporre il più semplice al composto, ed in altri riguardi estrinseci. Ma quanto a un nesso interiore, necessario, la cosa si limita all'indice, e il passaggio non si fa se non perché ora si dice: *Capitolo secondo*; oppure: *Veniamo adesso ai giudizi*, etc. Così le intestazioni e le partizioni, che s'incontrano in questo sistema, non debbono aver per sé altro significato, che quello di una indicazione del contenuto. La *necessità* del nesso e il *sorgere immanente* delle differenze si debbono poi trovare nella trattazione della cosa stessa, poiché tutto cotesto cade nella progressiva determinazione che il concetto compie di sé (*SdL* p. 37-38, GW 21, 38).

Nel caso delle altre logiche, quelle dell'intelletto, non speculative, non si assiste alla determinazione di un metodo dimostrativo che giustifichi proprio quella presentazione del materiale e non un'altra, e che sollevi il suo primo, necessario apparire dalla dimensione di provvisorietà alla discussione speculativa (*Erhebung*). L'avanzamento è un procedere da una pagina all'altra che, però, non è "la *necessità* del nesso e il *sorgere immanente* delle differenze", di cui invece per Hegel ne va nel metodo della filosofia come scienza. Si può avere scienza solo quando la forma viene messa a tema *dentro* di essa, diventa un contenuto del discorso, dell'esame di sé che il pensiero compie.

L'obiettivo polemico in questo caso è costituito quindi proprio da quei tentativi che non esibiscono una consapevolezza formale, mancando di procedere alla giustificazione, ossia all'*Erhebung* dell'esposizione dalla sua dimensione provvisoria. Per capire di cosa si tratti, e quale sia dunque la portata del gesto critico hegeliano, occorre considerare più nel dettaglio questa dimensione che dipende dalla regola estrinseca di mettere assieme ciò che rassomiglia e proporre il più semplice al

---

<sup>152</sup> A margine la *Nachschrift* indica il §82 e il §84, manca il riferimento a margine all'§83.

composto, al più complesso. Se al primo di questi due gesti si sostituisce l'*ordo scholae* e al secondo l'*ordo naturalis*, risulta esplicito l'obiettivo polemico nella scuola di Christian Wolff.

L'influenza in Germania tra il 1720 e il 1750 e nei decenni posteriori<sup>153</sup> di questi, a cui andava riconosciuto il merito di aver prodotto la trasformazione dell'aristotelismo empirico in aristotelismo razionale basato sull'impiego di un metodo matematico al fine di presentare la filosofia in forma sistematica, dipendeva in larga misura dalla produzione di manuali di logica, metafisica, etica, filosofia naturale, scritti per la prima volta in lingua tedesca<sup>154</sup>. L'ontologia di Wolff era determinata come un "liber dogmaticus scientificus" da differenziare da un "liber historicus" e un "liber dogmaticus historicus"<sup>155</sup> – distinzione che rimanda a quella più generale tra una *cognitio historica* (ciò che è) e una *cognitio philosophica* (le ragioni di ciò che è). Mentre la prima si basa sull'attività di "narrare" e "descrivere", la seconda si fonda sulla necessaria concatenazione delle questioni che si dà nella forma di sistema<sup>156</sup>. Per ontologia Wolff intendeva "scientia entis in genere", laddove la scienza viene definita nei seguenti termini: "per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis & immotis per legitimam consequentiam inferendi" (Disc. Prael. §30). La norma generalissima del metodo richiede che "quod ea sint praemittenda, per quae sequentia intelliguntur & adstruuntur" (Disc. Prael. §133). Questa indicazione vale per le definizioni, che spiegano i termini impiegati nelle dimostrazioni, e per le proposizioni in cui le dimostrazioni sono di fatto articolate. Formulata in questi termini, la scienza non è altro che un progredire dalle proposizioni dimostrate a quelle da dimostrare, in un processo in cui ciò che deve essere chiarito segue a ciò che è già stato chiarito per il tramite di definizioni guadagnate in precedenza. Ciò che deve essere raggiunto era infatti per Wolff la *certitudo*, da ottenersi attraverso la dimostrazione<sup>157</sup>, nella quale si vede "sie

---

<sup>153</sup> Sull'influenza della *Schulphilosophie* di Wolff si veda Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildensheim, Georg Olms, 1964, pp. 122-264. Come ricorda Brady Bowman (*Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, New York, Cambridge University Press 2013, p. 65), il manuale di Wolff *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* venne ristampato dodici volte mentre Wolff era in vita, la sua logica tedesca ebbe quattordici edizioni. I suoi manuali influenzarono nella forma e nella sostanza quelli dei suoi allievi impiegati nelle università tedesche, basti pensare alla *Metaphysica* di Baumgarten, su cui Kant stesso tenne lezioni.

<sup>154</sup> Sul ruolo di Wolff nel processo di formulazione di termini nella lingua tedesca, e di trasferimento di linguaggio mistico nel linguaggio delle scienze, si veda il contributo di Eric A. Blackall, *The Emergence of German as a Literary Language*, Cambridge University Press 1959, pp. 27-48.

<sup>155</sup> "Libri dogmatici vel dogmata tantum recensent & ad summum argumenta, quibus probantur, indicant; vel eadem demonstrant aut probant. Illos dicemus libros dogmaticos historicos; hos vero libros dogmaticos scientificos" (*Logica* §751).

<sup>156</sup> "Sistema enim dicitur veritatum inter se & cum principiis suis connecarum congeries" (*Log.* §898).

<sup>157</sup> Per "scienza", scrive Wolff, "intendo una facilità di comprensione per dimostrare in modo incontrovertibile, per ragioni incontrovertibili, tutto ciò che si sostiene" (*Dt. Log.* §2). Wolff ha infatti cercato di dimostrare che esiste un solo metodo corretto che deve essere osservato in tutte le conoscenze, e che questo è il metodo fondato sulla scienza filosofica primaria, cioè la metafisica e la logica. Il gesto wolffiano di razionalizzazione della scolastica si basa su un concetto fondante, quello di dimostrazione, nella cui *esecuzione* si possono distinguere due aspetti: la correttezza e l'indubitabilità. Una conclusione si chiama *prova* quando in un sillogismo si usano solo definizioni, esperienze indubitabili, principi e proposizioni già collaudate. La correttezza riguarda i processi induttivi per l'ottenimento di teoremi empirici e per il loro utilizzo sotto le premesse di una prova.

praedicatum subjecto convenire sive directe, dive indirecte demonstrare valemus, propositio nobis certa est” (Log. §568).

Nella dimostrazione si tratta dunque di comprendere il modo in cui di un soggetto si possa predicare un certo predicato, e in modo tale che, a partire dalle premesse della conclusione, questa identità di soggetto e predicato appaia come necessaria, non possa comportarsi diversamente<sup>158</sup>. Il principio su cui essa si fonda riguarda l’esigenza di non ammettere definizioni che non siano state spiegate sulle precedenti: “In philosophiam propositio nulla admittenda, nisi quae ex principiis sufficienter probatis legitime deducitur” (Disc. Prael. §118). Wolff distingue infatti, nella sua sistematizzazione, due macro-generi principali di ordine. Anzitutto l’*ordo naturalis*, che richiede da una parte che le definizioni siano ordinate in maniera tale che nelle successive vengano impiegati termini che le precedenti abbiano già chiarito; dall’altra impone che le proposizioni vengano ordinate a partire da quelle provate e poi verso quelle che sono ancora da dimostrare. Come sottocategorie di questo ordine naturale si distinguono dunque un ordine esplicativo (*ordo definitionum*, §119 Disc. Prael.) e un ordine dimostrativo (*ordo propositionum*, §120 Disc. Prael.). Il secondo macro-ordine è invece definito da Wolff come *ordo scholae*, presentato nei seguenti termini: “ordinem scholae appello, quo ad idem subjectum spectantia in eundum locum congeruntur, nulla habita ratione, quomodo cognitio unius pendeat a cognitione alterius” (*Logica* §829). Nell’*ordo scholae* si tratta per esempio di organizzare in un unico luogo testuale, specifico, tutto ciò che afferisce a un determinato tema. Seppure non venga nominato nel *Discorso preliminare* in quanto riguarda la “Kunst des Bücherschreibens”, l’*ordo scholae* è in realtà decisivo per la costruzione dell’Ontologia in quanto tale, la quale funziona secondo un *ordo mixtus* che combina l’ordine naturale (intelletto: definizioni e proposizioni) e l’ordine scolastico (memoria): “ordo mixtus intellectui & memoriae una inservit” (*Logica* §833).

Riaffermando una genealogia con la metafisica pre-cartesiana, in particolare con la sillogistica aristotelica, Wolff poteva rivendicare la logica non come uno strumento, né come esercizio retorico

---

L’*“indubitatus”* si riferisce invece sia alle proprietà logiche della proposizione, che sono necessarie, sia alla dimensione decisionale del ricercatore: quella di astenersi da ulteriori dubbi e di considerare sufficienti le indagini precedenti. In questo senso, il termine comprende due *attività*: i momenti interni di validazione di un giudizio, e gli sforzi del soggetto, che ha parte attiva – pure non esclusiva – nella giustificazione di un processo. L’incontrovertibilità di alcuni giudizi è dunque la sommatoria della deduzione logica (e della procedura di acquisizione di esperienza), ma anche delle decisioni e dell’impegno pragmatico del soggetto. L’incrocio tra scientificità e dimostrabilità, come anche l’enfasi posta sulla parte *attiva* dei processi, costituiscono indubbiamente un’istanza con cui la logica hegeliana si misurerà da vicino, radicalizzando il senso in cui, di un movimento, si può dire che è “libero” o “autonomo”. Con tutte le sue differenze, la logica di Hegel può dirsi una delle manifestazioni più esplicite dello spirito razionale di sistematizzazione del sapere, condotto sul perno della dimostrazione. Se il pensiero deve essere capace di dimostrare qualcosa, “se la logica deve esigere che si rechino *prove*, e se vuole insegnare il modo di provare, essa deve esser anzitutto capace di provare il suo peculiar contenuto, e scorgerne la necessità” (E p. 53, GW 20: §42A). Per un esame puntuale di questi aspetti, si veda il contributo di Luigi Cataldi Madonna, “Logik”, in R. Theis, A. Aichele (eds.), *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden, Springer 2018, 93-114, pp. 100-103.

<sup>158</sup> Günter Kirsten, *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel: ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Tübingen, Bildstelle der J.W. Goethe-Universität, 1973, pp. 92-93.

o psicologico, bensì come “oggetto di una teoria scientifica”<sup>159</sup>. Che su questa base il progetto di una *scienza* della logica non rappresentasse più un ossimoro già prima di Hegel, almeno in spirito, merita di essere notato. Per Wolff, come si è visto, cruciale nella scienza è la dimostrazione, il legame necessario tra proposizioni, che viene stabilito nell'*ordo naturalis* che è alla base dei *libros philosophicus*. Anche per Hegel la logica non rappresenta una storia delle determinazioni di pensiero, ma l'esposizione della loro successione dialettica. Da una parte, dunque, Hegel si trova d'accordo con Wolff nel sottolineare l'esigenza di esaminare le connessioni necessarie tra le determinazioni logiche da cui solo dipende la possibilità di un sistema in senso scientifico – che Wolff definisce come “Systema enim dicitum veritatum inter se & cum principiis suis connecarum congeries” (*Logica* §898). D'altra parte, però, Hegel rintraccia uno dei limiti principali della metafisica proprio nel metodo.

Dal metodo della metafisica – discusso nella *Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität* che comprende in sé tanto la *Schulphilosophie* quanto “tutta la filosofia nei suoi comincamenti, tutte le scienze”<sup>160</sup> (GW 20, §26) – Hegel intende prendere le distanze. La sua logica vuole essere una critica immanente. Essa intende elaborare da sé la consapevolezza della propria forma – presente in Wolff soltanto parzialmente – e mostrarsi auto-critica. Vuole determinare il sorgere delle differenze del suo contenuto nella scienza, all'interno di essa.

Il problema che Hegel rintraccia nella scolastica wolffiana riguarda la definizione. Una definizione con cui una certa scienza comincia in maniera assoluta, scrive Hegel, “non può contener altro che la determinata espressione, regolare e metodica, di quello che ognuno si *rappresenta* come *contenuto* e *notorio* ogniqualvolta si parla dell'oggetto e dello scopo di essa scienza” (*SdL* p. 30, GW 21, 33)<sup>161</sup>. Il suo fondamento è malfermo, e così lo è l'intero edificio e, a sua volta, la progressione dei saperi, i cui nessi non vengono giustificati secondo la loro necessità, ma rispondono alla perizia più o meno sapiente dell'architetto. Come si può facilmente intuire, un simile procedere non presenta esiti problematici a livello locale, quando si tratta cioè di decidere della validità dell'attribuzione di un certo predicato (infinità) a un soggetto (lo spazio), bensì ha degli effetti dirompenti sull'intera architettura del conoscere, a partire dal suo comincamento, proseguendo con il modo in cui la materia è organizzata.

La possibilità di articolare uno storico che non è mantenuto tale nella scienza si basa fondamentalmente sull'esigenza di elaborare un metodo – questo l'obiettivo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, la quale rappresenta sin dalla sua prima edizione “una nuova trattazione

---

<sup>159</sup> Dt. Log., 54.

<sup>160</sup> Hegel aggiunge nell'elenco anche “ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtsein”, riferimento al procedere ordinario che però non riguarda la questione che discuto in questo capitolo.

<sup>161</sup> Cfr. GW 21, 33: „Dal ragionamento dipende allora anche che cosa (e fino a che limite ed estensione) s'abbia a prendere in considerazione, oppur escludere. Ma al ragionamento stesso resta aperto il più molteplice e svariato opinare, sopra di che alla fine soltanto l'arbitrio può fermare una stabile determinazione. In questo procedimento, consistente nel cominciare colla sua definizione, non si parla del bisogno di mostrar la *necessità* dell'*oggetto* della scienza, e quindi la necessità della scienza stessa” (*SdL* p. 30).

della filosofia secondo un metodo che, come spero, verrà riconosciuto come l'unico vero metodo, identico con il contenuto" (E p. LXXV, GW 20, 23) – per realizzare il quale è richiesto un atto di perdurante limitazione:

Wir haben den Begriff oder bestimmter die Idee vor uns, und diese ist es, die wir in den verschiedenen Formen zu betrachten haben: Das, womit anzufangen ist, kann noch nicht die Idee seyn, sondern das ist das ganz Einfache, das ganz unmittelbare Seyn: beim Ersten sind wir noch nicht zu einem Andern fortgegangen, zur Vermittlung braucht man zwei, das ist nicht das Erste; sondern dieses ist das unmittelbare Seyn; dies ist noch nicht der Begriff, die Idee im ganzen Umfange sondern in Form der Unmittelbarkeit (GW 23,2, 714).

È questo il compito ciò di cui la scienza filosofica intende farsi carico. Ritornare sull'*historisch* della *Einteilung* e di tutto il *Vorbegriff* è un'operazione tutt'altro che naturale. La controffensiva hegeliana dipende dall'individuare e colpire il problema alla radice. Questa risiede per Hegel in ciò che formalmente rappresenta la base della definizione: la forma del giudizio come struttura che unisce e separa soggetto e predicato senza essere in grado di approfondirne il nesso determinante. Proprio qui si fa avanti, però, una peculiarità dell'avanzare del discorso filosofico hegeliano: quello che avanza tramite definizioni è il modo in cui, di fatto, il sapere viene organizzato esplicitamente nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, dalla *logica* alla *filosofia dello spirito assoluto*, in tutte le versioni del discorso. Così, per esempio, nella annotazione al paragrafo 384 si legge che "L'assoluto è lo spirito – questa è la più alta definizione dell'assoluto". Tale definizione non è caratterizzata soltanto come appropriata, adeguata in merito alla costituzione dello spirito. Essa viene detta valere come ciò alla luce di cui comprendere la storia del mondo:

Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni coltura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza; solo questo impulso spiega la storia del mondo (E 375, GW 20 §384 A).

La pervasività di questa organizzazione non lascia intoccata la logica. Al contrario. Nella logica la forma della definizione sembra assumere una rilevanza strutturale che non si trova in altre discipline filosofiche, arrivando in certo modo a riguardare la formulazione stessa del progetto filosofico. In particolare, Hegel afferma esplicitamente che le determinazioni logiche in cui si espone il pensiero puro possono essere lette come definizioni dell'assoluto, come si evince dal seguente passo, che riporto per intero prima di offrirne una discussione puntuale in ciò che segue:

L'essere stesso, come le consecutive determinazioni – non solo quelle dell'essere, ma le determinazioni logiche tutte – possono esser considerati come definizioni dell'assoluto, come le

*definizioni metafisiche di Dio*; più esattamente però, soltanto la prima semplice determinazione di una sfera, e poi la terza, come quella che è il ritorno dalla differenza alla relazione semplice verso di sé. Poiché definire Dio metafisicamente significa esporre la natura di lui in *pensieri* in quanto pensieri; e la logica abbraccia tutti i pensieri, in quanto sono ancora nella forma di pensieri. Le determinazioni *seconde*, presentano una sfera nella sua *differenza*, sono per contrario le definizioni del *finito*. Se però si usasse la forma di definizioni, in questa si avrebbe un sostrato rappresentativo; giacché anche l'*assoluto*, come quello che deve esprimere Dio nel senso e nella forma del pensiero, resta, in relazione col suo predicato che è la sua espressione determinata e reale in pensieri, un pensiero soltanto *intenzionale*, un sostrato per sé indeterminato. Essendo il pensiero, che è la sola cosa di cui qui si tratta, contenuto solamente nel predicato, la forma di una proposizione, con relativo soggetto, è del tutto superflua (cfr. §31, e più oltre il cap. sul giudizio) (E p. 100-101, GW 20, §85).

Che il riferimento sia alla scolastica razionalistica non è difficile da capire se si considera l'equivalenza esplicita tra le definizioni dell'assoluto e le "*definizioni metafisiche di Dio*". In una simile equiparazione, Hegel sembra affermare che il suo progetto speculativo si presta a essere letto come scandito dalle definizioni dell'assoluto. Avanza questa affermazione nella scienza, all'interno dello sviluppo del suo programma. Non fermandosi a questa "possibilità" – di per sé già non priva di problemi perché introduce alla scienza delle determinazioni di pensiero astratte formulate al modo della metafisica – addirittura abbozza uno schema di lettura da vedere all'opera nel testo, un vero e proprio schema di istruzioni: la prima e la terza determinazione varrebbero come definizioni dell'assoluto vere e proprie, mentre la seconda costituirebbe la sfera della differenza e del finito.

### 2.1.1 Definizioni metafisiche

Nell'Annotazione al §86 si legge la prima definizione dell'assoluto, quando Hegel afferma che "se l'*essere* vien enunciato come predicato dell'assoluto, si ottiene la prima definizione di questo: l'*assoluto* è l'*essere*. Ed è, nel pensiero, la definizione rudimentale [*anfängliche*], la più astratta e la più povera" (E p.102). A questa considerazione segue nella stessa Annotazione un esame storico-filosofico e rappresentativo-religioso, che riguarda referenti passati e presenti<sup>162</sup>. La seconda definizione dell'assoluto si trova invece nell'Annotazione al §87: "Segue da ciò la seconda definizione dell'assoluto: che esso è il *niente*" (E p. 102).

Il primo elemento che si può notare è che i riferimenti alle *definizioni metafisiche di Dio*, alle definizioni dell'assoluto, si trovano nelle Annotazioni. Una simile collocazione ha suggerito agli

---

<sup>162</sup> "É la definizione degli *Eleati*, e insieme quella del noto detto che *Dio* è il complesso di tutte le realtà. Vale a dire, che si deve astrarre dalla limitatezza, che è in ogni realtà, in modo che Dio solo sia il *reale* in ogni realtà, il *realissimo*. E, poiché la realtà contiene già una riflessione, il sopraddetto pensiero è più immediatamente espresso in ciò che Jacobi dice del Dio di Spinoza: che sia il principio *dell'essere in ogni esistenza*" (E p. 102).

interpreti che se ne sono occupati che si trattasse di qualcosa di secondario, una possibilità che va sottostimata e rideterminata nella sua portata. Cosa significa che quelle determinazioni possono essere considerate (“können...angesehen werden”, GW 20, §85) come definizioni *metafisiche* dell’assoluto? Perché “possono” essere considerate e non, per esempio, “devono” essere considerate oppure “venivano” considerate? Vuol forse dire che non abbiamo a che fare con qualcosa di sostanziale, ma con qualcosa di cui ci si può far carico, come no? Ma allora a quale grado di verità può aspirare ciò che si fa avanti, nel corso logico, come una definizione dell’assoluto? Interpreti come Angelica Nuzzo hanno liquidato la questione alla vista di quel *können*, come se questo definisse una semplice possibilità, assolutamente relativa, che non val poi molto la pena di indagare. Dietro quella concessione non si nasconderebbe dunque nulla di sostanziale. Su questo aspetto Walter Jaeschke chiosa che “bereits in der weichen Formulierung »können [...] angesehen werden« liegt ja eine merkliche Distanzierung und ein Hinweis, da. es sich hier um eine an traditionelle Vorstellungen adressierte captatio benevolentiae handele, und nicht um eine konstitutive Aussage der Logik”<sup>163</sup>. Una sorta di reverenza o ammiccamento alla tradizione, che però non rivendicherebbe alcun ruolo costitutivo.

La prima considerazione che è possibile opporre a queste letture riguarda l’osservazione per cui Hegel non si limita a ricorrere alle definizioni dell’assoluto nel contesto didattico, ma ripete questo gesto in tutte le versioni della logica, tanto quelle accademiche (*Enciclopedia* e lezioni<sup>164</sup>), quanto nella *Scienza della logica*, data alle stampe come testo scientifico, in entrambe le sue edizioni. Con le definizioni dell’assoluto, con il concetto di *Gott*, segnaposto rappresentativo di *Absolute*, si fa strada in primo luogo una discussione del problema della significazione e del significato in quanto tale. Accanto a questa prima funzione, e alla critica alla definizione che assume un’unità di misura rappresentativa presupposta, questione che esaminerò nel prossimo paragrafo, c’è una seconda dimensione in gioco: quella di una lettura possibile dell’intera logica, scandita in *Sein, Werden, Unendliche...* A questa successione apparentemente disordinata corrisponde in realtà, nell’*Enciclopedia*, un’indicazione di lettura che ha l’aspetto di un vero e proprio schema:

---

<sup>163</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, p. 213.

<sup>164</sup> Questa istanza viene ripetuta anche nelle lezioni in maniera molto pregnante: “Wenn ich Sage das absolute, Gott, die wahrheit ist das und das, So machen die prädicat erst den Gehalt aus. In so fern ist das subject etwas ganz überflüssiges: nämlich in der Logik. Die Sache ist in dem gedanken enthalten der durch die prädicat ausgedrückt werden Soll. Das wesentliche ist also sich an die prädicat oder an den gedanken zu halten. Es kommt darauf an, ob der gedanke an sich wahr ist. Die vorstellung wird immer nur determinirt. Wir können deswegen alle Logischen Bestimmungen, die 2te ausgenommen, aussprechen als Definitionen Gottes, oder Definitionen des absoluten. Das ist auch Gott, aber abstracter genommen. Wir können also allen Logischen formen diese gestalt geben: »Gott ist das und das« Wir können z.B. Sagen Gott ist das Seyn. Gott ist das werden. Gott ist das unendliche, die reine quantität, das mass, das wesen und zuletzt Gott ist die Idee. Das würde ganz richtig sein. Aber Gott würde alsdann doch nur die unbestimmte vorstellung sein; und wir hätten da eine vorstellung die eben etwa nur dazu dienen würde uns zu verwirren. Es ist erst darum zu thun, die vorstellungen zu berichtigen, sie zu bestimmen“ (GW 23,2, 540).

Più esattamente però, soltanto la prima semplice determinazione di una sfera, e poi la terza, come quella che è il ritorno dalla differenza alla relazione semplice verso di sé. [...] Le determinazioni *seconde*, presentano una sfera nella sua *differenza*, sono per contrario le definizioni del *finito* (E p. 100, GW 20, §85).

Il punto riguarda l'opportunità di seguire veramente il percorso logico 'facendo la conta', sostando cioè sulle prime e terze determinazioni di una certa sfera, come vere determinazioni dell'assoluto, e considerando le seconde come momenti negativi, della "differenza" e della finitezza. Con l'eccezione del recente contributo di Ermylos Plevrakis<sup>165</sup>, impegnato in un approfondimento del superamento della teologia non speculativa sul rovescio di quelle tappe, un simile tentativo non ha ricevuto il plauso della critica, che si è limitata perlopiù a bollare la forzatura di queste corrispondenze (1,3 – 2) come inconsistente. Sarebbe facile notare, secondo Jaeschke, "wie wenig fester Boden mit Hegels viel zitierter Aussage gewonnen ist"<sup>166</sup>. La combinatoria non funziona: a essa di fatto il filosofo sembra non attenersi con la stessa scrupolosità con cui ne enuncia, pomposamente, il programma. In risposta a questa considerazione si tratta a mio avviso di porre una questione a monte della domanda circa la tenuta o meno dello schema: un'organizzazione possibile del sapere. Qual è il senso della presenza delle definizioni dell'assoluto? E che cosa ci dice il loro impiego sul concetto di scienza che intende giustificare? In ciò che segue, l'analisi non sarà finalizzata, dunque, a valutare la misura in cui vi sia una corrispondenza convincente tra lo schema del §85 e la sua messa in opera. Il punto sarà piuttosto discutere un'organizzazione del sapere che non viene smentita in nessuna delle esposizioni della logica, nemmeno nella *Scienza della logica*<sup>167</sup>.

### 2.1.1.1 Teoria del significato

Per quanto riguarda la prima dimensione, ossia quella del significato, nella Annotazione al §87 si legge:

la *tendenza* [*der Trieb*] a trovar nell'essere, o in entrambi, un significato determinato [*eine feste Bedeutung*], è la *necessità* stessa la quale fa che l'essere e il niente si spingano più innanzi, e conferisce loro un significato vero, cioè concreto. Questo andar oltre è lo sviluppo logico, ed è il processo che si esporrà nella trattazione che segue. La *riflessione* che *trova* [*das Nachdenken*] per l'essere e pel

---

<sup>165</sup> Ermylos Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff*.

<sup>166</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, p. 213.

<sup>167</sup> Si veda GW 21, 60: l'essere è "la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'Assoluto; – come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare di questa forma di definizione, e dei nomi dell'Assoluto" (*SdL* p. 60). Per una ricognizione delle definizioni dell'assoluto esaminate da Hegel nella *Scienza della logica* si rimanda al contributo di Ermylos Plevrakis, *Das Absolute und der Begriff*.

niente determinazioni più profonde, è il pensiero logico, per mezzo del quale queste determinazioni si producono in modo non già accidentale, ma necessario. – Ogni significato, che esse ricevono in seguito, è perciò da considerare soltanto come una *determinazione più precisa* e una *definizione più vera dell'assoluto* [*eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen*]: una cosa siffatta non è più una vuota astrazione come l'essere e il niente, ma piuttosto alquanto di concreto, di cui entrambi, l'essere e il niente, sono momenti (E p. 103, GW 20, §87 A).

L'avanzare (*Fortgeben*) necessario di essere e nulla verso un significato concreto, il loro tendere verso di esso, rappresenta “lo sviluppo logico”, ossia “il processo che si esporrà nella trattazione che segue”, ossia il procedere del pensiero logico che si approfondisce in maniera necessaria esponendo determinazioni di pensiero che non vengono in essere in maniera casuale, caotica, ma necessaria. Ogni significato – “Bedeutung”<sup>168</sup> – che viene così ottenuto per le determinazioni di pensiero è dunque soltanto (*nur*) una determinazione più precisa e una definizione più vera dell'assoluto. A mio avviso, occorre porre l'attenzione anzitutto sull'aggettivo indefinito “ogni”, che indica ciascun elemento di una serie che verrà sviluppata nel seguito del testo. In secondo luogo, a destare interesse è il modo verbale di “anzusehen”: a differenza di quanto accadeva nel §85, qui non si dice che le determinazioni possono essere considerate come progressive definizioni dell'assoluto, ma che ciascun significato che quelle assumono nella logica è da considerarsi soltanto così. Se il significato di ciascuna determinazione logica che comparirà nel testo è da vedersi così, ossia (volendo rafforzare la drammaticità del punto) deve essere visto così, abbiamo segnalata una capillarità intensificata dello schema – oltre il suo esplicito riferimento nel testo<sup>169</sup> – la cui funzione in certo modo normativa è sostanziata da un “nur”. Quel modo di considerare le determinazioni logiche nel loro significato è dunque qualcosa che sembra si debba fare, e non che si può fare come no.

Nel tema della definizione, e in particolare della definizione di Dio, è racchiuso un nucleo problematico essenziale della scienza come discorso. La questione della definizione porta con sé, infatti, proprio la questione dell'esposizione speculativa, che era al centro già della discussione

---

<sup>168</sup> Nel leggere il passo in cui compare il *Nachdenken* sembra dapprima che Hegel proponga una distinzione tra le determinazioni logiche e il loro significato, quest'ultimo essendo qualcosa che si aggiungerebbe o meno a partire da un atto di riflessione. Tuttavia, nello stesso passo, si dice che il *Nachdenken* – il cui lavoro è indicato qui come un *trovare (finden)* – è il pensiero logico per mezzo del quale queste determinazioni si producono. Per questo motivo non credo ci si possa fermare a una supposta distinzione tra la verità delle determinazioni in quanto tali e una traduzione metaforica delle stesse in linguaggio metafisico (definizioni di Dio), e che vada preso sul serio il riferimento alle definizioni.

<sup>169</sup> Nell'*Enciclopedia* Hegel nomina come definizioni dell'assoluto esplicitamente nel caso dell'*essere* (§86 A.), del *nulla* (§87 A.), del *divenire* (§87 A.), della *quantità* (§107 A.), dell'*identità* (§115 A.), del *concetto* (§160 Z.), dell'*oggetto* (§194 A.) e dell'*idea* (§213 A.). Del *concetto* come definizione dell'assoluto se ne parla solo nello *Zusatz* al §160: “Se, come prima si è osservato, i diversi gradi dell'idea logica possono essere considerati come una serie di definizioni dell'assoluto [*die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten betrachtet werden können*], la definizione dell'assoluto che ne risulta qui è *quella* che dice: l'assoluto è il *concetto*” (p. 379). Per gli *Zusätze*, che non sono compresi nella traduzione di Croce per Laterza, faccio riferimento alla traduzione di Valerio Verra per UTET.

fenomenologica dei limiti della proposizione ordinaria e dell'esigenza di ripensare speculativamente la natura della proposizione:

Il bisogno di rappresentare l'assoluto come *soggetto* si è servito di proposizioni quali “*Dio* è ciò che è eterno”, oppure “è l'ordine morale del mondo”, oppure ancora “è l'amore”, e così via. In proposizioni come queste il vero è posto come soggetto soltanto in maniera diretta, ma non è presentato come il movimento del riflettersi entro se stesso. In una proposizione del genere si incomincia con la parola *Dio*. Di per sé, questo è un suono privo di senso, un mero nome; solo il predicato dice *ciò che Dio è*, ne è il riempimento e il significato; l'inizio vuoto diviene un sapere effettivo solamente in questa fine. Fin qui, non si vede perché non limitarsi a parlare dell'eterno, dell'ordine morale del mondo eccetera, oppure, come facevano gli antichi, di concetti puri – l'essere, l'uno e così via –, di quanto insomma costituisce il significato, senza aggiungervi ancora quel suono privo di senso. Ma con questa parola si indica appunto che ciò che è posto non è un essere o un'essenza, o un universale in generale, ma qualcosa di riflesso entro di sé: un soggetto. Tuttavia, nel contempo, di questo non si ha che un'anticipazione. Il soggetto è preso come punto fermo a cui i predicati aderiscono come al loro sostegno, attraverso un movimento che appartiene a chi detiene il sapere relativo a quel soggetto, e che peraltro non si considera appartenente al punto stesso; ma il contenuto sarebbe presentato come soggetto unicamente da tale movimento. Questo movimento, per come è costituito, non può appartenere al soggetto; ma una volta presupposto quel punto, tale movimento non può nemmeno essere fatto diversamente, non può che essere esteriore. Pertanto quell'anticipazione, per cui l'assoluto è soggetto, non solamente non costituisce la realtà effettiva di questo concetto, ma addirittura la rende impossibile, poiché pone il concetto come punto in quiete, mentre questa è movimento spontaneo. Tra le varie conseguenze che derivano da quanto s'è detto, si può rilevare la seguente: il sapere è effettivo, e lo si può presentare, solamente come scienza, ossia come *sistema*. Inoltre, quando una cosiddetta proposizione fondamentale – o principio – della filosofia è vera, essa è già anche falsa, proprio perché è tale: proposizione fondamentale o principio. – Per cui, è facile confutarla. La confutazione consiste nel mostrarne la carenza; ma essa è carente perché non è che l'universale o il principio, l'inizio (*PbG* p. 18-19, *GW* 9, 21).

Nella *Fenomenologia* l'esempio della proposizione su *Gott* compare all'interno della considerazione dell'assoluto come soggetto in cui si riassume la formulazione dell'intero programma (la sostanza che è altrettanto soggetto). Il riferimento a Dio è funzionale a sviluppare il problema della proposizione speculativa, che rende conto dei limiti della forma proposizionale in quanto tale<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> Sul tema della proposizione speculativa si vedano ad esempio Günter Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1981. H. Hülsman, “Der spekulative oder dialektische Satz. Zur Theorie der Sprache bei Hegel”, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 1966-7, pp. 65-80. Gaetano Rametta, *Filosofia come Sistema della scienza: Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Schio, Tamoni, 1992. J.P. Surber, “Hegel's speculative sentence”, *Hegel Studien* 10 (1975), pp. 210-230. K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Henrich, *Hegels*

Anche nel caso delle definizioni metafisiche dell'*Enciclopedia* si discute della forma proposizionale. Eppure, il punto di vista sembra essere più esteso per validità al punto da legarsi, come vedremo, al problema dell'organizzazione del sapere stesso<sup>171</sup> - che costituisce la seconda funzione del ricorso alle definizioni dell'assoluto, secondo la lettura proposta in questo studio.

Analogamente a ciò che avviene nella *Fenomenologia*, in un passo tratto dalle lezioni sulla filosofia della religione, su cui hanno portato l'attenzione Malcolm Clark<sup>172</sup> e Pierluigi Valenza<sup>173</sup>, Hegel si interroga sul rapporto che intercorre tra pensiero e linguaggio mediante l'analisi della significazione: il significato di *Bedeutung*, o meglio di *Bedeutend* – *Bedeutung* che era anche in questione nell'Annotazione al §87 in cui si rendeva pervasiva la griglia delle definizioni dell'assoluto in corrispondenza di tutte le determinazioni di pensiero, e in particolare della prima e della terza di una serie.

Nelle lezioni sulla filosofia della religione, Hegel sembra sviluppare una vera e propria 'teoria del significato', in opposizione alla vecchia metafisica, che definiva i concetti attraverso delle astrazioni e per questo non era capace di cogliere realmente i concetti di cui trattava. Quando ci si interroga su che cos'è Dio, che cosa significa quell'espressione, si ha a che fare con due elementi differenti. Da una parte, infatti, il termine è già in qualche modo significante. Non stiamo considerando il caso quineano di intraducibilità (gavagai!), ma ci stiamo occupando della determinazione concettuale di un certo termine che ci è dato, e del quale approfittiamo per interrogarci sul significare. Possiamo aver sentito il termine "Dio" in chiesa, in famiglia o in un fumetto. E ad esso associamo rappresentazioni più o meno elaborate: Dio può corrispondere al Creatore di cielo e terra, all'universo o alla figura barbata nella Cappella Sistina. Così, si fa esperienza di un vero paradosso: in qualche modo, ben prima di chiedersi il significato di qualcosa, si è di fatto già in possesso di elementi significanti. Non è però questo il significato di 'significare' che Hegel intende proporre. "Se ci chiediamo che cos'è Dio, che cosa significa l'espressione 'Dio', vogliamo che

---

*Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Klett- Cotta, Stuttgart 1986. Massimo Adinolfi, *Quel che giunge alla parola: Hegel e la proposizione speculativa*, «Il Pensiero», n.1, 2001, 63-81. Caterina de Bortoli, "Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo", «Verifiche», n. XXXIV (3-4), 2005, pp. 189-237. Wilhelm Lütterfelds, Hegels "spekulativer Satz" als "grammatische Bewegung" (Wittgenstein), in Jesús Padilla Gálvez, *Phenomenology as grammar*, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society/Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, Ontos-Verl., Frankfurt [u.a.], 2008, 33-62. Eleonora Caramelli, *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2015.

<sup>171</sup> Nella citazione già menzionata tratta dalla *Fenomenologia* si nomina un problema specifico di organizzazione del sapere, che ha a che fare con l'utilizzo delle definizioni come principi con cui far iniziare una scienza. Una simile istanza, che è dunque già presente nel testo fenomenologico, trova però uno sviluppo strutturale nella *Enciclopedia* quando la questione viene discussa in quanto tale.

<sup>172</sup> Malcolm Clark, *Logic and System. A study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971. Recentemente la questione è stata ripresa più estensivamente da Nicolò Cristante, in Id., *Logos e verità. Uno studio sulla relazione tra pensiero e linguaggio nella filosofia di Hegel*, tesi di dottorato XXVIII ciclo discussa presso l'Università di Venezia nel 2017.

<sup>173</sup> Pierluigi Valenza, "La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel", *Archivio di filosofia*, LXXXV, 1, 2017, 63-77, 74s.

ce ne sia dato il pensiero” (*ibidem*). Questo è dato secondo Hegel dalla natura logica del concetto di Dio. Determinare il significato concettuale significa percorrere l'intera idea di filosofia, se è vero che “ciò che vogliamo sapere è l'assoluto, l'idea, la natura concettuale di Dio, la natura di Dio colta nel pensiero, o l'essenza logica di Dio” (*ibidem*). Questo è ciò che costituisce il significato di significato per Hegel. E in questo modo il termine Dio denota lo stesso contenuto logico del termine assoluto. Il pensiero concreto pensato filosoficamente è il significato di Dio ed è anche il significato dell'Assoluto.

È indubbio però che Hegel, pur lavorando sul concettuale ed enfatizzando l'urgenza di superare l'indistinzione che perlopiù si accompagna strutturalmente alle rappresentazioni, non cancelli il nodo di tensione tra rappresentazioni e concetti, esplicitando l'*après coup* a cui si è esposti quando di un termine se ne chiede il significato. A riprova di questo, il vettore dell'indagine non è affatto unidirezionale, nel senso di una traduzione unilaterale da rappresentazioni a pensieri concettuali. Al contrario, proprio nel punto in cui sembra abbiamo raggiunto (a grandi linee) ciò che significa offrire una definizione di qualcosa per mezzo del suo concetto, Hegel ribalta il tavolo su cui si sta giocando questa partita:

Noi però c'interrogiamo ancora in un altro senso, che richiede la cosa opposta. Infatti, se cominciamo dalle pure determinazioni del pensiero e non dalla rappresentazione, può darsi il caso che lo spirito non si senta appagato, non si senta a casa propria in questa determinazione del pensiero, e si chieda che cosa può significare questa pura determinazione del pensiero. [...] Se c'interrogiamo in un caso del genere, allora 'significato' è l'opposto di quel che era prima<sup>174</sup>. Qui si esige un'intuizione, una rappresentazione della determinazione di pensiero, un esempio [*Beispiel*], qualcosa che esemplifichi [ein Beiherspielendes] il contenuto che prima era dato solo nel pensiero<sup>175</sup> (*VPR I*, p. 93, GW 29,1, 118-119).

Il secondo punto di vista è opposto al primo. Esso esamina la possibilità di determinare il significato di una nozione proprio dalle pure determinazioni di pensiero: un approccio esclusivamente

---

<sup>174</sup> A questo riguardo nella *Nachschrift Hotho* si legge: “Infatti, se prima volevamo venire a sapere l'essenza più intima, il concetto di un oggetto che si trovava davanti a noi, la sua exteriorità non ci soddisfaceva; ma ora che lo abbiamo davanti a noi secondo la sua essenza più interna, secondo il suo pensiero, il bisogno opposto ci spinge a dare exteriorità a questo pensiero puro” (*VPR I* p. 93, nota 5).

<sup>175</sup> L'espressione 'esempio' è qualcosa che per Hegel contiene già la rappresentazione di questo movimento. Così scrive Hotho nella sua *Nachschrift*: “Nel termine 'esempio', tuttavia, l'esteriorità è al contempo riconosciuta come qualcosa che esemplifica soltanto, ma il puro pensiero è riconosciuto come l'elemento sostanziale. E questo duplice significato del significato ce lo indica l'idea che, come il concetto interno, come il puro pensiero, procede però parimenti fino all'alienazione di sé, si dà negli esempi di sé e, nel fare ciò, resta l'elemento essenziale, pur diventando per se stessa l'esempio di sé” (*ibidem*, nota 6). Sul ruolo speculativo dell'esempio rimando agli studi di Andrzej Warminski, *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987; Id., “Reading for Example: 'Sense-Certainty' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*”, *Diacritics*, Summer 1981, e al recente contributo di Jakub Mácha, “Beispiel / By-Play in Hegel's Writings”, *Verifische* 49 (1-2):227-241 (2020).

logico. Muoversi fra i momenti del concetto può essere disperante, ci si trova privati dal terreno sotto i piedi. In questo caso può accadere che lo spirito non si trovi ‘a casa’, non riconosca cioè nel significato speculativo di un certo termine ciò in cui, per esempio, riponeva la propria fede, come nel caso del Dio presentato rappresentativamente. All’apparente astrattezza di certi significati può seguire un rifiuto violento del razionale, se questo comporta l’attardarsi presso determinazioni incapaci di elevare l’animo. Hegel è della convinzione che questo allontanamento dipenda essenzialmente da una certa maniera di trattare il materiale concettuale, e che non sia l’unico risultato possibile della logica. Invece, però, di insistere *soltanto* sulla necessità di riformare la disciplina in scienza, fornendo un’educazione spirituale al pensiero astratto e alla concretezza dell’elemento logico – il “significato del significato” – Hegel enfatizza il bisogno di coinvolgere l’elemento rappresentativo, chiedendo la doppia direzionalità in questo processo di traduzione<sup>176</sup>.

Una simile richiesta può essere letta, anzitutto, come un’anticipazione della filosofia reale, che a differenza della logica non si sviluppa soltanto nell’elemento del puro pensiero, ma si muove anche nel *Dasein*: si confronta cioè con le scienze, le rappresentazioni invalse nel pensiero ordinario, l’organizzazione delle rappresentazioni nelle discipline della vecchia metafisica. Così, a livello dello spirito, la caratterizzazione puramente logica di Dio si mostra bisognosa di ulteriori approfondimenti, che implicano la specificazione del legame degli spiriti finiti con l’infinito, del problema del male e dell’oggettività del culto nella comunità. Per dirlo nei termini scelti da Hegel: Dio e la sua rivelazione<sup>177</sup>, che altro non è che questo duplice movimento ora descritto. A mio giudizio però, il riferimento all’elemento non-concettuale ha un ruolo anche nella Logica. Non solo esso ha valore in senso “propedeutico”, al fine di acclimatare lo spirito finito, di rasserenare la soggettività spaurita offrendole la panacea di immagini familiari, come si legge nelle righe sopracitate, quasi concetti e rappresentazioni procedessero su due livelli paralleli che mai si incontrano – una immagine del pensiero che, com’è facile notare, assomiglia più a una rappresentazione che ad una comprensione di come stanno le cose. Si tratta invece di fare i conti con un movimento interno alla discorsività stessa della Logica che, lo vedremo, per articolare la sua propria indagine cogente si serve di *Avvertenze*,

---

<sup>176</sup> Al tema è stato dedicato il volume XLIX, N. 1-2 (2020), di «Verifiche» curato da Saša Hrnjez e Elena Nardelli.

<sup>177</sup> Colpisce che una delle occorrenze nel testo della questione della rivelazione sia proprio nel contesto di questa ‘teoria del significato’. Si vedano le righe seguenti, che meritano di essere riportate per intero: “Se cominciamo così dalla rappresentazione di Dio e c’interrogiamo sul suo significato, si esige da un lato l’idea di Dio, l’assoluto, l’essenza colta nel concetto, e questo significato è comune con l’idea logica; ma Dio non è solo essere in sé, egli è altrettanto essenzialmente per sé. Egli è spirito, e non lo spirito finito, bensì quello assoluto, ed egli è spirito per il fatto che non è solo l’essenza che si mantiene nel pensiero, ma è anche ciò che si manifesta, ciò che si dà rivelazione, oggettività. Se quindi nella filosofia della religione consideriamo l’idea di Dio, abbiamo contemporaneamente davanti a noi anche il modo della sua rappresentazione; egli rappresenta soltanto se stesso e si rappresenta soltanto a se stesso. Questo è il lato dell’esistenza dell’assoluto. Nella filosofia della religione abbiamo quindi come oggetto l’assoluto, ma non semplicemente nella forma del pensiero, bensì anche nella forma della sua manifestazione. – L’idea universale va dunque colta nel suo significato assolutamente concreto, che contiene la determinazione del manifestarsi, del rivelarsi. Questo lato dell’esistenza deve però essere ripensato a sua volta nella filosofia ed essere colto col pensiero” (*VPR I*, p. 94).

*Introduzioni, Concetto Preliminare*, sezioni internamente estranee alla scienza, e Annotazioni che segnano il corso puro del pensiero. In questo senso, se è vero che, nell'esame delle determinazioni logiche, il sostrato rappresentativo non sarà ciò in forza di cui il concetto procede nel proprio sviluppo, la tensione linguistica e rappresentativa non verrà taciuta, ma segnerà al contrario una maniera peculiare dello speculativo di eseguire la propria dimostrazione.

Nella logica il punto è ancora più radicale, perché non si tratta di lavorare sulle rappresentazioni in quanto tali – come sarebbe il caso della filosofia reale – quanto sui significati che assumono le determinazioni logiche<sup>178</sup> in quanto tali:

Das product des gedankens in unserem Logischen fortgehen muss nothwendig sein. Das andere ist der name den wir dem begriff beilegen. Da kann es wohl sein dass der name dem begriffe nicht ganz entsprechend wäre. [...] Es wird dabei appellirt an unser bewusstsein, an die weise auf die wir diesen namen gebrauchen. Nehmen wir Z. B. die einheit von Seyn und Nichts: beide sind schlechthin einander entgegengesetzt und doch werden wir Sagen dass die wahrheit die einheit von beiden ist. Wenn wir fragen wie das heissen soll, So werden wir es Werden nennen: und dann wird es sich darum handeln, ob dieses die beiden bestimmungen von Nichts und Seyn in sich enthält. Werden ist vollkommen einfach: es ist einheit und es enthält die beiden angegebenen Momente in sich. Es kann sein dass in der sprache nicht ein wort in der bestimmtheit genommen wird wie wir es nehmen: wir haben die Ausdrücke seyn, daseyn, wesen, Existenz, wirklichkeit, objectivität. In der Sprache doch liegt das alles ungefähr auf einer Linie: und in der that haben sie alle etwas gemeinschaftliches, aber jede mit besonderen bestimmungen; und für jede dieser besonderen bestimmungen, werden | wir ein besonderes wort gebrauchen: und ungefähr wenigstens wird auch in unserer vorstellung dieser unterschied gemacht. Wirklichkeit hat etwas Kräftigeres als existenz: Wir richten uns also da nach ungefähren unterschieden, die auch die vorstellung hat. Diese sind also die beiden seiten. Begriff in sich, und seine eigenthümliche Gestalt (GW 23,2, 586-587).

Al termine della citazione si distingue tra il “concetto in sè” e “la sua forma caratteristica”, una questione che riguarda il potenziale della vaghezza rappresentativa per la determinazione del pensiero

---

<sup>178</sup> La questione del *Bedeutend* come duplice passaggio che emerge proprio dalle definizioni dell'assoluto è ripresa da Hegel in un breve *excursus* all'inizio della *Dottrina dell'Essenza*: “La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che *sembrano avvicinarsi* alle determinazioni del concetto. Non si può trattare di *provare*, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo concetto per il quale l'adopra la filosofia, perché la vita ordinaria non ha concetti, ma rappresentazioni, ed è la filosofia stessa, di conoscere il concetto di quello che altrimenti è semplice rappresentazione. Deve quindi bastare che in quelle sue espressioni che vengono adoperate per delle determinazioni filosofiche la rappresentazione sappia intravedere approssimativamente una qualche differenza, come in quelle espressioni può accadere che vi si conoscano sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti” (*SdL* p. 805, GW 12, 130).

rispetto al linguaggio<sup>179</sup>, uno dei temi cruciali affrontati a partire dal *Vorbegriff* enciclopedico nelle tre posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, e in particolare nella prima: quella dedicata alla vecchia metafisica.

### 2.1.1.2 La costruzione di una possibilità

A leggere il §85, le determinazioni di pensiero possono essere considerate come le definizioni *metafisiche* di Dio – o, in termini non rappresentativi, dell'assoluto – se sotto all'atto di definire Dio si intende, in continuità con la metafisica, il tentativo di esprimerne la natura in pensieri. Rispetto a questa determinazione essenziale, sembra darsi una continuità di programma con la metafisica, dal momento che la logica in una sua definizione ancora minimale è quella scienza che comprende tutti i pensieri nella misura in cui sono in questa forma, ossia pensieri. A fronte però di una simile continuità, occorre ribadire una differenza radicale di metodo, che riguarda il modo in cui l'indagine viene condotta: “in modo non già accidentale, ma necessario” (*E* p. 103, GW 20, §87 Anm.).

Rispetto allo scopo della metafisica stessa – esporre la natura di Dio in *pensieri* in quanto pensieri – ci sono i seguenti problemi. In primo luogo, non sono state indagate le determinazioni di pensiero in quanto tali, in realtà. È stato dato per scontato che a Dio e alle altre “totalità” si addicessero determinazioni di pensiero finite – ossia semplicemente trovate<sup>180</sup>. In secondo luogo, questo il problema più radicale, nella metafisica scolastica si è proceduto con la predicazione senza aver posto la domanda se quelle determinazioni utilizzate come predicati dell'assoluto fossero in grado di esprimere la natura dell'assoluto: fossero capaci di essere la verità. Il punto non riguarda soltanto la metafisica scolastica, ma anche l'empirismo, il criticismo e la non-filosofia di Jacobi, ossia le ultime due posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, esposte da Hegel nel *Vorbegriff*, quasi a formare una catena che si lascia leggere come tentativi differenziati, ma non convincenti, di risolvere il problema aperto dalla metafisica.

La proposta degli empiristi appare a Hegel quella di abbandonare il campo delle astrazioni intellettuali e ricondurre la pretesa di conoscenza al mondo della percezione. Nel fare questo però l'empirismo si trova a non riuscire a giustificare le relazioni di necessità e di universalità che inevitabilmente sorgono quando si fa scienza e non si ha a che fare semplicemente con flussi indistinti di percezioni. Sul piano linguistico la posizione dell'empirismo ha come correlato l'inesprimibilità della verità di una proposizione empirica sulla base dell'adeguatezza (o correttezza) del suo significato rispetto alle osservazioni cui rimanda. Per produrre conoscenza dovrebbe rimandare a un complesso

---

<sup>179</sup> Brady Bowman, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, p. 92: “their name is chosen from language's superfluity and vaguely synonymus expressions”. Sul tema si veda anche Angelica Nuzzo, *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic* in Id. *Hegel and the Analytic tradition*, Continuum, New York, 2010, p. 61 – 83.

<sup>180</sup> Si legge così nella sezione *Bestimmtheit* della *Dottrina dell'essere* della *Scienza della logica*: “la vera critica delle categorie e della ragione è appunto questa, d'istruire il conoscere [*das Erkennen*] intorno a questa differenza, e d'impedirgli di applicare a Dio le determinazioni e i rapporti del finito” (*SdL* p. 79, GW 21, 77).

categoriale che però non può essere accettato dall'empirismo, per il quale ha validità soltanto ciò che si fonda sulla percezione. L'empirismo finisce per tradursi in una forma di scetticismo astratto.

Nel criticismo, come altra componente esaminata nella seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività, giunge a radicalizzarsi la separazione moderna tra soggetto e oggetto. L'oggettività si traduce nella sua astrazione universale inconoscibile che è la cosa in sé e la soggettività nell'astrazione dell'io penso. Costitutive del pensiero sono per Kant le categorie che non sono dotate di una pienezza propria (pensiero come forma e come contenuto generato da quella forma) perché funzionano da sistematizzatori vuoti che abbisognano di una datità che li riempia. A differenza di ciò che accadeva con l'empirismo, nella filosofia critica l'universalità e la necessità del pensiero, nelle sue forme categoriali e del giudizio, vengono mantenute e costituiscono la base dell'oggettività della conoscenza che si consegue nell'esperienza.

Il problema delle categorie viene ripreso anche nella terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività, in cui Hegel esamina il pensiero immediato. Secondo Hegel, Jacobi prenderebbe le categorie kantiane, intese come forme del pensiero determinate tra loro diverse ed individuate secondo la rappresentazione che di esse si ha desumendole dalla forma giudizio, e le penserebbe fino in fondo portandole alle loro estreme conseguenze e mostrandone il limite ultimo. Prendendo le mosse dall'analisi delle prove dell'esistenza di Dio, l'argomento di Jacobi è che il pensiero categoriale non può portare ad alcuna conoscenza dell'infinito e dell'incondizionato perché la finitezza delle categorie rappresenta un condizionamento ineliminabile per il quale è inevitabile che tutto ciò che è pensato tramite le condizioni categoriali risulti a sua volta condizionato e non libero: "spiegare e comprendere significa, secondo questo indirizzo, mostrare una cosa come *mediata* da un'*altra*: ogni contenuto è perciò solo *particolare, dipendente e finito*" (E p. 77, GW 20, §62 A). Se le cose stanno così, "poiché il sapere mediato deve essere ristretto solo al contenuto finito, la ragione è dunque *sapere immediato, fede*" (E p. 78, GW 20, §63). La proposta filosofica della terza posizione termina per Hegel in una rinuncia al sapere nella forma del conoscere, sposando un sapere dell'incondizionato nella forma della fede, che elimini la mediazione categoriale e si dia immediatamente. Questa posizione mette in luce nel modo migliore gli esiti dell'impossibilità conoscitiva prodotti dalla separazione soggetto-oggetto operata dalla modernità e del pensiero categoriale, finito, basato sulla rappresentazione. Se Jacobi, per Hegel, ha ragione in merito all'idea di un sapere dell'incondizionato che sia accessibile e pensabile, l'aver ridotto il sapere a un fatto della coscienza di ciascuno e l'aver escluso la mediazione costituiscono i limiti di questa posizione, che nel linguaggio ha come corrispettivo una problematica comunicabilità del sapere e la vicinanza non del tutto sviluppata con il *sensus communis*.

Dato questo schema del *Vorbegriff*, risulta chiaro che l'obiettivo per Hegel, più che una semplice continuità, – la metafisica sarebbe contenuta nella logica speculativa – sia l'elaborazione di un nuovo programma. Il punto che mi interessa è non solo che questo programma procede polemicamente

contro la metafisica, e contro tentativi (falliti) di superarla, ma soprattutto che esso avanza tramite il ricorso allo storico delle definizioni dell'assoluto (*historisch*) come ciò alla cui luce è possibile considerare le determinazioni logiche. E ciò che a che fare essenzialmente con la domanda sull'organizzazione del sapere.

### 2.1.2 Scienza e critica di una maniera di organizzare il sapere

Per vedere in che maniera Hegel intenda rivendicare la specificità del suo programma *nello stesso momento in cui apre la possibilità di considerare le sue tappe come progressive definizioni dell'assoluto* occorre andare alla parte finale del §85, in cui la dimensione critica è più esplicita perché tocca la radice del problema: la forma del giudizio che è sottesa alle definizioni, cui rimanda il suo programma come possibilità, problematica.

Se però si usasse la forma di definizioni, in questa si avrebbe un sostrato rappresentativo; giacché anche l'*assoluto*, come quello che deve esprimere Dio nel senso e nella forma del pensiero, resta, in relazione col suo predicato che è la sua espressione determinata e reale in pensieri, un pensiero soltanto *intenzionale* [*nur ein gemeynter Gedanke*], un sostrato per sé indeterminato. Essendo il pensiero, che è la sola cosa di cui qui si tratta, contenuto solamente nel predicato, la forma di una proposizione, con relativo soggetto, è del tutto superflua [*etwas völlig Ueberflüssiges*] (cfr. § 31, e più oltre il cap. sul giudizio) (*E* p. 100-101).

La questione della definizione si basa sulla forma problematica del giudizio, a cui Hegel rimanda esplicitamente e che attraversa tutte le posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, non solo nella metafisica. Siccome il rimando è alla metafisica<sup>181</sup>, in quanto segue mi concentro sulla critica a questa perché ritengo che sia la sua comprensione a consentire di comprendere la portata del programma hegeliano – fatto salvo il fatto che le posizioni che compaiono nel *Vorbegriff* si possono leggere come successivi tentativi contemporanei di venire a capo di quella questione senza risolverla se non a patto di dichiarare l'inconoscibilità dell'assoluto, dell'incondizionato, di fatto rideterminando radicalmente la domanda iniziale sulla posizione del pensiero rispetto all'oggettività, riducendo

---

<sup>181</sup> L'obiettivo polemico rappresentato dalla metafisica scolastica è chiaro nei §§85-87, ed emerge chiaramente nella *Einleitung* della *Scienza della logica*, su cui tornerò più oltre, quando Hegel nota che “Spinoza, Wolf ed altri si lasciarono fuorviare applicando un tal metodo anche alla filosofia, e facendo dell'andamento estrinseco, proprio della inconcettuale quantità, l'andamento del concetto, ciò ch'è in sé e per sé contraddittorio. Fino a qui la filosofia non aveva ancor trovato il suo metodo. Guardando con invidia all'edificio sistematico della matematica, essa, come dicemmo, toglieva il metodo a prestito da questa, oppure si giovava del metodo di scienze, le quali non son altro che misture di materie date, di proposizioni sperimentali e di pensieri – o, infine, ricorreva anche al barbaro rigetto di ogni e qualunque metodo. Ma l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto [*Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts*]” (*SdL* p. 35-36, *GW* 21, 37).

l'oggettività del pensiero alla conoscenza dei fenomeni o all'apprensione non pienamente discorsiva dell'assoluto (il che equivale per Hegel in certo modo a uno smantellamento della domanda stessa).

Nella citazione si possono notare due elementi che meritano di essere discussi. Il primo è senz'altro la critica alla forma 'definizione' in cui un sostrato della rappresentazione funge da soggetto che trova nel predicato la sua propria determinazione. Messa così, la questione sembrerebbe andare nella direzione di chi vede abortita sin dal suo primo sorgere l'attribuzione possibile di un ruolo al confronto con la metafisica, ossia con un modo specifico di ordinare il sapere. Poiché quest'ultimo si fonderebbe su una forma incapace di esprimere il vero, non ha poi molto valore insistere con le definizioni dell'assoluto. Ricorrendo alla formulazione del testo enciclopedico: *se* si impiegasse la forma della definizione ci troveremmo costretti giocoforza all'interno di un determinato modo di intendere il pensiero e la sua esposizione che è compito della logica criticare alla sua radice più di quanto sia stato fatto dagli empiristi, da Kant o da Jacobi. Dati i problemi che questa struttura espositiva porta con sé, sembra meglio allora considerare le determinazioni di pensiero in quanto tale e non lasciarsi distrarre da ciò che di fatto si tratta di superare. Una simile interpretazione ha dalla sua alcuni passi corrispondenti nelle lezioni (su cui pure gli interpreti non hanno dedicato analisi), in cui si legge enfaticamente che

Diese *definition* Gottes die wir auf jeder Stufe der Logik machen konnten, haben wir als etwas überflüssiges *und* störendes betrachtet. *Wenn ich* sage Gott ist; so weiss *ich* noch nicht was er ist: Dann sind erst die *prädicate* an zu geben: so lange haben wir nur einen blossen namen. *Das* *prädicat* drückt erst aus was das subject ist. Wir wollen nicht mit *der* *vorstellung* zu thun haben, nicht mit der Sache. – 2tens würde diese form auch Störend sein. Denn wir haben eine *vorstellung* von Gott: *und* jedesmal wo wir Sagen würden, Gott ist, So würden wir unsere *vorstellung* in *vergleichung* ziehen. Diese *vorhergehenden* *bestimmungen* würden uns also Stören in unserem Logischen fortschreiten. Wir haben in jedem gedanken zu betrachten *welche* ist die *vorstellung*, *und* welches ist das wort welches *dem* selben entspricht. *Die* *vorstellung* ist nicht entwickelt. Es kann nun sehr wohl sein *dass man* eine *Definition* gibt, die *ganz* richtig ist *und* *dass man* das wort der *vorstellung* nennt welcher inhalt *derselbe* ist der hier in *dem* gedanken ausgesprochen ist (GW 23,2, 586-587).

La definizione di Dio che si poteva trovare – letteralmente, fare – a ogni livello della logica è qualcosa che appare superfluo, perché quando diciamo “Dio è” dobbiamo attendere di fatto il predicato per conoscerne la natura, ma allora non pare produttivo zavorrarsi con la struttura predicativa (soggetto, copula e predicato) nell'esame logico di determinazioni di pensiero se sono solo queste, e queste soltanto, a essere determinanti alla fine. Per questo motivo – questo è il secondo elemento su cui vale la pena richiamare l'attenzione – la definizione in quanto tale sembra qualcosa che disturba l'avanzare, distrae nella misura in cui costringe di volta in volta a un lavoro sulla

rappresentazione sottesa a quella formula, a un controllo della corrispondenza tra lei e il suo contenuto, quando invece ci si dovrebbe concentrare sulla determinazione in quanto tale.

Quanto contenuto in questo passo dalla *Nachschrift* Rolin del 1829, molto enfaticamente, porta l'attenzione su ciò che noi diciamo e su ciò che accade in ciò che diciamo, mostrandoci come la sua vera comprensione presuppone un discorso sul rapporto con la rappresentazione e il nome. La domanda, ora, è se davvero questo sia sufficiente per mettere fuori gioco il problema, come potrebbe sembrare in un primo momento. La risposta che intendo proporre è negativa: non solo perché si è detto che implicitamente (ossia, anche quando non compare la formula "Dio è X o Y") il significato di ogni determinazione di pensiero ha da essere considerato come una determinazione più appropriata dell'assoluto, ma soprattutto perché *di fatto* lo schema procede *esplicitamente* fino all'idea. Di questa si legge, infatti, che

La definizione dell'*assoluto*, che l'assoluto è l'*idea*, è essa stessa assoluta. Tutte le definizioni, sin qui date, si riportano a questa [*Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen geben in diese zurück*] (E p. 198, GW 20, §213 A.)

Se le cose stanno effettivamente così, si tratta di provare a seguire quello che scrive Hegel nel §85, luogo in cui di fatto non ha ancora giustificato il superamento della forma del giudizio, seppure ne abbia messo in evidenza i limiti. Il punto non è che si deve fare a meno delle definizioni, come se queste fossero inservibili. Il punto è che le si deve usare sapendo ciò che esse sono. Ma come si fa a fare un uso consapevole della loro struttura? A questo riguardo, proprio il §85 nella sua conclusione offre due indicazioni da seguire, rimandando nella parentesi a due momenti del testo logico: al §30 contenuto nel *Vorbegriff* sotto alla prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività; e alla sezione dedicata al giudizio nella dottrina del concetto (§§166-171).

### 2.1.2.1 Critica al giudizio (§30) nel *Vorbegriff*

Per Hegel la determinazione dell'assoluto è in primo luogo un'operazione che avviene attraverso le pure determinazioni di pensiero secondo la necessità immanente al pensiero che deve essere esposta. Nella prima posizione del pensiero tale necessità non viene considerata. Da una parte i contenuti presentati dai predicati vengono fatti derivare dalla sola rappresentazione che il linguaggio comune presuppone; dall'altra, i soggetti, anziché trovare la loro propria determinazione nei predicati, vengono presi come l'unità di misura che garantisce l'attribuzione di predicati semplicemente trovati. In questo modo, non solo la vecchia metafisica stabilisce la validità delle proprie affermazioni sull'adeguatezza di alcune rappresentazioni alle caratteristiche presupposte di un'altra rappresentazione, ma si rivela per questo anche incapace di riconoscere la specificità della forma

“giudizio” della proposizione come modalità della determinazione del significato, proprio perché non comprende la sua incapacità di esprimere il vero. Da un punto di vista logico la forma del giudizio e le proposizioni in cui è espressa, ponendo in un rapporto di unilateralità separante il soggetto e il predicato, ma implicandone al contempo la reciprocità, si rivela inadeguata alla conoscenza del vero.

Per approfondire l'istanza di definizioni tramite cui una scienza si organizza e comincia, andiamo alla Annotazione al §28:

Siffatti predicati sono, per es., *l'esistenza*, come nella proposizione: *Dio ha esistenza*; la *finità* o *l'infinità*, nella questione se il mondo sia finito o infinito; e il *semplice* e il *composto*, nella proposizione: *l'anima è semplice*; - inoltre, la cosa è *uno*, un *tutto*, ecc. – Non si ricercava se questi predicati in sé e per sé sieno qualcosa di vero, né se la forma del giudizio possa essere forma della verità (E p. 42, GW 20, §28 A).

Predicati come *Dasein*, ma anche *Endlichkeit*, *Unendlichkeit* ecc. non sono adeguati ad esaurire la rappresentazione che dovrebbero tuttavia determinare. La semplice rappresentazione Dio, anche quando non viene ancora pensata secondo il proprio concetto ma viene assunta dalla tradizione, porta con sé qualcosa di più del solo *Dasein* o della sola *Unendlichkeit*. La rappresentazione Dio, dal punto di vista del pensiero rappresentativo, appare semmai la somma di una infinità di predicati di questo tipo – predicati che a loro volta non sono indagati concettualmente ma vengono presi come tali dalla rappresentazione, che strutturalmente non è capace di indagarne la connessione essenziale. Nell'atteggiamento proposizionale ingenuo, il soggetto sembra allora trovare “un *appoggio fermo*” (E p. 43, GW 20, §31), laddove le rappresentazioni che compaiono al posto del soggetto vengono fatte valere come il criterio (*Maßstab*) per stabilire quali predicati debbano essere attribuiti alle rappresentazioni e quali no. Il problema, tuttavia, è che è proprio quel soggetto<sup>182</sup> a dover essere determinato attraverso il predicato: che cosa sia *Gott*, che dovrebbe dirci quali predicati gli si possono attribuire, è ancora da determinare. Detto altrimenti: la determinazione dovrebbe avvenire attraverso il predicato, in quanto è quella determinazione che determina il soggetto, eppure il predicato stesso

---

<sup>182</sup> Per Hegel è una “fede ingenua” nel linguaggio quella che conduce ad assumere la forma proposizionale senza procedere ad una sua indagine preliminare, con l'esito per cui il giudizio “S è P” viene fatto valere in quanto tale; la separazione tra soggetto e predicato, così come la loro unione, non viene, infatti, problematizzata, ma ci si limita a trattare i predicati come separati l'uno dall'altro, uniti solo per quel tanto per cui vengono predicati di un soggetto grammaticale, ossia rappresentato, mancando così qualsiasi forma di coesione necessaria tra loro. È quella fede, in secondo luogo, a derivare i predicati dalle rappresentazioni valide in una certa comunità; a prendere i soggetti, altrettanto, come vengono trovati, ossia pronti all'uso nel linguaggio comune; a considerare, da ultimo, i soggetti non come ciò che deve essere determinato dai predicati, ma come l'unità di misura che garantisce una certa attribuzione predicativa. I soggetti valgono come *Maßstab* del giudizio. Così, la validità delle asserzioni si fonda sull'*adequatio* di alcune rappresentazioni alle caratteristiche, presupposte e non giustificate, di un'altra rappresentazione. E se il soggetto è l'incondizionato allora esso, più che la risoluzione delle contraddizioni del finito, diventa “the empty location of a desired resolution without actually constituting one” (Brady Bowman, *Hegel and the Absolute Negativity*, p. 96) in quanto rimane non determinata concettualmente.

manca di una determinazione giustificata: viene assunto come tale, per come si dà nel linguaggio ordinario o nella rappresentazione.

Il punto che Hegel esamina introduttivamente è proprio questo duplice scacco nel *Vorbestimmung*, in particolare sotto la prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività, che costituisce qualcosa che "presa per sé, è, in genere, sempre esistente" (E p. 41, GW 20, §27). In questione è il programma della metafisica: "esporre la natura di lui in *pensieri*, in quanto pensieri; e la logica abbraccia tutti i pensieri, in quanto sono ancora nella forma di pensieri" (E p. 100, GW 20, §85). Proprio un simile programma metafisico, secondo Hegel, viene perso paradossalmente se non ci si chiede "se questi predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero" (E p. 42, GW 20, §28 A). In realtà, non basta concentrarsi sulle determinazioni di pensiero e dichiarare superata la metafisica, dal momento che la struttura formale della predicazione non è ancora stata esaminata criticamente. Se guardiamo alla penultima sezione dell'*Idea, Das Erkennen*, scopriamo che un'intera sezione è riservata proprio al problema strutturale della definizione, oltre che del giudizio (a cui il §85 rimanda esplicitamente) come quella struttura che mantiene soggetto e predicato polarizzati come due estremi opposti, semplicemente posti in un legame che non riesce però a esprimere la loro completa determinazione. E il problema emerge come tale proprio con oggetti infiniti come l'assoluto. Così, in una maniera che si chiarirà nella prossima parte del lavoro, il nodo teoretico delle *definizioni metafisiche* non viene risolto una volta per tutte dalla precisazione per cui la logica lavora sull'esposizione dei pensieri (ossia dei predicati presi di per sé), rendendo di fatto superfluo il riferimento al soggetto e al verbo della proposizione. A essere indicato, in forma pure ancora germinale, è piuttosto il compito di superare una certa maniera di organizzare le determinazioni logiche, e dunque la scienza, un oltrepassamento che deve avvenire però progressivamente e, soprattutto, si deve compiere nella forma di una sovversione *immanente* che riguarda la predicazione stessa. Detto in altri termini, capire se i predicati siano in se stessi qualcosa di vero non sembra possibile se non chiedendo al contempo "se la forma del giudizio possa essere forma della verità" (*ibidem*). Mettere in discussione la forma predicativa dall'interno consente di soddisfare questa seconda esigenza, a mio avviso non disgiungibile dalla prima.

In secondo luogo, perciò, occorre notare e non tralasciare un fatto. Per Hegel la dimostrazione del perché una simile forma – la predicazione in quanto tale – non sia adeguata a comprendere l'assoluto, e la sua critica, viene portata avanti in un testo che a sua volta di fatto si organizza intenzionalmente tramite definizioni progressive dell'assoluto. Volendo mettere ancor più in risalto il paradosso del compito che Hegel si propone, si può dire che la riflessione compiuta dall'interno su una certa operazione di organizzazione del materiale riguarda non solo la critica a una maniera tradizionale di sistematizzare il materiale filosofico, con cui Hegel si confronterebbe, ma riguarda altrettanto proprio la forma di organizzazione che di fatto Hegel segue nel suo testo come una possibilità attraverso cui articola il ritmo dello speculativo.

### 2.1.2.2 Critica al giudizio come sezione immanente alla logica (§166)

Il tema del superamento della predicazione come modalità di determinazione è al centro della sezione intitolata *Urteil* nella *Dottrina del concetto*, in cui vengono riprese e approfondite alcune istanze del *Vorbegriff*. Il referente è il giudizio dal momento che “la distinzione e determinazione immanente del concetto si ha nel *giudizio*; perché giudicare è determinare il concetto” (E p. 164, GW 20, §165 A).

Nelle proposizioni come “Dio è l’infinito”, “il reale è razionale”, “l’oro è un metallo” si ha una relazione di determinazione di significato del soggetto tramite il predicato che gli viene attribuito. L’identità che viene in essere contiene però anche in sé la non identità, la differenza tra il soggetto e il predicato. La forma di tali proposizioni non riesce a esprimere ciò che c’è, ossia questa identità e questa differenza. Dio è l’infinito, ma a esso sono proprie anche altre determinazioni; l’infinito, poi, si predica di Dio, ma esso si estende oltre il soggetto che determina, lo si può predicare anche di altro. E questo è “la mancanza” del giudizio. Il pensiero finito si preoccupa di superare una simile mancanza, e ciò che fa è una ripetizione del limite:

Nell’intento di esprimere la verità speculativa, a cotesto difetto si ripara anzitutto coll’aggiungere la proposizione opposta, cioè che *essere e nulla non son lo stesso*, proposizione che venne anch’essa enunciata dianzi. Ma così sorge un altro difetto, il difetto cioè che queste proposizioni non son fra loro collegate, epperò presentano il contenuto soltanto nell’antinomia, mentre d’altra parte il contenuto loro si riferisce a uno stesso, e le determinazioni, che si trovano espresse nelle due proposizioni, debbono assolutamente essere unite (unione che si può allora designare solo come una *inquietudine d’incompatibili*, o come un movimento). Il torto più comune che vien fatto al contenuto speculativo, è di renderlo unilaterale, vale a dire di porre in rilievo soltanto *una* delle proposizioni in cui si può risolvere. *Quanto ciò che si dichiara è esatto, altrettanto esso è falso*; perché una volta che dallo speculativo si sia presa una proposizione, bisognerebbe almeno tener conto anche dell’altra e dichiararla [*so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie, denn wenn einmal Ein Satz aus dem Speculativen genommen ist<sup>183</sup>, so müßte wenigstens ebensosehr der andere gleichfalls beachtet und angegeben werden*] (*SdL* p. 80-81, GW 21, 78).

---

<sup>183</sup> Si veda a questo proposito *SdL* p. 80, GW 21, 77-78: “La proposizione *contiene* dunque il risultato, è *in se stessa* il risultato. Ma la circostanza, su cui occorre qui attirar l’attenzione, è il difetto, che il risultato non è *espresso*, esso stesso, nella proposizione; è una riflessione esterna, quella che ve lo riconosce. – A questo proposito si deve far qui subito da principio l’osservazione generale, che la proposizione, in *forma di giudizio*, non è atta ad esprimere le verità speculative. La conoscenza di questa circostanza potrebbe servire ad eliminare molti malintesi circa quelle verità. Il giudizio è una relazione *identica* fra soggetto e predicato. Nel giudizio si prescinde da ciò che il soggetto ha altre determinatezze oltre quella del predicato, come vi si prescinde da ciò che il predicato è più esteso del soggetto. Se ora il contenuto è speculativo, anche il *non identico*, del soggetto e del predicato, è un momento essenziale; ma questo nel giudizio non è espresso. L’aspetto paradossale e bizzarro

Il pensiero finito tenta di aggirare la mancanza aggiungendo una seconda proposizione, con la medesima forma, che contribuisce a determinare il significato del soggetto – senza tuttavia emendare alla radice l'insufficienza che motivava il suo ricorso, ossia il fatto che nella prima proposizione soggetto e predicato risultassero eccedenti l'uno rispetto all'altro. La logica speculativa, che vuole essere una presentazione del puro pensiero nel suo autodeterminarsi, giunge nella sezione sul *giudizio* a fare i conti con il fatto che il pensiero nel suo percorso è vincolato a quella forma soggettiva e rappresentativa che è il linguaggio, e che deve dunque operare in quei limiti e dovrà emergere da esso e attraverso esso. Una cosa è infatti chiara: il punto non può essere cercare di identificare il concettuale con il suo apparire nella forma della proposizione (quella che potrebbe essere una intuizione intellettuale in cui contenuto e forma sono sin da subito collassati l'uno nell'altra), ma piuttosto si deve seguire lo sviluppo che il pensiero – inadeguatamente espresso nella proposizione – determina da sé secondo necessità. Questa insufficienza della proposizione rispetto al concetto – che, come si è visto, passa anche nell'empirismo, in Kant e in Jacobi –, si traduce nel prodursi di un'altra proposizione (o giudizio) ad essa opposta. Le proposizioni si coimplicano come tentativi di determinare il soggetto in questione, eppure la loro forma costringe il pensiero ad assumere ciascuna delle due proposizioni separatamente. In questo sviluppo c'è tuttavia un positivo da considerare. Questa congiunzione di opposti, per l'intelletto, ha l'aspetto paradossale dell'antinomia, a cui si arresta, quando in realtà essa sarebbe già la determinazione del contenuto concettuale. Da una parte, allora, si fa esperienza della determinazione dell'unità, che non è l'identità morta, astratta, tra un soggetto e un predicato rappresentati, poiché “invece di unità si direbbe perciò meglio *inseparazione e inseparabilità*. Ma così non è espresso *l'affermativo* della relazione dell'intero” (*SdL* p. 81, GW 21, 79). Il concetto di unità ha al suo interno tanto l'affermazione che congiunge le proposizioni antinomiche, quanto soprattutto la negatività del loro non poter essere pensate separatamente. D'altra parte, però, il limite formale rimane saldo: quella negatività strutturale non si risolve nella sua semplice posizione (il termine che manifesta la negazione) perché se enunciata in forma negativa verrebbe meno l'espressione di quell'attività contraddittoria di mantenere insieme aspetti diversi di un unico contenuto che la natura del pensiero richiede per essere compresa.

Si giunge allora apparentemente a un vicolo cieco, che è la categoria di giudizio come secondo momento della dottrina del concetto nella logica soggettiva a dover esaminare. Nel giudizio inteso *logicamente*, il concetto si sdoppia e in tale sdoppiamento si determina nei due termini a cui si attribuisce la funzione di soggetto e predicato (da *Ur-Teil*, separazione originaria). In questa separatezza si dischiude quella che per Hegel è la contraddittorietà del giudizio che quest'ultimo implica senza riuscire a esprimerla in sé compiutamente. L'analisi della logica del giudizio si occuperà di esplicitare

---

che una gran parte della filosofia moderna assume per chi non ha familiarità col pensare speculativo, dipende spesso dalla forma del semplice giudizio, quando viene adoperata a esprimere i risultati speculativi”.

le relazioni di necessità – relazioni di universalità, particolarità ed individualità – che la mediazione della copula veicola tra i soggetti e i predicati<sup>184</sup>.

Rispetto al tema del giudizio per quanto riguarda il problema delle definizioni, è diventato chiaro che il giudizio non afferma esplicitamente ciò che è di esso implicitamente costitutivo: la differenza e il reciproco determinarsi di soggetto e predicato separati dalla copula, e nel medesimo tempo l'unità di soggetto e predicato identificati dalla copula, un'unità strutturata negativamente. Questa è la contraddizione del giudizio da cui Hegel vede scaturire la dialettica del giudizio che è obliata del tutto dal procedere della *Schulphilosophie*, la quale non sembra in grado di pensare concettualmente quell'unità del concetto, che, nascosta dalla separazione originaria, emerge. La comprensione della necessità dell'unità del concetto nella separazione non è però più un giudizio, perché impone che la copula si riempia di significato diventando una mediazione esplicita, mettendo in atto la prestazione che implicava senza riuscire a esprimerla, ossia l'essere il medio in cui le relazioni tra soggetto e predicato vengono determinate. Quando avviene questa comprensione si passa dal giudizio al sillogismo.

La consapevolezza dell'unità concreta, e della negatività, implicata dal giudizio, deve essere in qualche modo performata nel passaggio dal soggetto al predicato e nel contraccolpo che si origina dalla loro unione e distinzione – come già aveva mostrato la *Fenomenologia dello spirito* con la proposizione speculativa. La questione non termina qui, però. Nell'*Enciclopedia* il tema delle definizioni dell'assoluto intercetta un'istanza più comprensiva, attraversa sezioni ulteriori del testo logico perché riguarda il modo stesso di ordinare la conoscenza secondo legami necessari, come già in Wolff. Veniamo allora alla ultima critica di Hegel, che serve a far presente la specificità del suo metodo, annunciata introduttivamente come ciò che si compie in maniera non accidentale ma necessaria (GW 20, §87 A), e che sviluppa da sé la necessità del nesso e la generazione immanente delle differenze (GW 21, 38). Per approfondire questo tema procediamo alla sezione *Das synthetische*

---

<sup>184</sup> Cfr. GW 23,2, 778-779: „Das Urtheil zunächst abstrakt ist Auseinanderlegen der am weitesten entfernten Bestimmungen, Einzelnes und Allgemeines. Das Subjekt ist unmittelbar das Konkrete, Rose (concret) ist roth (ein Allgemeines, relativ); sie hängen durch i s t zusammen. Das Prädikat hängt durch i s t | zusammen mit dem Subjekt. In dieser Beziehung bleibt auch das Prädikat nicht die abstrakte Allgemeinheit sondern es ist in ihm selbst ebenso bestimmt, es ist identisch mit Subjekt, ist also auch selbst bestimmt. Indem das Allgemeine an ihm bestimmt ist, so ist es die Besonderheit; die Bestimmtheit kommt also beiden zu, darin sind sie als identisch gesetzt. Diese Identität ist unterschieden von dem Unterschiede und der Unterschied ist die Form; die Identität ist also unterschieden von der Form, sie macht den Inhalt aus, die Bestimmtheit zunächst auf Seite des Prädikats, roth ist Prädikat, es ist selbst das Ganze des Begriffs, es ist selbst Einheit der Besonderheit und Allgemeinheit und als diese Einheit ist es das Ganze. Wenn ich sage: Gott ist das aller Realste, der Absolute Geist, so ist dies der Inhalt und das ist Gott. Denn Gott ist zunächst nur Wort, was er ist spricht das Prädikat aus. Es ist daher überflüssig, daß wir die logischen Bestimmungen immer Gott beigelegt hätten, der Inhalt, der er ist, ist in dem Prädikat und den haben wir“.

*Erkennen* nell'*Idea*, in cui si discute del passaggio dalle definizioni nominali alle definizioni reali culminando nel *Lehrsatz*<sup>185</sup>.

### 2.1.3 Das synthetische Erkennen: definizioni e riflessività del sapere

La sezione “Das synthetische Erkennen” nell'*Idea* si articola in *Die Definition, Die Einteilung, Der Lehrsatz* e inizia con l'esame della definizione nominale. Una definizione nominale è quella per cui, per usare l'esempio hegeliano tratto da Euclide, un triangolo è la figura piana trilaterale. La mossa negli *Elementi* è quella di isolare il concetto di triangolo dalla sua realtà, che Hegel spiega in questi termini. La definizione iniziale del triangolo lo specifica come trilaterale. Eppure, si dimostra che due lati e l'angolo racchiuso da essi sono elementi sufficienti a determinare qualsiasi triangolo. Mentre il triangolo sensibile ha bisogno di tre angoli e tre lati per essere reale, il triangolo concettuale richiede solo due lati e un angolo. In questo modo, nel linguaggio della geometria, il concetto del triangolo è stato isolato dalla sua realtà (inizialmente, apparentemente) superflua, attraverso una definizione che in certo modo è in conflitto con la definizione iniziale (nominale) del triangolo. Quella definizione specificava tre lati; in verità due lati sono sufficienti perché il triangolo sia determinato (il suo *Bestimmtheit*). Quindi, in un certo senso, la definizione contiene più di quanto sia necessario per la determinazione del triangolo; contiene il concetto di triangolo e la sua realtà in modo confuso o indifferenziato (“immediato”).

Pensare la relazione tra universale e la sua realtà richiede qualcosa in più, vale a dire la definizione *reale*. Hegel esamina questa questione nella sezione terza, dedicata al *teorema* e al conoscere geometrico, che a lezione presenta nei seguenti termini, che ora discuto:

*Die geometrische methode ist die vollkommenste weise des endlichen erkennen. Spinoza hat in diesem Logischen gange seine Philosophie abgefasst. Diess erkennen des endlichen hat man aufgegeben: aber nun ist das resultat des modernen standpunctes dahin gekommen dass es nur diese vermittelungs weise des endlichen gebe zum erkennen, und So ist man dazu gekommen zu Sagen dass man von Gott nichts kennen kann: und man hat sich auf einen leeren glauben an Gott reducirt (GW 23,2, 577).*

La geometria ha un carattere sistematico che Hegel discute all'interno della sezione “Das synthetische Erkennen”, come *seconda* sotto-sezione. La stessa macrosezione superiore “Die Idee des

---

<sup>185</sup> Uno degli interpreti ad avere dedicato maggiore attenzione al tema è Brady Bowman, la cui analisi costituisce una base essenziale per le considerazioni che seguono. Si veda in particolare il cap. 5 del suo contributo *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, intitolato “The Methodology of Finite Cognition and the Ideal of Mathematical Rigor” (p. 158ss).

Erkennens” è in *seconda* posizione all’interno dell’Idea – collocazione che nella triade interpretativa abbozzata da Hegel nel §85 indicava il concetto nella sua finitezza e differenza. L’idea del conoscere rappresenta quindi il momento di differenza dell’idea. Il teorema (*der Lehrsatz*) compare invece in terza posizione. In questa maniera – per quanto si lascia intendere preliminarmente già dall’organizzazione del materiale – il teorema rappresenta la vera definizione dell’assoluto in questa sfera, che ha nella ‘definizione’ la sua prima definizione. Per dirlo più precisamente, il *Lehrsatz* rappresenta la forma pienamente giustificata del conoscere finito, vale a dire la forma di conoscere teoretico più determinata per come esiste nella sfera della finitezza, dell’esteriorità (idea del conoscere). E in questo modo è l’inveramento della definizione:

Ma l’unità delle determinatezze complete del contenuto è uguale al concetto. Quindi una proposizione che le contenga, è daccapo appunto la definizione; una definizione però che esprime non soltanto il concetto preso immediatamente, ma il concetto sviluppato nelle sue differenze determinate e reali ovvero il suo completo esistere. L’uno e l’altro insieme presentano quindi l’idea [*Beydes zusammen stellt daber die Idee dar*] (*SdL* p. 918, *GW* 12, 222).

Il *Lehrsatz* è il concetto nel suo *Dasein*, perché non è assunto semplicemente in maniera immediata, ma sviluppa le sue proprie differenze reali. In questo modo costituisce la struttura più sistematica che si dà sul piano del conoscere finito, come vediamo ora. Oltre esso si avrà la forma di auto-riflessività compiuta soltanto nell’Idea assoluta.

### 2.1.3.1 Lehrsatz come definizione reale

Della geometria Hegel non considera primariamente le sue qualità apodittiche, intuitive. A differenza di Kant<sup>186</sup>, Hegel si concentra infatti soprattutto sulla sistematicità del procedere tramite definizioni, un procedere che rappresenta una modalità di organizzazione del materiale proprio di molte scienze. Nel caso delle scienze empiriche in particolare, sottolinea Hegel, una presentazione inizia con definizioni e principi che servono a individuare il campo specifico del discorso; passa poi a un’individuazione (*Vereinzelung*) e a una concretizzazione progressiva degli oggetti specifici del suo campo. Nel caso delle scienze empiriche, tuttavia, l’individuazione e la concretizzazione sono effettuate determinando le caratteristiche osservate degli oggetti rilevanti e sussumendole sotto le definizioni e i principi (*GW* 12, 224). L’elemento essenziale del rigore geometrico sta, secondo Hegel, nel fatto che qui l’individuazione e la concretizzazione degli oggetti non si aggiungono alle definizioni

---

<sup>186</sup> Già Kant aveva contestato l’uso illecito del *mos geometricus* in filosofia contro Wolff. Sul modo in cui Hegel, nella critica a Wolff, spostò l’accento sul problema del sistema si veda Marco Paolinelli, *Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Gennaio-marzo 1974, Vol. 66, No. 1, 3-39.

e ai principi da una fonte esterna, ma si sviluppano a partire da essi. A differenza delle definizioni nominali per le quali si richiedeva la possibilità astratta del loro oggetto, che però non comportava la sua possibilità reale (il dodecaedro che non può essere inscritto nello spazio euclideo), nelle definizioni reali, invece, la possibilità del *definiendum* viene resa manifesta: l'essenza della cosa è effettivamente espressa. In termini geometrici, il modo per definire una cosa e mostrarla contestualmente come realmente possibile è la *costruzione*: si fornisce la regola di qualcosa che porta l'oggetto a essere esistente realmente. Nella definizione reale l'aspetto cruciale è invece che la realtà esterna degli oggetti matematici viene prodotta a partire dai loro concetti – e questo è, in parallelo, quello che fa la logica come esposizione necessaria della genesi logica e dell'autorealizzazione del concetto.

### 2.1.3.2 Intermezzo: geometria e sistema

Il teorema è definito da Hegel nel §231 come l'oggetto di una relazione sintetica di determinazioni distinte, la cui identità è qualcosa di mediato: il lavoro sui momenti intermedi è la costruzione e la mediazione stessa, da cui risulta la necessità per il conoscere, è la *dimostrazione*. Sotto al *Lehrsatz* Hegel discute infatti del metodo analitico e del metodo sintetico. Il primo parte dal concreto per analizzarlo e astrarne le determinazioni astratte-universali che il metodo sintetico premette come definizioni nel suo procedimento, il cui risultato è il concreto. Per quanto riguarda la geometria, siccome ha a che fare con l'intuizione sensibile, ma astratta, dello spazio, allora essa può “fissare in quello [nello spazio, G.B.] semplici determinazioni intellettuali” (E p. 209, GW 20, §231 A). Per questo “possiede essa sola il metodo sintetico del conoscere finito nella sua perfezione” (*ibidem*). Mentre nelle altre scienze che non hanno a che fare con la semplicità dello spazio si supera il limite del proprio procedere integrando dall'esterno elementi che derivano dalla rappresentazione, dalla percezione o dall'opinione, nella geometria questo non avviene: si rimane nella determinazione dello spazio, e il procedere nel suo avanzare per mezzo di definizioni e partizioni “è guidato dalla necessità delle *determinazioni concettuali*” (E p. 210, *ibidem*). Eppure, è proprio questa la ragione della “incoscienza di questo conoscere finito circa la natura di suoi metodi e della loro relazione col contenuto” (*ibidem*). Ciò che manca secondo Hegel è il riconoscimento delle proprietà riflessive della cognizione, che generano una transizione costante da quella finita a quella speculativa.

Questa mancanza dipende da un limite più originario che riguarda l'oggetto proprio del conoscere finito, il quale si trova diviso tra ciò che di fatto viene istanziato – una forma di referenzialità nell'organizzazione del contenuto – e ciò che mette a tema come suo contenuto – rapporti esterni di misura, che dipendono dall'interesse del soggetto e non dalla cosa stessa. Questa disparità impedisce alla forma del teorema di essere pienamente autoriferita, come lo è l'Idea, che è

esposizione immanente del suo stesso percorso. Ciò che interessa a Hegel è perciò mostrare che il metodo geometrico è formalmente il concetto, a patto di riconoscerne l'autoriflessività che gli manca<sup>187</sup>.

Il riferimento al *Lehrsatz* nei termini del *Dasein* del concetto, e dunque alla sua problematica riflessività, è cruciale per il nostro discorso sull'organizzazione della scienza perché rappresenta il superamento critico, e immanente, del modo in cui il razionalismo<sup>188</sup> ha proceduto. La critica del conoscere finito supera tanto quella del criticismo – che “*lascia del tutto intatte le categorie e il metodo del conoscere ordinario*” (E p. 73, GW 20, §60 A) – quanto quella del pensiero immediato, esaminate nel *Vorbegriff*. In secondo luogo, il confronto con il *mos geometricus* è decisivo perché riguarda la questione dell'insegnabilità di una scienza che, secondo Kant, poteva essere tale a condizione di essere soggettivamente e oggettivamente razionale. Su questo tema tornerò nel prossimo capitolo. Ora il punto è approfondire la riflessività, che compare nel *Das synthetische Erkennen* in cui si discute “precisely the thought-determination that Hegel uses to characterize the advance through the *Logic* as a whole”<sup>189</sup>, ma che è massima nella “Absolute Idee”.

### 2.1.3.3 Idea

Sotto il titolo “Das synthetische Erkennen” si trova una sezione che inizia con un'analisi delle definizioni nominali e finisce con ciò che Hegel chiama la definizione reale (*reelle*). Se si considera l'avanzamento logico per come viene esposto, diviene chiaro che questa sezione tematizza precisamente il modo che Hegel impiega per caratterizzare l'avanzamento attraverso la logica: ciò che la logica fornisce sono definizioni progressivamente più concrete dell'assoluto, e il tema centrale del conoscere sintetico è la definizione come forma di conoscenza. Nel contesto della trattazione della logica speculativa di Hegel, quindi, la sua discussione sulla cognizione sintetica rappresenta “*the first instance of self-reference*”<sup>190</sup>. Come osserva Brady Bowman, “Hegel's discussion of synthetic cognition

---

<sup>187</sup> Nel *Beweisen* – movimento a cui Hegel dedica nel 1829 il corso di lezioni intitolato *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* che tiene nello stesso semestre di quello di logica di cui abbiamo la *Nachschrift Rolin* – a guidare il processo è una considerazione soggettiva, che giustifica le proprietà delle figure di cui si occupa procedendo secondo le sue proprie esigenze. La dimostrazione non è ciò tramite cui il contenuto perviene a sé. Mentre la costruzione sarebbe per Hegel una oggettività priva di soggettività – ossia, una oggettività non consapevole riflessivamente del suo proprio avanzare –, così “la dimostrazione è un'operazione soggettiva senza oggettività” (*SdL* p. 922, GW 12, 225). Su questo si veda anche *SdL* p. 922-923, GW 12, 225.

<sup>188</sup> Il riferimento non è solo al *mos geometricus* dell'*Ethica* di Spinoza, ma comprende più in generale il *Novum Organon* di Bacone, il *Discorso sul Metodo* di Descartes. Sulla critica hegeliana al metodo matematico si veda Rainer Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hegel-Studien Beiheft 45, Hamburg, Meiner 2001.

<sup>189</sup> Brady Bowman, *Hegel and the Absolute Negativity*, p. 185.

<sup>190</sup> *Ibid.*

(i.e. real definition) is a thematization of what the *Logic* itself is meant to achieve, and it is a thematization that occurs in *immanent* reflection”<sup>191</sup>.

Sotto questo aspetto, nell’Idea assoluta c’è qualcosa in più proprio nei termini dell’autoriferimento, tanto sul piano della forma quanto su quello del contenuto:

La definizione dell’*assoluto*, che l’assoluto è l’*idea*, è essa stessa assoluta. Tutte le definizioni, sin qui date, si riportano a questa [Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen geben in diese zurück] (E p. 198, GW 20, §213 A).

Il divenire assoluto della definizione dell’assoluto nell’*Enciclopedia* è un processo. Si potrebbe dire con buona verosimiglianza che è il processo che è all’opera in tutta quest’ultima sezione, di cui fanno parte tanto la sottosezione “Die Definition” quanto quella “Der Lehrsatz”. Il soggetto è qui l’assoluto<sup>192</sup>, che si è progressivamente arricchito all’interno della sua *Darstellung*. Rispetto alla definizione reale che è “the first instance of self-referentiality in the *Logic*, but it is not the last”<sup>193</sup>, l’Idea assoluta, come definizione ultima dell’assoluto, istanzia l’autoreferenzialità sia formalmente che in termini di contenuto. Formalmente, cioè in termini di relazione referenziale, ciò a cui l’Idea si riferisce è se stessa: è il suo stesso processo. Inoltre, in termini di contenuto, cioè in termini di costituzione del suo referente, l’autoreferenzialità è in gioco in quanto tale: l’Idea assoluta, tematizzando se stessa, tematizza l’autoreferenzialità; un ulteriore livello di autocoscienza è stato così introdotto, ed è proprio questo livello che manca essenzialmente al *mos geometricus*. Il contenuto dell’Idea non è un referente esterno, ma è il sistema delle idee determinate, e del loro ritornare nell’assoluto:

---

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Occorre ricordare che l’assoluto in quanto tale non compare come sezione a se stante nell’*Enciclopedia*, com’era nella *Scienza della logica*. A proposito di questa differenza, Plevrakis dà la seguente spiegazione: “Anders als die große *Logik*, die jeden einzelnen Gedankenschritt ausführlich darzulegen hat, beabsichtigt die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* «einen Leitfaden zu [Hegels] philosophischen Vorlesungen», also einen kompendiösen Überblick über Hegels Werk zu schaffen (Enz: 23,3). Es gehört nämlich zum Programm der *Enzyklopädie*, dem Leser zuliebe an markanten Stellen Metaüberlegungen zum Charakter des gesamten Werks, die in der großen *Logik* hauptsächlich im systematischen Verlauf dieses Werks selbst angestellt werden, zu präponieren. So gewinnt der Leser von Beginn an die richtige Einstellung und kann sie sich schnell wieder vergegenwärtigen. Das ist vermutlich der Grund auch dafür, warum Metaüberlegungen zur esoterischen Lesart, die sich in der großen *Logik* im Kapitel ‚Das Absolute‘ und ‚Der Begriff‘ finden, an den entsprechenden Stellen der *Enzyklopädie* fehlen: Sie sind an Stellen zu finden, die aus unbefangener und nicht unbedingt logisch-immanenter Sicht schwerwiegend sind, nämlich ganz am Anfang der Untersuchung. Dazu gehören etwa §§79-85 sowie die Anmerkungen zu §§86-88. Wohlgermerkt antizipiert Hegel zu Beginn der enzyklopädischen *Logik* die Methode begreifenden Denkens, nicht der Auslegung des Absoluten. Der Begriff ist der Schlüssel für die wahrhafte Lesart der *Logik*, nicht das Absolute“ (pp. 365-366). A mio avviso però il discorso è più articolato, proprio perché anche l’*Einteilung* viene giustificata (*erboben*) in un processo che non lascia inalterati i termini in cui era stato formulato inizialmente il compito della sua dimostrazione. Non il concetto ma l’Idea è il soggetto.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. 186.

L'assoluto è l'universale e *unica* idea, che, col *giudicare*, si specializza nel sistema delle idee determinate, che però tornano nell'unica idea, lor verità [*Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugeben*] (E p. 198, GW 20, §213 A).

Al termine della logica, passando per le definizioni dell'assoluto e la critica a un modo di organizzare il sapere – che è della metafisica, e come *historisch*<sub>3</sub> è utilizzato come possibilità *nella* scienza e *per* lo speculativo – si raggiunge una forma di referenzialità piena<sup>194</sup>. Il livello del contenuto (l'Idea assoluta) si costituisce così in virtù del fatto di avere come oggetto un'auto-relazione formale: la forma dà origine al contenuto. Poiché l'oggetto del sapere dell'Idea è strutturato come sé, la relazione con il suo oggetto costituisce un pieno ritorno in sé, e non più un legame esteriore tra elementi distinti ma in relazione (*Definition, Urteil*) né lo sviluppo stringente di un contenuto che è strutturalmente gravato da esteriorità, e che nella dimostrazione del *Lehrsatz* non torna a sé perché risponde per la propria articolazione alla soggettività di chi conduce la dimostrazione.

Come risultato si ha a mio avviso una compiuta revisione dell'assoluto che lo fa passare da sostantivo presupposto come *Maßstab* di una definizione ad aggettivo: l'idea è assoluta perché la sua assolutezza è il modo d'essere dell'esposizione della logica. E in questo senso, si potrebbe dire, assistiamo a una più radicale rideterminazione della proposizione speculativa e con essa della proposizione in quanto tale, perché il soggetto (l'assoluto) *diventa letteralmente il predicato* (assoluto). Quando l'Idea *diventa* assoluta alla fine sa il suo proprio processo: tematizza e discute il suo stesso apparire.

Arrivati a questo punto, per comprendere il genere di riflessività in gioco nell'Idea e dunque il grado di consapevolezza formale esibito dal testo hegeliano quale organizzazione necessaria del suo materiale, occorre un passaggio ulteriore. Quello che preme ad interpreti come Bowman nell'esame dell'Idea è dimostrare che “the moment of finitude or self-externality is not thereby erased from the Hegelian infinite. Finite cognition is a constitutive moment of the (infinite) cognition of the Idea, and reference to finite, self-external, non-absolute objects of knowledge is thus an ineliminable, albeit

---

<sup>194</sup> L'autoreferenzialità della logica viene così potenziata o raddoppiata. L'auto-relazione implicita, formale, istanziata nella cognizione geometrica, diventa a sua volta l'oggetto esplicito della riflessione autoreferenziale nella cognizione dell'Idea assoluta, auto-relazione di un contenuto. La cognizione geometrica si relaziona a se stessa relazionandosi con oggetti specificamente geometrici. Questi oggetti, tuttavia, non esibiscono a loro volta alcuna relazione con se stessi; sono puramente auto-esterni. La cognizione geometrica è quindi limitata da questa auto-esteriorità nel suo oggetto e non può per questo ritornare interamente in se stessa nella sua relazione all'oggetto. Questo qualifica la cognizione geometrica come una realizzazione parzialmente inadeguata e finita del concetto. Il sapere dell'Idea sorge attraverso una critica interna della cognizione geometrica ed è costitutivamente legato alla cognizione geometrica come suo altro specifico e finito. Poiché quell'altro istanzia formalmente la relazione-a-sé, seppure in modo non ancora compiuto, la cognizione dell'Idea si relaziona a se stessa relazionandosi con un altro la cui struttura formale è isomorfa alla sua.

subordinate and by nature evanescent moment of the Idea's self-cognition"<sup>195</sup>. A me, invece, preme piuttosto capire che cosa avviene veramente alla fine per la *Darstellung* del discorso filosofico: come si realizza *discorsivamente* la fine e che cosa comporta questa realizzazione per il problema dell'organizzazione del sapere.

A ben guardare, infatti, l'assolutezza dell'idea si presenta in certo senso in due momenti distinti, posti l'uno accanto all'altro nel §237:

*L'idea assoluta, – poiché nessun trapasso né presupposto e, in genere, nessuna determinatezza è in lei che non sia fluida e trasparente, – è per sé la pura forma del concetto, che intuisce il suo contenuto come se stessa. Essa è contenuto a sé, in quanto è il distinguere ideale di sé stessa da sé; e l'una delle cose distinte è l'identità con sé stessa, nella quale però è contenuta la totalità della forma come sistema delle determinazioni del contenuto. Questo contenuto è il sistema della logicità. Come forma, qui all'idea non resta altro che il metodo di questo contenuto – cioè sapere in modo determinato il valore dei suoi momenti [Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, - das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente] (E p. 212, GW 20, §237).*

L'Idea è una forma che è contenuto e che si intuisce come tale perché finalmente trasparente a sé, come abbiamo visto<sup>196</sup>. In secondo luogo, però, l'idea proprio per essere forma è anche un "Wissen" dei momenti del percorso logico che ha portato a essa come risultato. E questo è proprio del *Methode*, che rappresenta la consapevolezza che ciò che si è sviluppato non è soltanto un procedere lineare di determinazioni di pensiero puro, ma una "narrazione" unitaria che presenta i propri contorni soltanto nel momento di massima compenetrazione, finale, tra il contenuto (il percorso logico) e la forma – per dirlo nei termini impiegati da Angelica Nuzzo in un suo recente contributo<sup>197</sup>.

Prima di passare a questa struttura e vedere come opera di fatto per Hegel, intendo però ritornare a discutere il funzionamento dell'elevazione dell'*historisch*<sub>2</sub> all'interno della scienza. Una volta arrivati alla fine del testo, occorre infatti chiedersi che cosa si sia guadagnato rispetto alla discussione sull'apparire della scienza, che nel *Vorbegriff* si dava nella forma provvisoria dell'*Einteilung* del concetto. Riportare l'attenzione in conclusione sull'*Einteilung*, e vedere da dentro la scienza come si sviluppa discorsivamente la sua ripresa finale speculativa con il concetto e l'Idea, ritengo fornisca gli elementi essenziali per comprendere l'operazione hegeliana di critica a una forma di organizzazione del sapere, e consenta soprattutto di fare i conti con il modo in cui alla fine della scienza le coordinate a partire dalle quali l'*Erhebung* era presentata inizialmente – il passaggio dall'*historisch*<sub>2</sub>, provvisorio, alla

---

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 189. L'interprete prosegue chiarendo che "To say that a moment is "evanescent" or "vanishing" (*verschwindend*) does not imply that it is ever finally *vanished*, erased, or eliminated. Its constitutive character is to be *vanishing*, not to be *nothing*".

<sup>196</sup> Sul tema si veda il recente contributo di Angelica Nuzzo, *The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectic*, in: *Hegel and/ in/ on Translation*, Verifiche XLIX, No. 1-2 (2020), 1-18.

<sup>197</sup> Angelica Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*, 2018.

giustificazione speculativa che confermerebbe l'*Einteilung* anticipata nel *Vorbegriff* passando per l'*historisch*<sub>3</sub> delle definizioni dell'assoluto – subiscono una sensibile rideterminazione, nella quale si annida il problema dello speculativo e della sua relazione al piano formale.

## 2.2 Quale Einteilung?

La questione dell'*Einteilung* anticipata nel *Vorbegriff* era cruciale per stabilire la differenza della proposta hegeliana rispetto alle altre scienze, eppure la sua prima presentazione in quel contesto storico-ragionato non era sufficiente per fondare la specificità della filosofia. Storicamente (*historisch*<sub>2</sub>), si diceva che l'*Einteilung* era presentata da qualcuno che l'avrebbe già fatta<sup>198</sup>, o che era già data altrove (per esempio, nella *Grande Logica*)<sup>199</sup>. Hegel riprende la questione dell'*Einteilung* nel corso della scienza in due luoghi che meritano di essere esaminati brevemente: in “Der besondere Begriff”, anzitutto, e poi nella sezione omonima “Einteilung”, che compare come secondo momento del “Das synthetische Erkennen” proprio tra “Die Definition” e “Der Lehrsatz”.

### 2.2.1 Wahrhafte Einteilung nel concetto

Nella *Scienza della logica*, nella Annotazione a “Der besondere Begriff”, troviamo ripresa la questione dell'*Einteilung* nella sua differenza da stabilire con le logiche ordinarie:

Nell'ordinaria trattazione della logica si presentano diverse *divisioni* [*Eintheilungen*] e *specie* di concetti. Dà subito nell'occhio l'inconsequenza di recar le specie in questo modo: Secondo la quantità, qualità, etc. *si danno* i seguenti concetti. *Si danno*, non esprime altra giustificazione se non quella che tali specie *vengono trovate* e che si mostrano per *esperienza*. Si ottiene in questo modo una *logica empirica*, – una scienza singolare, una conoscenza *irrazionale del razionale*. La logica dà con ciò un esempio molto cattivo della maniera di mettere in atto le sue proprie dottrine; si permette di

---

<sup>198</sup> Cfr. GW 23,2, 583. Rolin: “Die eintheilung die sich hier findet ist also nur gewissermassen historisch, es ist die voraussetzung dessen was Hegel weiss dass im begriff enthalten ist”.

<sup>199</sup> Cfr. GW 23,2, 481. Libelt: “Die Idee muß man also nicht als ruhige Einheit in sich selbst fassen, sondern als Prozeß des zu sich selbst Kommens – Die Verstandes Logik geht aus der *speculativen* Logik hervor, wenn man die Bestimmtheiten als entgegengesetzte auffaßt. Das speculative ist, in dem Setzen seiner selbst in einem Andern sich nicht zu verlieren, immer zu sich zurückzukommen § 83 ist die Eintheilung nach diesem ewigen Rhythmus, nach der ewigen Harmonie der Leier des Apollo wie Heraclit sagt – Die Eintheilung setzt die Bekanntschaft mit dem Begriffe voraus. Wir fangen mit Seyn an, indem dieses sich gerundet, vollendet hat; so geht es über in eine andere Bestimmung, in die des Wesens dann in den Begriff. Die Rechtfertigung wird sich zeigen | Das Seyn und Wesen ist das Objective, der Begriff und Idee das Subjective, so ist die Eintheilung in der größeren Logik von Hegel”.

far per proprio conto il contrario di quel che prescrive come regola, cioè che i concetti debbono esser dedotti e che le proposizioni scientifiche (dunque anche la proposizione: si danno tante e tante specie di concetti) si hanno a dimostrare. – La filosofia *kantiana* commette qui anche un'altra incongruenza. Le categorie, come concetti cosiddetti primitivi, le prende in prestito per la logica trascendentale dalla logica soggettiva, nella quale erano state accolte empiricamente. Siccome essa riconosce quest'ultima circostanza, così non si riesce a scorgere perché la logica trascendentale si dia la pena di prendere in prestito da tale scienza, e non prenda invece subito, empiricamente, da sola.

Per recar un esempio, i concetti vengon principalmente divisi secondo la loro *chiarezza*, e precisamente in *chiari* ed *oscuri*, *distinti* e *confusi*, *adequati* e non *adequati*. Si possono anche metter qui i concetti *completi*, *ridondanti*, ed altre simili superfluità. – Quanto a quella divisione secondo la *chiarezza*, si scorge subito che questo punto di vista e le differenze che vi si collegano con desunte da determinazioni *psicologiche*, non da determinazioni *logiche* (*SdL* p. 694, *GW* 12, 43-44).

Il brano sembra riprendere ciò che all'inizio era detto quando si trattava di stabilire la differenza tra ciò che era proprio del concetto, derivato da esso, e quello che veniva preso da fuori. Il modo speculativo di considerare l'*Einteilung* era presentato in termini rappresentativi, preliminarmente, come “*Auseinandersetzung* dessen was im einfachen Begriff enthalten ist”, possibile tenendo presente che “*Die bestimmung der eintheilung Soll nicht von aussen genommen werden*” (*GW* 23,2, 583). Allora, nel *Vorbegriff*, non eravamo nelle condizioni di percepire la differenza specifica del pensiero speculativo vedendola giustificata. Giunti nel luogo della logica in cui si esamina il concetto in quanto tale, si incontra una prima tematizzazione esplicita dell'*Einteilung* nel “*Der besondere Begriff*”: “Non v'è quindi alcun'altra vera partizione o divisione [*keine andere wahrhafte Eintheilung*]” se non quella del concetto (*SdL* p. 687, *GW* 12, 38).

Il fatto che in “*Der besondere Begriff*” si parli di “vera partizione o divisione” lascia supporre ci siano anche maniere non vere di trattare la partizione della scienza – una di queste essendo, verosimilmente, quella preliminare stessa, e così quelle delle altre logiche citate nell'Annotazione a cui ho fatto riferimento. L'*Einteilung* è “vera” in quanto dipende dall'articolazione del concetto in quanto tale. Proprio dopo aver citato la “vera partizione o divisione” Hegel mette a tema, infatti, una differenza che è propria del concetto e che lo distingue, letteralmente, da tutte quelle precedenti:

Nel modo come la differenza si mostra qui, essa è nel suo concetto, epperò nella sua verità. Ogni precedente differenza ha questa unità nel concetto. In quanto è differenza immediata nell'essere, è come il limite di un *altro*; in quanto è nella riflessione, è differenza relativa, posta come riferentesi essenzialmente al suo altro; qui comincia pertanto ad esser *posta* l'unità del concetto; ma dapprima essa non è che la *parvenza* in un altro. – Il passare e la risoluzione di queste determinazioni ha soltanto questo vero significato, ch'esse raggiungono il loro concetto, la loro verità; essere, esser determinato, qualcosa, ovvero tutto e parti etc., sostanza e accidenti, causa

ed effetto sono per sé delle determinazioni di pensiero; vengono colte come determinati *concetti*, in quanto ciascuna di esse è conosciuta nell'unità colla sua altra o colla sua opposta (*SdL* p. 687, GW 12, 38).

Che tutte le precedenti differenze siano quelle della logica oggettiva, che trovano “qui”, ossia nella logica soggettiva, la loro radice è chiaro dalle determinazioni di pensiero che Hegel evoca. Lette alla luce di questa considerazione sistematica interna al testo, le determinazioni diventano ora “concetti determinati”:

Se scopo della trattazione del concetto fosse di assegnare quali concetti *determinati* si diano, bisognerebbe recare tutte le possibili determinazioni, perché *tutte* le determinazioni sono concetti determinati, e tutte le categorie dell'*essere* come tutte le determinazioni dell'*essenza* dovrebbero addursi fra le specie dei concetti (*SdL* p. 696, GW 12, 45-46)<sup>200</sup>.

In quanto mette a tema l'*Einteilung*, il concetto rivede l'intera logica oggettiva fino a offrire quella che a ragione è stata definita come “*wahrhafte □ Lesart der objektiven Logik*”<sup>201</sup> da Plevrakis: è una considerazione olistica dell'intero programma logico e delle singole determinazioni logiche che ora possono essere lette come capaci di *Selbstbeziehung*, *Vermittlung* e *Einheit* che sono propri del concetto. La lettura verace della logica significa in questo senso “*das Wiederfinden des Begriffs in der objektiven Logik und stellt darum die Erweiterung der unbefangenen Lesart dar, weil sie, erstens, nicht bloß die Wahrheit der Gedankenbestimmungen, und, zweitens, diese Wahrheit nicht nur post festum, d.h., erst*

---

<sup>200</sup> Anche nella *Enciclopedia* Hegel esplicita la questione dei concetti determinati, nella Annotazione al §162, in cui si dice della giustificazione dell'organizzazione delle determinazioni di pensiero come concetti determinati. “Le determinazioni logiche precedentemente esposte, le determinazioni dell'essere e dell'essenza, non sono mere determinazioni di pensiero; nel loro passaggio, che è il momento dialettico, e nel loro ritorno in sé e nella loro totalità, si mostrano come *concetti*. Ma esse solo (cfr. §84 e 112) soltanto concetti *determinati*, concetti in sé, o, ciò che è il medesimo, *per noi*; giacché l'*altro*, nel quale ogni determinazione *trapassa*, o nel quale essa *appare*, ed è perciò come alquanto di relativo, non è determinato come un *particolare*, né il suo terzo come il *singolo* o *soggetto*; l'identità della determinazione è *posta* nella sua contraria, e non ha libertà, perché essa non è *universalità*. – Ciò che d'ordinario s'intende per *concetti*, sono *determinazioni* dell'*intelletto*, anche soltanto *rappresentazioni* generali; perciò, in genere, determinazioni *finite*: cfr. §62. [...] Se le forme logiche del concetto fossero veramente recipienti morti, passivi e indifferenti di rappresentazioni e pensieri, la conoscenza di esse sarebbe un sapere *storico*, addirittura superfluo, e da poterne far di meno, nel rispetto della verità. In realtà, però, esse sono, per contrario, come forme del concetto, lo *spirito vivente del reale*; e del reale è vero soltanto ciò che, *in forza di queste forme, per mezzo di esse e in esse*, è vero. La verità di queste forme per se stessa non è stata mai fin qui considerata e indagata; come nemmeno la loro connessione necessaria” (*E* p. 160-161, GW 20, §162 Anm.). Si parla qui di una *Historie* di determinazioni di pensiero che sono tali se non se ne coglie la natura concettuale e le si tratta come determinazioni prive di vita, semplicemente giustapposte o ordinate secondo un criterio esterno di chiarezza, oscurità, contrarietà, etc. Quello che si ottiene è una descrizione al modo di una *historia naturalis*. La verità di queste forme prese di per sé è ciò che la logica speculativa compie per la prima volta, riuscendo nel compito della metafisica di cogliere Dio nel pensiero, ossia l'assoluto, ma in modo tale da rideterminare l'intera formulazione del programma (non si tratta di predicare degli attributi al soggetto “Dio”, nemmeno dopo che la logica ha approfondito le determinazioni di pensiero in quanto tali, perché la predicazione non è la verità speculativa), l'intero impianto del sapere.

<sup>201</sup> *Ivi*, p. 317.

bei der Vollendung jeder logischen Sphäre erkennt, sondern vielmehr darum, weil sie in der Einsicht besteht, dass überhaupt alle Gedankenbestimmungen der objektiven Logik trotz ihrer Unmittelbarkeit *begriffsartig* beschaffen sind, und dass es diese Begriffsartigkeit ist, welche die Wahrheit der Gedankenbestimmungen ausmacht”<sup>202</sup>.

Se riportiamo questo guadagno all’inizio, nel *Vorbegriff*, quando il problema dell’*Einteilung* faceva la sua prima comparsa in forma di *historisch*<sub>2</sub>, si vede che ora si ha il sorgere di differenze in forma immanente che derivano dal concetto, che differenzia la logica speculativa dalle altre scienze e dalle altre logiche. Troviamo perciò realizzato nel concetto ciò che si era detto nel *Vorbegriff* che sarebbe avvenuto. Quando emerge la *Selbstbeziehung* come carattere del concetto, per esempio, e si dice che l’essere emerge dal concetto e che la *Dottrina dell’essere* tutta procede in forma coerente con il concetto, questo giustifica la *Einteilung der Logik* iniziale, che infatti nella sua seconda parte anticipava il soggetto del procedere logico:

Die Logik zerfällt in drei Teile:

I. *Die Lehre von dem Sein.*

II. *Die Lehre von dem Wesen.*

III. *Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.*

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner *Unmittelbarkeit*, - dem *Begriffe an sich*.

II. In seiner *Reflexion* und *Vermittlung*, - dem *Für sich sein* und *Schein* des Begriffes.

III. In seinem *Zurückgekehrtsein in sich selbst* und seinem entwickelten *Beisichsein*, - dem *Begriffe an und für sich* (GW 20, §83).

D’altra parte, però, – questo è ciò che mi preme notare – non si tratta di negare il carattere iniziale dell’*essere* della prima sfera dello sviluppo del concetto, il fatto cioè che l’essere non sappia di essere “*Begriff an sich*”, né si tratta di sostituirsi alla lettura *unbefangen* che procede linearmente. Si tratta piuttosto di una *estensione* che riguarda una dimensione sistematica, una prospettiva, che emerge nel testo e che richiede l’attraversamento retrospettivo di essere e essenza<sup>203</sup>: il concetto, nell’essere,

---

<sup>202</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>203</sup> Com’è noto, all’inizio della sezione dedicata al concetto Hegel fa riferimento a essere e essenza come sfere che troverebbero la loro giustificazione ultima nel concetto, il quale avrebbe a sua volta la propria genesi in ciò di cui di fatto costituisce la verità: “Da questo lato il *concetto* dev’essere anzitutto riguardato in generale come *il terzo* rispetto all’*essere* e all’*essenza*, rispetto all’immediato e alla *riflessione*. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo *divenire*, ed esso è la lor *base e verità*, come l’identità in cui quelli son tramontati e contenuti. Quei momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro *risultato*, ma non vi son più contenuti come *essere* e come *essenza*, questa determinazione non l’hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità. La *logica oggettiva*, che considera l’*essere* e l’*essenza*, costituisce quindi propriamente l’*esposizione genetica del concetto* [die genetische Exposition des Begriffes]. Più precisamente, la *sostanza* è già l’*essenza reale*, ossia l’*essenza* in quanto è unità coll’*essere* ed è entrata nella realtà. Perciò il concetto ha la sostanza per sua presupposizione immediata; quella è *in sé* ciò che il concetto è come *manifestato*. Il *movimento dialettico* della *sostanza* attraverso la causalità e

si comprende come se non fosse negatività e autoriferimento: ossia, come se non fosse concetto, ma ancora il suo divenire. L'essenza, d'altro canto, esibisce forme di autoriferimento, che sono però articolate perlopiù in determinazioni che rimandano al loro altro per sviluppare ciò che in esse è implicato, mostrandosi in questo senso non ancora autonome. Il punto che deve essere fatto presente sta nella possibilità di leggere anche nell'*Enciclopedia* le determinazioni di pensiero come concetti determinati, "nur Begriffe an sich oder, was dasselbe ist, für uns, indem das Andere, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie scheint und damit als Relatives ist, nicht als Besonderes, noch ihr Drittes als Einzelnes oder Subjekt bestimmt [ist], nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit gesetzt ist, weil sie nicht Allgemeinheit ist".

---

l'azione reciproca è quindi l'immediata *genesì* del *concetto*, per la quale viene esplicitato il suo *divenire*. Ma il suo *divenire* ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento*, e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo. Così il concetto è la *verità* della sostanza, e poiché la determinata guisa di relazione della sostanza è la *necessità*, la *libertà* si mostra come la *verità della necessità* e come la *guisa di relazione del concetto*" (SdL p. 651652, GW 12, 11-12). A livello genetico, la Dottrina del Concetto segue quella dell'Essere e dell'Essenza, rappresentandone invero il risultato: il concetto dev'essere anzitutto riguardato in generale come il terzo rispetto all'essere e all'essenza, rispetto all'immediato e alla riflessione. Essere ed essenza son pertanto i momenti del suo divenire, la loro base e verità, come verità in cui quelli son tramontati e contenuti (*untergegangen* e *enthalten*). Quei momenti son contenuti nel concetto, perché questo è il loro risultato, ma non vi son più contenuti come essere e come essenza, questa determinazione non l'hanno che in quanto non sono ancora rientrati in questa loro unità. In questo senso, la logica oggettiva costituisce quindi l'esposizione genetica del concetto. In secondo luogo, però, Essere ed Essenza non sono ancora rientrati dentro la loro unità costituita dal concetto. Hegel usa il verbo *zurückgegangen* a ragion veduta: rientrare rinvia ad un ritorno da un luogo in cui si è già stati: il concetto. Fino al punto cui questo sviluppo ha condotto, il concetto sembra ciò che risulta e dipende dall'assoluto come ultima determinazione della logica oggettiva, o più estesamente da Essere e Essenza. Adesso però rimane ancora il secondo lato, alla cui trattazione è dedicato questo terzo libro della logica, ossia l'esposizione del modo in cui il concetto forma dentro di sé e da sé quella realtà che era scomparsa in lui. Per dissolvere l'apparenza che sorge nella esposizione della scienza, ossia che il concetto sia un risultato, è sufficiente, anzitutto, rinviare al movimento che definisce la relazione tra queste parti, l'*übergeben*. Occorre dunque ricordare che questo movimento ha – come dappertutto il divenire – il significato di essere la riflessione di quello che passa nel suo fondamento. Quello che sulle prime sembra un altro in cui il primo è passato, costituisce la verità di questo. Dal punto di vista della verità, è dunque questa fondazione, *ritardata*, a essere fondante. Nella *Dottrina del Concetto* la metafora sembra venir impiegata dunque per riportare l'accento su un *compito* sistematico. Nell'*Avvertenza* il problema non è più il *Con che cosa si deve incominciare la scienza?*, ma diviene quello della esposizione *vera*. Non solo. A questo nuovo livello sistematico viene risignificata la questione dell'*inizio*, che mostra di essere differente da come appariva – e da come sarà alla fine della *Scienza della logica*, aggiungiamo noi. L'inizio assoluto che (del tutto legittimamente) angustiava il pensiero nel momento incipiente del sapere, si mostra ora rideterminato dopo un imponente tratto di sviluppo logico. Il Concetto rivendica a sé la sua propria genesi. Stabilisce, in altri termini, un inizio autentico, e giustifica l'essere mediato, ossia non propriamente originario, di ciò che appariva del tutto immediato. Non è forse accidentale, dunque, che nell'*Avvertenza* Hegel parli della logica del concetto come del "*sistema della logica soggettiva*". Il termine non compare nel frontespizio di Norimberga, e rappresenta in questo senso quasi un *hapax*. Il suo ruolo si spiega, come ha proposto Chiereghin, come una 'felice intuizione' di Hegel, che attribuisce a questa terza parte della *Scienza della Logica* l'importanza di essere una parte, l'ultima della logica, e insieme anche il tutto. In questo modo, essa pone a un livello assolutamente consapevole il problema dell'*organizzazione* del tutto, prima impossibile: si è sempre *in medias res*, assorbiti da ciò che di volta in volta fa il suo ingresso nello sviluppo logico.

In questa maniera, tramite la vera partizione la scienza speculativa si mostra consapevole del modo in cui funziona. Eppure, a guardare meglio, la ripresa immanente nell'*historisch*<sub>2</sub> non termina con la “vera partizione” del concetto, né si esaurisce in una conferma del modo in cui il *Vorbegriff* anticipava la propria discussione critica, l’elevazione del primo apparire della scienza. La prima complicazione di queste coordinate si trova proprio nella sezione intermedia del “Das synthetische Erkennen”, in cui come abbiamo visto si tematizzava il procedere tramite definizioni e il *mos geometricus*.

### 2.2.2 Einteilung nell’Idea

Nel “Das synthetische Erkennen” è presente una sezione che si intitola “Die Einteilung”<sup>204</sup>. Essa è non solo la terza delle occorrenze del tema della partizione della scienza, ma è la determinazione che, nel particolare ‘valzer’ del §85, viene al secondo posto, prima del teorema (che era forma massima raggiunta dal conoscere finito). Nelle lezioni si legge enfaticamente che “die Eintheilung ist eine Vervollständigung der Definition” (GW 23,2, 803). L’*Einteilung* come sezione a sé non è definita vera: non solo perché sembra difficile pensare a una lettura più vera di quella del concetto, ma perché il punto del suo occorrere nell’Idea sembra piuttosto quello di mostrare i limiti dell’*Einteilung* come problema dell’esposizione – non solo del suo apparire storico non giustificato, ma verrebbe da dire della sua pretesa di esaurire, anche giustificata, qualcosa come la *Darstellung* del sapere. È vero, come affermano interpreti come Plevrakis, che il concetto è ciò che è proprio dell’*Einteilung*, che diventa vera, ossia confermata, solo alla fine. La conferma della partizione della scienza avviene nel concetto, eppure l’*Einteilung* in quanto tale, comparando come secondo momento del “Das synthetische Erkennen” tra “Die Definition” e “Der Lehrsatz”, non è sufficiente a esaurire la questione dell’organizzazione del sapere. L’*Einteilung*, infatti, collocata nel processo di discussione critica delle definizioni e di un certo modo di ripartire la materia, passa la mano al *Lehrsatz* come inveramento tanto della definizione (reale, non più nominale), quanto dell’*Einteilung*. Come processo dimostrativo il teorema rappresenta il modo più alto per il sapere finito di essere riflessivo – eppure non è l’ultimo, perché, come avevamo visto, è l’Idea assoluta a essere pienamente auto-referenziale.

---

<sup>204</sup> Nelle lezioni si dice esplicitamente che il concetto è il fondamento dell’*Einteilung*, eppure è l’idea il soggetto: “Die eintheilung kann wieder ein äusserliches sein indem die bestimmung von aussen genommen wird. Z B. Die Thiere werden eingetheilt nach den Zähnen und Klauen. Die pflanzen nach der Zahl der Staubfedern (anthere). Das heisst der eintheilungs grund. Da wird der eintheilungs grund von aussen genommen. Eben so die besonderheit in ihrer bestimmtheit, dass es so viele arten gibt. Die wahrhafte eintheilung aber muss ihren grund in dem begriffe selbst haben. Die Idee theilt sich in die unmittelbare Idee, das urtheil, und das absolute erkennen. Da sind die arten unterschiedene formen des allgemeinen und Diese unterschiedenen formen des allgemeinen, Sind die allgemeinheit selbst. Von anfangs an haben wir eingetheilt: aber diese eintheilung ist immanent. Der erste gang der wissenschaft ist natürlich nur die ahndung des begriffs“ (GW 23,2, 644).

Volendo enfatizzare il punto potremmo dire che l'occorrenza esplicita dell'*Einteilung* nella scienza mostra i limiti del ritenere concluso una volta per tutte il tema della presentazione del sapere come *Einteilung* del concetto. Questo non significa che la questione dell'autoriflessività dell'organizzazione speculativa del sapere sia messa fuori gioco. Al contrario, vuol dire che la questione non trova una risposta definitiva, univoca, se si continua a formulare nei termini dell'*Einteilung* e della sua conferma. Il passo oltre, l'ultimo, è costituito dal metodo come momento più concreto della realizzazione dell'andare assieme di forma e contenuto dell'Idea assoluta.

### 2.2.3 Metodo

Nella logica il metodo segue la sezione dedicata all'Idea assoluta, e sembra rivendicare un vantaggio su di essa. Mentre l'auto-determinarsi dell'Idea assoluta al termine del percorso logico è pienamente trasparente a sé, ma non possiede ancora una discorsività capace di dare sussistenza al processo attraversato dal pensare puro, il metodo ha il merito di tradurre quella impermanenza “nella struttura discorsiva di una narrazione logica”<sup>205</sup>: di offrirne cioè una narrazione unitaria in cui siano distinguibili inizio, avanzamento e fine. Il fatto che esso racconti in un plot unitario l'azione logica prima (solo) performata nella successione ininterrotta di differenti azioni che la costituiscono, consente all'Idea assoluta di reclamare come proprio ciò che il puro pensiero ha realizzato sino a quel momento: rendersi soggetto di quel processo.

Hegel mette a tema il metodo in quanto tale, quando dice che

l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto [*denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts*] (*SdL* p. 36, *GW* 21, 37).

Il metodo, quindi, da una parte realizza la piena riflessività dell'Idea, sviluppando in forma articolata ciò che altrimenti non avrebbe consistenza discorsiva. In questo senso, il metodo come momento finale della logica è pienamente coerente con il proposito che Hegel si era posto all'inizio dell'*Enciclopedia*, quando nella *Prefazione* sosteneva che l'esposizione enciclopedica avrebbe rappresentato una nuova trattazione della filosofia secondo un metodo che si tratterà di dimostrare essere l'unico vero identico al contenuto (*GW* 20, 23). D'altra parte, però, una simile consapevolezza formale – che non lascia ininterrogato il modo in cui funziona la *Darstellung* in un testo perché giustifica e riprende la propria esposizione preliminare – funziona attraverso un cambiamento di

---

<sup>205</sup> Angelica Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*, p. 56.

prospettiva che non sembra poter essere ridotto al livello del resto del pensiero immanente. Performare di nuovo la logica come azione del metodo apre piuttosto al pensiero lo spazio di una *possibilità*: non proseguire con le altre parti del sistema (natura e spirito) e rideterminare il proprio incedere sapendosi per la prima volta il soggetto dell'azione che viene performata. Questo è possibile proprio in quanto la ri-azione non si sostituisce alle altre maniere discorsive di avanzare – quelle senza “coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto” (*ibid*) – e di porre il problema di una scienza consapevole del suo discorso. Lo sviluppo immanente del pensiero continua senza consapevolezza della propria collocazione all'interno di una totalità che si sta formando, occupandosi sempre della deduzione coerente delle determinazioni del pensiero. Allo stesso modo, il discorso introduttivo procede non affermando fin dall'inizio la forma di esecuzione del pensiero speculativo, il quale porterebbe a una fissazione anticipata del pensiero. Così, l'introduzione afferma che la verità di una determinazione dalla precedente, da cui risulta, consiste nella rielaborazione delle sue contraddizioni e presupposti – che non confuta il procedimento attuale della scienza, ma piuttosto lo espande, procede a una sua estensione. Detto in altri termini, rifacendosi al modo di porre la questione di un recente contributo di Angelica Nuzzo, performare di nuovo l'azione logica che ha condotto all'Idea come suo risultato sembra aprire ulteriori possibilità di articolare discorsivamente la “performance di ri-azione” del metodo. Queste vanno giocate a mio avviso con la consapevolezza che l'apporto discorsivo di quest'ultimo si dà necessariamente non nello spazio discorsivo di una “sezione” logica capace di ricostruire in maniera definitiva “ricorrenze” e “corrispondenze” delle figure – al modo di una sorta di Appendice finale<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> Un punto analogo poteva essere avanzato a mio avviso già con il concetto, seppure in maniera meno evidente, se si guarda al modo in cui discorsivamente veniva presentata la “wahrhafte Einteilung”. C'è una reticenza hegeliana a non proseguire sul piano immanente ciò che funziona come una riscrittura. Proprio dove sembrava finalmente possibile rintracciare la lettura concettuale delle determinazioni logiche e accedere al loro significato sistematico, tale chiarimento è formulato sotto forma di una riflessione “facoltativa” che non viene elaborata. Alla fine di questo breve e frustrante viaggio, abbiamo comunque guadagnato qualcosa: abbiamo sperimentato modi diversi e sempre più definiti in cui la verità del pensiero viene raggiunta – o meglio, eseguita. La vera lettura della logica oggettiva e poi soggettiva non è sviluppata esaurientemente in continuità con lo sviluppo dell'argomento: né può esserlo. Sembra piuttosto potersi stabilire in passaggi che interrompono l'argomentazione immanente per stabilire le implicazioni sistematiche del discorso, come nel caso degli elementi e dei principi di una sfera. Contrariamente a ciò che ci si aspettava a partire da determinate coordinate, l'espansione di una determinazione alla prospettiva della totalità in cui è iscritta non può esaurirsi discorsivamente nel modo in cui è andato il resto dello sviluppo logico immanente. Ma questa sembra essere precisamente la verità sulla verità. Così si può affermare che proprio nello svolgimento di una differenza rispetto all'immanenza, avviene *in actu* un cambiamento di prospettiva, che non intende in alcun modo sostituire la prospettiva imparziale o immanente – ma per la quale rimane inspiegabile. Per queste, l'espansione della prospettiva immanente effettuata dalla sua topografia retroattiva, per cui il posizionamento di una struttura logica non è semplicemente stabilito in relazione a “ciò da cui proviene”, ma all'interno della forma sistematica compiuta dell'insieme logico, è difficile da giustificare – un mistero le cui norme sono seminate *come possibilità* in alcune osservazioni o percorsi alternativi, se non nella forma di uno spostamento strutturale che non trova riposo, nemmeno alla fine della logica. Questo è ciò che diventa trasparente alla fine della logica, contrariamente a quanto stabilito nell'Introduzione.

L'esecuzione è strutturalmente presente nella realizzazione di un cambio di prospettiva, nell'espansione della conoscenza speculativa come "la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto" (GW 21, 37). In questo modo la logica enciclopedica mostra fino a che punto la filosofia sia vincolata al compito di accogliere l'"oggettività" della sua presentazione, e come la domanda stessa sull'organizzazione della filosofia come sapere si modifichi nella scienza.

### 2.3 Rideterminazione della forma speculativa: una possibilità nella scienza

Il risultato di quanto presentato in questo capitolo è che le definizioni dell'assoluto (*historisch*) si presentano come modo hegeliano di discutere il problema dell'organizzazione del sapere e consentono di passare, nella scienza, dalla *Einteilung* soltanto storico-ragionata (nel *Vorbegriff*) alla sua giustificazione compiuta, così da elaborare una filosofia consapevole del proprio esporsi come sapere – e dunque del suo proprio *historisch* (*historisch*<sub>2</sub>: il suo apparire). Una volta giunti nel metodo, e attraversate criticamente le differenti *Einteilungen* della scienza – nel *Vorbegriff*, in *Der bestimmte Begriff*, e nella *Einteilung* dell'Idea –, diventa chiaro che il ricorso alle definizioni dell'assoluto è strategicamente volto a discutere la maniera possibile dell'organizzarsi del procedere logico enciclopedico stesso. Il loro attraversamento critico è una critica al sapere scolastico che diventa auto-critica dell'apparire della scienza come un insieme di definizioni dell'assoluto progressivamente più determinate e concrete.

Prima di passare, nel prossimo capitolo, a valorizzare quanto visto finora per la rideterminazione hegeliana di un *Weltbegriff* della filosofia come discorso consapevole di essere un sapere che, mentre si espone scientificamente, può essere imparato e insegnato, si può associare all'osservazione conclusiva appena esposta una seconda considerazione, che riguarda la domanda sullo status della 'possibilità' riconosciuto alle definizioni dell'assoluto: le determinazioni del pensiero possono essere considerate come definizioni dell'assoluto.

Un primo livello muove dalla considerazione minimale per cui le corrispondenze esplicite tra le determinazioni di pensiero e le definizioni dell'assoluto compaiono perlopiù nelle *Anmerkungen*, collocazione che suscitava l'impressione si trattasse di qualcosa di non costitutivo, che arricchisce semmai o semplifica un procedere – l'*Erhebung*<sup>207</sup> dell'organizzazione del sapere da preliminarizzare a giustificata – che avverrebbe anche senza di lei. Contro questa lettura si era già notato il fatto che il

---

<sup>207</sup> Come si lascia vedere chiaramente dal corso del 1829 sulle prove dell'esistenza di Dio, all'*Erheben* hegeliano corrisponde strutturalmente una rideterminazione radicale delle condizioni iniziali entro cui un certo processo viene anzitutto presentato. E questo fa parte dell'aspetto performativo che è proprio dello speculativo nella sua esecuzione.

ricorso strutturale alle definizioni, se sviluppa i propri riferimenti espliciti nelle Annotazioni, pur tuttavia compare come ‘regola’ nel corpo del §85, proprio all’inizio della logica enciclopedica.

Il modo in cui la giustificazione procede è essenziale a determinare il concetto di scienza che ne deriva. Si richiede allora un secondo livello di analisi per considerare il tema della *possibilità*. La sua urgenza si mostra nel fatto che le posizioni interpretative che si sono confrontate con il tema – in particolare, Bowman e Plevrakis – non sembrano riuscire a spiegare fino in fondo perché la giustificazione della scienza, come *Erhebung* del suo primo apparire (*historisch<sub>2</sub>*) nella forma speculativa compiuta, presenti un altro *historisch<sub>3</sub>* nella scienza. Il risultato è che manca la seguente domanda: che concetto di scienza abbiamo di una filosofia che *nel suo esporsi, e dunque nel suo criticare la forma storica-fattuale che assume come sapere* (una *Historie* di determinazioni che funzionerebbero come predicati dell’assoluto), si serve proprio dell’*historisch* e si articola come sapere proprio tramite questo? Non porre questa domanda equivale a mio avviso a non porre il problema del perché Hegel renda costitutiva la *possibilità* di un *historisch* che è una maniera specifica di organizzare la scienza, e che è anche il modo che ha la *sua* scienza di procedere in forma autocritica. Per spiegare questa dimensione – che ha in certo modo l’apparenza, paradossale, di una *necessità* (Hegel articola l’intero sapere enciclopedico in questo modo, e ripropone in tutte le esposizioni della scienza l’organizzazione del materiale tramite definizioni) e l’apparenza discorsiva di una *possibilità* (Hegel la sistema nelle Annotazioni, come una lettura possibile) – non è sufficiente rimandare a una generica reverenza nei confronti della metafisica scolastica, perché ne va piuttosto del concetto *moderno* di scienza, come vedremo più dettagliatamente nel prossimo capitolo.

La sua formulazione impone per Hegel di non lasciarsi alle spalle la critica al modo *scolastico* di organizzare il sapere che Kant e Jacobi non hanno del tutto scalfito. La sua discussione critica riguarda, inoltre, la sua stessa storicità, il modo in cui la filosofia – a differenza delle altre scienze – riprende dentro di sé l’*Einteilung* e non si limita a snocciolare partizioni tematiche (*ordo scholae*) che non hanno giustificazione e servirebbero soltanto per facilitare la memoria. Arrivati a questo punto, rispetto a Kant e a Schelling, le cui posizioni sull’*historisch* sono state esaminate nel capitolo precedente, mi sembra possibile affermare che Hegel è coerente da un punto di vista tematico nel suo lavoro sull’*historisch*, perché quest’ultimo è qualcosa che viene mobilizzato come la sua descrizione. L’*Enciclopedia* è consapevole della propria dimensione di testo, sulla quale ritorna divenendo un sapere auto-critico che non si lascia alle spalle il suo proprio *historisch*, e che nel giustificarlo riarticola le coordinate entro cui il problema della *Darstellung* era posto in prima battuta – il che complica essenzialmente il quadro di ciò che sembrava avvenire con Kant e Schelling.

Il valore della critica alle definizioni dell’assoluto non deve essere frainteso neppure in un altro senso. Trattandosi, come abbiamo visto in questo capitolo, dell’esposizione e della critica delle definizioni dell’assoluto, si potrebbe essere tentati di attribuire un senso storico-determinato (*geschichtlich*) all’operazione hegeliana che legherebbe quest’ultima alla forma *di cui* è critica, ossia la

filosofia scolastica e il suo modo, storicamente determinato, di procedere secondo l'*ordo definitionum* e l'*ordo propositionum*. Una simile conclusione non va trascurata, se si considera la diagnosi hegeliana sullo stato della metafisica pre-critica: qualcosa ormai di morto, estirpato fino alla radice e non più attuale, da una parte; e qualcosa che però, dall'altra, continua a insistere perché non è stato ancora portato fino alla fine. Qualcosa di cui manca una critica radicale in grado di decostruirne al contempo il contenuto e la forma. E questo è senz'altro uno degli obiettivi del sistema hegeliano. Come però ho cercato di mostrare nel presente capitolo, ci si arresterebbe tuttavia troppo presto se si interpretasse la critica alle definizioni dell'assoluto come una critica che avrebbe per obiettivo polemico esclusivamente una tradizione, pur sostanziale, nella sua influenza, per la storia del pensiero. La critica è piuttosto 'assoluta', in due sensi. Ciò che porta con sé la critica alla definizione, e al giudizio come sua dimensione formale fondamentale, è in primo luogo il confronto filosofico con una forma in cui si muovono non solo "tutta la filosofia nei suoi cominciamenti", ma anche "tutte le scienze, ed anche il modo di procedere quotidiano della coscienza" (E p. 41, GW 20: §26), come si legge nella *Prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività*. In quanto conduce una esposizione e una critica alle definizioni dell'assoluto, il sistema assume il compito di attraversare la forma predicativa che è alla base del procedere non solo filosofico, ma anche delle altre scienze, e delle nostre pratiche ordinarie tramite cui rendiamo conto del mondo. Assumere le determinazioni di pensiero come determinazioni fondamentali delle cose, ritenere che esse siano di per sé capaci di essere "*predicati del vero*" (E p. 42, GW 20, §28) senza che si sia proceduto alla loro giustificazione, è un atteggiamento di pensiero che procede presupponendo la struttura predicativa (S è P), una struttura di cui la logica speculativa si fa carico fino in fondo senza arretrare davanti a essa: ne espone i limiti dall'interno, progressivamente, nell'atto stesso in cui discorsivamente la impiega nel suo organizzarsi a sapere. In quanto sviluppa una simile forma di critica, la filosofia non è tanto legata a una forma di organizzazione del sapere storicamente determinata (nel senso di *geschichtlich*), perché è piuttosto consapevole del suo stesso darsi storico (nel senso di *historisch*) come sapere che si confronta con "qualcosa di *vecchio* solo rispetto alla storia della filosofia", ma che preso di per sé "è, in genere, sempre esistente": la "*mera veduta intellettualistica [die blosse Verstandes-Ansicht]*" (E p. 41, GW 20, §27).

In secondo luogo, la critica è assoluta perché è auto-critica: nell'esaminare in maniera immanente la forma tramite cui si è esposta, la filosofia è consapevole della dimensione formale tramite cui si è articolata come sapere *filosofico*. In questo senso mi sembra si sia autorizzati a vedere nell'impresa sistematica hegeliana berlinese, proprio per come articola l'elemento discorsivo, una rideterminazione organica del problema formale che nella *Fenomenologia dello spirito* trovava la sua risposta nella proposizione speculativa<sup>208</sup>. Nel testo del 1807, a essere oggetto era il procedere

---

<sup>208</sup> Per le considerazioni che seguono sono debitrice a Luca Illetterati. Per la sua interpretazione della proposizione speculativa rimando a *Il noto e il conosciuto. Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel*, in: Bancalari (ed.), *Archivio di filosofia LXXXV*, n. 1, Serra Editore, Pisa-Roma, 2017, 15-31.

rappresentativo. Esso veniva presentato come una serie di operazioni che avanzano attraverso predicati. Nella proposizione che uscire il soggetto *Gott* ai suoi predicati si suggeriva l'idea di un soggetto a riposo a cui il contenuto verrebbe riferito come accidente, come predicato. Il procedere ordinario

incomincia dal soggetto, come se questo permanesse a fondamento; ma poiché il predicato piuttosto è la sostanza, esso trova poi che il soggetto è passato a predicato, e perciò è levato; e poiché quanto aveva l'apparenza di predicato è divenuto in tal modo una massa intera e autonoma, il pensare non può vagare liberamente, ma è trattenuto da questa pesantezza. – Di solito, per prima cosa il soggetto è posto a fondamento come il Sé *oggettivo* e fisso; di qui, il movimento necessario si dirige verso la molteplicità delle determinazioni o dei predicati; a questo punto, al posto di quel soggetto, subentra lo stesso Io che sa: esso è il vincolo dei predicati e il soggetto che li sostiene. Mentre però quel primo soggetto si addentra nelle determinazioni stesse e ne è l'anima, il secondo soggetto, cioè quello che sa, nel predicato trova ancora quel primo soggetto di cui pretendeva d'essersi sbarazzato, e al di là del quale vuole ritornare a se stesso; e invece di poter costituire l'elemento attivo nel movimento del predicato – con raziocini che disquisiscono se a quel primo soggetto sia da attribuirsi questo o quel predicato –, esso piuttosto ha ancora a che fare con il Sé del contenuto; non dev'essere per sé, ma dev'essere insieme al contenuto medesimo (*PbG* p. 45, *GW* 9, 43).

Si tratta di un conflitto tra la forma di una proposizione in generale e l'unità del concetto che la distrugge, in cui la natura del giudizio o della proposizione in generale, che include la differenza tra soggetto e predicato, è distrutta dalla proposizione speculativa. Il pensare per rappresentazioni subisce, scrive Hegel, un "contraccolpo" (*ibidem*). Hegel chiarisce questa inversione in proposizioni come *Dio è l'essere o ciò che è effettivo è l'universale*: il soggetto supposto si fonde in ciò che è predicato; quest'ultimo, a sua volta, acquista un significato sostanziale, il "significato del suo concetto".

Come nel caso del testo fenomenologico, che veniva discusso all'interno della considerazione dell'assoluto come soggetto in cui si riassume la formulazione dell'intero programma hegeliano (la sostanza che è altrettanto soggetto) a partire dalla discussione della forma della *rappresentazione*, anche nel caso del sistema berlinese, e della sua esposizione critica delle definizioni dell'assoluto, mi sembra si possa a ragione vedere una chiave d'accesso al tema dello speculativo e della sua forma. Rispetto a quanto accadeva nel testo fenomenologico, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* il problema formale sembra essere diventato talmente costitutivo per il sistema da essere divenuto uguale per estensione al problema dell'esposizione del vero nel sistema. La verità è lo svolgimento processuale tramite momenti successivi in cui le coordinate stesse in cui una certa questione era presentata (*Einteilung* del sapere, per esempio) vengono giustificate e rideterminate. Alla verità non si può porre un fondamento primo su cui essa potrebbe poggiarsi, perché essa non è altro che il suo proprio

sviluppo: “Non v’è dunque alcun contenuto capace di comportarsi come un soggetto che stia a fondamento, e a cui il significato converrebbe come un predicato” (*PbG* p. 48, GW 9, 45), si leggeva nella *Prefazione alla Fenomenologia*. Quando il sistema della scienza viene articolato, diventa chiaro che lo speculativo non può trovare esposizione definitiva nella proposizione, forse nemmeno nella proposizione speculativa – in cui si annunciava un’esigenza che non viene abbandonata dallo Hegel maturo, ma che trova un’altra risposta, più capillare di quanto fosse il caso della proposizione speculativa<sup>209</sup>. Lo speculativo è costitutivamente legato al passaggio, *da fare*, dall’aspetto formale, *historisch*, del sapere, a ciò che in esso si dimostra come necessario. Questo rappresenta un lavoro di costante consapevolezza critica che avviene *nella* forma intellettualistica, rappresentativa, proposizionale, e non fuori di essa. Inoltre – questo l’aspetto che mi interessa di più rispetto alla questione discorsiva per come si viene a configurare nel sistema berlinese – la dimensione esecutiva di un sapere che è consapevole criticamente della sua forma è ciò che a mio avviso motiva in prima istanza la scrittura del sistema proprio con le resistenze espositive, verrebbe da dire materiali, che vi si incontrano: ciò che nel corso del presente lavoro è stato nominato come *historisch*. È il carattere proprio dello speculativo a richiedere necessariamente un’esposizione che consenta la sua esecuzione, come passaggio oltre il livello formale *nel* formale: ossia un passaggio che non lasci dietro di sé il suo proprio presentarsi come sapere organizzato, ma che anzi in questa stessa organizzazione che ha l’aspetto di una *Historie* mostri la sua propria necessità<sup>210</sup>. Questo legame strutturale con la dimensione formale e l’urgenza di presentare la determinazione reciproca della forma e dello speculativo è all’origine del riferimento, problematico e sulle prime controintuitivo, alle *possibilità*: a partire dalla possibilità di considerare le determinazioni di pensiero (quelle che dovrebbero essere oggetto di una giustificazione logico-speculativa) come definizioni dell’assoluto.

---

<sup>209</sup> Nella direzione di suggerire un allontanamento dello Hegel berlinese dalla proposizione speculativa sembra andare, per esempio, Klaus Düsing nel suo *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*. Per contro, Angelica Nuzzo in *The Language of Hegel’s Speculative Philosophy*, in Surber J.P. (a cura di) *Hegel and Language*, Albany, SUNY Press, 2006, 75-94 e in *Vagueness and Meaning Variance in Hegel’s Logic* in Ead. *Hegel and the Analytic tradition* cit., 61-83, ha approfondito il modo in cui linguaggio e procedere dialettico del pensiero facciano tutt’uno nella logica. Rispetto a quest’ultima interpretazione, il presente lavoro non si impegna in una ricostruzione del processo di rideterminazione concettuale che Hegel propone ricorrendo al linguaggio ordinario mescolato al linguaggio tecnico della tradizione, perché ha di mira lo studio del modo in cui si articola discorsivamente la *Darstellung* filosofica come discorso che è consapevole del suo presentarsi come sapere.

<sup>210</sup> In questo senso mi sembra ci siano buoni motivi per parlare di una continuità nel problema espositivo che trovava nella *proposizione speculativa* una prima risposta. Come nel caso dell’esecuzione del pensiero speculativo nel sistema, così anche per la proposizione speculativa valeva l’esigenza di non considerare il superamento della forma proposizionale come un abbandono definitivo del piano rappresentativo. Si veda il seguente passo fenomenologico a questo riguardo: “Questo conflitto, fra la forma di una proposizione in generale e l’unità del concetto da cui tale forma è distrutta, è simile a quello che ha luogo nel ritmo, fra il metro e l’accento. Il ritmo risulta dall’equilibrio oscillante e dall’unificazione di entrambi. Così, anche nella proposizione filosofica, l’identità di soggetto e predicato non deve annullare la differenza, che è espressa nella forma della proposizione, ma la loro unità deve risultare come un’armonia. La forma della proposizione è il manifestarsi del senso determinato, ossia l’accento che ne distingue la compiuta pienezza; ma il fatto che il predicato esprima la sostanza, e che il soggetto stesso ricada nell’universale, è l’unità in cui si smorza il suono di quell’accentazione” (*PbG* p. 46, GW 9, 43).

Dopo la lettura dell'idea e del metodo proposta in questo capitolo, dovrebbe essere diventato chiaro che la possibilità discorsiva non è un limite espositivo, né è un dispositivo di semplice facilitazione che avvicinerrebbe gli studenti per analogia alle forme di pensiero. Essa è semmai un elemento costitutivo di qualcosa che, come coscienza della forma, deve essere tenuto in conto mentre procede alla propria trasformazione immanente, perché interviene sulla forma senza condurre semplicemente oltre essa una volta per tutte.

A questo punto si hanno elementi sufficienti per porre la domanda con cui si conclude il presente capitolo: che concetto di filosofia si articola a partire da una *possibilità* come quella di leggere le determinazioni di pensiero come definizioni dell'assoluto, una volta che siamo arrivati al risultato a cui esse conducono, ossia la piena riflessività del metodo, che per essere tale apre a sua volta alla propria ri-azione da performare? E come leggere, inoltre, le altre possibilità che il testo sembra aprire nell'atto stesso in cui sembra metterle fuori gioco? Questo si indagherà nel prossimo capitolo. La tesi che si intende sostenere è che il ricorso alla discorsività formale da parte di Hegel sia indirizzata a elaborare filosoficamente un concetto *moderno* di scienza all'altezza del suo tempo, che tiene assieme una maniera cogente di essere consapevole e autocritica del suo proprio discorso.

### III. La filosofia speculativa e il suo Weltbegriff

*Wir wissen natürlich was Recht, was pflicht, was Gott ist...  
Die hauptsache dabei ist, dass diejenigen die das sagen eben  
nicht wissen dass sie selbst dabei denken (GW 23,2, 524).*

#### Introduzione

Nei precedenti capitoli si è proceduto a esplicitare la consapevolezza che l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* era in grado di esibire circa il modo in cui aveva realtà il suo discorso. La questione si era venuta specificando anzitutto nei termini della domanda se, e fino a che punto, il testo fosse in grado di assorbire e di giustificare il concetto di filosofia che emerge dalla *Darstellung* specifica della filosofia come pratica esposta e performata in un testo.

Nel secondo capitolo del lavoro, il tema è stato riformulato e approfondito nella direzione di un testo capace di prendere in considerazione il suo proprio apparire, il suo *historisch<sub>2</sub>*, e di criticarlo. Il risultato emerso da quella indagine era una maniera non oppositiva tra esposizione e critica, e soprattutto la possibilità di esibire un aspetto critico che, nel suo compiersi, fosse pienamente consapevole della dimensione formale che lo consentiva. Tramite la discussione del modo in cui l'*Einteilung* veniva formulata in maniera introduttiva, e poi ripresa, giustificata e rideterminata (nel *Methodè*), la dimensione auto-critica nell'*Enciclopedia* aveva messo in evidenza forme di auto-trasformazione che passavano per il riferimento a un *historisch<sub>3</sub>*. Dall'esame del metodo e della sua modalità specifica di spiegare lo speculativo della forma espositiva si era mostrato, infine, che il testo enciclopedico non lasciava interrogata la dimensione del suo apparire (*historisch<sub>2</sub>*) e che lavorava criticamente fino a mettere in discussione le coordinate entro cui il passaggio da *historisch<sub>2</sub>* alla sua forma giustificata (speculativa) era anzitutto presentato.

Come Hegel aveva mostrato sin dalla *Fenomenologia dello spirito*, la filosofia in quanto impresa discorsiva (non intuitiva) di giustificazione non compare sulla scena sin dall'inizio nella sua forma verace, ma fa il suo ingresso con un proprio apparire (*Erscheinung*). La filosofia appare tra gli altri saperi, e deve giustificare la sua propria differenza rispetto alle altre imprese conoscitive senza ridursi a essere una tra le *Erscheinungen*: la scienza "non può infatti limitarsi a respingere un sapere non veritiero in quanto modo comune di vedere le cose, assicurando di essere una conoscenza del tutto diversa e garantendo che quel sapere per essa non è nulla; né può fare appello al vago sentore, in quel sapere stesso, di un sapere migliore" (*PhG* p. 60, GW 9, 55). Il fulcro della differenza della filosofia rispetto alle altre forme di tener per vero e di conoscenza, risiede – per dirlo nei termini impiegati

della *Fenomenologia* – nel “Methode der Ausführung” (GW 9, 58), nel modo in cui il metodo è eseguito, “ausgeführt”<sup>211</sup>, una maniera che non può essere presentata sin dall’inizio nella sua forma definitiva.

In questo terzo e ultimo capitolo del lavoro intendo proseguire l’esame del concetto di filosofia che emerge dal testo, a partire da una dimensione generale che può essere articolata nei termini di una *pragmatica del testo*. Assumo l’espressione nel significato che Umberto Eco sviluppa in *Lector in fabula*. Con essa l’autore intende “l’attività cooperativa che porta il destinatario a trarre dal testo quel che il testo non dice (ma presuppone, promette, implica ed implicita), a riempire spazi vuoti, a connettere quello che vi è in quel testo con il tessuto dell’intertestualità da cui quel testo si origina e in cui andrà a confluire”<sup>212</sup>. Nel caso del sistema berlinese, la cooperazione non va tanto nella direzione di “riempire spazi vuoti”, quanto invece, mi sembra, nella direzione di attenersi alle ‘regole di ingaggio’ imposte dal testo: seguire possibilità che si aprono e si chiudono, fare esperienza di come si articola l’apparire della scienza, e seguire il modo in cui ciò che il testo implica in un dato momento della sua esposizione assume a uno stadio più inoltrato del suo avanzamento una forma che ridetermina le coordinate entro cui quel primo apparire della questione era stabilito. Detto altrimenti, il soggetto deve farsi carico di ciò a cui il testo lavora, delle contraddizioni che emergono: formulare

---

<sup>211</sup> Cfr. GW 9, 55: “Ma la scienza, nel momento in cui entra in scena, è a sua volta un’apparenza: il suo ingresso non ne è ancora l’attualizzarsi e il dispiegarsi nella sua verità. Per ora è indifferente rappresentarsela come se fosse *essa* l’apparenza, perché si presenta accanto ad altro, oppure chiamare suo apparire quell’altro sapere non vero. La scienza però deve liberarsi da questa parvenza; e può farlo solamente volgendosi contro di essa”. Traduco “Ausführung” non con “svolgimento” (come suggerisce Garelli), né come “esposizione” (come Marini in R p.3) ma con “esecuzione” – nel senso della “Umsetzung einer Tat, eines Plans”, di “Durchführung” –, termine che impiego per rendere in italiano qualcosa che implica una dimensione di *Vollzug* necessaria, eppure non scontata o del tutto prevedibile nella sua realizzazione (com’è il caso, per esempio, dell’“Aufführung” di una partitura musicale). A mio avviso sarebbe produttivo discutere un avvicinamento possibile tra la *Fenomenologia* e l’*Enciclopedia* sul punto del metodo. Che il metodo dialettico ammetta una molteplicità di *Ausführungen* sembra suggerirlo Hegel stesso, quando nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica* scrive che “l’esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell’interno muoversi del suo contenuto. Detti nella *Fenomenologia dello spirito* un esempio di questo metodo in un oggetto più concreto, cioè nella *coscienza\**” (*SdL* p. 36, GW 21, 37). All’osservazione secondo cui sarebbe possibile vedere un esempio di metodo dialettico nella *Fenomenologia* – in riferimento alla quale, nella *Prefazione* alla prima edizione della logica, si afferma che “Die eigentliche Ausführung ist die Erkenntniß der Methode” (GW 21, 7) – segue una aggiunta di Hegel che recita “\*) Altri esempi si avranno poi negli altri oggetti concreti e nelle rispondenti *parti* della filosofia” (*ibidem*). Una tale aggiunta sembra postulare la medesima relazione tra il metodo e una sua istanziazione specifica, diversa dalla logica e dalla *Fenomenologia*, questa volta riferita alle parti della filosofia reale del sistema. Tra ciò che si verifica nella *Fenomenologia* e ciò che è in gioco nell’*Enciclopedia* come *Ausführung*, e nella *Logica*, non mi sembra sussistere un’incomparabilità tra le operazioni alla base dei testi – sostenuta, per esempio, da Hans-Friedrich Fulda in Id., *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, in Angelica Nuzzo (Hrsg.), *La logica e la metafisica di Hegel*, Roma 1993, 69-88, p. 85 (nota 5) – quanto invece una sostanziale continuità sul tema del metodo. Seppur necessariamente specificata in relazione all’oggetto particolare di volta in volta in esame, una continuità metodologica tra i testi può essere vista a mio avviso a partire da una comune esigenza di pensare la *verità* di un processo nei termini della sua successiva riscrittura: come qualcosa che a livello immanente è implicato, per così dire, alle spalle del pensiero che performa l’azione e che per essere afferrato nella sua completezza impone di *ri-performare* la trasformazione in atto, alla luce di una consapevolezza che emerge progressivamente *in ritardo* rispetto al primo apparire dell’azione in cui si è immersi.

<sup>212</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, La nave di Teseo, 2020, p. 11.

domande e assistere al modo in cui le risposte offerte nel testo le riconfigurano alla radice, laddove proprio questa riconfigurazione è il procedere scientifico del sapere.

Per avvicinarci alla questione, si può guardare anzitutto a quanto compreso finora rispetto al *metodo*. La sua specificità discorsiva era tale soltanto perché non era quella immanente, ma se ne distanziava come possibilità implicata dal testo: come un'azione richiesta di ridescrizione, e di nuova consapevolezza. Per funzionare, una simile azione distingue inevitabilmente una lettura *unbefangen* – un lettore o un ascoltatore che si confronti con il testo logico per la prima volta e non sia quindi impigliato in considerazioni sul tema (*un-befangen*) – da una lettura critica che è consapevole dei limiti (nonché della legittimità) della prima lettura. È solo perché le capacità di previsione del lettore vengono disattese, rovesciate, che ha luogo il metodo come riscrittura finale. In questo senso, il *metodo* come forma che assume il problema anzitutto formalizzato come presentazione iniziale di una scienza che sa il proprio *historisch<sub>2</sub>* e che, allo stesso tempo, lo vuole attraversare e superare criticamente, compie due cose. Anzitutto, riscrive il problema: in questo senso confuta le previsioni del lettore, che alla fine del volume si attende un'*Appendice*. Accanto alla delusione delle previsioni, quando diviene chiaro che il modo della *possibilità* aperta è propriamente il compito specifico per l'attualizzazione del senso del testo – che alla prima lettura necessariamente deve differenziare l'incedere immanente da ciò che è rappresentativo (come l'*historisch<sub>3</sub>*) – allora si ha, in secondo luogo, paradossalmente, la conferma di alcune *possibilità* che erano state disseminate nel testo: si può ora comprendere che la *Dottrina dell'essere* e la *Dottrina dell'essenza* potessero prestare le loro determinazioni di pensiero a essere “concetti determinati” è qualcosa che dapprima era presentato come una possibilità di cui però in fondo nel testo non ne va veramente (questo sarebbe il caso se il punto fosse capire quali sono i concetti determinati, e come si leggerebbero sapendo che il concetto è il soggetto del divenire logico); diviene chiaro altrettanto il fatto che si potrebbero considerare le determinazioni di pensiero della logica come definizioni dell'assoluto, se ne andasse delle definizioni – quando di fatto ne va di esse, della loro indagine critica e della discussione del modo in cui esse sono in grado di esibire una forma minimale di autoriflessività, anche se esse non vanno assunte come forma definitiva e immediata di espressione dello speculativo. In questa maniera si ha retroattivamente una conferma di una *previsione possibile*. Il lettore che si fosse interrotto a quel punto e avesse fatto ciò che in semiotica si definisce una “disgiunzione di probabilità” sarebbe stato nelle condizioni di “riconoscere nell'universo della fabula [...] l'attuazione di un'azione che può produrre un cambiamento nello stato del mondo narrato, introducendo così nuovi corsi di eventi” e sarebbe dunque stato “indotto a *prevedere* quale [sarebbe stato] il cambiamento di stato prodotto dall'azione e quale [sarebbe stato] il nuovo corso di eventi”<sup>213</sup>.

Ciò che mi interessa, e che desidero rendere visibile in quest'ultimo capitolo della dissertazione, è il modo in cui il percorso enciclopedico come procedura discorsiva dimostra di essere consapevole

---

<sup>213</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula*, ivi, p. 150.

di sé nei termini di un'organizzazione del sapere che per la propria attualizzazione prevede *esplicitamente* una cooperazione del destinatario come parte strutturale della strategia dell'opera messa in atto dal discorso filosofico. Non soltanto richiede la cooperazione (questo si potrebbe dire di qualsiasi comunicazione significativa interpretata in termini semiotici), ma la problematizza e la assume a tema, fino a renderla coestensiva alla questione della *Darstellung* stessa. Manifestandola in presa diretta come modalità organizzativa del discorso, il testo definisce la sua propria interpretazione come esecuzione attualizzante di ciò che la sua strategia espositiva<sup>214</sup> vuole dire attraverso la cooperazione del destinatario.

Come *Darstellung* – nel significato del termine esaminato nel primo capitolo del lavoro, ossia come performance espositiva – l'*Enciclopedia* è un testo pensato come *Leitfaden* per le lezioni, dalle quali riceve il suo necessario completamento. Eppure, essa è anche indipendente, si considera come un libro<sup>215</sup> che di per sé si rivolge a un pubblico per il quale è pensato e ideato<sup>216</sup>, ossia “*lo spirito della*

---

<sup>214</sup> Impiego il termine mutuandolo dal lessico della pragmatica del testo. Una strategia, sia essa di gioco o bellica, prevede la profilazione di un avversario (o di un complice) sul quale cucire una serie di previsioni delle sue mosse, a partire dal cui rovescio determinare il modo in cui si intende muoversi. L'autore come stratega filtra progressivamente le competenze enciclopediche del destinatario – a partire dalla scelta di una lingua, di un determinato stile espositivo, di un patrimonio lessicale che immagina condiviso. Un'esemplificazione dell'uso del termine 'strategia' si può vedere proprio in *Lector in fabula* di Umberto Eco, quando lo studioso notava che “l'analogia [con le strategie militari, GB] può essere inficiata solo dal fatto che, in un testo, di solito l'autore vuol far vincere, anziché perdere, l'avversario” (p.75). Nel caso dell'*Enciclopedia* hegeliana, il mio ricorso al termine strategia non dipende da una presunta 'esaltazione' delle capacità autoriali di Hegel scrittore, che si sarebbe mosso nella maniera 'migliore' possibile per far accettare la 'sua' filosofia a un uditorio. Formulata in questi termini, la domanda è a mio avviso mal posta. Il punto è piuttosto la strategia all'opera nel testo come *Darstellung* del pensiero: il discorso filosofico è il soggetto della strategia, il quale nella propria presentazione discorsiva si muove presupponendo e istituendo una serie di possibilità interpretative che devono essere attualizzate nel modo in cui sono presentate (come marginali, come strutturali al pensiero, come apparentemente impossibili) e sono rideterminate progressivamente. La mia preoccupazione non è dunque valutare il successo o insuccesso della messa in opera delle intenzioni dell'autore, quanto invece provare a esplicitare il genere di mosse che il testo implica per l'attualizzazione del pensiero in senso speculativo e non più rappresentativo.

<sup>215</sup> Nei termini della drammaturgia, si direbbe che il testo è funzionale alla messa in scena come *Darstellung*, eppure mantiene una sua dignità indipendente come testo scritto. Come scrive Luigi Allegri in Id., *Scritture per la scena. Leggere i testi teatrali*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021, il testo teatrale è generalmente inteso (nella sua differenza rispetto ad altri testi) come “una scrittura a priori rispetto allo spettacolo ma che tuttavia è al suo servizio” (p.15); eppure sin dall'origine delle riflessioni sul teatro si afferma anche il principio secondo cui “il testo teatrale viene prima, cronologicamente ma in certo senso anche ontologicamente, di un evento teatrale a cui il testo dovrebbe invece servire e che con questa impostazione teorica assume sostanzialmente la funzione in sostanza ancillare di illustrarlo” (p.16).

<sup>216</sup> Sul rapporto tra il *Grundriß* come supporto alle lezioni e come *testo* in quanto tale, mi sembra che la *Prefazione* ai *Lineamenti* sia ancora più chiara nel portare l'attenzione alle caratteristiche di un compendio in quanto *testo a stampa* destinato a un pubblico: “La motivazione immediata alla pubblicazione di questo compendio è il bisogno di dare in mano ai miei ascoltatori una guida per le lezioni che io tengo, in conformità del mio ufficio, sulla *Filosofia del diritto*. Questo manuale è un'esposizione ulteriore, soprattutto più sistematica [*mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe*], dei medesimi concetti fondamentali che su questa parte della filosofia sono già contenuti nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (Heidelberg 1817) da me altra volta destinata alle lezioni. Ma il fatto che questo compendio dovesse apparire a stampa, che quindi anche giunga di fronte a un più vasto pubblico, divenne la motivazione ad esporre talvolta già qui più ampiamente le *annotazioni*, che in un primo momento dovevano menzionare in brevi cenni le concezioni affini o divergenti, conseguenze ulteriori e simili (il che avrebbe ricevuto nelle lezioni la sua debita dilucidazione [*Erläuterung*]), al fine di chiarire talora un più astratto contenuto del testo, e di avere un più ampio riguardo a concezioni che ci sono d'intorno, correnti nel

*gioventù, [...] non ancora imprigionata nel sistema degli scopi limitati del bisogno e per sé ancora capace della libertà di un'occupazione scientifica disinteressata"* (D1818 p. 224-225, GW 18, 17-18).

Quello che intendo dimostrare in questo terzo capitolo a partire da quanto emerso nei due precedenti, è la dinamica produttiva all'opera nella strategia testuale dell'*Enciclopedia*<sup>217</sup>. Volendo anticipare ciò che è oggetto del presente capitolo, si può dire che in gioco è l'istituzione di un soggetto nel processo espositivo tramite cui il sapere comprende sé e la sua realtà oggettiva, sa quale realtà presuppone il suo discorso e a cui dà forma, e coopera a trasformare sé e i soggetti. Detto altrimenti, in questione è la *formazione* (*das Bilden*) di un insieme di competenze che, circolarmente, Hegel interpreta come proprie del suo tempo e che vanno elaborate. Non si tratta di trovare riscontro in competenze semplicemente presupposte, quanto piuttosto di lavorare su quelle che si ritiene si abbiano nel moderno e, producendole (o meglio riproducendole criticamente), dispiegare la formazione di un mondo.

Approfondire questa circolarità che si istituisce a partire dalla cooperazione nella genesi del testo, rappresenta il mio tentativo di avvicinare la questione *discorsiva* del *Weltbegriff* della filosofia per Hegel, alla luce del suo approccio alla cornice teorica kantiana sul tema, che funziona in senso diagnostico e strategico.

---

tempo presente. Così è sorto un numero di annotazioni più estese di quanto altrimenti comporta il fine e lo stile di un compendio" (R p. 3, GW 14,1, 5).

<sup>217</sup> Una simile strategia è, a mio avviso, presente strutturalmente anche nei corsi di lezione berlinesi di Hegel, nonché nei testi a stampa, perché risponde a un punto teorico sul funzionamento del discorso filosofico nella sua giustificazione espositiva. Mi concentro sull'*Enciclopedia*, e sulle lezioni di logica che su questa si basano, perché il testo enciclopedico rappresenta l'oggetto tematico del mio lavoro. Per un esempio diverso della strategia che mi propongo di analizzare in questo capitolo, si veda il seguente passo tratto dalle lezioni di filosofia della storia: "A quanti fra Loro, signori, non hanno ancora familiarità con la filosofia, potrei rivolgere la preghiera di frequentare queste lezioni sulla storia mondiale portando con sé la fede nella ragione, il desiderio, la sete di arrivare a conoscere la ragione stessa; non c'è dubbio che nello studio delle scienze si dovrebbe presupporre come bisogno soggettivo il desiderio di arrivare alla comprensione razionale, alla conoscenza, non il desiderio di possedere una semplice raccolta di nozioni. Quanti, nello studio della storia mondiale, già non portano con sé il pensiero, la conoscenza della ragione, dovrebbero avere almeno la fede salda, invincibile, che ci sia una ragione nella storia; inoltre dovrebbero credere che il mondo dell'intelligenza e della volontà consapevole di sé non possa essere affidato al caso, bensì debba mostrarsi nella luce dell'idea che sa se stessa. Ma in realtà non ho bisogno di pretendere in anticipo da Loro una fede come questa. Ciò che per il momento ho detto e ancora dirò, non è da prendere alla stregua di un semplice presupposto, sia pure limitato alla nostra scienza, bensì come visione della storia nel suo insieme, come risultato dell'esame che dobbiamo ancora esporre, un risultato che è noto *a me*, poiché conosco già l'insieme. Solo dall'esame della storia mondiale stessa dovrà risultare che quest'ultima ha proceduto in maniera razionale, ossia che la storia è stata il cammino razionale, necessario dello spirito del mondo, di quello spirito che, per natura, è sempre identico a se stesso, ma che dispiega questa sua identica natura nell'esistenza mondiale. Tutto ciò – l'abbiamo detto – non può essere che il risultato della storia (*VPbG* p. 10-11, GW 18, 141-142). A margine del manoscritto si legge "Glauben Übersicht, Resultat".

### 3.1 Coordinate kantiane per un Weltbegriff della filosofia

“Ma fin qui il concetto della filosofia non è se non un concetto scolastico”. Eppure, si dà anche un “concetto cosmico (*conceptus cosmicus*), che è stato sempre a fondamento di questa denominazione” (*KrV* p. 513, B 866). Queste frasi “molto citate”<sup>218</sup> che compaiono ripetute in molta della ricerca su Kant, anche più recente<sup>219</sup>, nascondono delle difficoltà interpretative rilevanti, a partire dal significato di ciò che è compreso nella parentesi. Come dimostra Norbert Hinske<sup>220</sup>, il termine ‘cosmicus’ non compare in nessun altro scritto a stampa di Kant<sup>221</sup>. La sua interpretazione è tutt’altro che agile, come si lascia vedere a partire dalle traduzioni possibili dell’espressione latina, perlopiù resa con “cosmopolitico” – termine che Kant (a differenza di *cosmicus*) impiega altrove con maggiore frequenza. Che tra *cosmicus* e *cosmopolitico* ci siano delle affinità è fuori di dubbio. Tuttavia, ridurre il primo al secondo (che pure Kant aveva a disposizione) rischia di adombrare delle istanze che sembrano essere in gioco in maniera più pregnante nel primo concetto: il rimando al *mondo*, e con esso il rimando alle idee e ai fini. Un *Weltbegriff* è l’idea di una totalità assoluta e incondizionata, un ordine intelligibile<sup>222</sup>. Se viene elusa questa dimensione, e l’esigenza di un suo approfondimento, sembra venire meno anche il rimando strutturale alle idee e ai fini della ragione, che sono essenziali per distinguere un *Weltbegriff* da uno *Schulbegriff*. Alla base del ricorso ad un tale *hapax legomenon* – che nel lavoro decido di rendere con “concetto cosmico” – sembra esserci allora l’esigenza di un ripensamento strutturale del concetto

---

<sup>218</sup> Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Tle. Berlin 1966–1971, Tl. 4, 798

<sup>219</sup> Al tema è stato dedicato il XI. Kant-Kongress (*Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Hinsicht*) del 2010, e sarà al centro delle iniziative previste per il *Kant-Jubiläum* del 2024.

<sup>220</sup> Norbert Hinske, *Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff. Einige Anmerkungen zu KrV B 866 ff.*, in Margit Ruffing, Claudio La Rocca, Alfredo Ferrarin & Stefano Bacin (eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, De Gruyter 2013, 263-276, p. 263.

<sup>221</sup> L’interprete ricostruisce alcuni paralleli con altri luoghi kantiani in cui il termine compare, sempre tra parentesi: “In der sogenannten Jäsche-Logik, die im Band IX der Akademie-Ausgabe, also innerhalb der Abteilung der „Werke“ abgedruckt ist, heißt es unter anderem: „Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft“ (Log, AA 09: 23). „Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe (in *sensu cosmico*) betrifft: so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen“ (Log, AA 09: 24) (Hinske, p. 266).

<sup>222</sup> Alfredo Ferrarin restituisce la questione in questi termini in Id., *The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher’s Vision*, p. 226. Il problema della distinzione tra *cosmicus* e *cosmopoliticus* è sollevato in maniera più articolata da Hinske tramite un confronto con la logica Pölitz: “Eine überraschende Sonderstellung nimmt im vorliegenden Zusammenhang die Logik Pölitz ein. Dort nämlich liest man: »In sensu scholastico ist [...] Philosophie das System der philosophischen Vernunftkenntnisse aus Begriffen; in sensu cosmopolitico aber ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft«. »Die Philosophie im Schulbegriff ist bloß ein Organon der Geschicklichkeit. Der Philosoph in sensu cosmopolitico ist der, der die Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft zu gewissen Zwecken hat«. [V-Met-L2/Pölitz, AA 28.2,1: 532 f. Zur Zugehörigkeit des Abschnitts zur Logik (und nicht zur Metaphysik) Pölitz vgl. Hinske, Norbert: Kant-Index, Bd. 6: Stellenindex und Konkordanz zur „Logik Pölitz“ [Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. III: Indices, Bd. 10], Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, XI f. und XVI.] Die Frage, ob es Pölitz gewesen ist, der den Text an dieser Stelle korrigiert hat, oder ob man die Logik Pölitz einer anderen Traditionslinie der Logiknachschriften zuordnen muss, ist unbeantwortbar. Doch wie wäre es, wenn in der Kritik der reinen Vernunft gar nicht ‚cosmicus‘, sondern ‚cosmopoliticus‘ zu lesen wäre?“ (Hinske, p. 268).

di *Welt* in quanto tale: meglio, di una filosofia che invece di avere dentro di sé un concetto razionale di mondo come uno tra gli enti possibili, si sviluppa come totalità e si interroga sui fini ultimi della ragione. Una tale esigenza è pervasiva nel clima tardo-illuministico tedesco<sup>223</sup>, a partire dalla rivista *Der Philosoph für die Welt* curata da Johann Jakob Engel, il cui primo volume uscì nel 1775. Christoph Böhr scrive a questo proposito: con il termine “Welt” Engel intende “das ganze gemengte Publicum, wo der Eine mehr für diese, der Andre mehr für jene Gegenstände ist, der Eine mehr diesen, der Andre mehr jenen Ton liebt”<sup>224</sup>. Anche Kant non interpreta il mondo come l’oggetto della cosmologia razionale. Eppure, per questi – che riprende la questione già nel 1777 con il suo *Von den verschiedenen Racen der Menschen*<sup>225</sup>, e nelle lezioni di Enciclopedia<sup>226</sup> di cui ci siamo occupati nel capitolo primo del lavoro – “concetto cosmico qui vuol dire il concetto che riguarda quello che interessa necessariamente ognuno”<sup>227</sup>; ciascuno e non solo alcuni, in maniera contingente. Per questo Kant parla sempre di fini essenziali della ragione umana (*KrV*, B 867) e di destinazione dell’uomo.

Per parlare di *Weltbegriff* e distinguerlo dallo *Schulbegriff* sembrano esserci due condizioni fondamentali. La prima condizione a emergere esplicitamente è la relazione ai fini (che esaminerò al 3.3). La filosofia nel suo senso cosmico è la scienza della relazione di tutte le cognizioni ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), e il filosofo non è un artigiano della ragione ma il legislatore della ragione umana (*KrV*, A 839/B 867). Anche lo *Schulbegriff* della filosofia richiede un’unità sistematica della conoscenza, ma la filosofia cosmica non riguarda una tale completezza logica delle cognizioni; si differenzia perché mira a una relazione tra mezzi e fini, che deve rimanere

<sup>223</sup> Per una breve disamina del dibattito, si veda Hinske, *Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff*, p. 272.

<sup>224</sup> Christoph Böhr, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants* [Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II: Monographien, Bd. 17]. Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 365.

<sup>225</sup> L’uso differente del termine “mondo” da parte di Kant si può rintracciare nel suo annuncio di una lezione per il semestre estivo del 1775, in cui si legge: “Die physische Geographie, die ich hierdurch ankündige, gehört zu einer Idee, welche ich mir von einem nützlichen akademischen Unterricht mache, den ich die Vorübung in der Kenntniß der Welt nennen kann. Diese Weltkenntniß ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird“ (*VvRM*, AA 02: 443). È chiaro che Kant non stava pensando all’idea razionale di mondo à la Wolff, ma agli uomini e alla loro destinazione. Il ‘mondo’, perciò, non è più un argomento strettamente di cosmologia, ma diventa soprattutto di antropologia e filosofia morale.

<sup>226</sup> Nelle lezioni sull’*Enciclopedia filosofica* si trovano espressioni come: “Von dem[jenigen] kann ich nur sagen, daß er philosophire, der sich bemüht die obersten Zwecke und die Bestimmungen seiner Vernunft vestzusetzen” (*PhilEnz*, AA 29: 8.: „Der Philosoph als ein Führer der Vernunft, leitet den Menschen zu seiner Bestimmung. Seine Erkenntniße gehen also auf die Bestimmung des Menschen“ (ebd.). „Wenn der Philosoph alle seine Spekulation, Wißenschaft etc. mit den Zwecken, mit der Bestimmung des Menschen verbindet, dann ist er ein Führer und Gesetz Geber der Vernunft“ (ebd.). Il termine cruciale è quello di *Bestimmung*, che Kant qui – come altrove – impiega senza altra spiegazione, verosimilmente recependo il pamphlet di successo di Johann Joachim Spalding *Die Bestimmung des Menschen*. È da notare che il discorso stesso dei “wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft” (*KrV*, B 867) possa essere letto sullo sfondo della filosofia della religione di Spalding, come suggerisce Claudio La Rocca (*Methode und System in Kants Philosophieauffassung*).

<sup>227</sup> Su questo si veda Claudio La Rocca, „Aufklärung und Rationalitätsformen. Kant und die Vernunft als Zweck“. In: Luigi Cataldi Madonna und Paola Rumore, *Kant und die Aufklärung*, Hildesheim/Zürich/New York 2011, 95 – 115.

sempre presente e culmina nella saggezza. Nella filosofia cosmica i fini non sono un aggregato, né oggetti tra altri oggetti.

La dimensione del rinvio essenziale ai fini diventa più chiara se si prende in esame una metafora che Kant impiega in alcune riflessioni per distinguere la filosofia dalle altre scienze. Queste ultime sarebbero caratterizzate strutturalmente per Kant da una visione “monoculare”, com'è quella dei ciclopi<sup>228</sup>:

Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d.i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben. [...] Einem ieden muß ein Auge aus besonderer fabrike beygesellt werden. [...] Das zweyte Auge ist also das der Selbsterkenntnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben. [...] Nicht die Stärke, sondern das einäugigte macht hier den Cycloph. Es ist auch nicht genug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft (Reflexion 903. AA 15.1: 394–395).

Nella visione monoculare la vista è parziale, manca uno sguardo d'insieme (“die übersehung des Gantzen”, PhilEnz, AA 29: 6). La filosofia di Kant si assume in certo modo il compito di restituire agli studiosi il loro secondo occhio. Una visione filosofica è il rimedio alla visione monoculare, alla quale è nascosta la relazione ai fini e all'umanità in quanto tale. Nella scienza che è la filosofia, comprendiamo come tutte queste cognizioni possano essere riunite in una scienza principale e siano considerate come mezzi per questa scienza. (V-Lo/Wiener, AA 24: 819)<sup>229</sup>. Come afferma Ferrarin, “the image of the cyclops shows Kant's preoccupation with a correct use of reason which we must discipline and remind of the whole. Thinking on our own, the supreme maxim of an enlightened reason, is not so much an emancipation from the darkness of ignorance, or the called for acquisition of new cognitions useful for whatever progress, as rather a negative principle directed against a blind

---

<sup>228</sup> L'analogia ritorna nelle lezioni di logica quando Kant parla della perfezione logica della conoscenza, della polistoria e della polimatia (Log, AA 09: 45, Refl. 2020 -2023, AA 16: 198 -199, e V-Lo/ Wiener, AA 24: 819). Non abbiamo bisogno di indugiare su molti libri e di essere eruditi, una volta che abbiamo fatto della massima di pensare da soli la nostra guida. L'erudizione richiede la memorizzazione di libri, che diventa superflua una volta che abbiamo afferrato i principi su cui si basano.

<sup>229</sup> Né gli studiosi né gli artigiani della ragione, che impiegano un metodo che danno per scontato nelle loro scienze e si concentrano unicamente sul loro oggetto, si preoccupano del fine della loro scienza, o dei limiti del campo che stanno investigando. Per loro, un limite riguarda una grandezza indeterminata che può cambiare nel tempo con il progredire delle conoscenze. Quando gli artigiani della ragione perseguono la loro scienza, il limite non è l'oggetto tematico del loro pensiero, ma ciò che, nel loro lavoro, deve essere portato sempre più in là, ossia deve essere allontanato. I filosofi, invece, fanno dei limiti l'oggetto del loro pensiero: la coscienza di un orizzonte e della totalità delle cognizioni rende i limiti visibili e tematici di per sé.

misuse of knowledge pursued for its own sake”<sup>230</sup>. Le cognizioni non devono essere perseguite per se stesse, ma essere utilizzate per fini che trascendono il sapere specialistico-scolastico; della filosofia non si può fare a meno, non perché pretenda una superiorità sulle scienze, ma perché restituisce il secondo occhio diretto dalla teleologia della ragione e si occupa dei fini dell’umanità.

Questo conduce alla seconda condizione, che riguarda il modo in cui il sistema filosofico si dà al soggetto, il modo in cui gli appare: esterno (*Schulbegriff*) o interno (*Weltbegriff*). La modalità riguarda, ancor prima che l’opposizione tra *Schulbegriff* e *Weltbegriff*, una distinzione ancora più a monte che Kant propone nell’*Architettonica*, ovvero quella tra conoscere storico e conoscere razionale. Nell’*Architettonica*, infatti, compaiono due opposizioni: una tra apprendimento storico e razionale, l’altra tra concetto scolastico e cosmico. L’apprendimento storico è un conoscere secondo i fatti, non secondo i principi. Nel caso del conoscere storico non facciamo altro che ripetere: scimmiettare la ragione, non pensare. L’unica alternativa, scrive Kant, è imparare a filosofare, esercitare il talento della ragione nel perseguire i suoi principi – “ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli o rifiutarli” (*KrV* p. 513, A 838/B 866)<sup>231</sup>. L’attività del filosofare è orientata da una massima, un metodo e un principio, e questi sono superiori a tutte le cognizioni che possono generare. Filosofare è, in questo senso, un fine a se stesso e ha una dignità intrinseca, cosa che non si può dire delle cognizioni.

---

<sup>230</sup> Alfredo Ferrarin, *The Unity of Reason. On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher’s Vision*, in Margit Ruffing, Claudio La Rocca, Alfredo Ferrarin & Stefano Bacin (eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, De Gruyter 2013, 213-228, p. 217.

<sup>231</sup> L’argomentazione sembra sollevare non pochi problemi sull’*historisch* nella filosofia kantiana, che non rappresenta l’oggetto del presente lavoro. Alfredo Ferrarin riassume alcune delle difficoltà nei seguenti termini: “After the advent of critical philosophy, it is possible to start a philosophical history of philosophy, in other words, an a priori history. In the ‘History of pure reason’ in the first Critique the past offers to critical philosophy, i. e., the enlightened reason’s retrospective gaze, a poor show, a wasteland littered with edifices in ruin: philosophy was living in its childhood until it became critical (*KrV*, A 852/ B 880). Later, in the *Fortschritte der Metaphysik*, we find a sketch for this philosophizing history of philosophy: in it, we do not borrow «the facts of reason» from historical narration, but «derive them from the nature of human reason itself, as in a philosophical archaeology» (FM, AA 20: 340). Two consequences follow. The first is that even in its most empirical form, the history of philosophy cannot tolerate any talk of either a mechanistic or a chance succession. History has its own teleology, because whatever progress reason makes owes its being to reason’s own ends. In the *Fortschritte*, the philosophizing history of philosophy is a peculiar genre: in it nothing can be told until we know what should have happened and can happen (FM, AA 20: 343). This is tantamount to saying that nothing new can happen; but strictly speaking it means that what happens is irrelevant because we know the a priori grounds, internal to reason, why everything in philosophy happens. This history is possible because reason has only itself as its object; and the end of reason is implicit in it before it is realized in history, so that history is but the making explicit of reason’s end. The second consequence is that, even if Kant’s reason is historical, it does in my view remain abstract. It must not study the historical unfolding of systems; in fact, it must ignore the historical and empirical data, because its gaze remains pure as it affirms its independence from history’s contingency. For the cosmic philosopher, in the words of the *Jäsche Logic*, «all systems of philosophy [are] only as history of the use of reason and as objects for the exercise of his philosophical talent». [Log, AA 09: 26] Personally, I find it disputable that the history of philosophy should be compared to a gym, in which past philosophers are at best examples, or such instruments for exercising our talent, and not moments of our own essence that constitute who we are. More importantly from a Kantian standpoint, I find the idea of philosophy as sheer activity in opposition to all of its products the sovereignty of a spontaneity without receptivity” (pp. 223-224).

Una simile istanza rinvia, come anticipato, alla questione del fine, a dimostrare il rimando circolare che sussiste tra i due momenti alla base del *Weltbegriff* della filosofia. Nelle sezioni che seguono prenderò le mosse dal problema della relazione del soggetto al sapere (3.2), e da questa passerò all'esame del modo in cui Hegel procede a rideterminare il tema del fine della filosofia (3.3).

### 3.2 La relazione del soggetto al sapere

La filosofia cosmica è per Kant un impegno vivo, una consapevolezza dei fini e una pratica. L'attività della ragione non è solo separata e anteriore ai prodotti della ragione: è un fine per essi. Eppure, se l'unità e la gerarchia dei fini è stabilita dalla filosofia, l'attività della ragione non è un fine assoluto, perché la ragione è subordinata e rivolta alla questione della destinazione. La modestia equivale alla consapevolezza dell'insufficienza dei nostri sforzi conoscitivi rispetto alla nostra destinazione, laddove la saggezza trascende qualsiasi scienza ed è essa stessa un'idea che non può essere realizzata in nessun sistema dato<sup>232</sup>. La filosofia è così un archetipo, perché è la pura attività della ragione di pensare in proprio, e non un prodotto determinato. Ciò significa che ogni filosofia razionale deve essere trattata come un modo per approfondire le questioni razionali – come un esempio e un'idea regolatrice da cui orientarsi nel valutare e giudicare – non come un dato storico.

Kant sviluppa questo punto difendendo la distinzione tra una filosofia soggettiva e una oggettiva<sup>233</sup>. Quest'ultima è una semplice idea di una scienza possibile che non è mai data in concreto, che va intesa come l'archetipo della valutazione di tutti i tentativi di filosofare, che dovrebbe servire a giudicare ogni filosofia soggettiva, il cui edificio è spesso così vario e mutevole (*KrV*, A 838/B 866). Questa è la base della tesi di Kant sull'impossibilità di imparare la filosofia. Se il filosofare può rendere giustizia al procedimento sistematico della ragione riconducendo tutto il sapere filosofico alla fonte da cui emerge, e allo stesso tempo essere in accordo con la determinazione sistematica e teleologica della ragione, ogni filosofia fattuale che viene assunta come un dato (ossia, storicamente) manca di questa possibilità di un collegamento positivo con la logica procedurale interna della ragione pura. Il primato del filosofare in Kant si basa infatti sull'autonomia del pensiero, secondo cui le proposizioni filosofiche conservano la loro validità solo se vengono ricondotte alle fonti, venendo viste nella prospettiva di colui che può estendere la scienza perché è in possesso del metodo e ha non solo "Kenntnis" ma "Einsicht"<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> Su questo si veda Claudio La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*. In Id., *Soggetto e mondo*, 217-242.

<sup>233</sup> Sul tema si veda Claudio La Rocca, *Methode und System in Kants Philosophieauffassung*, in Margit Ruffing, Claudio La Rocca, Alfredo Ferrarin & Stefano Bacin (eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, De Gruyter 2013, 277-298.

<sup>234</sup> R 3328, Refl, AA 16: 782. Vgl. *KrV*, A 836/B 864: „er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entsprang bei ihm nicht aus Vernunft“.

In Kant questa separazione tra razionale e storico è stata compresa dagli interpreti in maniera più o meno radicale, e non mancano tentativi di compensare la critica all'oggettivazione tramite la sottolineatura dell'importanza, per Kant, di sviluppare una ricettività<sup>235</sup> per ciò che si dà nella forma di un dato<sup>236</sup>. Non mi occupo direttamente di questa questione spinosa, perché mi interessa la posizione hegeliana. A mio avviso l'insistenza kantiana sull'esigenza di considerare il discorso filosofico al modo di un'attività auto-correttiva è ripresa interamente da Hegel, il quale a sua volta è ben lontano dal considerare il sistema un edificio dogmatico di conoscenze. Eppure, da parte di Hegel il progetto sembra venir perseguito minando alle fondamenta le premesse su cui si basa l'argomentazione kantiana, il cui schierarsi per l'esercizio metodico della ragione dipende dal modo in cui viene pensata la ragione stessa, ma anche dall'aver distinto qualcosa come un ideale (la filosofia *üiberhaupt*) dall'esercizio concreto della razionalità. Rispetto a questo quadro, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* sembra all'opera un lavoro differente di critica, che è consapevole dell'apparire del discorso filosofico come *historisch*<sup>2</sup>. E proprio in questa consapevolezza testuale la filosofia ingaggia una cooperazione con il lettore (o l'ascoltatore a lezione), instaurando una esecuzione che non è esterna alla soggettività perché, da una parte, la presuppone, ma dall'altra, come vedremo, la produce consapevolmente.

---

<sup>235</sup> Mi sembra significativa a questo riguardo la posizione di Alfredo Ferrarin, che nel suo contributo *The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, tenta una articolazione dell'argomento kantiano oltre la dicotomia tra principi e dati: "If we agree that without letter spirit cannot reign, and that we cannot think in a void, then in the history of philosophy interpretation and study – and that means learning *ex datis* – are an essential part of our philosophizing. And interpretation does not get started until we learn to cultivate our receptivity, our sensitivity to texts, the empathy and patience that allow us to follow the steps of another mind without imposing our views on it. It requires care for what matters, and the recognition of the value of inheritance. It begins in the shape of a familiarity, an interested and eager attentiveness, a raising to focus and relief, an isolation of what deeply matters, to become a reshaping of connections, an imaginative appropriation, and a meditation on our past. This is not an invitation to passivity, scholarly piety, or historicist indifference: on the contrary, treating texts from our tradition as relics, unalterable givens for antiquarians, even models, is the flip side of the coin Kant is forging in opposing active thought and passive reception. Mine is the mere consideration that if we are all gathered here today, it is because Kant's opposition between rational and historical was wrong. And we know it. Kant's argument that if to philosophize is to think for oneself, obviously one cannot learn philosophy because philosophy is not yet given, and one philosophizes as one thinks (Log, AA 09: 26– 27), seems in its terse simplicity to defy all criticism. But it is a negative simplicity: it works at the cost of suppressing all reference to contents; and if to philosophize is first of all a judgment of determinate philosophical contents, then it does not work. I think that valuing the first maxim of an enlightened reason – to think for oneself, *Selbstdenken* – has everything to gain from the integration of the other two maxims, the enlarged mentality and the consistent thought. Tuning into the wavelength of predecessors, the second maxim, is key to that; it requires the receptivity and imagination I was mentioning, and the dissatisfaction with the dichotomy of principles and givens, grounds and facts" (p. 225). Il punto di Ferrarin richiede di considerare storica qualsiasi conoscenza a posteriori. Per quanto riguarda la filosofia, che è il tema in esame, storica è l'acquisizione delle dottrine altrui, il confronto con un'eredità, ma è anche l'acquisizione degli strumenti del filosofare.

<sup>236</sup> "Wie kann man Philosophie lernen? Man leitet entweder die philosophischen Erkenntnisse aus den ersten Quellen der Erzeugung derselben her d. i. aus den Principien der Vernunft; oder man lernt sie von denen, die philosophiert haben" (VLo/ Politz, AA 29: 534; Hervorhebung C.L.R.). Vgl. V-Lo/Wiener, AA 24: 799: "Ich würde dann nicht philosophieren lernen, ohne die Quellen, woraus es geschöpft wäre, zu wissen"; PhilEnz, AA 29: 7: "Nicht sowohl die Erkenntniß selbst, sondern die Methode zu philosophieren, muß unterrichtet werden".

La considerazione del destinatario nella strategia genetica giunge chiaramente a evidenza nelle lezioni. In particolare, nell'esperienza della contraddizione si considera ciò che è all'opera nel linguaggio. “*Wenn ich sage ich: so denke ich nur mich mit ausschliessung von allen anderen. Aber in der sprache drückt man damit ganz etwas anderes aus als was man will: Ich bin ein ganz allgemeines*” (GW 23,2, 522)<sup>237</sup>. Il primo esempio che intendo discutere riguarda un'esperienza particolare di contraddizione, che è la tautologia. In essa – che, com'è noto, è il modo in cui viene presentata la questione della proposizione speculativa nella *Fenomenologia* – accade qualcosa di rilevante per comprendere l'esecuzione del testo e la sua *Erläuterung*.

### 3.2.1 Wir – aber wer? Per una pragmatica del testo

Nelle lezioni sulla logica enciclopedica, la tautologia sembra assolvere una funzione strutturale stabilendo un'esperienza performativa di qualcosa che fa il suo ingresso, ma che non è espresso dalla forma che lo racchiude. Nelle lezioni si segnala un utilizzo disseminato delle locuzioni *wenn ich sage* oppure *wenn wir sagen*, ci si appella a un 'noi' che viene convocato per mostrare ciò che è all'opera nel linguaggio. Come esempio, si consideri il passaggio da *Identität* a *Der Unterschied* all'interno dell'esame delle determinazioni della riflessione. Nella *Nachschrift Libelt* del 1828 all'altezza della discussione del §115 dell'*Enciclopedia* si legge:

Das Wesen scheint in sich gleich, es ist also reine Identität, das ist aber die Form des Verstandes überhaupt. Alles was beschränkt ist, ist wesentlich sich auf ein anderes beziehend. Alles wird dadurch isolirt, und in der Form der Identität als für sich einzeln bestehendes heraus gehoben[.] Wenn ich sage das absolute ist Identität so ist dies ganz richtig, nur muß damit der Unterschied nicht aufgehoben werden, dieses macht die Beschuldigung des Identitätssystem's aus. Die Vernunft kennt keine abstracte Identität, bei der Kantischen Philosophie ist diese das höchste Princip. Die Erfahrung sagt man beweist den Satz daß a = a ist, oder was noch imposanter klingt daß a nicht zugleich a und (nicht a) sein kann [.] Nimmt man aber die Erfahrung in Betracht, so ist kein Satz der dieses Denkgesetz a = a aussprechen möchte. Selbst die Form des Satzes, ist hier im Widerspruche, denn das ist erfordert, einen Unterschied des Subjects und des Praedicats zu machen. Um auch das 2.te negative Denkgesetz als richtig zu zeigen, ist es genug sich irgend ein existirendes Ding zu denken so ist dieses zugleich es selbst und ein anderes z. B. George IV ist König von England (GW 23, 2, 500).

---

<sup>237</sup> Ci sono passaggi analoghi frequentissimi nelle lezioni, in cui la dimensione 'esperienziale' della contraddizione viene estesa all'intero linguaggio. Cfr. *Nachschrift Libelt*: “Man kommt zu der Erkenntniß, daß der Widerspruch in Allem sich vorfindet. In Allem lassen sich entgegengesetzte Bestimmungen aufzeigen, wovon jede eben so nothwendig ist. jeder logischer Satz ist Beispiel davon. Wenn ich sage ich so ist das der größte Widerspruch. Ich ist das vollkommen Allgemeine. Alles besondre ist da ausgeschlossen, was zu meiner Particularität gehört. Ich ist jeder Mensch, darin sind sich alle gleich, daher jeder eine Person ist. und doch ist wieder ich das vollkommen Particulaere, die sprödeste Aussonderung, ich und niemand anders, die aller vollkommenste Einzelheit und Beschränktheit. Das ist die größte Antinomie” (GW 23,2, 472).

L'appello è a un lettore (uditore) che nel suo linguaggio fa esperienza di questo passaggio, ossia dell'impossibilità di considerare la legge dell'identità se non come tautologia che in realtà contiene più di ciò che esprime, ossia la differenza<sup>238</sup>. Così presentato, il tema rimanda per analogia alla strategia in atto nella *Fenomenologia*, non soltanto al momento in cui il testo discute della proposizione speculativa, ma anche al punto in cui si presenta la *certezza sensibile*<sup>239</sup>. La certezza sensibile, come prima figura dello spirito, afferma di essere capace di esprimere identità semplici, essendo un sapere immediato, un sapere dell'immediato (GW 9, 63). Il suo discorso consiste in termini semplici, come "Io", "questo oggetto", "albero", "qui", "ora" e si basa sulla credenza di esprimere direttamente gli oggetti appresi dai sensi. Quando la coscienza crede di cogliere le *res*, identificando direttamente ciò che dice e ciò che intende (*meint*), Hegel dimostra che in realtà il linguaggio che la coscienza impiega non coincide con le *res*. La ragione è che

se voglio venire in aiuto al linguaggio – che ha la natura divina [*göttliche Natur*] di invertire immediatamente l'intenzione mentale, facendola divenire qualcosa d'altro e impedendole così di *giungere alla parola* –, *indicando* questo determinato pezzo di carta, ecco allora che faccio l'esperienza di ciò che di fatto è la verità della certezza sensibile: lo indico come un *qui* che è un "qui" di altri "qui", ossia che è, in se stesso, un *insieme semplice* di molti *qui*, vale a dire un universale (*PbG*, p. 78-79, GW 9, 70).

Riferendosi al funzionamento del linguaggio, la cui natura divina (*göttliche Natur*) risiede nella sua capacità di invertire immediatamente ciò che è più proprio, il *Meinen*, Hegel dimostra che anche la forma più semplice di coscienza, apparentemente immediata, richiede la mediazione attraverso forme universali di rappresentazione. Il modo in cui la coscienza si rende conto della propria ignoranza sul funzionamento del conoscere è apparentemente liberale. Anzitutto, si consente alla forma più immediata di coscienza di scegliere un *Beispiel* di una relazione (in teoria) passiva con una *res*. Per mostrarle che in realtà nella rappresentazione di un oggetto c'è qualcosa di più in gioco, di cui la coscienza non è consapevole, si procede poi ponendo una domanda all'apparenza minimale: *che cos'è il "questo"?* (*PbG*, p. 71, GW 9, 64). La domanda appare neutrale. Sembra che si tratti

---

<sup>238</sup> Si consideri il passo corrispondente nella *Nachschrift Karl Hegel*, in cui si parla esplicitamente di tautologia: "Man sagt, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, alle Menschen geben zu, das wird als Faktum auf gestellt, das sey das Gesetz, das in ihnen herrsche. Wenn man sich auf Erfahrung berufen will, so hat man nach dem Gesetz der Identität eine Tautologie. Die Identität muß nicht so abstrakte Identität seyn, sondern vermittelt sich, mit vielfachen Bestimmungen. | wenn man sagt: Magnetismus ist, so erwartet man nicht wieder dasselbe, Magnetismus, sondern weitere Entwicklung, die jedoch in ihrer Totalität dem Ersten gleichkommt. Die Erfahrung zeigt also, daß falsch ist, daß die Menschen die Identität zum Gesetz der Wahrheit machen. In Form des Widerspruch, man sagt man könne ihn nicht denken, aber indem ich ihn spreche, so denke ich ja den Widerspruch *unmittelbar*. Eben so wenig kann man sagen, daß es nichts gäbe, was in sich Widerspruch enthielte; wie viele Dinge, die sich in sich widersprechen gibt es, alles Schlechte ist Widerspruch. Indem ich Bedürfnis habe, so ist das Negative des Selbstgefühls in mir, ich bin da der Widerspruch, alle Thätigkeit ist Widerspruch" (GW 23,2, 748).

<sup>239</sup> Per l'interpretazione della *certezza sensibile* che segue, mi baso sull'analisi retorico-stilistica del testo proposta da John H. Smith, *The Spirit & Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, pp. 187s.

semplicemente di lasciare il palco alla certezza sensibile perché possa spiegarsi in forma monologica. Noi, “in definitiva, non dobbiamo riflettere sull’oggetto e meditare su che cosa esso potrebbe essere in verità, ma dobbiamo considerarlo solamente per come la certezza sensibile lo ha in sé” (*ibid.*). In realtà, come ha mostrato John H. Smith<sup>240</sup>, la domanda che viene posta alla certezza sensibile è tutt’altro che innocente. Non perché sia faziosa o perché sia mal posta, ma perché è una ingiunzione alla coscienza: l’invito a esporsi, a prendere parola. Questo fa sperimentare la contraddizione implicita nella coscienza, e mette in moto il processo di esplicitazione di ciò che era proprio della sua posizione, ma che non era visto.

Mi sembra che il ricorso alla tautologia nelle lezioni assolve una funzione per certi versi analoga a quella descritta nella certezza sensibile. L’appello al destinatario del testo è tutt’altro che neutrale, come potrebbe sembrare a prima vista. In realtà, costringe la coscienza a venire fuori, a esporsi nel linguaggio per criticare la sua posizione. Una simile richiesta non è esterna, perché il linguaggio è ciò che ci è più prossimo, è il nostro. Eppure, portare l’attenzione sul linguaggio non è qualcosa di innocente, un gesto scontato. Tutt’altro. Nell’identità tautologica l’ascoltatore viene ingaggiato, costretto a fare i conti con ciò che il suo linguaggio fa: “Die Erfahrung zeigt also, daß falsch ist, daß die Menschen die Identität zum Gesetz der Wahrheit machen. In Form des Widerspruch, man sagt man könne ihn nicht denken, aber indem ich ihn spreche, so denke ich ja den Widerspruch unmittelbar” (GW 23,2, 748). In questo modo, l’ascoltatore viene condotto in un’esperienza che, se è apparentemente quella che tutti compiamo, proprio per questo *deve essere sollecitata*, perché non è naturale metterla a tema in quanto tale. Anzi, l’apparente ‘naturalità’ è proprio la modalità in cui il linguaggio perlopiù funziona.

Il punto è perciò, anzitutto, che questa esperienza – letteralmente, *Erfahrung*<sup>241</sup> – non è immediata, in quanto deve essere suscitata dal testo e va nella direzione di un’esplicitazione: porta allo scoperto ciò che normalmente non lo è e che, come noto non è conosciuto; rende manifesto per la prima volta che c’è un implicito, mettendoci nelle condizioni di avere occhi per esso. Nella *certezza sensibile* c’è un ‘noi’ nel testo che ci costringe ad assumere una posizione:

Proprio a tale *certezza* bisogna dunque domandare: *che cos’è il “questo”?* Se noi lo prendiamo nella duplice figura che è propria del suo essere, cioè come l’*adesso* e come il *qui*, la dialettica che il “questo” ha in sé conterrà una forma atta anche a intenderlo per com’è. Alla domanda: *che cos’è l’“adesso”?*, rispondiamo per esempio: *l’“adesso” è la notte*. Per sottoporre a esame la verità di tale

---

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 229s.

<sup>241</sup> Si ricordi la definizione di *Erfahrung* data nella *Fenomenologia* come processo che si produce sostanzialmente sulla base di una *Umkehrung*, quasi una *conversio* verrebbe da dire in termini retorici: “E si dà il nome di esperienza appunto a tale movimento, in cui l’immediato, ciò che non è esperito, vale a dire l’astratto – che appartenga all’essere sensibile oppure alla semplicità soltanto pensata – si estrania da se stesso, per poi ritornare a sé da questa estraniamento; e solo a questo punto si presenta così nella sua realtà effettiva e nella sua verità, essendo anche proprietà della coscienza” (*PbG*, p. 26, GW 9, 29).

certezza sensibile, è sufficiente un semplice esperimento. Noi mettiamo per iscritto questa verità; una verità non perde nulla se viene messa per iscritto, e tantomeno se la conserviamo. Se però adesso, che è mezzogiorno, noi guardiamo nuovamente alla verità che abbiamo messo per iscritto, dovremo dire che essa è divenuta stantia (*PbG* p. 71, *GW* 9, 64).

Il ‘noi’ implicato nel testo è quello dell’interlocutore della certezza sensibile che pone alcune domande, apparentemente neutrali; eppure, il ‘noi’ è altrettanto quello di chi sperimenta il destino della certezza sensibile mettendosi nella sua posizione e facendo esperienza dell’inversione esplicitata nel linguaggio. Emerge un conflitto, che si rende evidente nel passaggio del ‘noi’ attraverso diversi *Platzhalter*, per così dire<sup>242</sup>: dalla posizione di un lettore disinteressato del testo, a chi fa domande, a chi dà risposte nel testo come certezza sensibile, a chi da ultimo, sperimentando la contraddizione, si innalza a un livello superiore di consapevolezza. Una dinamica analoga sembra all’opera nel ricorso alla tautologia e nell’appello contenuto nel ‘noi’ cui Hegel fa ricorso a lezione: le soggettività sembrano dapprima non coinvolte in ciò che si sta verificando a livello logico; vengono poi spinte ad assumere la posizione in una conversazione ideale nella quale le si forza a prendere parola e a vedere ciò che accade quando si verifica questo *zu Worte zu kommen*; da ultimo le soggettività implicate nell’atto da considerare fanno esperienza della inversione in atto nel loro discorso – un discorso a cui, pure, sono state in certo modo costrette<sup>243</sup>.

In secondo luogo, una simile esperienza, soprattutto – questo mi preme mostrare ora –, non è accessoria rispetto a qualcosa che la scienza compirebbe dimostrativamente e che le lezioni esemplificherebbero per l’ascoltatore ricorrendo a uno strumento retorico<sup>244</sup>. Guardiamo all’*Enciclopedia*: Nell’*Enciclopedia* proprio in questa esperienza si dà il passaggio da *Identität* a *Der Unterschied* come determinazione della riflessione. A differenza di ciò che avviene nella *Scienza della*

---

<sup>242</sup> A questo riguardo si pensi al contributo di Rüdiger Bubner in “Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel”, in Id., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam 1980, 133, in cui lo studioso mostra come Hegel avrebbe costruito una finzione letteraria che ingaggia il lettore in un dialogo.

<sup>243</sup> A proposito della forma di ‘costrizione’ all’opera nell’esame della certezza sensibile, che viene convocata per rispondere a delle domande, si veda quanto notato (in termini pur forti) da Andrzej Warminski, “Reading for Example: ‘Sense-Certainty’ in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*”, *Diacritics* (Summer 1981), 90: “Few commentators have failed to note the arbitrariness, unfairness, indeed bullying that victimized sense-certainty undergoes at the hands of he, we’. [...] This indecorousness [...] is somewhat distressing for anyone expecting the earnestness, the pain, the patience and work of the negative”.

<sup>244</sup> John H. Smith mostra convincentemente come la dialettica (che si occuperebbe tradizionalmente delle *res nudas*) e la retorica (che invece coprirebbe i pensieri con dei vestiti) non siano separabili in Hegel come potrebbe sembrare. L’interprete argomenta anche rimandando ai manuali che influenzarono la formazione di Hegel, da Melancthon, a Ernesti, al *Compendium* di latino di Immanuel Scheller, fino ad arrivare a Balthasar Haug, l’insegnante di latino di Hegel, per il quale “*elocutio* was not a superfluous addition to otherwise proper discourse, but the very condition of all proper expression” (p. 182). Il riferimento al *Kleid* è presente anche nella “Religione” all’interno della *Fenomenologia*, quando si parla di rappresentazione nei termini di “die Gestalt und das Kleid” (*GW* 9, 365). Volendo mantenere l’analogia con l’atto di vestire un corpo, si potrebbe pensare all’*elocutio* come condizione di visibilità del pensiero nei termini della ‘vestizione’ del Cristo velato scolpito da Giuseppe Sanmartino, conservato presso la Cappella Sansevero a Napoli: il velo che copre l’intera figura di Cristo è ciò che rende visibile, palpabile il corpo, manifesta la sua fisionomia fino a esporre i segni della crocifissione, più che occultarne la vista.

*logica*, per l'articolazione di questo passaggio non si può fare affidamento alle strutture della riflessione, in cui il punto argomentativo si basava non sull'esperienza di qualcosa che non torna nell'identità (tautologica) quanto invece più estesamente sul modo in cui l'identità è un'identità concreta, e questa concretezza è costituita dalle strutture della riflessione (“setzende”, “äußere”, “bestimmende”). È questa esperienza stessa – provocata dal testo – a segnare, invece, il punto nel testo enciclopedico. Questo va verosimilmente assieme ad altre differenze del testo enciclopedico, a partire dal fatto che nell'*Enciclopedia* manca una sezione specifica destinata al *Widerspruch*<sup>245</sup>. A differenza di quanto è all'opera nella *Scienza della logica*, si passa direttamente al *Grund*, e si fa un utilizzo massiccio dell'esperienza della contraddizione disseminandola nel testo. Che l'assenza di una sezione dedicata alla contraddizione non sia sintomatica di una presunta impossibilità di comunicare lo speculativo a lezione (cosa che varrebbe, al massimo, al Ginnasio), ma possa essere letta piuttosto come segno di una pervasività strutturale della contraddizione, non più legata alla determinazione che sembrava metterla fuori gioco, è una direzione di ricerca che può essere percorsa.

### 3.2.2 L'apparire della scienza

La strategia all'opera nell'*Enciclopedia* riguarda contestualmente l'apparire della scienza, il suo organizzarsi come sapere e ciò che è richiesto al destinatario. La cooperazione prevista dalla strategia e lo sviluppo metodologico del sapere procedono di pari passo. Per quello che ci interessa rispetto all'*historisch*<sub>2</sub>, è possibile individuare quattro momenti ‘strategici’: i) *Vorbegriff*, ii) sua presentazione rispetto alla scienza, iii) presentazione della scienza una volta che si è conclusa, iv) ritorno su quella scienza alla luce dell'esposizione *sistematica enciclopedica compendiosa*.

i) Il *Vorbegriff* non fornisce solo informazioni preliminari sull'oggetto e sulla modalità conoscitiva della filosofia, ma contribuisce all'abbandono di quei presupposti che impediscono l'accesso alla filosofia speculativa. Nel *Vorbegriff*, nella presentazione e decostruzione di alcuni presupposti, ossia assicurazioni arbitrarie (GW 20, § 78) che valgono in quanto dati<sup>246</sup>, si assiste all'andare insieme di una presentazione in senso soggettivo e in senso oggettivo della filosofia, non

---

<sup>245</sup> A ben guardare il *Widerspruch* compare nel testo esplicitamente come *Satz des Widerspruchs*, ossia come principio che viene discusso sotto a “Identität” come ciò che nella logica formale non dovrebbe darsi (la contraddizione, appunto). Il punto è però che proprio questo implica che l'unica apparizione possibile della contraddizione sia nella forma di ciò che di fatto mira a metterla fuori gioco, il principio di non contraddizione. Seppure con una necessaria cautela, mi sento di sposare l'interpretazione di Luca Illetterati secondo la quale l'assenza di una sezione specifica dedicata al *Widerspruch* nell'*Enciclopedia*, più che suggerire una scomparsa o sottodeterminazione della contraddizione, potrebbe essere letta, al contrario, come il segno del divenire pervasivo della contraddizione al modo di una ‘meta-categoria’ operativa lungo tutto il testo.

<sup>246</sup> Nell'*Enciclopedia* di Heidelberg, Hegel enumera quattro presupposti: 1) la *validità* fissa di *determinazioni dell'intelletto* limitate ed opposte; 2) un *substrato rappresentativo dato e già compiuto* che dovrebbe valere da criterio per l'eventuale conformità ad esso di quelle determinazioni di pensiero; 3) il conoscere come mero *rapportare* tali predicati fissi ad un qualche substrato; 4) e infine l'opposizione del soggetto conoscente e dell'oggetto che ad esso non può in tal modo venir ricongiunto, e che resta perciò qualcosa di per sé fisso e vero.

del tutto distante all'apparenza (eventualmente) da quella kantiana, che distingueva tra una dimensione produttiva e quella, non esauribile nella prima, di un ideale. L'impresa richiesta al soggetto per avvicinarsi al punto di vista della scienza è strutturalmente complicata, a giudicare dalle informazioni preliminari che vengono offerte sin dall'*Introduzione*. Da una parte, gli si chiede per esempio di liberarsi dell'immagine del pensiero come qualcosa di soggettivo, mentre però si afferma contestualmente che il contenuto della nostra esperienza della libertà, dello spirito, di Dio, ha la sua radice e la sua sede nel pensiero (GW 20, § 8 A); che le scienze teoretiche particolari richiedono un'ulteriore soddisfazione della ragione soggettiva dal lato formale, una soddisfazione che essa riceve solo nel pensiero filosofico e speculativo (GW 20, § 9); che qui il pensiero assume se stesso ad oggetto (GW 20, § 11); che l'inizio della filosofia è nel libero atto del pensiero di porsi là dove esso è per sé, dandosi e producendo a se stesso il proprio oggetto (GW 20, § 17). Com'è possibile, stante queste osservazioni, non cadere in una forma di idealismo soggettivo? Sempre sulla medesima linea argomentativa, al soggetto si chiede poi, per fare un altro esempio, di non presupporre un *sostrato* che preesisterebbe al pensiero e di non credere che ci sia qualcosa che può valere da unità di misura per la verità – ma allora perché dirgli che l'*esperienza* può essere tenuta in considerazione come una pietra di paragone esterna per la verità del pensiero (GW 20, § 6)? Difficoltà analoghe si presentano anche sull'altro lato dell'opposizione, che presenta la filosofia come una dimensione oggettiva *distinta* dalla soggettività finita. Su questo versante si usano indistintamente espressioni come “Idea”, “assoluto”, o si parla di un pensiero “oggettivo”.

Al termine di questa parte introduttiva, ha inizio il *Vorbegriff* vero e proprio. Ciò che mi interessa non è esaminare la difficile compatibilità delle immagini proposte da Hegel – quando non addirittura aperta contraddittorietà<sup>247</sup> –, ma mettere in evidenza l'intento strategico alla base del testo. Se nell'*Introduzione* si rileva una certa disinvoltura rispetto ai presupposti anti-speculativi del soggetto, il quale non ha modo di formarsi un'immagine univoca della filosofia sulla base di ciò che incontra nell'*Introduzione*, nel *Vorbegriff* sembra essere in gioco non tanto la definizione univoca di che cosa sia la filosofia speculativa (cosa impossibile nel contesto storico-ragionato), quanto invece la produzione strategica di alcune istanze che lavorano produttivamente in due direzioni, a mio avviso non separabili. Da una parte, nel *Vorbegriff* la scienza formula progressivamente l'*historisch*, che è compito del sistema giustificare e superare come proprio apparire. Si pensi ai paragrafi finali in cui vengono presentati i momenti del logico-reale (metodologicamente, il momento intellettuale-astratto, quello negativo-razionale, quello positivo-razionale), e viene avanzata l'*Einteilung* come rappresentazione del corso della scienza, che quest'ultima, come abbiamo visto, riprende in sé e riarticola. Accanto a questa dimensione va però tenuto conto di un'altra, a mio avviso inscindibile. Proprio nel modo in cui

---

<sup>247</sup> Hans-Friedrich Fulda parla esplicitamente di ‘contraddizioni’ quando ricostruisce il testo hegeliano. Cfr. Id., *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, p. 78. A mio avviso il testo di Fulda non distingue precisamente ciò che avviene nell'*Introduzione* e ciò che è in gioco invece nel *Vorbegriff*.

formula il proprio *historisch*<sub>2</sub>, ossia la rappresentazione del suo primo apparire rispetto all'esigenza preliminare di allontanare da sé alcuni presupposti, ha luogo il coinvolgimento del destinatario<sup>248</sup>. Nella strategia in cui articola preliminarmente il suo punto di vista, la scienza sembra riflettere il modo in cui può manifestarsi al conoscere finito. In questa manifestazione affiora già qualcosa di ciò che essa è in sé, nella sua realtà, anche se in forma ancora incompleta, unilaterale, distorta e aperta strutturalmente al fraintendimento.

ii) L'esposizione del *Vorbegriff* della logica compie un passo ulteriore rispetto alle immagini della scienza emerse nell'*Introduzione*, in direzione di una loro correzione a venire. Menzionando un'antica credenza (GW 20, §21 A), il testo afferma che si tocca lo stesso punto nel sostenere che nella riflessione viene alla luce la vera natura, e nel dire che tale natura è allo stesso modo creazione del mio spirito (GW 20, §23), produzione del pensiero che è una mia attività. Così vengono connesse provvisoriamente dimensione oggettiva e soggettiva, che trovano una discussione preliminare nelle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività, funzionali a esporre alcuni argomenti contro i presupposti tipici di un conoscere filosofico finito e soggettivo. Alla fine di questo confronto, il tema della logica, individuato ora nel pensiero oggettivo o nelle determinazioni di pensiero, viene presentato anche in un nuovo modo: non solo come prodotto del pensiero soggettivo, ma anche come un accadere in certa misura oggettivo. Questo nuovo modo di assumere il primo oggetto della filosofia è funzionale a liberare il pensiero filosofico da ogni particolarismo: dal lato soggettivo esso deve presentare il carattere dell'essere-presso-di-sé *privo di determinazioni*, mentre dal lato del contenuto deve essere *solo* nella cosa stessa e nelle sue determinazioni (GW 20, §23 A).

iii) La logica, dunque, nella misura in cui essa viene assunta come conoscere soggettivo, dimostra passo per passo ad un pensiero soggettivo che i suoi presupposti conoscitivi non hanno verità alcuna e non sono adeguati al perseguimento del concetto di filosofia. Attraverso tale prova si giunge, alla fine della logica, ad un primo concetto speculativo della scienza e, in esso, alla separazione di tale concetto dal soggetto filosofante finito e dal modo in cui ad esso appaiono i contenuti della filosofia (GW 20, §17).

### 3.2.2.1 A parte objecti

Dal lato della scienza, la correzione dei preconcetti continua nella filosofia dello spirito, nella quale si mostra che, anche indipendentemente dalla contingenza del soggetto filosofante, al concetto

---

<sup>248</sup> Non si tratta a mio avviso di due imprese separate come sembra suggerire Nuzzo in Ead., *Das Problem eines "Vorbegriffs" in Hegels spekulativer Logik*, in A. Denker, A. Sell, H. Zaborowski (hg.), *G.W.F. Hegel, Der "Vorbegriff" zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Verlag Karl Alber 2010. Concordo con l'interprete che nel *Vorbegriff* sia in questione l'apparire della scienza, ma ritengo che questo sia indisciungibile dalla produzione discorsiva del soggetto. La genesi, nel testo a partire dal *Vorbegriff*, riguarda congiuntamente il pensiero e il destinatario del testo.

della scienza filosofica spetta il carattere del conoscere soggettivo e precisamente nel senso che la scienza è fine in se stessa. In questo modo, da una parte è ripreso, nella comprensione filosofica, ciò che veniva anticipatamente affermato alla fine dell'*Introduzione*: vale a dire che l'unico scopo, l'unica attività e meta della scienza è giungere al concetto del proprio concetto (GW 20, §17). Dall'altra, quanto detto in quel contesto preliminare è anche superato, in quanto è stato reso indipendente dai presupposti di un soggetto contingente, e ricostruito nel concetto del finalismo e dell'attività spirituale di cui tale soggetto non disponeva. Si assiste così a una vera e propria dimostrazione e correzione di ciò che era stato presentato inizialmente della scienza. Dato che il logico, che nel suo automovimento ha percorso l'intero sviluppo sistematico, si è dimostrato risultato della scienza come lo spirituale (GW 20, §574), ed è quindi libero, sia per la scienza che per il soggetto filosofante la forma dell'avanzamento necessario si rivela essere stata anche un modo in cui la scienza si manifestava. In tale maniera viene ripreso ciò che si intendeva nel § 18 affermando che l'idea si dimostra come il pensiero assolutamente identico con sé.

Lo sviluppo del concetto speculativo della filosofia non è però ancora concluso. Il punto della discussione più alto, e più problematico, è raggiunto nei sillogismi finali con cui si conclude l'*Enciclopedia*, nella sua versione del 1817 e del 1830<sup>249</sup>. Giunti alla fine dell'*Enciclopedia*, negli ultimi densissimi paragrafi della sezione *Filosofia*, si incontrano tre esposizioni del sapere filosofico, le prime due delle quali sono ancora apparenti, mentre la terza rappresenta l'esposizione completa, veridica del sapere filosofico. Se è vero, come ha sostenuto Peperzak, che “forse il concentrarsi sul problema di come i sillogismi degli ultimi tre paragrafi siano sussumibili sotto le diverse figure dei sillogismi formali, non è del tutto conforme all'intenzione di Hegel”<sup>250</sup>, un rapido attraversamento di questi può essere importante per un'ultima considerazione sul tema dell'esposizione del sapere.

Il primo dei tre sillogismi ha per base la logicità [*das Logische*], per termine medio la natura, e si conclude nello spirito. La natura, come termine medio, congiunge con sé lo spirito a partire dalla logicità. Proprio perché termine medio di un sillogismo, la natura non ha il carattere di totale esteriorità, né i tre elementi presenti nel sillogismo si comportano come indifferenti l'uno all'altro. Essi, al contrario, si rimandano vicendevolmente, dal momento che “la natura, che sta tra lo spirito e

---

<sup>249</sup> Circa la letteratura dedicata ai tre sillogismi finali dell'*Enciclopedia*, mi limito a richiamare in questa sede Lucio Cortella, *La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante, Alessandro Esposito, Barbara Santini (eds.), Padova: Padova University Press, 597-614; Walter Jaeschke, “Die Philosophie (§§ 572-577)”, in *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, hrsg. von Hermann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser, Herbert Schnädelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 466-501; Théodore F. Geraets, “Le trois lectures philosophique de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, «Hegel-Studien», X, 1975, 231-254; Id., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli: Bibliopolis, 1985; Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970; Vittorio Hösle, *Il sistema di Hegel*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012.

<sup>250</sup> Adriaan Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 158

la sua essenza [la logicità, G.B.], non si scinde in estremi di astrazione finita, né si separa da essi facendosi alcunché d'indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro" (E p. 565, GW 20 §575). Questo primo sillogismo determina la prima manifestazione della scienza come razionale e quindi come parte costitutiva di una filosofia della ragione che sa se stessa. Il risultato del manifestarsi della ragione in questa fase del processo è che il pensiero a sé identico è un pensiero non più solo soggettivo (nel senso dell'attività di pensieri propria dello spirito finito). A questo punto, da una parte, è scalzata l'obiezione (lasciata aperta nell'*Introduzione*) secondo cui la filosofia sarebbe un idealismo soggettivo mascherato. D'altra parte, però, diventa altrettanto impossibile affermare che la filosofia sia un semplice monismo naturalistico à la Spinoza, in quanto il pensiero non più solo soggettivo si presenta nel concetto stesso della filosofia, e non in qualcosa che va trattato separatamente come suo oggetto, in relazione al quale la filosofia sia un soggetto conoscente. In tal modo viene a dissolversi la separazione ancora contenuta nel primo concetto della scienza (GW 20, §17). Nonostante, tuttavia, si sia "nell'idea" (*ibidem*), e dunque non si abbia a che fare con l'esteriorità indifferente, questo non comporta che la forma espositiva sia già di per sé adeguata. Il termine medio costituito dalla natura, infatti, fa sì che "la mediazione del concetto ha la forma estrinseca del *trapasso*, e la scienza quella dell'andamento necessario, cosicché la libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi come il suo congiungersi con se stesso" (*ibidem*). In questo primo sillogismo si compie infatti un *passaggio* che avviene davanti ai nostri occhi, in cui la logicità diventa natura ed essa, come medio, trapassa nello spirito. La libertà è solo di uno dei termini, lo spirito in cui il sillogismo si conclude, che torna in sé a partire dalla logicità – secondo un movimento tuttavia che, come ha osservato Cortella, "assume i tratti della *necessità*, di un trapasso cieco e coatto, quello tipico dei processi naturali"<sup>251</sup>.

Il secondo sillogismo consente di confrontarsi con altri presupposti del conoscere soggettivo finito, rimasti aperti. In esso il termine medio è costituito dallo spirito, che congiunge la natura con la logicità. Qui è già presente, scrive Hegel, "il punto di vista dello spirito" (E p. 365, GW 20, §576) e proprio il punto di vista è ciò che cambia radicalmente dal primo sillogismo a questo. La prospettiva non è più quella di chi osserva passare, trapassare, le parti del sistema nel loro esporsi e culminare nello spirito, ma è quella di un soggetto che, "riflettendo su se stesso, scopre la radice naturale da cui proviene per poi pervenire alla propria ultima essenza logica"<sup>252</sup>. Il passaggio non è più un trapasso, ma un movimento attivo che si lascia determinare soltanto da sé, la cui vita è il processo del suo stesso prodursi: è libertà ed è "la via per produrla" (*ibidem*). Il nome di questo processo è *riflessione*. Con questa si intende un'attività che conduce la natura al suo fondamento logico, lungo un percorso in cui lo spirito si interna, si approfondisce e si scopre. Per questo, la libertà ora non è più soltanto per uno dei termini del sillogismo (lo spirito, come conclusione del primo), ma è l'intero sillogismo.

---

<sup>251</sup> Lucio Cortella, *La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, p. 605.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

Attraverso il sillogismo della riflessione spirituale nell'idea, la manifestazione del conoscere soggettivo che la filosofia aveva sinora in sé, legata in modo indeterminato al concetto della scienza speculativa della ragione, viene determinata come razionale e come momento costitutivo di quel pensiero non più solo soggettivo con cui l'idea assoluta era stata identificata alla fine dell'esposizione del concetto della filosofia.

Se anche i presupposti soggettivistici a cui si era dato corpo nella *Introduzione* e nel *Vorbegriff* risultano qui legittimati nel processo dello spirito e anche relativizzati, tuttavia è indubbio che vi sia un limite anche in questo secondo sillogismo. Qui, scrive Hegel, “la scienza appare come un *conoscere* soggettivo” (*ibidem*). La scienza non è ancora l'*autoconoscenza* dell'assoluto, libera da ogni apparenza. Si può dire che a questo terzo sillogismo spetta in certo modo di chiarire che cosa ne sia della tesi dell'*Introduzione* secondo cui, con il mostrarsi dell'idea come pensiero assolutamente identico con sé, questo pensiero si mostrava anche, al tempo stesso, come l'attività di essere per sé, di opporsi a sé e di essere presso di sé in questo suo altro (GW 20, §18).

Come base del sillogismo si presenta lo spirito, che nel sillogismo precedente faceva da medio, una mossa che è coerente a ciò che si era verificato nel secondo sillogismo, dove il termine medio del primo (la natura) diventava il nuovo punto di partenza. L'attività soggettiva dell'idea ha ora come punto di arrivo la natura, definita però ora come “l'estremo universale in quanto processo dell'idea che è *in sé* ed oggettivamente”. La natura è pertanto solo l'altro lato dell'idea, quello oggettivo, e il sillogismo tutto diventa dunque il passaggio dal lato soggettivo-conoscitivo dell'idea (spirito) al lato oggettivo-reale (natura). Entrambi questi momenti non sono più semplicemente elementi, perché corrispondono invece ai sillogismi precedenti. Il processo è il passaggio in cui l'attività soggettivo-riflessiva dello *spirito* viene risolta nella processualità del *reale*, ed esso è “l'*autogiudizio* dell'idea nelle due apparenze (§§575-6)” che determina queste ultime come “le *sue* manifestazioni” (*ibidem*). Per questo, al terzo sillogismo – in cui, come nota Cortella, scompare il termine “logicità”, che viene sostituito dalla “*ragione che sa sé stessa*” (E p. 566, GW 20, §577) per fare da medio tra spirito e natura – è richiesto di spiegare, retroattivamente, che cosa significhi determinare ora le due apparizioni della scienza come manifestazioni della ragione che sa se stessa. La soggettività che si sa come riflessione non è più processo del conoscere soggettivo finito, ma è la realtà, e questa è tale come autoriflessività. La ragione che sa se stessa, dunque, si sviluppa attraverso due processi che sono determinati dai due sillogismi precedenti: (i) passa dalla logica allo spirito attraverso la natura; (ii) si riflette come conoscenza di sé che si profonda in sé dalla natura alla logica, all'essenza. Qui, in questo sillogismo di sillogismi, le due “apparenze” si elevano al grado di “manifestazioni” della filosofia e ciò che appariva come presupposto, come punto di partenza, non è più tale dal momento che l'autogiudizio dell'idea si ricongiunge nella ragione medesima e diventa un processo unitario. Questo è il sillogismo vero e non più apparente.

Ci sono alcuni aspetti che meritano di essere rilevati. Il primo riguarda senza dubbio un'osservazione fattuale. L'unico sillogismo verace è per Hegel il terzo, come sillogismo di sillogismi. Il primo e il secondo rappresentano invece delle apparenze che solo dalla prospettiva finale del terzo sillogismo possono essere considerate manifestazioni della verità. Eppure, non è difficile notare una corrispondenza forte tra l'esposizione dell'*Enciclopedia*, per come si è venuta a costituire, e il primo sillogismo (logicità – natura – spirito), ossia uno di quelli che per Hegel sono apparenti e non ancora l'idea della filosofia in quanto tale. Di quest'ultimo non si dà un'esposizione hegeliana in qualche opera a stampa, né nelle lezioni<sup>253</sup>. Il che difficilmente può essere attribuito, mi sembra, a ragioni di carattere contingente per cui Hegel non avrebbe avuto tempo di sviluppare a pieno un sistema della scienza così fatto. Piuttosto la ragione mi pare di carattere strutturale, discorsivo mi verrebbe da dire, perché riguarda cioè proprio ciò che per Hegel è filosofia. Il fatto che Hegel non abbia dato questa forma al sistema – nella sua forma *enciclopedica* né altrove – dipende da una impossibilità di concetto: il sistema non funziona per Hegel come una grande deduzione da un principio dato una volta per tutte. Lo sguardo sulla totalità è possibile solo alla fine. Giunti a quel punto, come si rilevava a mio avviso già nel metodo a conclusione della *Scienza della logica*, è proprio la verità del sistema come sillogismo di sillogismi a impedire (i) tanto un'esposizione che sin dall'inizio sia condotta dalla prospettiva della fine, (ii) quanto una nuova riscrittura dell'intera narrazione che, posta semplicemente *accanto* a quella finora sviluppata (con il suo procedere graduale, inesorabile, dialettico di mediazioni e nuove immediatezze), rappresenterebbe la sua sostituzione verace e definitiva: come sono andate, o sarebbero dovute andare veramente le cose.

Quanto affrontato per sommi capi tocca il centro nevralgico della determinazione del pensiero dialettico in quanto tale, portando nuova luce sul funzionamento di ciò che appare come una sorta di *Erweiterung* dello stesso. Nel procedere dialettico, la verità di una determinazione consiste nel movimento tramite cui essa rimanda al suo altro e in questa contraddizione assume la propria determinatezza. Il punto è che però proprio questa verità, superiore all'unilateralità falsa di ciascuno dei due sensi per cui ciascuna determinazione rimanda al suo altro, non viene solo stabilizzata nel corso della *Darstellung* del sapere. Essa mostra di rimandare *oltre sé* a determinazioni capaci di articolare questa stessa contraddizione in maniera ulteriormente giustificata. Una simile dinamica è in gioco nella logica e nel sistema, ed emerge prepotentemente quando si tratta di capire che cosa comporti per la logica essere “die erste und letzte Wissenschaft” (GW 23,2, 445; 516). La questione mi sembra decisiva perché porta a evidenza la *possibilità*, nel testo, di pensare a una verità che, proprio perché è

---

<sup>253</sup> Per quanto riguarda le corrispondenze, nella critica c'è chi ha visto nel primo sillogismo un riferimento all'*Enciclopedia* e nel secondo un rimando alla *Fenomenologia*, come per esempio Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter 1970, e Lucio Cortella, il quale rinviene un analogo del processo che conduce dalla naturalità all'essenza logica nel percorso fenomenologico della coscienza “dalla sua prima manifestazione naturalistica (la «coscienza naturale») fino alla piena consapevolezza di sé come sapere assoluto” (p. 607). Theunissen, a differenza di Cortella, però, ritiene che si dia una realizzazione possibile del terzo sillogismo nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*.

in certo senso completa, apre oltre sé, e rimanda a forme ulteriori di articolazione della propria contraddizione, che non intervengono solo sulla falsità (l'unilateralità del pensare l'essere umano *solo* come libero, o *solo* come necessitato), ma in certo senso sul suo essere vera. L'*Enciclopedia* è in questo senso un testo che nella sua messa in opera prevede l'emergere di domande come: cosa vuol dire conservare una verità? Come pensare la sua apertura alla *propria* ridefinizione in un movimento discorsivo che tenga insieme, inseparabilmente, la legittimità di una verità raggiunta in un certo elemento, e le *sue* estensioni e correzioni? In breve: che forma hanno *le verità* della verità? La risposta è possibile perché l'esecuzione speculativa del testo si basa su una lettura *unbefangen*, da una parte, e dall'altra si sottopone a sua volta a una ri-azione della sua narrazione alla luce di nuovi elementi<sup>254</sup>.

L'aspetto espositivo del testo – in cui è implicata strutturalmente la dimensione attiva del destinatario – può essere ulteriormente evidenziato tentandone una traduzione in termini narratologici, basati, come afferma White, sulla “twofold nature of discourse” che è “both interpretative and preinterpretative; it is always as much *about* the nature of interpretation itself as it is *about* the subject matter that is the manifest occasion of its own elaboration”<sup>255</sup>. Dal momento che la scienza si dà come sistema, e il sistema appare come un testo, la sua articolazione si dà in forma di discorso: è un “kind of writing”<sup>256</sup> le cui dinamiche tradizionalmente sono state formalizzate nella forma retorica della *elocutio*<sup>257</sup>, i cui quattro tropi fondamentali – metafora, metonimia, sineddoche e ironia – potrebbero essere visti all'opera nel testo hegeliano a patto di intenderli in movimento, come veri e propri processi trasformativi che si prestano progressivamente, nel corso della scienza, a essere

---

<sup>254</sup> Questa considerazione mi sembra produttiva anche all'interno della discussione dei sillogismi finali dell'*Enciclopedia*, che chiede se questi aggiungano di fatto qualcosa o meno alla scienza in quanto tale. Il dibattito sembra infatti polarizzato tra coloro che ritengono che essi non apportino nuovo materiale alla scienza e che per questo giustificano il fatto che Hegel nell'edizione del 1827 li abbia eliminati (per esempio Peperzak: “Come si potrebbe spiegare che egli abbia semplicemente tralasciato gli ultimi tre paragrafi, se questi aggiungono ancora qualcosa di essenziale? [...] Essi non possono offrire nulla di radicalmente nuovo, ma solo una spiegazione ulteriore in rapporto a quanto è stato già raggiunto”, *Autoconoscenza dell'assoluto*, p. 147) e chi invece ritiene che questi siano essenziali per comprendere quale sarebbe la forma compiuta del sapere filosofico per come è inteso da Hegel (Cortella). A mio avviso è proprio il fatto che la possibilità di ridefinizione rimanga aperta *nel testo*, ossia sia indicata come verità di un processo che *si è svolto altrimenti*, a essere sintomatica di qualcosa di ulteriore che si annuncia nei sillogismi. In questo senso, ancora una volta, lo speculativo si mostra come ciò che è *nel testo* e che funziona nel processo in cui viene preso alla lettera il piano discorsivo in cui si compie.

<sup>255</sup> Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Md, Johns Hopkins University Press, 1978, 4. White indaga anche il modo compositivo hegeliano (nonché marxiano), descrivendolo nei seguenti termini: “The archetypal plot of discursive formation appears to require that the narrative ‘I’ of the discourse move from an original metaphorical characterization of a domain of experience, through metonymic deconstructions of its elements, to synecdochic representations of the relations between its superficial attributes and its presumed essence, to, finally, a representation of whatever contrasts or oppositions can legitimately be discerned in the totalities identified in the third phase of discursive representation” (*ivi*, p. 20). Sulla dimensione strutturalmente figurativa, anche se non direttamente retorica, implicata dal testo logico insiste anche Angelica Nuzzo nel suo ultimo contributo, Ead., *Approaching Hegel's Logic*.

<sup>256</sup> Richard Rorty, “Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Jacques Derrida”, *New Literary History*, 10, n. 1 (1978), 141-60.

<sup>257</sup> John H. Smith, *The Spirit & Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Cornell University Press 1988, p. 220 s.

reinterpretati<sup>258</sup>. L'aspetto spaziale di trasferimento implicato nella metonimia può essere visto nell'*Aufeinanderfolgen* delle determinazioni di pensiero che compaiono dapprima nella scienza nella sua *Darstellung* lineare; la relazione di *pars pro toto* presente nella sineddoche è implicata nella funzione di “momento” del tutto, in cui le determinazioni di pensiero si scoprono quando la scienza procede alla sua propria interpretazione; le determinazioni come momenti manifestano una dimensione negativa, di *inversio*, per cui il significato si presta *in un momento successivo* del loro esame a vedere risignificata la sua verità (ironia); queste dinamiche sono possibili nella misura in cui nelle determinazioni si concretizza la tendenza spirituale a una duplicazione rappresentativa (metafora)<sup>259</sup>.

### 3.2.2.2 A parte subjecti

Alla fine dell'*Enciclopedia*, quando la logica diventa l'ultima scienza filosofica che porta il sistema alla sua conclusione (nello *Schluss*, nel sillogismo finale), il pensiero guadagna la capacità di cogliere l'attuale nella dimensione della verità, cioè la capacità di riconoscere la razionalità all'opera in essa, e quindi conquista la libertà. Riguardando l'intera dinamica del testo, si comprende che per l'esecuzione dell'*Enciclopedia*, ossia per l'attuazione del significato nella maniera prevista dal testo, il destinatario è implicato nella sua genesi nella misura in cui formula delle previsioni, attese, che il testo suscita e progressivamente corregge. Il modo specifico in cui questo avviene funziona tramite una apertura iniziale che viene in certo modo ridimensionata (“non è questo il luogo per sviluppare i concetti determinati”), se non addirittura squalificata (non si tratta di avere a che fare con definizioni dell'assoluto). Rimanendo al caso delle definizioni dell'assoluto, al primo modo della sua presentazione segue in realtà una ripresa di fatto della possibilità presentata nel testo (§85

---

<sup>258</sup> Questa dimensione trasformativa e auto-trasformativa che procede spazialmente e temporalmente può forse far pensare alla felice espressione di *Filme des Gedankens* di Theodor Adorno (“*Skoteinos*, oder wie zu lesen sei”, in Id., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 353). Un tentativo di leggere la *Fenomenologia* alla luce dei quattro tropi fondamentali è stato avanzato da John H. Smith (*The Spirit & Its Letter*, pp.182-184). Simili possibilità di vedere analoghe operazioni stilistico-retoriche nelle strategie espositive dei testi hegeliani mi sembrano confermare l'ipotesi – che pure travalica lo scopo prossimo di questo lavoro – di interrogare più da vicino delle analogie strutturali nelle molteplici *Ausführungen* del metodo dialettico.

<sup>259</sup> Nell'*Estetica* curata da Hotho la metafora è messa in relazione alla tendenza strutturale dello spirito di duplicarsi e di sapere sé come espressione: “Da ultimo, per quanto concerne l'obiettivo e l'interesse del metaforico, dal momento che la parola in senso proprio è un'espressione per sé comprensibile, e la metafora un'altra, possiamo domandarci il motivo di questa duplice espressione, o altrimenti, il che è la stessa cosa, la ragione del metaforico, che in se stesso è una simile duplicità [*Zweibeit*]. [...] Per questa ragione quale senso e scopo della dizione metaforica in generale si devono considerare [...] il bisogno e la potenza dello spirito e dell'anima, i quali non sono soddisfatti da ciò che è semplice, abituale, consueto, bensì li superano allo scopo di arrivare a altro, per indugiare in quel che è diverso, per unire in uno quel che è doppio [*bei Verschiedenem zu verweilen und Zwiefaches in eins zu fügen*]” (I, 520-521. 1076, 1078 edizione italiana). Per un'analisi del passo si rimanda a John H. Smith, *The Spirit & Its Letter*, p. 180. Non è un caso a mio avviso che nell'*Enciclopedia* Hegel presenti introduttivamente le rappresentazioni nei seguenti termini (che sembrano ricalcare la formulazione delle definizioni dell'assoluto: *können...angesehen werden*): “Le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore* dei pensieri e concetti” (E p. 6, GW 20, §3 A).

dell'*Enciclopedia*, e successive Annotazioni), un suo utilizzo disseminato e strutturale; questo si conclude, da ultimo, con una critica immanente di quella possibilità che culmina in una ridescrizione dell'intero assetto di coordinate entro cui il problema era stato posto. Quando Hegel scrive che l'essere può essere considerato come "la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'Assoluto; – come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare di questa forma di definizione, e dei nomi dell'assoluto" (*SdL* p. 60, GW 21, 60), cosa sta facendo se non (i) aprire una *possibilità*, (ii) chiuderla del tutto dopo il trattino ("come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare..."), (iii) riaprirla quando di fatto impiega le definizioni dell'assoluto per scandire il proprio ritmo e (iv) svuotare dall'interno l'interpretazione prima di cosa sia implicato in quella possibilità come modo determinato di organizzazione del sapere, decostruendo la struttura su cui si basa (il giudizio)? In termini narratologici si direbbe che le attese del lettore, dopo essere state messe fuori gioco, risultano anzitutto confermate: il testo logico si articola di fatto scandendosi tramite definizioni dell'assoluto, addirittura secondo un ritmo ternario formalizzato (1,3 - 2). La conferma si verifica però a una condizione: a patto di non leggere la logica come se *veramente* le sue determinazioni fossero di per se stesse definizioni dell'assoluto *e basta*. Quelle possibilità risultano confermate proprio quando la loro verità è stata esplicitata del tutto ed è stato chiarito il modo in cui nell'Idea assoluta le definizioni dell'assoluto ritornano come alla loro base assoluta, e sia divenuto chiaro che il metodo implica un'azione, una performance di rilettura della logica alla luce di una prospettiva non più soltanto immanente, ingenua. È però soltanto perché si dà quella prima lettura fatta così e la sua (auto-)trasformazione che la lettura seconda può venire in essere. Questo si intende con l'implicare il destinatario nella genesi dell'opera: la cooperazione della lettura che deve essere implicata nella *strategia espositiva del pensiero*. L'*Enciclopedia* è un testo consapevole di sé e del suo stesso *historisch*<sub>3</sub> nella misura in cui fa i conti e giustifica queste sue auto-trasformazioni della sua stessa esposizione. Solo così sa della sua realtà.

L'*Enciclopedia* è un'impresa filosofica che arriva al proprio concetto in quanto si dispiega per un soggetto finito – anche quando, alla fine, sovverte i termini iniziali in cui questo rapporto didattico era stato stabilito. Per dirla in un altro modo, il pensiero enciclopedico rende conto della relazione del soggetto con la scienza, del modo in cui questo prende coscienza di sé come soggetto (non la lascia semplicemente indietro) e, allo stesso tempo, supera le presentazioni iniziali di tale relazione mettendo alla prova la loro coerenza. Un tale pensiero non è allora acritico (nel senso che Kant attribuisce all'apprendimento storico), perché non è un paesaggio monolitico dato una volta per tutte, ma si riscrive costantemente: si autocorregge e si espande fino allo *Schluss* della filosofia, dove il corso del pensiero dialettico viene nuovamente mobilitato. Questa esecuzione discorsiva è ciò che *studia* propriamente chi si rivolge alla filosofia. In quanto il testo è consapevole di ciò che accade al lettore *unbefangen*, allora non si limita a presupporre il lettore, ma anche in certo modo lo produce. Al soggetto cui si rivolge la presentazione sistematica della filosofia intrapresa da Hegel nell'*Enciclopedia*, il

*Vorbegriff* non fornisce solo delle informazioni provvisorie sulla filosofia, sul suo oggetto e il suo metodo. Il *Vorbegriff* combina rappresentazioni comuni ma eterogenee, producendo una comprensione della filosofia in se stessa problematica e tale da sollevare questioni per la filosofia sistematica nel suo complesso, metterlo nelle condizioni di trasformare progressivamente i preconetti che di volta in volta vengono suscitati dal testo e porre domande alla comprensione hegeliana della filosofia. Il testo lavora strategicamente postulando un lettore *unbefangen*, gli offre delle possibilità che mette fuori campo, per poi riprenderle come vere a patto di essere disponibili a farsi carico di una nuova interpretazione. Da una parte, dunque, il testo presuppone la prima lettura per accingersi alla seconda. E in questo modo produce il suo lettore. In termini di pragmatica del testo, si può dire che l'*Enciclopedia* rappresenta un esempio straordinariamente complesso di “*un prodotto la cui sorte interpretativa deve far parte del proprio meccanismo generativo*”<sup>260</sup>. Generare un testo implica l'adozione di una strategia, richiede cioè una certa previsione delle mosse di quello che è e diventerà il “Lettore Modello”, capace di cooperare all'attualizzazione testuale nel modo che sembra implicato dal testo. Il testo deve essere in grado, detto altrimenti, di consentire al lettore di “muoversi interpretativamente come egli si è mosso generativamente”<sup>261</sup>. Meglio, però: il testo *deve mettere nelle condizioni un pensiero di potersi muovere così*. E lo deve fare proprio nello stesso processo tramite cui si giustifica. La domanda per Hegel diventa perciò: quale soggetto è prodotto in questo modo? E soprattutto: come si determina la filosofia come sapere che produce forme di autocoscienza?

### 3.3 La determinazione del fine

Il tema della determinazione del fine della filosofia costituisce la seconda delle condizioni da assolvere per poter parlare del suo *Weltbegriff*. La sua realizzazione è cruciale e problematica. Per Hegel, infatti, una determinazione preliminare del compito della filosofia potrebbe essere quella che la rappresenta come “*il proprio tempo appreso in pensieri*” (R 15, GW 14,1, 15). Cosa significa però pensare il proprio tempo? Come si configura la concretezza del presente attraverso la sua trascrizione in pensieri? Il problema si complica se si guarda al modo in cui viene caratterizzato il tempo, di cui la filosofia dovrebbe offrire comprensione. Con il moderno Hegel si confronta in senso costruttivo e

---

<sup>260</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula*, p. 74.

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 75.

critico<sup>262</sup>. Come hanno mostrato coloro che si sono dedicati alla discussione del tema<sup>263</sup>, l'interprete che intenda dirimere la questione si trova ad avere a che fare con quella che è stata definita, non senza ragione, una “mescolanza spesso scriteriata di concetti temporali, storico-sociali-descrittivi e normativi della modernità”<sup>264</sup>. La modernità è effettivamente il referente di numerose indagini in cui tuttavia o (i) il termine non compare esplicitamente in quanto tale, sebbene indirettamente il richiamo sia ad esso – come quando si parla dell'irruzione fulminea di una nuova era o si celebra la gloriosa alba della Rivoluzione francese –; oppure (ii) il concetto è restituito da termini diversi, come *Moderne* o *neue Zeit*, il cui uso non è distinto in maniera univoca nella riflessione hegeliana.

All'interno delle complesse coordinate storico-epocali che intercettano il tema, sembra però possibile individuare un motivo determinante che costituisce il *fil rouge* della tessitura concettuale e storica: il “principio dell'esperienza” (*E* p. 12, GW 20, §7 A). Con questa espressione Hegel non indica una versione sensualistica dell'empirismo, ma rimanda invece alla “determinazione infinitamente importante” (*ibidem*, trad. modificata) per cui, per accettare come vero un certo contenuto, l'essere umano deve trovare quel contenuto in accordo ed unione con la certezza di sé. L'essere umano deve ritrovarsi in ciò che è un contenuto per lui, vi si deve riconoscere come un che di non estraneo. Un tale bisogno trova molteplici forme di espressione, che mediano nella formazione della soggettività all'interno della comunità e delle sue manifestazioni culturali, artistiche e in particolare religiose, secondo una tendenza crescente al *Wissen*<sup>265</sup>, che in Europa secondo Hegel si è

---

<sup>262</sup> La critica di Hegel è rivolta alla costituzione borghese-liberale della cultura politica moderna, che lascia la promessa di realizzare la libertà e l'uguaglianza disattesa o addirittura la trasforma nel suo contrario: la libertà dell'individuo diventa indistinguibile da una pretesa di auto-emancipazione, mentre l'uguaglianza si trasforma nel livellamento di tutte le differenze. Questa questione è per lo più affrontata con riferimento al saggio di Hegel del 1802-3 *Naturrechtsaufsatz*, valutazione precoce della condizione di dissociazione (*Entzweiung*) e depolitizzazione (*Entpolitisierung*) della società moderna e degli esseri umani moderni. La modernità realizza la libertà come uguaglianza a costo di un livellamento giuristico-formalistico dei rapporti e della dissociazione tra diritti individuali e sfera pubblica. Come Sheplyakova afferma efficacemente, il problema per Hegel non è l'autonomia individuale moderna in quanto tale, ma piuttosto la sua attualizzazione meramente giuridica, in base alla quale gli individui non riconoscono e non si relazionano di fatto come soggetti autonomi ma solo come persone private astratte. Su questo si veda Tatjana Sheplyakova, *Öffentliche Freiheit und Individualität. Hegels Kritik des moralisch-juridischen Modells politischer Kultur*, Duncker & Humblot, Berlin 2017).

<sup>263</sup> Si considerino ad esempio: Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1974; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988; Allen W. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 5; Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Robert B. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Frederick Neuhouser, *Actualizing Freedom: The Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; Ludwig Siep, *Hegels praktische Philosophie und das „Projekt der Moderne“*, Nomos Verlag, 2010; Andreas Arndt, Myriam Gerhard, Jure Zovko, Samir Arnautović and Vahidin Preljević, *Hegel und die Moderne*, «Hegel-Jahrbuch», XVIII, 1, 2013; Klaus Vieweg, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*, München, C.H. Beck, 2019; Will D. Desmond, *Hegel's Antiquity*, Oxford University Press, 2020, 2-3.

<sup>264</sup> Ludwig Siep, *Hegels praktische Philosophie*, p. 10.

<sup>265</sup> Come ha notato Luca Illetterati in “Art Is (Not) Knowledge. A question of Hegelian terminology” (*Aesthetica-Preprint*, no. 116, Apr. 2021, 197-211), sembra sussistere una differenza tra *wissen* e *kennen* nell'impiego che Hegel fa del sapere nella sfera dello spirito assoluto: “Within the section *Der absolute Geist*, we never find the verb ‘kennen’ and its correlates (‘Kenntnis’, ‘Erkenntnis’, ‘erkennen’), making explicit the type of cognitive activity that is at stake in it, but we always and only the verb ‘wissen’ and the noun verb ‘das Wissen’” (p. 200). Mentre

diffusa in particolare a partire dall'annuncio da parte del cristianesimo del principio per cui tutti gli esseri umani sono liberi, un principio la cui realizzazione<sup>266</sup> sarebbe stata presa in carico dal protestantesimo e da un evento storico-mondiale come la Rivoluzione francese.

Aver esibito il concetto di ciò in cui si dà pieno valore al singolare e in cui l'articolazione dell'universale si mostra come determinata dall'individuale è stato uno dei meriti di Hegel, a leggere quanto scriveva Jürgen Habermas nelle lezioni sul *Discorso filosofico del moderno*. Pubblicate nel 1985 esse riconoscevano in Hegel "il primo filosofo che abbia sviluppato un chiaro concetto della modernità"<sup>267</sup>. Hegel, nella lettura di Habermas, avrebbe portato a concetto il modo in cui l'autocoscienza propria dell'epoca uscita dalla Rivoluzione francese stabilisce una differenza rispetto a tutto ciò che la precede, nel contesto della politica, della religione e della cultura<sup>268</sup>. Come però funzioni una simile prestazione è tutt'altro che chiaro: rimane aperto il modo in cui la filosofia hegeliana come filosofia di inizio XIX secolo porterebbe a concetto ciò che è proprio del suo mondo e della religione propria della sua epoca. La discussione di questo punto è rilevante e problematica, non perché la contemporaneità della filosofia alla sua attualità sia qualcosa di per sé evitabile o cui sottrarsi, perché anzi è l'unica dimensione che interessa la filosofia per Hegel; essa è cruciale perché nella modernità sembrano essere entrate in campo delle condizioni che rendono il compito della filosofia in parte differente da quello assolto nelle epoche passate<sup>269</sup>, una volta che "la cultura [*Bildung*]

---

*Kennen* indicherebbe una relazione tra un soggetto e un oggetto esterno da conoscere, la tendenza – se non addirittura la decisione univoca, come sembra suggerire Illetterati – da parte di Hegel di usare *Wissen* per l'arte, la religione e la filosofia sembra rimandare a un rapporto di riconoscimento: "self-knowledge, that is, recognition of itself in the other by itself, the aptitude of the spirit to find itself in what presents itself as something else with respect to it" (p. 204).

<sup>266</sup> Cfr. E §163 A. In Europa l'abolizione della schiavitù è messa in connessione con la religione cristiana.

<sup>267</sup> Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, p. 4.

<sup>268</sup> Koselleck, ricorda Habermas, mostra che la coscienza storica venuta a manifestazione nel concetto di età moderna o nuova rappresenta "la presentificazione riflessiva della propria posizione partendo dall'orizzonte della storia nel suo complesso" (*ivi*, p. 6). Quello che accade è che si forma la rappresentazione della storia come un processo unitario, e nello stesso momento si fa esperienza del tempo come risorsa disponibile, ma limitata, per la soluzione di problemi. Il presente diviene una "transizione che si consuma nella coscienza dell'accelerazione e nell'attesa della diversità del futuro" (*ibidem*). Un momento di passaggio, se si pensa a ciò che scrive Hegel nella *Fenomenologia* a proposito del sorgere di una nuova epoca: "Non è del resto difficile vedere che la nostra età è un'età di gestazione e di transizione a una nuova epoca. Lo spirito ha rotto con quanto finora costituiva il mondo del suo esistere e del suo rappresentare, e si appresta a calarlo nel passato, mentre affronta il travaglio della trasformazione. Esso invero non è mai in quiete, bensì è compreso in un movimento di costante progresso. Ma come nel caso del bambino, dopo un lungo periodo di nutrizione silenziosa, il primo respiro interrompe il graduale processo di crescita soltanto quantitativa – un salto qualitativo, ed ecco che il bambino è nato; allo stesso modo lo spirito, nel formarsi, va maturando lentamente e in silenzio la sua nuova figura; dissolve pezzo per pezzo l'edificio del suo *mondo* precedente, il cui vacillare è preannunciato soltanto da sintomi isolati. La frivolezza e la noia che pervadono quanto continua a sussistere, l'indefinito presentimento d'un che di ignoto sono i segni premonitori del fatto che qualcosa di diverso si sta preparando. Questo sgretolarsi graduale, che non ha alterato la fisionomia del tutto, viene interrotto da quel sorgere aurorale che come un lampo, d'un tratto, delinea il configurarsi del nuovo mondo" (*PhG* p. 9-10, *GW* 9, 14-15).

<sup>269</sup> Reinhard Koselleck in *Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe* (Id., *Vergangene Zukunft*, 1979, p. 327) indaga la relazione che la coscienza storica nell'Ottocento stabilisce con l'orizzonte complessivo della storia, nella misura in cui specifica la propria posizione eccezionale e inedita: «Die 'Neuzeit' verleiht der gesamten Vergangenheit eine weltgeschichtliche Qualität». A supporto della sua tesi, Koselleck riporta, da una parte, le parole di Humboldt, il quale notava che „Das achtzehnte Jahrhundert nimmt in der Geschichte aller Zeiten

del mondo ha preso un'altra piega, il pensiero [*der Gedanke*] si è posto al vertice di tutto ciò che deve avere validità" (GW 26,1, 773).

Una simile svolta epocale, propria di una *Bildung* che presenta una dimensione cosmica,<sup>270</sup> sembra mettere la filosofia in quanto "*pensiero del mondo [Gedanke der Welt]*" (R p. 17, GW 14,1, 16) ossia il suo stesso tempo "*appreso in pensieri [in Gedanken]*" (R p. 15, GW 14,1, 15) in una condizione favorevole di lavoro su un'attualità che, nel suo formarsi (*bilden*) e sapersi, sembra esibire in maniera estesa, diffusa, l'elemento in cui avviene la sua comprensione filosofica. Il punto che discuterò è che proprio questa vicinanza sembra giocare su un terreno, quello dei pensieri, che da una parte pare ricondurre la filosofia sul piano dell'utilità (che di per sé è contrario alla determinazione autonoma del fine da parte di un *Weltbegriff*); e che dall'altra sembra costringere la filosofia a una sorta di ineffettualità, se paragonata a un'altra forma di *wissen* tramite cui il moderno viene a coscienza: la religione della modernità nella quale la verità è per tutti<sup>271</sup>.

---

den günstigsten Platz ein, seinen Charakter zu erforschen und zu würdige"; dall'altra, Koselleck cita il passo in cui Goethe riferiva che „Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse, darüber ist in unseren Tagen wohl kein Zweifel übriggeblieben“ (Johann Wolfgang v. Goethe, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, in *Goethes Werke*, Bd. 14, Hamburg 1960 (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden), S. 7-269). L'esigenza sempre risorgente della riscrittura della storia non sta nella scoperta di fonti inedite alla luce delle quali leggere il passato, quanto invece nel fatto che "der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpunkte geführt wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurteilen läßt". A conclusione dell'analisi di questi passi, Koselleck poteva chiosare a ragione che "Diagnose der neuen Zeit und Analyse der vergangenen Zeitalter korrespondieren einander" (*Neuzeit*, p. 327), impegnandosi ad approfondire il modo in cui la prospettiva critica della modernità si apriva contemporaneamente anche ad una differente esperienza del futuro. Sulla questione storico-concettuale si veda J. Habermas, *La coscienza temporale della modernità e la sua esigenza di rendersi conto di se stessa*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità*, 1-23.

<sup>270</sup> Il termine *Bildung* intercetta semantiche che riguardano processi di formazione, fenomeni legati alla cultura, fino a comprendere determinazioni più strettamente pedagogico-educative. Per una discussione del termine nella filosofia hegeliana e dell'impossibilità di ridurre la *Bildung* a ciò che si intende con *education* si rimanda ai numerosi contributi di Birgit Sandkaulen dedicati al tema. Rispetto a questi lavori, ciò su cui si intende insistere nel presente contributo è però la dimensione cosmica di una *Bildung* che, come processo formativo, non appartiene soltanto della società civile o dello stato, ma sembra comparire nella produzione hegeliana anche avendo per soggetto il mondo (*Welt*) e la realtà effettiva (*Wirklichkeit*).

<sup>271</sup> Per l'arte, come altra forma dello spirito assoluto accanto a religione e filosofia, credo che occorrerebbe fare un discorso diverso, a motivo del suo *essere qualcosa di passato*. Di recente sono stati condotti dei tentativi per leggere in senso produttivo il rapporto nel contemporaneo tra arte e filosofia, laddove la prestazione della prima è stata descritta nei termini della produzione di provocazioni che, capaci di cogliere il proprio di un certo tempo nella forma immediata-sensibile, offrirebbero materiale alla riflessione filosofica. In questa direzione si è mossa Angelica Nuzzo nel suo saggio "Art in Times of Historical Crisis – A Hegelian Perspective", in: *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, a cura di T. Oehl e A. Kok. Critical studies in German idealism, Volume 21. Leiden; Boston: Brill, 2018, pp. 413–29. Il mio interesse per la religione nel contesto del presente studio è motivato dal fatto che Hegel sembra assegnare alla religione (e non all'arte, né alla filosofia) una trasversalità tale da consentirle di essere in certo modo *a tempo* con ciascuna epoca. Ciascun momento storico viene a coscienza in maniera compiuta tramite essa (il culto, la rappresentazione), sembra suggerire Hegel, che infatti non lega la religione a nessuna epoca specifica – a differenza dell'arte (antichità greca) e della filosofia (modernità, come vedremo). Il ruolo in certo senso simbiotico che si instaura tra religione protestante e filosofia nel moderno non dipende a mio avviso dal fatto che la religione offrirebbe un'immagine del mondo "conciliatoria" – come sembra suggerire Nuzzo nel saggio sopracitato, commentando il §360 dei *Lineamenti*. Al contrario, il legame stringente tra religione e filosofia dipende piuttosto dalla crucialità della rappresentazione per l'esecuzione dello speculativo, e dal fatto che la religione (e non tanto l'arte) è "il modo della coscienza secondo il quale la verità è per tutti gli uomini, per gli uomini di tutte le culture" (E p. LXXXVIII, GW 20, 13).

Attraverso un'analisi di alcuni luoghi testuali del periodo berlinese, del *Discorso inaugurale dell'insegnamento presso la cattedra di filosofia dell'Università di Berlino* del 1818, e un breve rimando alla *Fenomenologia*, intendo mostrare in che modo la presenza di *pensieri* tanto dalla parte dell'oggetto (realtà da comprendere) quanto dalla parte del discorso (la filosofia che offre una comprensione del presente) condizioni l'esercizio critico-diagnostico della filosofia, dando luogo a una contemporaneità della filosofia al mondo in cui è iscritta, che non la rende dipendente in senso eteronomo da un'utilità verso fini stabiliti altrove, né la costringe a una forma sterile di ineffettività. La contemporaneità così istituita è cosmica ed è al contempo adeguata al tempo: è di ordine diverso rispetto alla totale appartenenza di una narrazione ai costumi e alle rappresentazioni del proprio tempo che caratterizzava ciò che nell'antichità era la storia originaria; è *critica* nella forma del discorso. L'esito è una maniera diversa di compiere filosoficamente una *Zeitdiagnose* e dunque determinare il fine della filosofia nel senso di un *Weltbegriff* – un concetto cosmico che, come vedremo, passa per una diversa determinazione di ciò che è proprio della razionalità nel moderno e del modo in cui la prestazione della filosofia lavora rispetto all'universo complesso della *Bildung*, perché entrambi ruotano attorno a un concetto problematico, di cui Hegel si impegna a offrire una rideterminazione: quello di *Abstrahieren-können*.

### 3.3.1 Formazione del mondo

Una delle tesi più affascinanti ma non meno complesse di Hegel all'interno della concezione del suo tempo, riguarda senza dubbio ciò che può essere rubricato come il fenomeno di una scientificazione delle relazioni sociali moderne. Ciò che si intende è una tendenza verso una garanzia dell'accesso al mondo tramite pensieri, che consiste in una crescente richiesta di rendere pubblico ciò che è più importante per noi, in modo da poter partecipare con cognizione a ciò che ci riguarda. Se il bisogno di conoscere l'essenziale (verità, Dio, la legge...) esiste in ogni epoca, tuttavia il cambiamento epocale in atto porta con sé il compito di lavorare sulla dimensione sociale della conoscenza. In questo senso, "ciò che deve valere, vale non tramite la forza, meno tramite l'abitudine, il costume, ma attraverso intellesione, ragioni" (GW 26,3, 1464). Il mondo etico moderno è infatti un mondo in cui è contenuto il principio di soggettività e che assume la conoscenza razionale come forma principale e predominante attraverso la quale prende coscienza di sé<sup>272</sup>.

---

<sup>272</sup> Il modo in cui lo spirito conosce se stesso è strutturalmente molteplice, si dà sempre in forme diverse che solo da un punto di vista generale, di filosofia della storia, sono ordinate alle epoche in cui sono predominanti (l'intuizione nell'arte nell'antichità). Tutte le forme del tener per vero – rappresentazioni, intuizioni, credenze – rimangono valide nell'accesso al mondo ordinario e nell'auto-comprensione; ma ciò che è essenziale deve superare ora la prova della razionalità del pensiero.

Secondo la definizione hegeliana, lo stato moderno è “la realtà della libertà concreta” (R p. 201, GW 14,1, §260) per la quale

l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé [...], quanto [...] essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale* (*ibidem*).

Se questa condizione, espressa ancora in maniera formale, è un criterio minimale per poter parlare di spirito nel senso hegeliano – poiché lo spirito è il processo di soggettivazione attraverso il quale una sostanza non è un fondamento morto, ma si sviluppa attraverso l'agire di ciascuno che vi partecipa – tuttavia, secondo Hegel, il rapporto tra lo stato moderno e il conoscere è di tipo speciale. Lo stato moderno è infatti lo spirito etico che sa sé, “*sa* perciò quel che vuole, e lo sa nella sua *universalità*, come cosa *pensata*; esso opera e agisce quindi secondo fini saputi, principi cognitivi, e secondo leggi, che sono tali non soltanto *in sé*, bensì per la coscienza” (R §270, p. 206). Tale condizione ha le sue radici in un mutamento si potrebbe dire letteralmente epocale che Hegel caratterizza nei termini di un cambiamento di rotta: “la cultura del mondo [*Bildung der Welt*] ha preso un'altra piega, il pensiero [*der Gedanke*] si è posto al vertice di tutto ciò che deve avere validità” (GW 26,2, 773). Se questa è la condizione propriamente moderna, come funziona la filosofia in quanto comprensione del proprio tempo in pensieri? L'attività della filosofia, infatti, è notoriamente descritta da Hegel come quella comprensione che in quanto pensiero del mondo appare dopo che “la realtà ha compiuto il suo processo di formazione [*nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet hat*]” (R p. 17, GW 14,1, 16). La realtà spirituale è qualcosa di dinamico, che attraversa processi di formazione e configurazione. A differenza di quanto avvenuto nelle epoche passate, segnate – come nel caso dell'antichità classica – dal primato di un'altra delle forme dello spirito assoluto tramite cui i popoli esprimono ciò che per loro è vitale, ossia l'arte, nel moderno per Hegel la filosofia come comprensione in pensieri sembra per la prima volta prendere il posto *nel mondo* in cui il mondo stesso si dà essenzialmente a comprendere. Come attività di comprensione dell'attualità, la prestazione della filosofia deve giustificarsi in relazione a un compito molto specifico, che non risponde al *desideratum* di una riflessione programmatica o riformista sul presente, ma traduce e riflette un movimento che sta nella realtà politica e sociale storicamente determinata del suo tempo ed emerge come un bisogno che è nell'attualità presente e non prima di essa. Ma allora, viene da chiedersi: come fa a determinare il suo compito?

Una presentazione della difficoltà di porre la domanda sul fine della filosofia come comprensione del mondo si incontra nei *Lineamenti*, quando si viene messi in guardia dal pensare alla filosofia come a una *teoria* su come il mondo dovrebbe essere. La filosofia per essere comprensione

del proprio tempo appreso nel pensiero non può non considerare una circolarità speculare tra lo stato in cui versa come scienza (perlopiù nella forma di una teoria ineffettuale) e il modo in cui è detto funzionare il mondo in cui opera e che deve comprendere. E questo può essere visto in atto in uno dei suoi fenomeni più significativi, nonché complessi da interrogare: *l'opinione pubblica*.

Essa – la quale è “zu allen Zeiten eine große Macht”, “besonders aber in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit, diese Bedeutung hat” (GW 26,3, 1464) – rappresenta per Hegel “de[n] vollkommene[n] Widerspruch in sich selbst” (GW 26,1, 571). L'opinione pubblica è, infatti,

eine der am schwersten zu begreifenden Erscheinungen, weil sie die Gegensätze unmittelbar in sich enthält. Die öffentliche Meynung ist so das vollkommen Nichtige und Eitle und zugleich das durchaus Substantielle. Das Allgemeine des Bewußtseyns eines Volks | ist die Stimme seines Gottes, und so ist der Spruch vox populi vox dei ganz richtig. Eben so wird aber auch über das Urtheil und die Stimme des Volks das Entgegengesetzte mit Grund gesagt. Man kann so sagen, man müsse die öffentliche Meinung auf der einen Seite ehren, dieselbe aber auf der anderen Seite verachten. Das letztere haben besonders die Philosophen zu allen Zeiten gethan (GW 26,1, 571).

L'opinione pubblica rappresenta qualcosa che è allo stesso tempo sostanziale e ondivago. Corrisponde al bisogno sempre più urgente e reale di pubblicità del diritto e della politica, di scambio di ragioni e di uno Stato che deve giustificarsi. Inoltre, è integrata in quel sistema di mediazioni che, per Hegel, fa parte del funzionamento stesso dell'eticità. Di per sé, però, è inorganica, vuota, indica il diritto dell'individuo ad esprimere il suo punto di vista su questioni generali – ma, proprio per questo, paradossalmente, non sa cosa vuole, né è consapevole del proprio funzionamento<sup>273</sup>.

Interessante notare è che, quando Hegel discute di opinione pubblica, la mette in risonanza a un'altra dimensione, analogamente contraddittoria, che riguarda proprio lo statuto del sapere:

nel modo più saldo nel nostro tempo poté sembrar radicata in *relazione allo stato* la concezione secondo cui la libertà del pensare e dello spirito in genere, dimostri sé soltanto attraverso la divergenza, anzi l'ostilità contro quel ch'è pubblicamente riconosciuto [*das Öffentlich-Anerkannte*], e in conseguenza di ciò particolarmente poté sembrare aver una filosofia intorno allo stato essenzialmente il compito di inventare e di dare *anche una teoria* e appunto una teoria nuova e particolare. Se si vede questa concezione e l'agitarsi a essa conforme, si dovrebbe supporre che

---

<sup>273</sup> Si veda a questo proposito il §317 dei *Lineamenti*. Uno studio articolato dell'opinione pubblica, che esula dagli scopi del presente lavoro, richiederebbe di confrontarsi con il modo in cui essa compare nella filosofia dello spirito oggettivo, in particolare quando Hegel tratta degli “stati” (*Stände*). In assemblea la “*pubblicità dei dibattiti*” (§314) dovrebbe consentire all'opinione pubblica di aprirsi a cognizioni più universali, “a *pensieri veraci* e all'*intellezione* entro la situazione e il concetto dello stato e degli affari di esso, e con ciò per la prima volta a una *capacità di giudicare* più *razionalmente* in proposito [*zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urtheilen*]” (R p. 250). Questo rappresenterebbe un *Bildungsmittel* capace di lavorare alla correzione di elementi soggettivi che sono costitutivi dell'opinione pubblica come fenomeno in sé contraddittorio, secondo la sua definizione data al §316.

nel mondo non ci sia stato ancora né ci sia presentemente alcuno stato o costituzione dello stato, sibbene che si abbia *oggi* – e questo *oggi* dura sempre – da cominciare interamente da capo, e il mondo etico abbia soltanto aspettato un tale *odierno* escogitare e scandagliare e fondare (R p.6, GW 14,1, 8).

In questo passo vengono avanzate due importanti determinazioni. La prima è chiaramente il resoconto critico, quasi feroce, di certe filosofie recenti che formulano la loro conquista come la produzione di teorie normative che dicono per la prima volta come il mondo dovrebbe essere. Ma oltre alla vivida rappresentazione di un lavoro filosofico che ogni giorno viene smontato e rimontato, come Penelope con la sua tela (GW 14,1, 5), c'è una seconda determinazione, nel passaggio presentato, che mi sembra rilevante: la filosofia nel suo stato attuale, nella realtà che ha assunto il suo discorso, rappresenta un caso speciale di una tendenza più generale che pervade il suo tempo. La filosofia, secondo questo modo di vedere le cose, sarebbe quel sapere che immagina di essere al di là del reale, per ammaestrarlo. Ma, se è così, allora essa effettivamente non è al passo con il mondo: non può esserlo. Se si verifica questa condizione, il risultato è, in primo luogo, che (i) la filosofia è incapace di pensare il mondo in cui è, e per questo non è sostanziale quando dovrebbe esserlo; in secondo luogo, e questo mi sembra il problema più drammatico, significa che (ii) essa è effettivamente parte del reale, senza però esserne pienamente consapevole. Non sa della sua azione e della sua realtà cosmica: pensa di essere dove non è, e non si rende conto di dove realmente si trova. In breve, non è consapevole del proprio funzionamento come discorso che produce determinati effetti iscritti in un certo contesto, che è la loro base e che essi allo stesso tempo contribuiscono a generare.

Nei passi appena menzionati sembrano profilarsi, dunque, due poli con caratteristiche speculari. Da un lato, abbiamo una filosofia astratta che si diletta con le proprie teorie su come sarebbe il mondo se fosse razionale. Dall'altro, troviamo incarnata la necessità veramente moderna e sostanziale di vagliare ciò che riguarda tutti, espressa in una forma altamente contraddittoria. La domanda diventa allora: come può la filosofia così presentata diventare la forma appropriata attraverso cui comprendere le contraddizioni della contemporaneità? La comprensione è il luogo in cui le contraddizioni diventano evidenti. Ma che lavoro è necessario per questo? Come si può pensare la partecipazione del pubblico in modo tale che l'aspetto inorganico si riconfiguri all'interno di un sistema di mediazioni di cui è consapevole?<sup>274</sup>

Alla base della relazione tra la filosofia e il mondo che deve comprendere sembra così sussistere una circolarità strutturale, che impone alla filosofia una messa in questione radicale anche di sé, proprio nello stesso momento in cui conduce l'indagine sul suo tempo. In quanto la filosofia è una

---

<sup>274</sup> Zdravko Kobe formula gli interrogativi nei termini di un passaggio dall'opinione pubblica alla conoscenza generale nel suo contributo Id., „From Public Opinion to Public Knowledge: Hegel's State as an Epistemic Institution“, *Problemi International*, vol. 3, n.3, 2019. Il testo rappresenta a mia conoscenza uno dei pochi lavori dedicati esplicitamente al tema dell'opinione pubblica, oltre a quello di Sabina Tortorella, “L'opinione pubblica nella Filosofia del diritto di Hegel”, *Leussein* 5, 2-3, 2012, 119-125.

impresa teorica con una propria realtà oggettiva e istituzionale, allora la sua comprensione critica deve necessariamente mettere in discussione la dimensione del discorso in cui questa si elabora. Se la filosofia comprende le contraddizioni del suo tempo, e il suo discorso non può che avere un posto in esse (*dalla parte dell'oggetto*), allora anche il suo discorso è tra ciò che deve essere esposto a critica. Ossia, per essere pienamente critica, la filosofia non può sottrarsi alla messa in questione della maniera in cui il suo discorso ha realtà – ha cioè degli effetti, funziona secondo determinate strutture, e ha un luogo in cui si riproduce, primo fra tutti l'università. Per essere quella comprensione non può sollevarsi sopra di sé una volta per tutte. La critica filosofica deve fare i conti anche con questa consapevolezza, senza ritenersi un sapere sin da subito emancipato dalle forme in cui si riproduce – senza finire per essere una teoria astratta, detto altrimenti. Il punto è allora attuare una critica che, nel mettere in atto le medesime contraddizioni del suo tempo, senza esserne esterna ma dall'interno, apre a nuove possibilità di fare filosofia in maniera giustificata e non ideologica. Il modo in cui è possibile questa dimensione è una messa in scena performativa a livello del discorso delle contraddizioni del suo tempo, e una consapevolezza discorsiva del funzionamento di una prospettiva teorica immanente che indirettamente svolge una critica non disincarnata. Così la filosofia può diventare una maniera di articolare forme di auto-trasformazione.

Poste queste coordinate formali, la domanda diventa: come funziona la *Zeitdiagnose* del moderno che dev'essere fatta dalla scienza, se non può cioè essere una semplice constatazione perché è parte del suo proprio atto di comprensione? È in grado la filosofia di giustificare discorsivamente i cortocircuiti che emergono nel suo atto di comprensione?

Nel caso presente – con il mondo che procede alla sua propria comprensione in pensieri, da una parte, e la filosofia che è la comprensione di questa tendenza espressa a sua volta in pensieri, dall'altra – sembra si verificano due situazioni.

1. In primo luogo, si vede che il contenuto della filosofia (l'attualità attraversata da processi di scientificazione) è coerente con la forma in cui essa procede. Vale anche il viceversa, ossia che la filosofia è a tempo con una tendenza in pensieri che si verifica nella realtà in cui è immersa. Per questa ragione, sembra sulle prime riproporsi un modello di comprensione del tempo che è vicino a ciò che nell'antichità era la storia originaria (*ursprüngliche Geschichte*). Con questa espressione, nelle lezioni sulla filosofia della storia Hegel definiva quel genere di comprensione del presente sotto forma di narrazione storica, tipica in particolare della Grecità, per la quale la materia della narrazione è ciò che è presente e vivo attorno agli storici, così che “la cultura dell'autore e quella degli avvenimenti ricreati nella sua opera, lo spirito dello scrittore e lo spirito delle azioni narrate fanno tutt'uno” (*VPbG* p.4, GW 18, 125). In questa maniera di trattare la storia non sembra esserci spazio per una presa di distanza, per la riflessione in senso stretto, perché lo storico della storia originaria “vive immediatamente nello spirito della cosa, non se n'è ancora staccato” (*ibidem*), a differenza di quanto avviene nella storia come materia di riflessione.

Poiché, nel moderno, solo ciò che è conforme alle idee sembra poter avere validità, e la filosofia rappresenta l'operazione in cui questa stessa tendenza viene giustificata, sembrerebbe legittimo parlare anche per il moderno di una comunanza di spirito tra ciò di cui si offre comprensione e la comprensione stessa, dal momento che questa comprensione avviene, così sembra, nel medesimo elemento in cui la realtà storico-sociale stessa sta prendendo coscienza di sé.<sup>275</sup> Questa sembra essere in sostanza l'argomentazione che si può rintracciare nel *Discorso inaugurale* di Berlino del 1818, in cui Hegel riassume il cambio di rotta della *Bildung* del mondo e *dunque* della filosofia stessa:

è giunto il tempo che anche il *libero regno del pensiero* fiorisca indipendente nello *Stato* [...]. In generale *la potenza dello spirito* si è fatta valere a tal punto che in quest'epoca, che ormai solo *le idee*, e ciò che è conforme a *idee*, hanno la possibilità di conservarsi, e che tutto ciò che pretende di avere valore è costretto a *giustificarsi* davanti all'*esame* e al *pensiero*. [...] in questa università [...] deve trovare il suo posto ed essere oggetto primario di cura anche il *centro* di tutta la cultura spirituale, di ogni scienza e verità: la *filosofia* (*D1818* pp. 221-222, GW 18, 12).

Il legame stringente che lega la filosofia al mondo in cui è iscritta introduce la seconda situazione, che sembra derivare dal tempo in cui opera la filosofia hegeliana.

2. Siccome la filosofia appare come la forma massimamente consaputa di ciò che è attivo nel mondo, allora sembra che la tendenza all'autocomprensione in forma di pensieri investa anche la filosofia stessa, determinandola come pratica tramite cui si diventa soggetti moderni, liberi. Una simile questione si lascia ricomprendere e riformulare in una questione più generale, che è la domanda sul "pubblico". Il pubblico tende a mostrare un crescente bisogno di comprensione di sé in pensieri. Poiché la filosofia è questa stessa tendenza portata a coscienza, allora sembra che essa risponda in maniera strutturale al bisogno: sembra, in altri termini, che il pubblico sia fortemente ingaggiato nella filosofia a motivo proprio di una *comunanza di elemento* tramite cui lo spirito è nel mondo e sa di sé. Di conseguenza, la realtà effettiva della filosofia sarebbe positivamente assicurata nel suo essere a tempo con il suo mondo.

In realtà, a differenza di ciò che sembra suggerito dai due punti appena richiamati, il tema della realtà della filosofia risulta molto più complesso. Una cosa è infatti avere rappresentazioni che sono compenstrate dal pensiero, altro è invece avere "*pensieri sopra di esse*" (E p.5, GW 20, §2 A), essere consapevoli del fatto che ordinariamente ci si muove tra pensieri. I *Gedanken* in cui si prende coscienza di sé non sono immediatamente il medesimo *Gedanken* a cui si ha accesso giustificato nel sapere filosofico. Accedere all'attività che mette a tema in pensieri ciò che si muove già nella realtà,

---

<sup>275</sup> Si tenga a mente che Hegel cita come esempio di storia originaria anche Federico il Grande, non soltanto Erodoto, Tuciddide, Cesare o Guicciardini (G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822/1828*, GW 18, 128). Inoltre, come condizione per il darsi di una simile storia, Hegel menziona non solo il fatto che «la cultura [*Bildung*] in un popolo sia a un alto livello», ma anche che essa «non sia isolata nel clero, tra i dotti» (Ivi, p. 121) e sia invece in unione con ciò che avviene a livello di realtà statale.

costituendo la forma più coerente in cui la tendenza presente si darebbe, non è qualcosa di immediatamente conseguente, perché richiede un ulteriore lavoro che Hegel definisce nei termini di una decisione e di una fatica che occorre assumersi, a cui “non tutti, anzi, piuttosto pochi, si sottomettono” (E p. LXXXVIII, GW 20, 13). Come si legge nel *Discorso inaugurale*, la filosofia è sì il regno della verità, del quale però “diveniamo *partecipi attraverso il suo studio*” (D1818 p. 225, GW 18,18) e non per diritto di nascita.

Una simile constatazione non è priva di effetti. La considerazione della specificità della filosofia legata a un tempo finalmente favorevole al pensiero, pare comportare paradossalmente proprio una restrizione del pubblico, restrizione che sembra strutturale più che contingente, perché legata indissolubilmente alla disponibilità a un lavoro ineliminabile. In questo senso, rispetto alla premessa dell’uniformità di elemento in cui avviene il corso del mondo e della forma che ne offre la comprensione, la filosofia sembra generare nel pubblico una circoscrizione radicale di questa partecipazione propriamente in pensieri. E, dal momento che la tendenza a espandere il pensiero è il bisogno attuale, il fatto che la filosofia non sia iscritta senza residui nell’estensione, disseminazione di questo bisogno, pare renderla in certo modo *non a tempo* con il suo presente. Ma allora, come pensare la sua dimensione cosmica?

### 3.3.2 Realtà della verità: la religione oggettiva

Il regno della verità in pensieri, la filosofia, è qualcosa che, stanti gli elementi presentati sinora, sembra difficilmente avere un’effettività tale da coinvolgere di per sé il pubblico in quanto tale. Proprio per essere se stessa, la filosofia non sembra poter essere immediatamente ecumenica, per così dire. Eppure, c’è una modalità in cui (i) la verità è data a tutti, a differenza (così sembra) della filosofia, una modalità che inoltre (ii) è attuale e non è ancora qualcosa di passato, a differenza dell’appropriazione che si verifica nell’intuizione artistica. Questa modalità è la religione. Essa presenta una specificità formale – la rappresentazione – che media la comprensione dello spirito con sé, costituendo una prestazione conoscitiva in cui la verità è per tutti.

Rilevante è il modo d’essere in cui si realizza il cristianesimo protestante come religione della modernità,<sup>276</sup> perché la sua effettività, ossia la sua capacità di istituire forme culturali, pratiche in cui

---

<sup>276</sup> Il dibattito sul rapporto tra modernità e religione in Hegel è estremamente ampio. Si vedano ad esempio Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970; Adriaan Peperzak, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001; Thomas Oehl, Arthur Kok, *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und ausserhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, 2018; Nadine Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Meiner, 2018; Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante, Alessandro Esposito, Barbara Santini (eds), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova, PUP, 2020. Sul rapporto tra protestantesimo e filosofia nel moderno, si vedano Walter Jaeschke, “Hegels Begriff des Protestantismus”,

si diventa coscienti di ciò che è essenziale, sembra tale da renderla per certi versi più *a tempo* della filosofia. Nella trattazione hegeliana della religione nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, la religione cristiana viene definita “religione compiuta”. La compiutezza del cristianesimo, che non rinvia a un semplice giudizio di valore, dipende per Hegel dal fatto che nel cristianesimo la religione è “per sé”, ossia “è a se stessa oggettiva [*objektiv*]” (*VPhR III* p. 189, GW 29,2, 169). La religione, afferma Hegel, è manifesta allorquando il concetto della religione è per sé, costituisce il suo oggetto proprio. Quando la religione comprende se stessa, il suo contenuto e “oggetto [*Gegenstand*]” (*ibidem*) è l'intero della relazione tra la coscienza e l'essenza, Dio, che si è rivelato, si è manifestato offrendosi come oggetto per la coscienza. Con le parole di Hegel:

nella religione lo spirito è quindi un oggetto [*Gegenstand*], e il suo oggetto, l'essenza che si sa, è lo spirito. Solo qui lo spirito è, come tale, oggetto, contenuto della religione, e lo spirito è soltanto per lo spirito. Essendo contenuto, oggetto, esso è, come spirito, questo sapersi, questo distinguersi, esso stesso si dà l'altro lato, la coscienza soggettiva, che appare come il finito. È la religione che si è riempita di se stessa (*ivi* p. 191, GW 29,2, 169-170).

Quando si verifica questo, ossia quando il concetto della religione costituisce l'oggetto stesso della religione [*Gegenstand*], allora vuol dire che “la religione, il suo concetto, è diventata a se stessa oggettiva [*objektiv*]” (*VPhR III* p. 190, GW 29,2, 169). L'oggettività della religione è qualcosa di duplice, a mio avviso, come si vede dai due termini tedeschi che rimandano a essa, ossia *objektiv* e *gegenständlich*. Nella religione cristiana come religione compiuta (*vollendet*) il concetto di religione è oggettivo anzitutto nel senso di *gegenständlich*. Qual è il concetto in gioco? Il concetto che abbiamo davanti a noi nella religione è *lo spirito* (*ibidem*). Con lo spirito la religione cristiana manifesta un'analogia di struttura, articolandosi in tre momenti che riprendono quanto Hegel espone ai §§453-455 e 553 dell'*Enciclopedia*: in primo luogo “la determinazione dell'unità assoluta”, del contenuto assoluto e sostanziale; in secondo luogo, interviene “il momento della *separazione, della diversità*” e infine, per terzo, si dà il “momento soggettivo”, l'autocoscienza dello spirituale<sup>277</sup>. Sviluppandosi come lo spirito, il concetto di religione forma l'oggetto [*Gegenstand*] della religione della modernità. A rendersi manifesta nella religione, in particolare in quella cristiana, è infatti la doppia struttura propria

---

in *Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?*, ed. by Richard Faber, Gesine Palmer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003; Zdravko Kobe, “Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes”, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, cit.

<sup>277</sup> Proprio in questo processo consiste per Hegel la più alta definizione dell'assoluto – una formula che continua a essere impiegata, come si vede, non solo nell'*Enciclopedia*, ma anche nelle lezioni berlinesi. Su questo si veda il seguente passo tratto dalla *Nachschrift* del 1827 di filosofia della religione a cui stiamo facendo riferimento: „Die Freiheit an der Idee ist diese Seite: der Begriff, indem er im Begriff bei sich selbst ist, so ist er frei. Die Idee ist allein das Wahre; aber ebenso die Freiheit. Die Idee ist das Wahre, das Wahre ist der absolute Geist. Das | i s t der Geist, das i s t die wahrhafte Definition des Geistes. – Der Begriff, der sich bestimmt, zu seinem Gegenstand gemacht, damit Endlichkeit an ihm gesetzt, aber seine Endlichkeit mit sich selbst erfüllt, seine Endlichkeit ebenso aufgehoben hat, – das ist der Geist“ (GW 29,2, 182).

dell'autocoscienza. Lo spirito si fa oggetto ed è lì per sé: lo spirito, però, è essenzialmente questo: essere per sé ciò che esso è in sé, ciò che è il suo concetto. Siccome nella religione cristiana lo spirito si sa come spirito, e il concetto di spirito è *il sapersi*, allora nella religione si assiste al fatto che il concetto si dà in maniera conforme a sé.

A questo si lega il secondo senso di oggettivo, l'essere *objektiv* della religione. Questo significato indica a mio avviso il modo d'essere in cui si dà la rivelazione dello spirito. Lo spirito come oggetto della religione compiuta – che si distingue da sé e si sa in questo distinguersi, essere per altro – si manifesta nella forma di pratiche organizzate normativamente, basate su una dottrina dotata di contenuti razionali, ossia condivisibili intersoggettivamente, che di fatto favoriscono l'estensione consapevole della presa di coscienza di sé. Il cristianesimo non si limita ad essere semplice fede privata, ma si articola come “comunità ecclesiastica” (R p. 209, GW 14,1, 216) che contempla riti, gerarchie, sacramenti, tradizioni, spazi del culto, e che sulla propria base normativa avanza pretese di riconoscimento sociale e politico, che riguardano lo stato stesso. Se lo stato moderno sorge e si sviluppa con lo scopo di stabilire le condizioni per l'autorealizzazione individuale e per l'unità sociale, la religione è fondamentale nel mediare la coscienza del fatto che l'interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto nell'interesse e nel fine universale. L'appartenenza alla comunità e il riconoscersi in ciò che vi è di essenziale è dunque qualcosa che lo stato moderno non solo garantisce ma addirittura incoraggia. Dal momento che la religione “integra lo stato per quel che c'è di più profondo nella disposizione d'animo”, lo stato deve “esigere da tutti i suoi componenti che essi si tengano ad una comunità ecclesiastica” (*ibidem*)<sup>278</sup>. Il fatto che lo spirito sia oggetto (nel primo senso) del cristianesimo in quanto tale, significa che con esso è diventato chiaro – perché è realizzato normativamente in forme comunitarie (oggettivo nel secondo senso) – ciò che lo spirito è, e questo è ciò che viene *saputo* nella comunità. Ciò che diviene chiaro con la religione compiuta è allora nient'altro che il darsi comunitario, oggettivo, dello spirito: dove c'è spirito c'è realizzazione nel mondo che determina forme normative, storicamente determinate ed effettuali, in cui ci si riconosce.

Rispetto alle forme culturali religiose, la filosofia sembra trovarsi in uno stato ben peggiore<sup>279</sup>. Colpisce che la discussione dell'oggettività problematica della seconda coinvolga la prima nella determinazione dei suoi fini, quasi come ci fosse una diretta implicazione tra le due sul piano del reale:

Dato che il contenuto profondo e ricco è stato lasciato cadere dall'interesse più grande e incondizionato della natura umana, e la religiosità – sia quella che coltiva la pietà che quella che

---

<sup>278</sup> Su questo tema si veda Armando Manchisi, *Fra neutralità e riconoscimento*, in *Morale, etica, religione*, op. cit.

<sup>279</sup> Una trattazione complessiva dello stato della filosofia dovrebbe certo considerare anche ciò che avviene a livello degli istituti superiori, oltre che all'università. Impostare la discussione su quel piano avrebbe però due limiti: (i) per la posizione hegeliana, che sembra rivendicare per i licei l'esercizio del sapere astratto e dialettico, ma non quello speculativo (cfr. G.W.F. Hegel, *Privatgutachten an Immanuel Niethammer vom 23. Oktober 1812*, GW 10,2, 828-829); (ii) in secondo luogo per il discorso che stiamo tentando, dal momento che avrebbe ridotto la *Bildung* alle istituzioni preposte all'educazione.

coltiva la riflessione – è giunta a trovare la più grande soddisfazione (anche se priva di contenuto), la filosofia è divenuta un bisogno contingente e soggettivo (GW 20,31).

La religione per Hegel è già animo formato, “spirito destatosi alla riflessione, contenuto elaborato” (E p. XLXXXIX), tanto che “recentemente si sarebbe potuto pensare che dal terreno della teologia, e addirittura della religiosità, potesse venire lo stimolo ad una più seria ricerca su dio, le cose divine, la ragione, in un ambito scientifico più ampio” (E p. XCVIII). Una simile speranza rimane secondo Hegel del tutto disattesa. Nell’epoca più recente la religione – invece di essere coerente con l’estensione del sapere che le è propria – avrebbe ridotto sempre più il proprio contenuto, la sua dottrina, per ritirarsi nel sentimento o nella pietà che mostrano “un contenuto assai povero e vuoto” (*ibidem*). Quando il rifugiarsi presso l’intensità del sentimento arriva a barricarsi polemicamente contro il pensiero, il cuore cela in realtà il ricorso a un “intelletto superficiale”, a un pensiero intellettualistico che non sa di sé. Per questo, un destino speculare sembra riservato alla religione se essa viene custodita dalla teologia illuministica, opposta soltanto apparentemente al cuore perché si muove invece sul medesimo terreno allorché trascura il contenuto a vantaggio del formalismo più radicale.

Se dunque si pensava che la tendenza alla scientificazione coinvolgesse la religione stessa più della filosofia, la quale pur vanta una realtà oggettiva più problematica rispetto a ciò che consente a tutti di partecipare alla verità, alla fine di scoprire anche la religione non è *a tempo* con ciò che si sta verificando nella realtà, o meglio: le forme in cui si dà comprensione della sua natura non sembrano all’altezza di quella sintesi di oggettività e soggettività che dovrebbero custodire. Nella religione “si è trascurato il momento della *verità*” (D1818 p. 229)<sup>280</sup> – ossia il sapere che (i) lo spirito è il suo proprio oggetto, che in essa (ii) la tendenza attuale al divenire sempre più coscienti di sé nella forma di pensieri è già presente, e che (iii) sentimento e teologia illuministica sono inadeguati per ciò che si rivela in forma rappresentativa. Perché si dia piena comprensione di sé, la religione stessa, prima che la filosofia, dovrebbe venire in chiaro su di sé.

Il problema secondo Hegel è che, allo stato attuale, la filosofia del suo tempo sembra il rovescio speculare di questa religione: “da quando la filosofia ha incominciato a metter piede in Germania, questa scienza non è mai apparsa in così cattivo stato come da quando una tale opinione, una tale rinuncia alla conoscenza razionale, è giunta a un’arroganza e a una diffusione così grandi” (D1818 p. 224, GW 18, 17). La filosofia esistente sarebbe rimasta ferma all’esito negativo dell’esigenza crescente di non rimanere fermi ai rapporti finiti del conoscere, e di penetrare nella verità. Invece di lavorare alla rimozione della finitezza del conoscere (le categorie astratte, le forme di soggettivismo), la filosofia avrebbe finito, per Hegel, per sancire l’impossibilità di una conoscenza effettiva dello spirito, affidandosi all’immediatezza. Una filosofia siffatta non può che stare in un certo senso *prima* della

---

<sup>280</sup> Cfr. inoltre *VPbR III* p. 196.

religione, perché è incapace di cogliere il razionale in questa, e – a differenza di essa – tantomeno è in grado di determinare forme reali normative.

### 3.3.3. Libertà nella/della Bildung?

Per Hegel si dà però la possibilità, per la filosofia, di essere a tempo con ciò che si sta verificando al mondo, come tendenza, e di essere dunque *dopo* la religione come comprensione di ciò che emerge in essa, quando afferma: “è soprattutto la filosofia a essere adesso essenzialmente ortodossa” (*VPbR III* p. 200, GW 29,2, 176). Questa formulazione, che sulle prime può sembrare sconcertante, in verità non dice altro se non che la filosofia funziona come la giustificazione della verità effettiva, in quanto lavora a rideterminare criticamente il suo proprio statuto.

Per approfondire questo aspetto, possiamo ritornare al punto da cui eravamo partiti, ossia alla forma dei *Gedanken* sulla quale sembrava basarsi la comunanza di elemento che segnava la contemporaneità della filosofia al proprio tempo, indagato da Hegel come quel periodo in cui le determinazioni di pensiero, ossia le categorie astratte “sono divenute correnti, universali e universalmente riconosciute” per noi tutti, a differenza dei Greci, presso i quali le determinazioni di pensiero appartenevano “solo ai filosofi”, e a differenza dei popoli meno acculturati (*V1829* p.152-153, GW 18, 275). Nella *Prefazione* della *Fenomenologia*, Hegel riferisce di una simile tendenza alla progressiva astrazione delle conoscenze. Nel processo di formazione in cui l'individuo è inserito per il tramite delle istituzioni culturali, e nel più ampio contesto familiare, sociale e statale, sembra si sia avvantaggiati dal disporre dei risultati di un lunghissimo e faticoso processo che lo spirito universale ha già portato a termine. L'insieme delle conquiste del sapere, delle pratiche e delle istituzioni rappresenta infatti oggi un patrimonio stabile, una abbreviazione che costituisce la sostanza dell'individuo, il contesto in cui traggono senso le sue pratiche. La *Bildung* del mondo fa sì che questa esistenza passata, la storia della cultura, rappresenti ora “una proprietà già acquisita dallo spirito universale” (GW 9, 25). Si parla di un patrimonio come “natura inorganica” su cui l'individuo si deve esercitare, essendo il suo compito quello di “acquisi[re] quanto gli si presenta davanti, consuma[re] entro di sé la propria natura inorganica e prende[rne] possesso per sé” (*ibid.*). Questa idea del consumare (*Zehren*, nel senso di *sich nähren*), del *digerire*, appare non univoca. Eppure, in essa sembra trovarsi una determinazione cruciale per comprendere la prestazione della filosofia.

La metafora della digestione<sup>281</sup> rimanda generalmente alla scomposizione di un concreto nei suoi elementi più semplici, nelle sue unità prime e meno complesse. Nella logica funziona come

---

<sup>281</sup> Sull'equiparazione fra assimilazione e pensiero si vedano Remo Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino 2014, in particolare il capitolo “Il «comprendere inconscio» della digestione”, e Luca Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche 1995.

immagine per il metodo analitico. Quando ci rapportiamo teoreticamente all'empirico, non lo annichiliamo, ma nemmeno lo lasciamo sussistere in quanto tale. Lo scomponiamo, ossia da una certa qualità procediamo "zu der abstracten allgemeinheit". L'assimilazione funziona nei termini per cui "wir verdauen das einzelne und verwandeln es zu einer allgemeinheit. – Wir negiren die Einzelheit: wir vernichten sie nicht: sondern wir lassen sie weg" (GW 23,2: 643).

Nel passo tratto dalla *Fenomenologia*, invece, l'atto del consumare sembra indicare la possibilità di una appropriazione di qualcosa che è *già dato nella forma semplice*. Il testo fenomenologico sembra andare proprio in questa direzione, esplicitamente. "Nell'età moderna, per contro, l'individuo trova già preparata la forma astratta" (*PbG* p. 25, GW 9, 28), si legge, e per questo

adesso perciò il lavoro non consiste tanto nel purificare l'individuo dal modo della sensibilità immediata e nel fare di lui una sostanza pensata e pensante, quanto piuttosto proprio nel contrario: nel conferire realtà effettiva all'universale e infondervi spirito, levando quei pensieri le cui determinazioni si sono solidificate [*durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern*] (*ibidem*).

Questo brano, in cui ne va della determinazione del lavoro filosofico, sembra suggerire che il lavoro consisterebbe, in certo modo, in un'attività di secondo livello di portare a coscienza: non il compito astrattivo di isolare determinazioni di pensiero che non sono ancora mai state astratte (la liberazione dalla sensibilità), ma quello di comprendere delle categorie che, risultato di una lunga processualità spirituale, sono ora *già* depositate in una forma semplice<sup>282</sup>.

Ci sono a mio avviso due ragioni per non trovare esaustivo questo modo di impostare la questione. Affermare che la filosofia muoverebbe da qualcosa di trovato renderebbe anzitutto la filosofia dipendente da una constatazione: il dato di fatto della diffusione delle determinazioni di pensiero. In secondo luogo, e questo è il punto essenziale, una tale considerazione fraintenderebbe proprio il "fatto" in questione, il pensiero. Entrambe queste difficoltà, che ora discuterò, sembrano avere la loro radice nel problema più generale di come vada intesa in età moderna la libertà come liberazione (*Befreiung*) e di come sia da intendere un paradosso strutturale che la costituisce essenzialmente.

---

<sup>282</sup> Per dirlo nei termini che compaiono, in altro contesto, nella *Scienza della logica*, ci sarebbero dei contenuti che si trovano nella condizione di essere "un materiale completamente pronto e fissato, un materiale, si può dire, ossificato, e il compito consiste qui nel renderlo fluido e nel riaccendere il vivente concetto in contestata materia morta [*dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzündend*]" (*SdL* p. 649, GW 12, 5).

### 3.3.3.1 Il paradosso della libertà per la scienza: l'*Abstrahieren-können*

Nel moderno il processo di liberazione è estremamente complicato. L'essere del soggetto moderno è la libertà, il che può essere indicato come ciò che costituisce la sua natura. Parlare di 'natura' non è una scelta felice. Affermare che il soggetto sia già al di là del punto di vista falso secondo il quale l'umano, come essere naturale e solo come concetto che esiste in sé, è capace di schiavitù (GW 14,1, §57 A), sembra possibile in prima istanza richiedere che la libertà sia resa consustanziale all'essenza, alla natura dell'umano, così che non possa essere negata se non commettendo un torto. Eppure, come ha dimostrato in maniera convincente Menke<sup>283</sup>, proprio l'appello ad una presunta natura dell'umano ci costringe a un'antinomia di cui Hegel è consapevole<sup>284</sup> e che riformula nei seguenti termini: se si determina lo spirito come una caratteristica naturale dell'umano con lo scopo di guadagnare una base per condannare la schiavitù, si finisce per considerare l'uomo esattamente nello stesso modo in cui è esaminato dall'affermazione opposta della giustificazione della non-libertà: si assume l'essere umano come essere naturale, che quindi costituisce un'esistenza non adeguata al suo concetto. La confutazione della schiavitù non può essere basata su una qualità naturale dell'umano, che, come tale, finisce per dare man forte a quell'argomentare che voleva respingere: "Der Einwand kann nur darin bestehen, daß die Sklaverei dem widerspricht, wozu der Mensch sich selbst *gemacht* hat"<sup>285</sup>.

La libertà per Hegel consiste piuttosto in un atto. Lo spirito libero è proprio questo: non esistere come mero concetto o in sé, ma abolire questo formalismo di sé e quindi l'esistenza naturale immediata e darsi esistenza come un sé libero. L'umano può avere diritto assoluto di liberarsi dalla non-libertà solo perché ha già rotto con la sua esistenza naturale. Il nome che assume questo atto è *Abstrahieren-können*:

L'essenza dello spirito è quindi, formalmente [*formell*], la libertà, la negatività assoluta nel concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, lo spirito può astrarre da ogni cosa esteriore, e perfino dalla sua esteriorità, dalla sua esistenza (E p. 374, GW 20, §382).

Perché si dia questo atto occorre una *preistoria* (GW 14,1, §57 N). Tuttavia, questa soluzione si impiglia immediatamente in una nuova aporia. Essere incapaci di illibertà vuol dire *essersi resi* incapaci di illibertà, eppure la naturalità dell'uomo consiste nella sua incapacità di volere. Ma allora come si può comprendere l'atto di liberazione? La scienza deve farsi carico di questa situazione aporetica per la libertà e la liberazione, resa da Menke nei termini di un "paradosso"<sup>286</sup>. La scienza si basa su un

---

<sup>283</sup> Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung*, Suhrkamp 2018, pp. 66s.

<sup>284</sup> Cfr. R p. 60-61, GW 14,1, §57 A.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 62.

atto che deve assumere, senza però poterlo dare per scontato (al modo di una constatazione, di un richiamo ad una supposta ‘natura umana’); deve presupporre un inizio che è in realtà da fare. Proprio all’interno di questo paradosso costitutivo mi sembra si muova il modo hegeliano di porre la questione cosmica del fine della filosofia e della determinazione della sua prestazione.

### 3.3.3.2 La soluzione discorsiva per il *Weltbegriff*

Hegel prende sul serio l’esigenza di non limitarsi alla mera constatazione di un dato di fatto (la diffusione dei pensieri, l’accesso diffuso alle astrazioni). Questo si vede dal modo in cui, nel corso del 1829 dedicato alle prove dell’esistenza di Dio, Hegel non si ferma alla diagnosi secondo cui per la prima volta “solo per la nostra cultura queste categorie del pensiero sono diventate correnti, universali, diffuse [*unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet*]” (*Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio*, p. 152-153, GW 18, 275). Consapevole che arrestarsi a questa considerazione avrebbe avuto il significato di basare il proprio discorso su una constatazione, a cui con buon diritto sarebbe possibile opporre la considerazione si segno contrario circa lo stato problematico in cui versa l’accesso al sapere nella sua contemporaneità, prosegue aggiungendo che

Proprio questa cultura però non meno di quelle ricordate, non avvezze all’autonomia del pensiero e delle sue rappresentazioni, ha comunicato tutto questo non come qualcosa di immediato, ma attraverso il multiforme corso del pensiero, dello studio delle consuetudini linguistiche; si è imparato essenzialmente a pensare si sono elaborati pensieri correnti [*Aber eben diese Bildung, wie nicht weniger die erwähnten in der Selbstständigkeit des vorstellenden Denkens Ungeübtem, haben das nicht als etwas Unmittelbares, sondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; - man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstraktem Vorstellen ist ein unendlich mannigfaltig in sich Vermitteltes*] (*Lezioni sulle prove dell’esistenza di Dio*, p. 153, GW 18, 275).

Contro il rischio di una naturalizzazione del fatto in questione, l’accesso all’*Abstrahieren-können* non è né immediato, né scontato. Non lo è, perché è letteralmente un atto mediato dal corso del pensiero e dallo studio. Come si può comprendere quel ‘fatto’ che è l’*Abstrahieren-können*?

La capacità di porre attenzione alle determinazioni di pensiero, di astrarre e averle davanti a sé, non è ‘data’, scontata, dal momento che impone di sottomettersi alla disciplina del pensiero. Per avere la capacità di porre attenzione alle determinazioni di pensiero, di astrarre e averle davanti a sé, si deve infatti aver imparato a pensare essenzialmente ed essersi coltivati ai pensieri. Una simile conoscenza è essenziale. In quanto comprensione del mondo in pensieri, la filosofia è assolutamente in linea con

questa mediazione. Anzi, è l'espressione più propria di questa non immediatezza. In che modo? La risposta di Hegel è vero che la filosofia appare, rispetto al suo tempo, come "Gedanke der Welt", come un'attività di comprensione *nel* mondo e *del* mondo "in pensieri", eppure essa nel lavoro su ciò che è – sulla religione che è, sul diritto che è, sullo stato che è – "pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie*" e, aggiunge Hegel, "più propriamente *concetti*" (E p.6, GW 20, §3 A). Nel considerare concettualmente ciò che è, la filosofia come considerazione pensante che è un certo modo del pensiero, ossia quello concettuale, mostra l'esigenza della sua attività, fa sorgere il proprio bisogno riconoscendo che "il pensiero sia *in sé uno solo*" (*ibidem*) in tutte le manifestazioni dello spirito. Nell'attraversarle concettualmente, la filosofia dice l'essere divenuto di ciò che appare immediato, patrimonio comune depositato inconsciamente nelle nostre pratiche di accesso al mondo. Questo è ciò che mostra anche nella religione, a differenza di quella filosofia presente che si arrocca nel rifiuto del pensiero. E in questo modo si mostra come la comprensione autentica di quel 'fatto' di cui ne va nella *Zeitdiagnose*.

La prestazione della filosofia realizza però anche qualcosa in più: essa coopera nel *rendersi a tempo*. La libertà dello spirito come *Abstrahieren-Können* consiste infatti nella sua normatività, nella capacità di operare distinzioni concettuali, nel seguire e applicare l'universale. Questo presuppone una libertà critica che richiede di sapersi distinguere da ciò che si impone come naturale, immediato, noto. La liberazione reale consiste però nell'acquisire questo potere per la prima volta senza darlo per presupposto<sup>287</sup>: nel diventare qualcuno che è capace di astrarre e di rimanere presso l'universale in quanto universale.

Se la liberazione può essere riformulata nell'esigenza di *rendersi capaci di Abstrahieren*, allora il testo dell'*Enciclopedia* nei meccanismi di pragmatica del testo visti finora deve mostrarsi capace di assumere su di sé queste istanze senza ricadere in una delle difficoltà esaminate. È venuto dunque il momento di chiedersi in che modo il funzionamento dell'*historisch*<sub>3</sub> sia rilevante per il concetto di filosofia nella sua dimensione cosmica, rideterminata da Hegel. Cosa accade quanto Hegel ricorre all'*historisch*<sub>3</sub> e cita le definizioni metafisiche di Dio, dell'assoluto? È chiaro che sta producendo delle astrazioni, delle determinazioni intellettuali. A quale scopo?

*Verstand* è il nome di una funzione che non viene semplicemente presupposta, su cui la logica si eserciterebbe, perché essa è anzi una produzione del processo espositivo del discorso filosofico stesso nel suo organizzarsi come sapere consapevole della sua dimensione formale<sup>288</sup>. Sapere che la

<sup>287</sup> Sul tema rimando a Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2018.

<sup>288</sup> A mio avviso, una dinamica di questo genere può essere vista all'opera anche nella *filosofia del diritto* di Hegel. Vale una distinzione tra una considerazione meramente storica delle determinazioni del diritto e un esame filosofico della razionalità dello stato, delle norme e delle istituzioni. Eppure la dimensione *positiva* del diritto mi sembra venir *riprodotta* nella scienza quando si discute di ciò che nel diritto positivo ha valore, quasi si offrisse una sorta di genetica del positivo in quanto tale mentre si forniscono le categorie astratte, intellettuali, con le quali quelle norme e istituzioni sono perlopiù messe a tema dalle altre scienze: "– Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo*, – questa fatica *puramente storica* [*diese rein geschichtliche Bemühung*], così come la conoscenza della consequenzialità di esse dal punto di vista dell'intelletto, la quale

dimensione astrattiva non è semplicemente presupposta, ma fa parte di una produzione che risponde a degli scopi, e di cui i soggetti si appropriano divenendo così capaci a loro volta di astrarre, è un guadagno retrospettivo. La possibilità di togliere il dialettico e il (positivamente) razionale, e di tornare all'astratto considerandolo in quanto tale, cioè come astratto, è possibile solo perché *di fatto nel processo siamo già nello speculativo*, e retroattivamente ci è possibile notare il modo in cui ha funzionato – ed è stata corretta – la strutturazione della scienza tramite l'istituzione strategica di uno schema, quello costituito dalle definizioni dell'assoluto. Si può accedere a una *Historie* soltanto perché si è fatta esperienza della misura in cui la scienza non è affatto una *Historie*, e si è sperimentato altrettanto che il modo che la scienza ha per dimostrarsi speculativamente (non storicamente) è di produrre per il soggetto le condizioni perché possa pensare astrattamente (essere a tempo), proprio mentre si rende conto del nuovo significato che occorre dare all'impresa scientifica in cui si è impegnato: non l'esercizio di un pensiero disincarnato, 'astratto' nel senso tradizionale del termine, ma una critica delle determinazioni intellettuali di pensiero a cui la sua stessa esposizione, come sapere, ha offerto una genesi.

Sapere dell'*Historie* vuol dire dunque, in primo luogo, che si è diventati retrospettivamente consapevoli di qualcosa che è stato ri-prodotto: la capacità di astrarre come condizione che 'storicamente' segnerebbe il moderno, ma che, come filosofica, non poteva essere semplicemente constatata. Non si può arrestare il divenire concreto delle determinazioni, la cui astrattezza, finitezza, *prodotte* emerge per il soggetto filosofante di un'*Enciclopedia* soltanto una volta che si sia staccato dal procedere immanente irresistibile del pensiero, dopo che abbia osservato il modo in cui venivano presentate delle possibilità nel testo, negate e poi riprese, e dopo che abbia assistito al modo in cui si trasformano le coordinate entro cui si muovevano i suoi pre-concetti (quelli implicati dalla strategia

---

emerge dalla comparazione delle medesime con rapporti giuridici preesistenti, ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità e sta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo da fondamenti storici [*aus historischen Gründen*] non confonde se stesso con lo sviluppo del concetto, e la spiegazione e giustificazione storica [*geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung*] non viene estesa al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. Questa distinzione, che è molto importante e certamente da tener ferma, è in pari tempo del tutto evidente; una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente *fondata e conseguente* sulla base delle *circostanze* e delle *sussistenti* istituzioni giuridiche e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come una moltitudine delle determinazioni del diritto privato romani, che derivavano in modo del tutto conseguente da istituzioni tali come la patria potestà romana, lo *status* matrimoniale romano. Ma che le determinazioni giuridiche siano anche giuste e razionali, è tutt'altra cosa mostrar questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto ad opera del concetto, e un'altra cosa esporre l'aspetto storico del loro sorgere [*das Geschichtliche ihres Hervortretens*], le circostanze, i casi, i bisogni e gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi. Un tale presentare e (pragmatico) conoscere sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane [*aus den nähern oder entferntern geschichtlichen Ursachen*] si chiama frequentemente: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, nell'opinione che con questa presentazione di ciò che è storico [*durch dieses Aufzeigen des Geschichtlichen*] sia fatto tutto, o piuttosto l'essenziale, quel che unicamente ha importanza per *comprendere* la legge o l'istituzione giuridica; mentre invece quel che è veracemente essenziale, il concetto della cosa, qui non è venuto affatto in discussione. – Si vuol parlare così anche dei *concetti giuridici* romani, germanici, di *concetti giuridici* com'essi sono determinati in questo o quel codice, mentre qui non compare nulla di concetti, bensì unicamente *determinazioni giuridiche* generali, *proposizioni dell'intelletto*, principi, leggi e simili" (GW 14,1, 26-27). Devo a Zdravko Kobe il suggerimento circa una possibile vicinanza tra le imprese metodologiche in questione.

testuale per la sua cooperazione). Solo dopo, trascurando tutto questo – il dialettico e lo speculativo – il soggetto può rendersi conto che ciò a cui si è lavorato funzionava strategicamente attraverso la produzione di qualcosa che potesse *renderlo a tempo*, che potesse cioè attualizzare un punto di partenza (un fatto) su cui lo speculativo sembra istituirsi, ma che invece è esso stesso a configurare proprio mentre lo supera. Il soggetto, alla fine della scienza, *può* andare alle determinazioni di pensiero solo perché è la scienza a consentirglielo *dopo* essersi esposta.

In secondo luogo, la sua riproduzione filosofica – nei termini di una ripetizione che, per Hegel, è istituzione – fa essere moderni, e proprio in questa contemporaneità scoperta retroattivamente (si viene a sapere che ciò che si è fatto è anche una *Historie* prodotta) ci si apre alla critica radicale di questa stessa cornice interpretativa. L'astratto è qualcosa di differente da ciò che sembra. Ci si trova già nel processo tramite cui la scienza sta procedendo alla propria esposizione, si è già coinvolti nella cooperazione strutturale nella genesi del significato del testo. Per questo, interpretare retrospettivamente la dimensione *historisch*, a cui il testo ha fatto ricorso significa, contestualmente, non solo vedere (i) la contemporaneità non presupposta dell'*Enciclopedia*, ma anche (ii) fare i conti con il nuovo significato che si dà all'atto di riappropriazione della propria capacità di astrarre. La riappropriazione è, al contempo, una critica di ciò che veramente vuol dire essere a tempo e muoversi nelle determinazioni di pensiero.

Se ci si ferma all'*historisch* non si fa scienza. D'altra parte, se non si tiene presente la dimensione *historisch* della scienza, non si comprende la contemporaneità specifica dell'*Enciclopedia*: una contemporaneità strutturalmente retroattiva che mette nelle condizioni di esercitare il pensiero proprio nel mentre riformula che cosa significa questa condizione (assolta dal testo, che non la presuppone ma la produce, fa essere la ripetizione per il soggetto di ciò che lo spirito ha già percorso), e mentre sottopone ad auto-critica il suo primo apparire<sup>289</sup>. In un certo senso, dunque, il testo *deve* essere letto anche come *Historie*: si deve sapere questo per capire che strategia è all'opera e per comprendere il modo in cui la filosofia si trasforma per esibire le contraddizioni del tempo di cui è

---

<sup>289</sup> In alcuni contributi recentissimi, Angelica Nuzzo ha sviluppato l'attività auto-critica della filosofia nella sua dimensione cosmica nei termini di una "cosmologia politica": "Hegel's doctrine of objective spirit or his "science of right" is a philosophical account of spirit's "world." Accordingly, the philosophy of right is the model of what I propose to call a practical or "political cosmology." In Hegel's dialectic-speculative philosophy, cosmology becomes a practical, worldly science: it becomes the account of the ways in which spirit immanently constructs, produces, and comes to know its own world. The totality of the world—or its cosmo-political idea, as it were—is not a (given and fixed or rationally construed) object but a process. The world is a historical process. Thereby, the Philosophy of Right should be seen, in addition, as offering Hegel's Weltbegriff of philosophy—that cosmopolitical concept that Kant formulates, uniquely, in the Doctrine of Method of the Critique of Pure Reason (Angelica Nuzzo, *Changing the World of Spirit in Hegel's Philosophy of Right*, Crisis&Critique vol.8). Sul tema si veda inoltre Ead., Hegel's *Philosophy of Right* and the Idea of the World: Dialectic's "Political Cosmology", *Critical Review*, 2021. Quanto tento nel mio lavoro va in una direzione analoga a quella profilata da Nuzzo, ma sceglie il mezzo dell'analisi discorsiva per esaminare il modo in cui è possibile porre in termini hegeliani la domanda sul *Weltbegriff*.

parte senza presupporre una *Zeitdiagnose* basata sulla semplice constatazione di come andrebbero le cose.

La filosofia, dunque, non si limita a basare la propria attualità su una comunanza di elemento già stabilita, ma la lavora alla sua istituzione in quanto è l'“assoluta educazione [*Bildung*] e disciplina della coscienza” (*SdL* p. 41, GW 21, 42): insegna invece la capacità di muoversi nelle astrazioni, o meglio nelle determinazioni di pensiero, avendole come determinazioni di pensiero. In questa maniera essa (i) ci mette nelle condizioni di essere a tempo senza presupporre che si sia consapevolmente a casa nelle determinazioni di pensiero e (ii) ci spiega che cosa significhi essere a tempo con la *Wende der Bildung* – e come si possa prenderne parte in maniera consapevole e critica. Il contenuto della filosofia non è una dottrina preformata, un insieme scolastico di contenuti propri di cui si dota *ab initio*. Esso, al contrario, “non è altro se non quello che originariamente s'è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*” (*E* p.9, GW 20, §6)<sup>290</sup>. Un tale contenuto si articola, come abbiamo visto, attraverso il ricorso formale alla dimensione rappresentativa del giudizio, che costituisce la base di un conoscere che è “sempre esistente” (*E* p. 41, GW 20, §27) e che è proprio di “tutta la filosofia nei suoi cominciamenti, [di] tutte le scienze, ed anche [del] modo di procedere quotidiano della coscienza” (*ibidem*, GW 20, §28).

### 3.3.3.3 *Abstrahieren können e Abstrahieren lernen*

Proprio il tema dell'*Abstrahieren-können* è cruciale per determinare non solo ciò che è spirito, ma anche per legare la filosofia al suo presente, in uno dei rari luoghi in cui Hegel discute tematicamente del fine della filosofia, ossia il *Discorso Inaugurale a Berlino* del 1818. Il suo esame consente di tirare le fila dell'indagine condotta finora della prospettiva hegeliana circa la determinazione del fine della filosofia come dimensione *cosmica* e non *scolastica*, stabilita sulla consapevolezza critica che la filosofia ha di sé come sapere. Che la filosofia insegni ad astrarre è qualcosa che viene riconosciuto esplicitamente nel *Discorso Inaugurale*:

---

<sup>290</sup> Cfr. *E*, pp. LXXIX-LXXX: “Non è ancora trascorso da molto tempo uno stadio più semplice e in apparenza più felice, in cui la filosofia andava di pari passo con le scienze e con la cultura [...]. La pace era tuttavia abbastanza superficiale, e quella intellesione, in particolare, si trovava di fatto in interna contraddizione con la religione [...]. Ha fatto quindi seguito la separazione, la contraddizione si è sviluppata; ma nella filosofia lo spirito ha celebrato la riconciliazione con se stesso, così che questa scienza è in contraddizione soltanto con quella contraddizione stessa e con l'intonaco che la ricopre. È uno dei peggiori pregiudizi credere che la filosofia sia in opposizione ad una sensata conoscenza dell'esperienza, alla effettualità razionale del diritto e ad una religione e pietà naturali. Queste figure vengono riconosciute dalla filosofia – ed anzi da essa giustificate [...] La collisione con la filosofia si presenta soltanto questo terreno si separa dal suo carattere specifico e il suo contenuto deve venir compreso in categorie e reso dipendente da esse *senza che queste vengano ricondotte al concetto*” (corsivo mio).

La filosofia è utile anche dal punto di vista formale. La cultura *formale* [*formelle Bildung*] che si acquista tramite la filosofia è la capacità formale di *imparare a pensare in generale*, ossia di *tener fermo al contenuto universale ed essenziale*, lasciando cadere gli elementi accidentali e fuorvianti [*das Allgemeine und Wesentliche festzubalten, und das Zufällige, hindernde fallen zu lassen*]. Imparare a fare astrazione [*Abstrahieren lernen*] è la prima capacità che si richiede per qualsiasi compito nella vita, è la capacità di conoscere il significato generale di un fatto concreto, mettendo in risalto il punto che è propriamente in questione. Un uomo incolto [*ungebildeter*] si arresta davanti a un problema con tutte le sue implicazioni casuali; mentre tenta di comprenderlo, di descriverlo, oppure mentre agisce, s'impiglia nelle circostanze casuali e così manda tutto in malora. L'uomo colto [*gebildeter*], così come l'uomo di carattere, si attiene a comprendere l'essenziale, solo questo, e fa quel che è necessario. Studiare la filosofia, dedicarsi a essa, significa acquistare una familiarità durevole con ciò che è essenziale, togliere di mezzo ciò che è casuale, caduco; infatti la filosofia, secondo il suo contenuto, è apprendimento dei fini assoluti e del vero *essere* (*D1818* p. 232-233, GW 18, 28).

Il riferimento all'*Abstrahieren-können*, come capacità propria del tempo presente, funziona per Hegel in questo discorso per istituire una relazione tra la filosofia e la *formelle Bildung*. Il rinvio a questa dimensione non è da intendersi come ritorno a una determinazione scolastica della filosofia, che farebbe dipendere la determinazione dei fini della filosofia dalla presupposizione di uno scopo (la *Bildung*). La ragione dell'impossibilità di pensare il concetto hegeliano di filosofia nei termini di uno *Schulbegriff* dipende dalla strategia argomentativa del *Discorso inaugurale*.

La mossa iniziale è l'utilizzo di una forma di condizionale: se si vuole parlare di utilità della filosofia, allora la sua utilità è da considerarsi in relazione alla *formelle Bildung*. Se proprio si deve parlare di utilità, allora l'utilità della filosofia può essere individuata anzitutto rispetto alla capacità, che la filosofia insegna, di imparare ad astrarre. Tuttavia, di per sé, parlare di "utilità" è inadeguato per discutere della questione del fine della filosofia, che più propriamente è in sé un fine: "la filosofia è coscienza, è fine a se stessa, riassume in sé ogni fine" (*D1818* p. 231, GW 18, 26):

Così si è detto anche dell'*utilità* della filosofia, dal momento che si suole parlare anche dell'utilità di una scienza. La verità vale per se stessa e qualsiasi altra realtà è un'incarnazione, un'esistenza esteriore della verità; qui hanno origine gli altri scopi. La verità è il loro sostegno, la loro sostanza. Ogni cosa ha durata e si attua in quanto è conforme al proprio concetto, in quanto è nella verità. Il rapporto ad altri scopi – scopi della vita o della scienza. Dove la profondità è massima, c'è anche universalità (la verità si applica a tutto, ma non si tratta solo di un'applicazione esteriore). Ma, quel che più conta, la conoscenza della verità – di ciò che è sostanziale – costituisce il fondamento e il sostegno di tutto quanto il resto. Tutti gli altri scopi sono subordinati; possono reclamare la loro attuazione e realizzazione, solo se sono *conformi alla sostanza* – altrimenti sono nulli in se stessi (*D1818* p. 232, GW 18, 27).

L'argomentazione hegeliana non si ferma qui. Rimarrebbe infatti aperta la domanda: come interpretare il rimando all'*Abstrahieren-Können* e alla *formelle Bildung* in questo contesto, e in riferimento a una scienza il cui studio si dice essere "l'assoluta educazione e disciplina della coscienza [*die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns*]" (SdL p. 41, GW 21, 42)<sup>291</sup>? Accanto all'uso di un condizionale, entra in gioco in secondo luogo una rideterminazione concettuale di ciò che si intende con *Abstrahieren*. Esso infatti, come Hegel già mostrava nel pamphlet del 1807 dal titolo *Wer denkt abstrakt?*, non è un pensiero separato dal reale. L'*Abstrahieren*, in questo senso, riguarda il comprendere l'essenziale e il ritenerlo a fronte del contingente. Questa capacità, che è risultato di un duro lavoro ed è prodotto di una scienza che si renda capace di una tale prestazione senza rimanere separata dal mondo, sembra di per sé avvicinarsi a ciò che Fichte intendeva con l'arte di avere a che fare con il sapere, e con il *Beurtheilungsvermögen* in particolare. Saper cogliere ciò che c'è di essenziale in un determinato contesto, non confondere il contingente con ciò che è necessario e strutturale, sembra una abilità fondamentale per la vita contemporanea: è qualcosa, verrebbe da dire, che "interessa necessariamente ognuno" (KrV p. 513, A840/B868), per citare l'adagio kantiano sul *Weltbegriff*.

Nemmeno questa mossa di rideterminazione del concetto di *Abstrahieren* esaurisce a mio avviso il modo in cui Hegel imposta il problema di un *Weltbegriff* della filosofia. Specificare la filosofia come fine in sé significa allora, tanto (i) mostrare in che modo la filosofia insegna ad astrarre, ed è dunque contemporanea al tempo di cui offre comprensione, quanto (ii) specificare in che senso vada inteso il suo lavoro, che è essenzialmente critico e che costringe a riformulare il tema cosmico della determinazione dei fini della filosofia *in atto nel testo*. È lì che va ricercata la risposta al problema del *Weltbegriff* della filosofia e la riformulazione stessa della domanda. In un discorso sulla filosofia, quale è il *Discorso inaugurale*, ciò che si può fare per accennare a questa riscrittura performativa – che ho esaminato nel presente capitolo, nel modo in cui il testo enciclopedico si esegue – è segnalare progressivamente delle correzioni a ciò che viene detto sulla filosofia.

La prima di queste correzioni, che rimanda alla filosofia come sapere consapevole di sé e del suo essere parte del mondo di cui offre comprensione, riguarda senza dubbio l'aggettivo che si accompagna alla *Bildung*, ossia *formell*. Nella riflessione hegeliana, il termine "formell" è l'indicazione concettuale di ciò che non è "substantiell"<sup>292</sup>. Mentre quest'ultimo rimanda alla determinatezza di

---

<sup>291</sup> Mentre la "Bildung" è tema frequente nella produzione hegeliana, il termine "Zucht" sembra venire usato da Hegel con estrema parsimonia. L'altra unica occorrenza del termine nella *Scienza della logica* (oltre quella menzionata nella citazione appena riportata) la mette in relazione allo "Studium" e riferisce di una plasticità necessaria che pensiero deve acquisire: "Ma questa educazione e disciplina del pensiero, che gli darebbe modo di condursi plasticamente, vincendo l'impazienza della riflessione incidentale, vien solo procurata coll'andare innanzi, collo studio e colla produzione dell'intero sviluppo [*Aber diese Bildung und Zucht des Denkens, durch welche ein plastische Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde, wird allein durch das Weitergehen, das Studium und die Production der ganzen Entwicklung verschafft*]" (SdL p. 22, GW 21, 19).

<sup>292</sup> Sul tema della *Bildung* in senso non formale si rimanda a Francesca Menegoni, *Recht des Einzelnen und Recht der Gemeinschaft. Hegel und die Idee einer spekulativen Bildung zur Allgemeinheit*, in K. Vieweg, M. Winkler (eds.), *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, Paderborn 2012, 91-99, e più in generale i contributi raccolti nel volume.

contenuti concreti, il primo, il *formell*, ospita in sé una semantica duplice. In primo luogo, il termine rinvia a una capacità, abilità che è quella dell'esercizio del giudizio libero, della capacità di critica rispetto a ciò che pretende di valere per il solo fatto di essere trádito o diffuso in un certo ethos. Presa in questo senso, la *formelle Bildung* diventa il luogo di un esercizio di riflessione che richiede un approccio teoretico agli oggetti cui si trova di fronte. Accanto a questa dimensione, che riguarda un'attitudine specifica, libera, in cui il soggetto moderno si deve formare, c'è però secondo Hegel un limite strutturale del *formell*. Questo dipende dalla relazione che intrattiene con i suoi oggetti: proprio perché si può esercitare per principio su tutto, la riflessione formale può essere buona o cattiva, vera o falsa. La *formelle Bildung* non esaurisce e non può esaurire il resoconto giustificato della prestazione della filosofia, perché rappresenta un'attività il cui esercizio si presta tanto a contenuti veraci, quanto a contenuti fallaci. O, per meglio dire, è un'attività che non garantisce di per sé che i contenuti di cui si tratta siano contenuti concreti – perché, anzi, funziona in un certo senso proprio sospendendo la domanda sulla natura sostanziale dei contenuti. Eppure, per Hegel, in filosofia ne va non solo della forma, ma anche essenzialmente dei contenuti, e della loro capacità di esibire la loro razionalità propria, di cui la filosofia si deve far carico. A differenza della filosofia, la *formelle Bildung* non si occupa di fornire una simile garanzia. In questo senso, essa somiglia piuttosto alla struttura che ha l'abitudine, la quale a sua volta è un processo liberatorio, di emancipazione dalla naturalità, eppure nella ripetizione che mette in atto si può esercitare su qualsiasi contenuto. Sta al singolo operare una scelta e non sviluppare un'abitudine 'cattiva'. D'altra parte, né la possibilità di alimentare una dipendenza negativa è contraria alla struttura dell'abitudine, che anzi la spiega; né la scelta della direzione verso cui coltivarsi è qualcosa che può essere previsto ed esaurito nell'abitudine stessa<sup>293</sup>.

Quanto detto ha delle conseguenze precise per il nostro discorso. Per quanto riguarda la scienza e la sua esposizione, per come è stato formulato l'*historisch*<sub>3</sub> non ci possiamo limitare a qualcosa di astratto, di vuoto, che può assumere un contenuto qualsiasi – questo è il caso di tutto ciò che non è *substantiell* –, perché anzi ci troviamo già all'interno di un processo *concreto*, di esposizione, esecuzione e costituzione dello speculativo. Poiché implica il riferimento all'aspetto intellettuale ma lo colloca nel processo di giustificazione della scienza, il concetto di filosofia che emerge nella *Enciclopedia* non si può esaurire nella *formelle Bildung*: non lascia presupposto il lettore ma lo istituisce, costituisce la sua sostanza, facendolo essere ciò che sarebbe se sapesse cosa significa stare presso le determinazioni di pensiero. Così facendo, un concetto di filosofia così stabilito non è uno *Schulbegriff* in quanto non si dà al soggetto in una relazione di exteriorità come un intero monolitico che il soggetto dovrebbe

---

<sup>293</sup> Si vedano le lezioni sulla filosofia del diritto: "Unter Sitte verstehen wir auch Gewohnheit. Die Sitte ist insofern nur formell, denn sie kann einen guten oder schlechten Inhalt haben" (GW 26,3: 1266). „[B]ei der Gewohnheit als solcher tritt das Zufällige ein, der Mensch kann das Schlechteste gewohnt werden, er kann gewohnt werden Sklave, Leibeigener pp zu sein. Die Gewohnheit ist nur daß die Bestimmungen identisch mit dem Subjekte sind, aber die Gewohnheit für sich macht es nicht aus. Sie gehört dazu daß Gesetze sind, denn diese sollen kein abstraktes sein, sollen gelten, dieß ist Lebendigkeit, aber abstrakte Lebendigkeit, es kann der Todt der Freiheit sein“ (GW 26,3: 1344).

limitarsi a mimare, ma funziona come dispositivo che sviluppa una capacità moderna nell'atto in cui procede a stabilirne lo scopo e il significato, senza darli per presupposti. Esso non è uno *Schulbegriff* nemmeno in relazione alla determinazione del fine della filosofia, perché la filosofia come tale non è legata a una 'scena' già data per il suo esercizio, da cui essa trarrebbe il proprio senso e in cui sarebbe *wirklich*. Contro una presupposizione che la costringerebbe a un rapporto esteriore con uno spazio già dato in cui il suo discorso avrebbe luogo, in questione è piuttosto la produzione di un *Welt* – che va al di là anche dello stesso richiamo alla *Bildung*.

L'altra correzione che la filosofia hegeliana si impegna ad articolare investe anche la *Bildung* in quanto tale, non solo l'aggettivo che le si accompagna. Essa è una dimensione esaminata nella sfera dello spirito oggettivo e che, come ha ricordato Birgit Sandkaulen in alcuni studi recenti dedicati al tema<sup>294</sup>, nella sfera della società civile funziona di per sé come quel “*processo di innalzare la singolarità [...] alla libertà formale e all'universalità formale del sapere e volere [formellen Freyheit und formellen Allgemeinheit des Willens und Wollens]*, di *formare* la soggettività nella sua particolarità” (R p. 157, GW 14,1, §187). Il suo limite nella pretesa di esaurire il tema del fine della filosofia emerge anzitutto nel paradosso della *Befreiung* ricostruito da Christoph Menke. Come mostra l'interprete, la dialettica della *Bildung* non è di per sé liberatoria. Essa rompe con l'esistenza naturale e porta allo stabilirsi di una seconda necessità: quella delle forme sociali, all'interno delle quali la legge esiste come una seconda natura. Uscire dall'*impasse* per cui la *Bildung* non fa che riprodurre su un altro piano la naturalità da cui avrebbe dovuto liberarci è possibile solo se la *Bildung* viene vista nella sua verità, ossia se viene considerata

---

<sup>294</sup> Birgit Sandkaulen in „Bildung bei Hegel - Entfremdung oder Versöhnung?“, in: *Hegel gegen Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2014, 430-438, mette in evidenza le differenze sostanziali che emergono nella trattazione hegeliana della *Bildung* nell'omonima sezione della *Fenomenologia* („Der sich entfremdete Geist. Die Bildung“) e nei *Lineamenti*. Mentre nella prima Hegel svilupperebbe fino in fondo il duplice movimento di *Entfremdung* tanto da parte dei soggetti quanto dalla parte della sostanza, dell'universale (in particolare nella *Reine Bildung*), nella discussione berlinese, secondo Sandkaulen, “Hegel beschränkt den Bildungsprozeß auf die beschriebene Bewegung hin zum Allgemeinen und verzichtet vollständig darauf, auch die *gegenläufige Bewegung entfremdender Bildung* ins Spiel zu bringen, in der das *Allgemeine* selbst auf den Prüfstand gerät und mit ihm die fixen Rationalitätsmuster des Verstandes“ (p. 435). Per la studiosa, il fatto che Hegel nei *Lineamenti* non sviluppi adeguatamente il modo in cui funziona la partecipazione critica all'universale ha come esito una sottodeterminazione cruciale del modo in cui avverrebbe il passaggio dai processi astratti in atto nella società civile all'universale concreto proprio dello stato. Non chiaro, detto altrimenti, sarebbe il “punto di passaggio assoluto” a quella dimensione della *Bildung* nella sua “determinazione assoluta” da cui Hegel auspica il passaggio nella sfera etica dello stato: “Wie sich die Form verständiger Allgemeinheit allein durch diesen Vorgang einer offenbar ‚automatisch‘ eintretenden Abstraktion von ihrer inhaltlichen Bestimmung in die Form vernünftiger Identität verwandeln soll, ist schwer zu sehen. [...] Was jedoch aus der Perspektive der Bildung als ein Übergang, den Individuen wirklich vollziehen, allererst zu zeigen wäre, nimmt Hegel gewissermaßen vom anderen Ende her, unter der Voraussetzung also, daß die Entzweiung logisch bereits aufgehoben ist, in den Blick“ (436-437). Ritengo che l'esame del testo enciclopedico, e il tentativo di rintracciarvi la rideterminazione del problema del *Weltbegriff* alla luce di un duplice movimento di esecuzione del pensiero speculativo e di produzione di *historisch*, avanzato nel presente studio possa interagire in maniera produttiva con questo problema (fatti salvi i limiti del rinvio al concetto di *Bildung* già discussi), perlomeno nella misura in cui ricostruisce un processo che è *allo stesso tempo* tanto la produzione di astrazioni, quanto il loro superamento, quanto inoltre la determinazione del senso della produzione di quelle prime astrazioni come *forma* dello speculativo – la cui esecuzione mostra, più che lo speculativo come un terzo che funzionerebbe al modo di una *Versöhnung*, il funzionamento stesso della dimensione formale, ora compreso nella sua verità. Su questo tema, centrale per il presente studio, tornerò al capitolo 3.3.4 e nelle conclusioni.

non esclusivamente nella sua dimensione disciplinante, ma come un processo di liberazione. Gli attori devono riappropriarsi di ciò attraverso cui sono passati. Ciò che all'inizio non poteva avvenire se non come un evento estraneo, imposto dall'esterno – il processo di formazione del soggetto attraverso la sua disciplina sociale – viene ora considerato da coloro che sono stati formati attraverso di esso come un atto proprio. Perché questo sia possibile, occorre che vi sia una differenza temporale tra “Erscheinung und Wahrheit”<sup>295</sup>. Che l'educazione sia in realtà liberatoria lo si può sperimentare solo retroattivamente.

L'orizzonte della *Bildung* è problematico, inoltre, se viene visto a partire dalla prospettiva tentata nel presente studio. Anche nel testo enciclopedico, come articolazione di una filosofia che si sa come sapere che può essere imparato e insegnato, c'è in gioco una retroattività: quella che fa sì che si scopra alla fine che nel procedere giustificativo della scienza (da *historisch*<sub>2</sub> a speculativo, in un processo scientifico) c'era in gioco la determinazione del proprio tempo (la ripresa delle sue contraddizioni) e il suo superamento (la comprensione della verità di ciò che si presenta come un 'fatto', a cui occorre partecipare in maniera consapevole). Anche nel caso del testo enciclopedico, a essere prodotta è una condizione che non è possibile limitarsi a constatare (*abstrahieren*), come la libertà nel caso discusso da Menke. Eppure, le due forme di retroattività mi sembra differenti. Nel caso esaminato da Menke, il risultato della ri-azione è che finalmente i soggetti disciplinati riescono a vedere la *Bildung* come una liberazione perché se ne riappropriano. Nel caso dell'*Enciclopedia* e della filosofia in genere, mi sembra esserci un passaggio ulteriore rispetto alla scoperta di questa dimensione liberatrice. Che infatti in gioco ci sia una liberazione sembra chiaro sin da subito, perlomeno nelle premesse generalissime che la scienza avanza a chi le si avvicini. Ciò che deve invece essere visto per la prima volta, in certo senso, è che in questa liberazione (nella scienza come impresa speculativa) è integrato un modo per essere *pienamente a tempo con il mondo di cui si intende offrire comprensione*, un modo che mostra la consapevolezza propria di un discorso di essere parte della realtà che vuole comprendere, e di pensare a forme di trasformazione che non si considerano sin da subito emancipate dai contesti in cui sono iscritte.

Nella *Bildung* per come è stata ricostruita da Menke si osserva che

Daß im Rückblick die Wahrheit über die Bildung erkannt wird – daß die Bildung befreiend ist –, ist zugleich eine Aussage darüber, was sie *ist* und wie sie *nicht gewesen ist*. Die Befreiung als den Effekt der Dialektik der Bildung zu verstehen ist ebenso affirmativ wie kritisch: Es ist die grundlegende Affirmation und die radikale Kritik der Bildung. Die Dialektik der Bildung bedeutet, daß die Befreiung nur als zweite Befreiung möglich ist: Die Befreiung gibt es nicht beim ersten, sondern erst beim zweiten Mal<sup>296</sup>.

---

<sup>295</sup> Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung*, p. 77.

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 78.

Nel nostro caso, dal momento che ciò che deve essere visto retrospettivamente è anche l'aspetto intellettuale-astratto (*l'historisch*<sub>3</sub> istituito, e il senso che la sua istituzione ha per la scienza), la critica investe più specificamente anche il modo in cui si pensa la *Bildung* e si presuppone ordinariamente di separare scienza e disciplina. L'*Enciclopedia* si sviluppa come testo che sa di sé, del suo proprio apparire all'interno di condizioni contestuali di cui deve offrire comprensione, sa della sua strategia di produzione del destinatario dell'atto di liberazione, a cui deve mostrare la *ri-produzione* del proprio essere a tempo. In questo modo, si può dire che, nell'esperienza<sup>297</sup> che si fa del testo, è in questione la *formazione* di un mondo. E proprio perché è formazione di un mondo, è formazione anche della soggettività: la mette nelle condizioni di essere a tempo con un tempo che è istituito nella sua prassi e non è presupposto come semplicemente dato, un tempo che se ne starebbe lì e rispetto agli effetti del quale la filosofia stessa come discorso sarebbe già da sempre immunizzata. Così facendo, la filosofia dà forma al “principio dell'*esperienza*” (GW 20, §7 A), consentendogli di essere effettuale in una maniera non riduttiva, quale sarebbe il *Meinen*, e rende i soggetti capaci di essere ciò che (in certo modo) sono.

### 3.4 La scienza e la domanda sul pubblico

Vengo ora alle conclusioni di ciò che ho sviluppato in questo capitolo. Questa terza parte del lavoro ha preso le mosse dall'esigenza di approfondire la rideterminazione hegeliana delle condizioni per il darsi di un *Weltbegriff* della filosofia. A partire dalla ricostruzione del testo enciclopedico nei termini di una pragmatica del testo, nella seconda parte del capitolo si è passati a indagare il modo in cui viene posta la domanda sulla determinazione del fine e della realtà della filosofia in un'epoca in cui l'“impulso del pensiero” è diventato un bisogno proprio del tempo (*E* p. XCV) – e che, chiosa Hegel, “solo per questo [è] degno della nostra scienza”. La concezione hegeliana, affrontata in controtela rispetto al darsi della verità in una forma che è pubblica, è per tutti, ossia la religione, riesce a far fronte in linea di principio all'istanza del pubblico, in quanto non presuppone una rappresentazione di ciò che moderno, ma si rende contemporanea alla *Bildung* del mondo, rendendo i soggetti capaci di essere a tempo con ciò che sta emergendo come bisogno. In che modo avviene questo? La filosofia lavora sui fatti spirituali e produce pensieri: produce ciò dentro cui ci si muove,

---

<sup>297</sup> Il tema della *Erfahrung* può segnalare una continuità possibile tra la *Fenomenologia* e l'*Enciclopedia*: GW 20, §6 “D'altra parte, non importa meno che la filosofia sia bene in chiaro di ciò; che il suo contenuto non è altro se non quello che originariamente si è prodotto e si produce nel dominio dello spirito vivente, e divenuto *mondo*, mondo esterno e interno della coscienza [*der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gebalt*] – che cioè il suo contenuto è la *realtà* [*Wirklichkeit*]. La prima coscienza di questo contenuto noi chiamiamo *esperienza* [*Erfahrung*]” (*E* p. 9).

rendendoci consapevoli. In questo senso, allora, la filosofia non poggia su qualcosa che sarebbe già dato una volta per tutte, ma coopera alla tendenza di scientificazione in maniera specifica: ci fa essere moderni senza dare per scontata, per dato di fatto, la partecipazione al regno della verità, ma lavorando alla sua appropriazione.

Il primo risultato di quanto visto è che, così facendo, l'essere attuale della filosofia è diverso dalla contemporaneità di una storia originaria basata unicamente sulla felice condivisione di elemento tra narrazione e oggetto della narrazione. In epoca moderna, a differenza di ciò che accadeva nelle epoche precedenti, tutti i rapporti sono mutati, la cultura è “per essenza incline ad afferrare le cose con la mente e trasforma subito gli avvenimenti in relazioni su quanto è accaduto, per rappresentarlo” (VPG p. 5, GW 18, 128). Il lavoro filosofico di comprensione della religione, del diritto, dello stato, deve farsi carico di questa differenza strutturale.

Il secondo risultato, connesso al primo, è che, proprio quando sembrava distanziarsi dalla presa diretta sul reale (costringendo a un lavoro non immediatamente ecumenico), la filosofia opera invece in maniera immanente al mondo, esplicitando la verità di una tendenza che è lei stessa a portare a concetto, in forma autonoma. Nonostante l'impressione suscitata dall'osservare lo stato drammatico in cui versa la filosofia, una filosofia compresa nel suo proprio concetto – così come una religione compresa nel suo concetto – è a tempo con la tendenza alla scientificazione del mondo. Per la nostra sensibilità, può produrre una certa irritazione o, nel migliore dei casi, insoddisfazione un simile discorso che rimanda al compito della filosofia e al suo concetto più proprio, al suo lavoro, al punto quasi da “rallegrarsi di essere lasciato fuori dal gioco” (E p. CII, GW 20, 30) della religione del sentimento e della filosofia che rifiuta il pensiero concettuale, senza proporre positivamente delle strategie mirate per convincere a filosofare e dunque per estendere il pensiero. Il punto è coerente però con l'esigenza hegeliana di impostare un discorso filosofico senza che questo dica prescrittivamente al mondo come dovrebbe andare, e senza basare la propria prestazione critica, liberatoria, su qualcosa di semplicemente constatabile, di cui occorre invece riappropriarsi. Se, per Hegel, la filosofia sembra dunque per la prima volta prendere il posto del modo in cui il mondo vuole essere compreso, ciò non significa certo una mera glorificazione dell'esistente – dominato in Europa, al contrario, da una religione e da filosofie incapaci di essere veramente a tempo –, ma indica la necessità di una giustificazione nello spazio delle ragioni, che caratterizza il moderno in quanto tale in contrasto con l'epoca precedente. Significa, detto altrimenti, chiamare la filosofia a rappresentare la comprensione razionale di quelle stesse contraddizioni che riguardano la partecipazione e l'espressione razionale di questo bisogno del tempo. In quanto risponde alla ragione, nell'aderire al proprio tempo la filosofia non funziona come una storia originaria, come una narrazione del tutto assorbita nel mondo che l'ha prodotta, perché istituisce invece qualitativamente un lavoro critico di appropriazione di ciò che è essenziale in direzione di una epocale “espansione spirituale, compiutamente scientifica e condotta dal pensiero [*die geistige, vollends denkende und wissenschaftliche*

*Expansion]*” (E p. XCIX, GW 20, 29). In questo modo la filosofia fa essere ciò a cui si è chiamati e media l’accesso alla comprensione di ciò che è sotteso proprio all’assoluto come *spirito* – il concetto che appartiene all’età moderna e alla sua religione: la libertà.

Questo si comprende a mio avviso con riferimento ai destinatari del discorso filosofico, al pubblico. Se si considera lo *Zusatz* al §19, il primo paragrafo del *Vorbegriff* in cui si discute proprio della *Nützlichkeit* della logica che non è solo *formell*<sup>298</sup>, in cui si raccolgono le questioni affrontate nel presente capitolo proprio in riferimento alle condizioni per un *Weltbegriff* della filosofia, e alla sua messa in forma discorsiva, si incontra l’appello alla *Jugend* che era presente anche nel *Discorso inaugurale* del 1818:

La prima questione è: qual è l’oggetto della nostra scienza? La risposta più semplice e più comprensibile consiste nel dire che tale oggetto è la *verità*. Verità è parola elevata, e corrisponde a una cosa ancora più elevata. Se lo spirito e l’animo dell’uomo sono ancora sani, questa parola deve subito farlo palpitare. Ma poi si presenta subito la questione, il *ma*, e cioè se siamo in grado di conoscere la verità. Sembra che ci sia una sproporzione tra noi, uomini limitati, e la verità essente in sé e per sé, e sorge il problema del passaggio tra il finito e l’infinito. Dio è la verità: come dobbiamo arrivare a conoscerlo? [...] Un discorso come questo: come posso io povero verme della terra esser in grado di conoscere il vero?, appartiene ormai al passato, e al suo posto sono subentrate la presunzione e la vanità, e ci si è immaginati di essere nel vero immediatamente. Si è fatto credere alla gioventù che essa possiede il vero (nella religione e nell’etica) allo stesso modo in cui si è in grado di stare in piedi e di camminare. In particolare, si è detto a questo proposito che gli adulti, in complesso, sono immersi, sclerotizzati e irrigiditi nella non-verità. Alla gioventù si sarebbe manifestato il raggio dell’aurora, mentre gli anziani si troverebbero nella palude e nella melma del giorno. Si sono definite le scienze particolari come qualcosa che, certo, deve essere acquisito, ma semplicemente come mezzo per scopi esterni della vita. Ma in tal caso, allora, non è la modestia a trattenere dalla conoscenza e dallo studio della verità, bensì la convinzione di possedere già la verità in sé e per sé. Gli anziani ripongono certamente le loro speranze nella gioventù, perché è la gioventù che deve portare avanti il mondo e la scienza. Ma questa speranza viene riposta nella gioventù soltanto in quanto la gioventù non rimanga qual è, ma prenda su di sé il duro lavoro dello spirito [*Die Älteren setzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn sie soll die Welt und die Wissenschaft fortsetzen. Aber diese Hoffnung wird nur auf die Jugend*

---

<sup>298</sup> Cfr. GW 20, §19 A.: “L’*utilità* della logica concerne la sua relazione col soggetto, in quanto questo si procaccia una certa cultura per altri scopi [*eine gewisse Bildung zu anderen Zwecken*]. E la cultura [*Bildung*] che il soggetto si procaccia mercé la logica consiste nell’esercitarsi ch’egli fa nel pensiero, essendo questa scienza pensiero del pensiero, e nell’ottenere i pensieri anche *in forma* di pensieri. – Ma, in quanto la logica è la forma assoluta della verità e, più ancora, è la stessa pura verità, essa è affatto diversa da un qualcosa semplicemente *utile*” (E p. 32).

*gesetzt, insofern sie nicht bleibt, wie sie ist, sondern die saure Arbeit des Geistes übernimmt*] (E p. 150-151, GW 20, §19 Z)<sup>299</sup>.

Nel passo si succedono due interpretazioni che definiscono l'atteggiamento verso la verità. Il primo, di riverenza per il vero rispetto al quale ci si sente inadeguati a coglierlo, sembra proprio di un tempo passato. Il secondo atteggiamento, presente invece al tempo di Hegel, identifica al contrario la presunzione, la vanità di chi pensa di essere immediatamente nella verità, di possederla in quanto tale con la stessa naturalezza con cui di fatto si sta in piedi o si cammina. Di una simile narrazione è rimasta vittima anche la gioventù, quella gioventù che nel *Discorso inaugurale* del 1818 rappresentava il destinatario di un mondo e di uno spirito nuovi, schiusi nella loro aurora. La via d'uscita dall'*impasse* in cui si trovano le due 'età dello spirito' non può riposare nella convinzione che la gioventù sia capace di per sé di corrispondere al "nuovo spirito sostanziale della nostra epoca" (*D1818* p. 224, GW 18, 17)<sup>300</sup>. Occorre che la gioventù non rimanga com'è, irretita dalla vanità, ma si faccia carico del lavoro dello spirito, della fatica del concetto, come Hegel scrive altrove. Il nome che Hegel dà a questo modo attivo e consapevole di partecipare al vero è "das Studium", come abbiamo visto. Il testo filosofico deve garantire questa modalità di partecipazione, *weltlich* e non *schulisch*. Per farlo non può affidarsi ad altro che al modo in cui la scienza si espone come discorso.

Se così stanno le cose – sulla base del modo in cui la filosofia hegeliana procede a rideterminare le questioni cosmiche del fine della filosofia e della relazione del soggetto al sapere –, mi sembra che la dimensione *genetica* delle determinazioni di pensiero, proprio attraverso l'*historisch*<sub>3</sub> (che arriva quindi a definire qualsiasi dimensione apparentemente fattuale che compare *nell'esecuzione del programma speculativo* e che alla fine si mostra consapevolmente prodotta), complichì di molto la cornice kantiana in cui compariva la distinzione tra conoscere razionale e conoscere storico.

È indubbio che anche Kant abbia come referente la *Jugend*, e così Schelling, a partire da una vera e propria responsabilità educativa ed etica. Lo si vede nel §50 della *Metaphysik der Sitten*, in cui Kant, nel discutere tematicamente dell'insegnamento, avanza l'esigenza di una modalità dialogica<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> Per gli *Zusätze*, che non sono compresi nella traduzione di Croce per Laterza, faccio riferimento alla traduzione di Valerio Verra per UTET.

<sup>300</sup> Sul tema ha pubblicato un contributo importante Zdravko Kobe, "Between the Morning Dawn and the Evening Dusk? On Hegel's Theory of Theoretical Practice", in *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, ed. by Luca Illetterati and Giovanna Miolli, Bloomsbury 2022.

<sup>301</sup> "Quanto ora alla dottrina del metodo (poiché ogni dottrina scientifica deve essere *metodica*, altrimenti procederebbe in modo *caotico*), essa non può essere *frammentaria*, ma deve essere *sistematica* se si vuole che la dottrina della virtù costituisca una *scienza*. Essa può però procedere o in modo *acroamatico*, se coloro a cui è destinata sono semplici uditori, oppure in modo *erotematico*, cioè il maestro interroga gli allievi a proposito di ciò che vuole insegnar loro. Questo metodo erotematico è, a sua volta, un insegnamento o di tipo *dialogico*, che interroga la *ragione*, o *catechetico*, che interroga semplicemente la *memoria* degli allievi. Infatti, se qualcuno vuole interrogare la ragione di un altro a proposito di un certo argomento, ciò non può accadere se non in modo dialogico, implicante cioè che il maestro e gli allievi si interrogano e si rispondano *reciprocamente*. Il maestro guida con le sue domande il corso dei pensieri dell'allievo in maniera tale da consentirgli di sviluppare in se stesso l'attitudine a certi concetti grazie ai casi che gli sottopone (il maestro è la levatrice dei pensieri dell'allievo).

L'appello al *wir* è costante nelle lezioni, implicito ed esplicito. Eppure, a differenza di Hegel, non sembra che Kant pensi a una pragmatica del testo che sia in grado di riassorbire ciò che a livello tematico pure viene descritto, né ciò che emerge nella pratica di insegnamento – una reticenza che dipende verosimilmente dalla distinzione marcata, discussa nel primo capitolo del lavoro, tra i testi a stampa e le lezioni, una differenza ontologica che riguarda nientemeno che la ragione e il suo uso. Hegel invece si impegna a sviluppare un testo che fa questo: interiorizza la dimensione dialogica di produzione del destinatario implicandolo in un processo di giustificazione del sapere che, nel suo *sich-darstellen*, mostra alla soggettività come essere pienamente a tempo, e dunque in un certo senso già oltre esso, in quanto è consapevole di che cosa significhi esserlo. Invece di attribuire alla scienza sin dall'inizio un simile compito liberatorio, e di costituirsi a teoria sul mondo, il testo esegue il compito mentre assume su di sé le contraddizioni della riproduzione del suo discorso a inizio XIX secolo – e le contraddizioni di una soggettività non consapevole di sé, eppure immersa nel pensiero educato alle determinazioni di pensiero.

Un simile guadagno, tuttavia, e questa è la conclusione con cui fare i conti alla fine dell'esecuzione del sistema hegeliano berlinese, non sembra appartenere alla soggettività una volta per tutte. La consapevolezza dell'esperienza liberatoria che il testo mette nelle condizioni di acquisire non è scontata. L'esperienza che facciamo nel testo è quella del passaggio dalla dimensione formale a quella speculativa, che va eseguita. Giunti però alla fine del sistema è tutt'altro che immediato per la soggettività rimanere con lo sguardo su questo risultato, ossia sul funzionamento dell'esposizione discorsiva della scienza in quanto tale. Più agile è andare di nuovo alle determinazioni di pensiero, farsi carico di ciò che sono diventate nel pensiero speculativo mentre se ne esponeva criticamente la genesi<sup>302</sup>. Una simile mossa è legittimata dal testo stesso. Questo potrebbe sembrare quasi un'obiezione all'intero programma hegeliano, perché mostra che la scienza come pratica

---

L'allievo, che in questo modo diventa conscio della facoltà di pensare da sé, con le sue controdomande (circa aspetti oscuri o dubbi su certe proposizioni) dà al *maestro* l'occasione di *imparare – docendo discimus* – come porre meglio le sue domande. Costituisce infatti un'esigenza propria della logica, anche se non ancora sufficientemente accolta, quella di elaborare anche le regole relative a come *cercare* in modo opportuno, vale a dire regole sempre valide non soltanto per i giudizi *determinanti*, ma anche per i giudizi *provvisori* (*iudicia praevia*), per mezzo dei quali si è condotti ai pensieri. Una dottrina che può essere indicativa anche per lo stesso matematico in vista delle sue scoperte e che peraltro egli applica spesso" (MS, p. 579, AA 06, 478).

<sup>302</sup> Ritengo che la strategia testuale che si è tentato di ricostruire nel presente studio rientri a pieno titolo, e in maniera specifica, tra le sperimentazioni formali che Peter L. Osterreich vedeva come proprie della riflessione filosofica kantiana, fichtiana e schellinghiana, e che invece sarebbero stati assenti nella produzione sistematica hegeliana ("Im Unterschied zum geschlossen wirkenden hegelschen System zeichnet sich ihre mehrfach veränderte Lehre durch eine schärfere Wahrnehmung für das ungelöste Grundproblem aus, die spekulative Vernunftwahrheit mit dem geschichtlichen Leben zu vermitteln. Aus dieser stärkeren Sensibilität für die extreme *rhetorische Differenz*, die zwischen der spekulativen Wahrheit der Metaphysik und den wissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsstandards der Neuzeit aufbricht, erklären sich schließlich auch systematische Neuansätze und stilistische Formexperimente". *Das gelehrte Absolute*, p. 1-2). Mi sembra si sia dimostrato che in realtà proprio il sistema rappresenta il luogo di sperimentazione, il banco di prova ultimo non dato una volta per tutte, in cui ne va del proprio tempo di crisi e dell'esigenza di ripensare il sapere, la sua trasmissione a e per un pubblico, e il modo in cui la sua esposizione va eseguita.

emancipatrice, ossia come luogo in cui i soggetti giungono alla consapevolezza di sé e del loro tempo, non garantisce di per sé una liberazione piena: lascia aperta la possibilità che anche chi si sia fatto carico della sua esposizione ricada nelle determinazioni di pensiero – interpretate specularmente, localmente, ma non considerate nelle successive riscritture imposte dal sistema. Anzi, volendo enfatizzare il punto, verrebbe da dire che proprio il modo in cui discorsivamente si articola la scienza nell'*Enciclopedia* fino alla fine (che manca di un'Appendice alla luce della quale interpretare univocamente il percorso che è stato articolato, e presenta tre sillogismi che mettono in discussione l'esposizione stessa del sapere) rende difficile concentrarsi riflessivamente su ciò di cui si è fatto esperienza. Questa difficoltà, tuttavia, è a mio avviso, strutturale: non rappresenta cioè un limite del sistema, quanto invece ciò che bisogna prendere sul serio per comprendere fino in fondo la dimensione cosmica e moderna del concetto di filosofia che emerge dall'esecuzione del testo.

A riprova del fatto che la difficoltà summenzionata, ossia la trascuratezza del vero risultato della scienza a favore della riconsiderazione di alcune determinazioni di pensiero (sulla base dell'interesse specifico di chi si rivolge alla scienza), è consustanziale al testo (ossia, fa parte di ciò che questo prevede intenzionalmente per il proprio significato) e non un suo limite, ritengo utile accennare in conclusione a due luoghi testuali particolarmente interessanti. Il primo è un brano che ho citato alla fine del primo capitolo e che ora, al termine del percorso interpretativo compiuto, può essere posto sotto una luce diversa:

Nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella [*kann aus jener sogleich gemacht werden*]: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale [*es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen*], e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* [*Historie*] ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito (*E* p. 97, *GW* 20, §82 A).

La prima volta che ci si è occupati del passo, all'inizio dello studio, è stato fatto presente lo stupore di chi, nell'ultimo paragrafo del *Vorbegriff*, in attesa di ricevere un'informazione introduttiva, seppur provvisoria, di cosa distingua il pensiero speculativo da altre forme di tener per vero, riceve l'istruzione hegeliana di come si può far diventare la logica speculativa – ossia, ciò che la scienza intende *cominciare a elaborare* – una “*logica ordinaria*” (*ibid.*). Se il passaggio non dalla logica ordinaria alla logica speculativa, ma da quella speculativa (ancora da fare) alla intellettuale, appariva allora oscuro e controintuitivo, come non ritenere ora il riferimento ad un *atto di* “lasciar cadere” il dialettico e lo speculativo qualcosa che invece non è poi più così strano da pensare? Una volta fatta esperienza dell'esecuzione della scienza e del modo discorsivo specifico del suo funzionamento, appare forse meno peregrina la possibilità (la logica intellettuale “può essere agevolmente ricavata da quella”) opposta alla sfida di fare i conti con ciò che si è compiuto nel passaggio del formale nello speculativo.

Al termine dell'esposizione del discorso filosofico, non abbiamo un risultato fermo a cui appellarci e sulla base del quale dirci liberati. Non possiamo fare affidamento su nient'altro se non sull'esercizio faticoso dell'esecuzione di un sapere che discute criticamente il suo primo apparire (*historisch<sub>2</sub>*) e nel farlo produce e critica forme intellettuali di elaborare la conoscenza (*historisch<sub>3</sub>*). La filosofia speculativa, per come si formula nell'*Enciclopedia*, mi sembra preveda di fatto che ci siano più risultati nell'esperienza in cui siamo convocati come soggetti, e che di questi quello ultimo sia il più difficile mentre altri ci vengono relativamente più facili. Una simile consapevolezza si rende visibile a mio avviso, in nuce, in un'osservazione che compare nella *Vorrede* alla terza edizione dell'*Enciclopedia*. Qui Hegel, notando il successo della precedente edizione del testo, osserva che

la rapidità con la quale è stata esaurita la seconda edizione di questa guida enciclopedica, che non rende facile lo studio della filosofia nella determinazione che ne è stata data precedentemente [*Der baldige Verschluß der zweyten Ausgabe dieses encyclopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht*], mi ha dato la soddisfazione di vedere che, al di fuori del frastuono provocato dalla superficialità e dalla vanità, ha avuto luogo una più calma e gratificante partecipazione, che mi auguro accompagni adesso anche questa nuova edizione (E p. CIII, GW 20, 31-32).

Nello spazio di un augurio alla nuova edizione dell'*Enciclopedia*, mi sembra si possa vedere annunciata la consapevolezza di come lo studio della filosofia – e dunque la partecipazione alla verità, sulla base di quanto visto nei precedenti capitoli del lavoro – non sia un guadagno scontato. Il testo stesso rende ciò qualcosa di “non facile” (*ibidem*). Nemmeno chi decide di farsene carico, e lo fa per i motivi più svariati, e arriva fino alla fine seguendo ciò che il testo dice, sembra per ciò stesso essere consapevolmente nella verità dell'esperienza che ha fatto. Non perché gli manchi qualcosa, ma perché deve compiere un atto ulteriore che è il testo stesso a richiedere, stando di nuovo su ciò che appariva una possibilità discorsiva, un percorso laterale di rideterminazione della narrazione intera e del modo in cui si è compiuta (tramite la produzione e la critica di *historisch<sub>3</sub>*), e deve resistere alla tentazione, legittimata anch'essa dal testo – questa la difficoltà ulteriore –, di concentrarsi solo sulle giustificazioni locali delle determinazioni del pensiero, perdendo di vista ciò di cui si è reso capace, di cui ha fatto esperienza, nell'*intera* esposizione della filosofia, come attività di esposizione e di critica.

Farsi carico di questa duplice consapevolezza che emerge nell'esecuzione del testo, ritengo metta nelle condizioni di considerare fino in fondo le implicazioni della riformulazione hegeliana del *Weltbegriff* della filosofia, un concetto che sa la sua dimensione *weltlich* e sa il modo in cui questa consapevolezza si articola nel suo tempo: attraverso quali paradossi e contraddizioni, che mette in scena a livello del suo discorso per elaborare forme non esteriori di critica ai processi trasformativi. Questa è allora la contemporaneità della filosofia, che è dunque qualcosa di prodotto e da produrre.

## Considerazioni conclusive

Il proposito di questa dissertazione è stato sviluppare una discussione del sistema berlinese hegeliano a partire dalla dimensione specifica del suo discorso, indagando la misura in cui la sua esposizione è parte integrante del modo tramite cui il sistema si giustifica. L'obiettivo era esaminare la capacità di un concetto di filosofia di essere consapevole del proprio organizzarsi a sapere che può essere imparato e insegnato (ha una dimensione reale) e che in questa consapevolezza fosse auto-critico: un concetto, vale a dire, che non separasse la dimensione per cui è un conoscere giustificato (filosofia) e quella per cui nel suo articolarsi è produttore di soggettività (didattica).

Nella composizione del sistema berlinese – corsi di lezioni, compendi e testi a stampa – ho deciso di affrontare la questione discorsiva rispetto all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, la quale rappresenta tanto un compendio per le lezioni quanto un nuovo metodo per la filosofia (GW 20, 23). Il mio contributo agli studi riguarda in primo luogo una scelta metodologica: indagare la natura duplice del testo enciclopedico, analizzata nella dissertazione nei termini di una circolarità strutturale tra scienza e didattica, a partire dalla prassi testuale della scrittura dell'*Enciclopedia*. Essendo la filosofia, per Hegel, un sapere che procede progressivamente alla sua esposizione, la domanda che ha guidato l'indagine è stata: fino a che punto l'esposizione discorsiva del pensiero speculativo è in grado di esibire una consapevolezza della propria realtà, del proprio funzionamento? E soprattutto: in che misura l'*Enciclopedia* è capace di riassorbire e offrire una cornice teorica al concetto di filosofia, che emerge dalla sua esecuzione come testo accademico che offre una visione d'insieme della filosofia sistematica a un uditorio e, come testo a stampa, a un pubblico più ampio?

Al fine di sviluppare questo interrogativo, si è proceduto in tre capitoli tramite affondi progressivi nel testo che avvicinassero alla formulazione del problema riguardante il concetto di filosofia che il testo enciclopedico mette in atto e giustifica. L'intenzione era tanto filologica (di ricostruzione testuale) quanto teoretica (discussione critica delle questioni). Per meglio dire, la ricostruzione testuale della strategia testuale hegeliana era funzionale a renderci accorti di una maniera specifica di porre il problema della realtà del discorso filosofico.

Metodologicamente, nel primo capitolo ho cercato di circoscrivere la questione tramite un duplice confronto preliminare: con le *Lezioni sull'Enciclopedia filosofica* di Kant (1775) e con le *Lezioni sul metodo di studio accademico* di Schelling (1803). L'oggetto dell'esame era il concetto di filosofia che emerge dalla pratica di insegnamento a lezione e il modo in cui questo concetto trova giustificazione esplicita nella riflessione di Kant, Schelling e Hegel. Per quanto riguarda le lezioni kantiane sull'enciclopedia, esse si basano su un compendio che rappresenta una base per l'insegnamento, che Kant non si limita a dettare ma discute criticamente. Dalla pratica critica si origina un concetto di filosofia – che riguarda la sua realtà, il modo in cui la filosofia funziona e si pratica – coerente con la

critica kantiana dell'*historisch* come memorizzazione di sistemi formulati da altri come alcunché di già dato e che in quanto tale può essere assunto; eppure, la pratica non sembra essere pienamente integrata nel quadro teorico di Kant, né si esaurisce in ciò che viene detto circa la relazione tra conoscenza razionale e conoscenza storica. La tensione tra ciò che la pratica a lezione fa emergere e il quadro teorico di riferimento è stata discussa muovendo da ciò che Kant scrive nella prefazione a *Der Streit der Fakultäten* a proposito del caso della censura dello scritto *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, al fine di mostrare come la dimensione performativa, critica, del discorso filosofico non sia sufficientemente sfruttata da Kant per determinare teoricamente la realtà della filosofia nella comunità, a favore invece di una forte separazione tra ciò che produce il testo scritto e ciò che avviene in università. Il testo scritto si rivolge a un pubblico più ampio ed è l'unico che permette alla scienza di progredire. C'è effettivamente una dimensione pubblica che è costitutiva per l'oralità del discorso ma nei testi questa non sembra essere pienamente fondata a livello teorico.

Al fine di introdurre la specificità del testo hegeliano, si è proceduto per contrasto con la prassi di un secondo pensatore, ossia Schelling. Nelle sue *Lezioni sul metodo di studio accademico* si evidenzia una più marcata attenzione tematica per l'*historisch*, ossia quella dimensione di datità (di strumenti, di dottrine) che è condizione per l'esercizio della filosofia. Tuttavia, a livello tematico, di problematizzazione esplicita, sembra rimanere fortemente sottodeterminata la caratterizzazione della filosofia in quanto tale.

Il confronto con Kant e Schelling ha consentito al primo capitolo di terminare con l'individuazione della differenza specifica fondamentale dell'impresa hegeliana: Hegel è l'unico dei tre a scrivere un compendio per le lezioni, elaborando un testo che doveva essere in grado di rendere conto da sé della sua realtà e del concetto di filosofia che la sua esecuzione produce. Una simile specificità, da una parte, è stata contestualizzata in continuità con una tendenza specificamente post-kantiana di elaborare nuove pratiche per fare filosofia che si allontanassero dalla riproduzione meccanica di sistemi scolastici; dall'altra, si è valorizzata la provocazione hegeliana di scrivere un compendio che assumesse su di sé l'onere di riformulare il problema dell'*historisch* senza lasciarselo alle spalle, ma giustificandolo *filosoficamente*: argomentando, vale a dire, in che relazione sta il filosofico come conoscere razionale con la dimensione fattuale, rappresentativa, che si accompagna al suo stesso primo apparire. L'*historisch* non riguardava più così soltanto una questione relativa ad altri sistemi, ma indicava la dimensione in cui appare la scienza stessa come sapere che può essere insegnato e imparato.

Compito del secondo capitolo è stato assumere l'approfondimento di questa nuova formulazione del tema discorsivo. La sua analisi è stata organizzata a partire dalla scelta di un esempio alla luce del quale discutere il modo in cui si organizza il discorso filosofico nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: la logica. La scelta, motivata dal fatto che la logica rappresenta la scienza filosofica che gode di un numero maggiore di esposizioni di natura diversa (in forma di compendio,

come corso di lezione, come *Scienza della logica*) e che, aprendo il sistema, affronta problemi sistematici del tutto particolari, ha consentito di specificare tre macro-significati in cui l'*historisch* poteva essere assunto. Nel primo significato, più generale, che nel corso della trattazione si è chiamato *historisch<sub>1</sub>*, *historisch* si dice di qualcosa che è fattuale: che è preso in quanto tale, senza che nulla si sappia della sua genesi. Accanto a questo primo senso se ne evidenzia un secondo (*historisch<sub>2</sub>*), che riguarda il primo apparire della scienza come sapere. Il suo comparire come sapere porta con sé una dimensione fattuale che il testo assume e che si deve impegnare a giustificare per non lasciarla sullo sfondo, ininterrogata. L'esame della strategia testuale con cui l'*Enciclopedia* pone il problema della sua giustificazione ha attraversato il *Vorbegriff* alla luce di un caso determinato: l'*Einteilung*, la partizione preliminare della scienza. A partire da ciò, nella dissertazione mi sono impegnata a mostrare come la sua "elevazione" (come Hegel definisce la sua giustificazione) ridetermina le coordinate interpretative introduttive in cui si parlava di un'organizzazione del sapere dipendente dal concetto. È emerso che l'*Einteilung* non è in realtà l'ultima parola sul modo di ordinare il sapere, pronunciata invece dal metodo. Di quest'ultimo si è mostrato in che modo richiede una vera e propria ri-esecuzione del sapere, non comparando alla fine della scienza come una sorta di Appendice finale articolata discorsivamente una volta per tutte.

Congiuntamente a questo primo risultato, il secondo risultato del capitolo è stato portare l'attenzione sul fatto che nell'Idea assoluta nell'*Enciclopedia*, di cui il metodo costituisce la ri-azione narrativa come una possibilità da attuare, culminano le "definizioni dell'assoluto". Queste, chiamate anche "definizioni metafisiche di Dio", compaiono al §85 all'interno della scienza, nel processo in cui essa procede alla propria giustificazione e a sollevare il suo primo apparire. Comparando *nella* scienza, le definizioni sono state interpretate nei termini di *historisch<sub>3</sub>*, perché si collocano a un livello ulteriore rispetto all'*historisch<sub>2</sub>*: vengono impiegate strategicamente nella giustificazione della scienza come discorso. La loro analisi si è mostrata rilevante per contribuire a interpretare la fine dell'ultimo paragrafo nel *Vorbegriff* prima della *Einteilung*, cui l'intera dissertazione ha mirato ad offrire una lettura plausibile, in cui si legge che

nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella [*kann aus jener sogleich gemacht werden*]: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale [*es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen*], e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* [*Historie*] ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito (E p. 97, GW 20, §82 A).

Al fine di porre le basi per interpretare questo luogo testuale, ho sviluppato un'analisi delle definizioni dell'assoluto che le intendesse come obiettivo di una strategia volta a presentare e confutare una maniera scolastica di organizzare il sapere, che Hegel decostruisce in forma immanente

(a partire dalla struttura del giudizio che è alla loro base, nel §30 del *Vorbegriff*; nella critica alla struttura formale della definizione, e del *Lehrsatz* prima dell'Idea, al §166). L'esame ha consentito di osservare nell'*Enciclopedia* il funzionamento di una scienza che procede alla sua giustificazione e, nel farlo, critica dall'interno una forma di organizzazione del sapere (i) propria della metafisica – basata su un uso della predicazione come struttura presupposta, sull'*ordo definitionum* e sull'*ordo propositionum* – e (ii) attraverso cui l'*Enciclopedia* stessa ha proceduto, di fatto, ad esporsi.

Nel capitolo II rimaneva aperta la questione di che cosa comportasse una simile strategia testuale per il concetto di filosofia prodotto dall'esecuzione del testo enciclopedico. La domanda iniziale sul concetto di filosofia veniva dunque riformulata nei seguenti termini: quale concetto di filosofia emerge da un discorso filosofico che nella giustificazione del suo apparire (come *historisch*<sub>2</sub>) prevede il ricorso a un *historisch*<sub>3</sub>?

Questa formulazione del problema è stata assunta dal terzo e ultimo capitolo del lavoro, che si è interrogato sul modo in cui può essere intesa la presenza di determinazioni di pensiero (astratto-intellettuale) *nello* speculativo. Lo scopo era portare l'attenzione su questo ingrediente fondamentale dell'operazione hegeliana di rideterminazione della distinzione tra conoscere razionale e conoscere storico, proposta da Kant nella *Architettonica della ragion pura*, al fine di indagare la riscrittura hegeliana delle due condizioni che per Kant sembrano essenziali per parlare di *Weltbegriff* della filosofia distinguendolo da uno *Schulbegriff*: la relazione, non esterna, del soggetto al sapere, e la relazione ai fini. Rispetto al primo punto, la strategia del testo è stata approfondita in termini di pragmatica del testo. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* si dimostra come lo sviluppo della scienza non è di fatto diverso dall'*Erhebung* dell'apparire della scienza alla soggettività, e si mostra come esso è indistinguibile dalla cooperazione del destinatario nella genesi del significato del testo. Una volta riformulata la strategia testuale in questi termini si era fatta avanti l'esigenza di chiarire in che termini si potesse pensare questa cooperazione. È emerso si trattasse non di sola presupposizione, ma di produzione del soggetto. Qui sembrava risiedere la possibilità di comprendere il motivo del ricorso all'*historisch*<sub>3</sub> nella scienza.

Per capire la strategia testuale si è proceduto in due momenti. In primo luogo, si è approfondita la *Zeitdiagnose* hegeliana, secondo cui il moderno si caratterizzerebbe, nella sua differenza dalle precedenti epoche dello spirito, per il fatto che “solo per la nostra cultura queste categorie del pensiero sono diventate correnti, universali e universalmente diffuse [*Unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens gelänfig und sind allgemein oder allgemein verbreitet*] (*Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, p. 152-153, GW 18, 275). Il ricorso a determinazioni astratte di pensiero, fino alla tautologia come esperienza della resistenza massima del linguaggio in quanto tale, sono sembrate coerenti con l'esigenza per la scienza di essere a tempo con il proprio tempo e di consentire ciò che si ritiene essere specificamente moderno – la capacità di sostare presso le determinazioni di pensiero e di sviluppare

pratiche emancipatorie per fare astrazione dal contingente per soffermarsi sull'universale – senza presupporre che la soggettività sia già *consapevolmente* capace di esserlo.

Per capire però come funzionasse la contemporaneità che la scienza sembra rivendicare per la propria realtà si è reso necessario, in secondo luogo, l'approfondimento di una circolarità strutturale tra la *Zeitdiagnose* del moderno e la scienza come sua comprensione. Ciò è stato possibile tramite un breve confronto con la religione, come modalità in cui la verità è presente per tutti, e soprattutto a partire da un “paradosso”<sup>303</sup> che impedisce alla scienza di limitarsi a presupporre il soggetto come sin dall'inizio libero, capace di *Abstrahieren-Können*, perché richiede invece a quest'ultimo di riappropriarsi dell'atto tramite cui si può dire libero. Da una parte, la scienza deve rendere i soggetti capaci di astrarre. Dall'altra, il suo compito è tuttavia formulato, altrettanto, nei termini di un'attività che mette nelle condizioni di “ridurre alla fluidità i pensieri solidificati” (*PbG* p. 25, GW 9, 28). Il fatto che nello speculativo si assista al ricorso strategico all'*historisch*, alle determinazioni di pensiero astratte, prodotte e discusse criticamente, e dunque liberate dal loro essere soltanto rappresentazioni, sembrava allora suggerire due cose. La prima è che a essere criticata è la possibilità di separare univocamente la didattica come produzione della soggettività e la scienza come sapere giustificato che non si lascia alle spalle la dimensione del suo proprio apparire, ma discute criticamente forme di organizzazione del sapere dall'interno, impiegandole e decostruendone l'apparente definitività. La seconda considerazione che emerge è la complicazione della questione del fine, che è l'altra condizione richiesta da Kant per parlare propriamente di *Weltbegriff* della filosofia, oltre al rapporto non esterno tra il sapere e il soggetto.

Nel *Discorso Inaugurale* del 1818, proprio l'*Abstrahieren-Können* compare come il fine della filosofia, che ha un legame con la *formelle Bildung* in quanto insegna a considerare l'universale, a sostare presso di esso distinguendo ciò che è caduco da ciò che è necessario. Si è dimostrato tuttavia come il rinvio alla *formelle Bildung* non esaurisca il tema della finalità della filosofia, perché rischia di presupporre una scena, l'ambito dell'educazione, su cui qualcosa come il sapere filosofico si compirebbe. In gioco nell'*Enciclopedia* è invece una ridescrizione, performata, del problema della finalità del sapere, che non presuppone una scena in cui essere attiva, *wirklich*, né però ignora la dimensione per cui si riproduce come sapere. Al contrario, la filosofia si espone rendendo la *Jugend* soggetto di una scienza che si impara mentre viene eseguita e che, in questo stesso processo, stabilisce la misura della propria verità, il proprio fine. Solo così essa è propriamente cosmica, *weltlich*, all'altezza di ciò che emerge come il suo contemporaneo.

Il percorso ricapitolato è ciò che è stato esaminato nella dissertazione. In sede di conclusione non si intende però semplicemente riassumere quanto proposto, ma anche vagliarne la portata tramite l'indicazione di alcune direzioni di ricerca che sembrano emergere dai risultati elaborati dal lavoro.

---

<sup>303</sup> Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2018, 62.

Una prima implicazione consistente del lavoro, ritengo riguardi l'opportunità di considerare l'unitarietà di fondo del programma hegeliano berlinese a partire da una consonanza di intenti e strategie testuali tra le lezioni e i testi a stampa, differenti per natura. Difendo la scelta di aver discusso l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* perché è il testo più ibrido della produzione hegeliana in cui, a mio avviso, si concentrano molte delle tensioni che sono proprie della filosofia, e perché la sua natura ibrida è ancora da indagare come maniera specifica che risponde a esigenze precise di organizzarsi dialetticamente con un proprio metodo<sup>304</sup>. Difendo, in secondo luogo, la scelta (giustificata nel capitolo II) di esaminare l'esempio rappresentato dalla logica come disciplina, che nel testo enciclopedico, come prima parte del sistema, presenta delle peculiarità sistematiche del tutto inedite per le altre discipline. Eppure, proprio l'essermi confrontata con questa scienza mi ha messo di fronte a implicazioni teoriche valide per l'intero sistema berlinese, implicazioni che nel mio lavoro vengono accennate e aperte.

La prima di queste implicazioni riguarda l'esigenza di riflettere sul modo in cui la logica sia da intendersi come "erste und letzte Wissenschaft" (GW 23,2, 445; 516): riguarda la ri-azione dell'*Enciclopedia* che è suggerita dai tre sillogismi finali del testo, a cui molta letteratura è stata dedicata e sui quali però sembra si sia lontani da un accordo interpretativo, e richiede una ri-lettura della logica – forse la terza, dopo la prima (immanente) e la seconda (metodologica) –, che potrebbero giovare della ricostruzione delle possibilità discorsive, qui tentata, vedendovi una maniera strategica che ha il testo di far scoprire al lettore lo speculativo 'in ritardo', mentre ri-esegue il discorso.

La seconda implicazione attiene all'opportunità di mettere a confronto la versione compendiosa e quella 'scientifica' della logica nella *Scienza della logica*, rintracciando in quest'ultima istanze metodologiche analoghe a quelle enciclopediche di produzione del soggetto. Nella dissertazione ho provato a suggerire di interpretare in questo senso alcuni passaggi assunti dalla seconda edizione (berlinese) dell'opera, al fine di enfatizzare l'urgenza di ridiscutere la separazione dicotomica tra opere speculative e opere didattiche, la quale impedisce un'interrogazione

---

<sup>304</sup> Durante le fasi finali di stesura della dissertazione sono state pubblicate due collettanee dedicate a una discussione critica dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a riprova della tendenza nel dibattito contemporaneo alla riscoperta di un'opera meno considerata rispetto alle altre pubblicate da Hegel. Entrambe le collettanee riconoscono l'eccentricità del testo enciclopedico, eppure non si addentrano in una sua discussione sistematica della sua specificità discorsiva. La collettanea curata da Sebastian Stein e Joshua Wretzel per la *Cambridge University Press* (*Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2021) non manca di notare l'eccentricità del testo per cui esso "differs from Hegel's other works by virtue of the unity of its presentation, its systematicity and its reach" (p. 4). Tuttavia, si sviluppa in contributi che sono dedicati soltanto all'esame di alcune sezioni. Di più ampio respiro è il volume per *Routledge*, curato sempre da Sebastian Stein e Joshua Wretzel (*Hegel's Encyclopedic System*, New York-London, Routledge 2021), che si articola però con l'intento esplicito di presentare al pubblico dei contributi allo scopo "either to show how Hegel's Encyclopedia-system as a whole remains relevant for contemporary philosophical concerns, or to illuminate the enduring relevance of particular parts of the Encyclopedia project" (p. 3), senza che venga presa in esame in quanto tale la questione metodologica.

sull'unitarietà che a mio avviso è possibile vedere nella produzione hegeliana berlinese, tanto nei corsi di lezione quanto nei testi a stampa.

Per queste ragioni, aver ricostruito nei termini di una pragmatica del testo enciclopedico la rideterminazione dell'*historisch* del sapere nella sua dimensione discorsiva – come correzione dell'apparire della scienza a un soggetto (*historisch<sub>2</sub>*) in un processo speculativo che si serve strategicamente di altre dimensioni intellettuali (*historisch<sub>3</sub>*) –, ritengo apra una terza implicazione, più generale, a cui la dissertazione ha accennato senza tuttavia l'intenzione e la capacità di esaurirla: le consonanze di metodo tra diverse *Ausführungen* del dialettico: la *Fenomenologia dello spirito*, la *Scienza della logica*, l'*Enciclopedia* e i *Lineamenti di filosofia del diritto*. Non si tratterebbe a mio avviso di impegnarsi in un confronto estrinseco tra metodi che – essendo il loro oggetto di volta in volta specifico – non possono che essere a loro volta determinati in maniera peculiare. Né si intende suggerire la ricerca di vaghe somiglianze di famiglia. L'esigenza è più che altro di vedere in atto, di volta in volta, la specificità del sapere che si espone in un testo il quale, nella sua esecuzione, si giustifica assumendo su di sé criticamente il suo primo apparire, e finisce con il rideterminare le coordinate interpretative all'interno delle quali la 'correzione' sembrava aver luogo inizialmente. L'esempio dell'*Einteilung* ricostruito nel capitolo II andava in questa direzione. In direzioni analoghe a questa, viene da chiedersi: come pensare l'incremento massiccio di *Anmerkungen* nelle opere scientifiche, e l'esorbitante attenzione alla stesura di *Vorbegriffen*, *Vorreden* alle opere in cui viene tematizzato il problema del pubblico e della ricezione della filosofia? E cosa dire del *Meinen* che compare nella *Fenomenologia* e nella *Scienza della logica* quando si cerca di bloccare l'oscillare vertiginoso di essere e nulla? In questa direzione, la domanda che emerge dal lavoro come percorso di ricerca aperto è la seguente: è possibile approfondire gli "esempi" (GW 21, 37) del metodo dialettico in quanto esempi di una medesima esigenza, di una stessa consapevolezza metodico-discorsiva, senza per questo rinunciare alla specificità di ciascun testo, sacrificandola in nome di una astratta uniformità? Il fatto che Hegel nel 1829, a Berlino, nello stesso periodo in cui stava lavorando alla seconda edizione della *Scienza della logica*, alla terza edizione della *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, e alla seconda edizione della *Fenomenologia dello spirito*, proponga delle *Manuskriptvorlesungen* (da pubblicare) che non sviluppano estesamente nessuna disciplina filosofica determinata (filosofia dello spirito soggettivo, estetica, filosofia della religione...) perché sono invece dedicate al tema dell'*Erhebung* come istanza di metodo, mi sembra offra del materiale per una prosecuzione possibile delle indagini tentate in questa dissertazione.

A queste implicazioni si aggiunge, da ultima, una considerazione che rappresenta in parte il sottotesto del presente lavoro e che aiuterà a stabilire l'impatto che può rivendicare la scelta metodologica sviluppata in esso. Nella dissertazione ho discusso dell'esposizione filosofica nei termini di una *Darstellung* in cui si coniugano la matrice espositiva del sapere, la sua giustificazione, e la dimensione per cui questa giustificazione deve essere performata, messa in atto – eseguita, per

utilizzare il termine a cui si è ricorsi, non senza difficoltà, nel lavoro. Questa congiunzione mi sembrava fondamentale per restituire la sfida hegeliana di pensare a una discorsività che non può presupporre nulla al suo esercizio, nemmeno la liberazione (presunta) dalla dimensione formale in cui si riproduce come sapere. È chiaro che la riformulazione del problema della partecipazione del soggetto alla scienza offerta dal testo enciclopedico tocca un tema estremamente attuale che, come per Hegel, salda insieme anche per noi un aspetto strettamente accademico e uno più generale riguardante l'essere attivi in una società democratica: la partecipazione al sapere.

Rispetto al primo corno della questione, quello istituzionale-accademico (o generalmente educativo), l'esame dell'*Enciclopedia*, come testo che mette nelle condizioni di *studiare* e dunque di partecipare alla verità, porta inevitabilmente a interrogarsi sul modo in cui vada pensata l'università contemporanea, che nella proposta di von Humboldt, profilantesi proprio negli anni in cui Hegel era professore a Berlino, trova soltanto in parte un modello. Nel lavoro questa linea di indagine non è stata proseguita nel dettaglio, né si è messa a confronto la riflessione hegeliana in maniera puntuale con quelle, articolatissime, di alcuni suoi contemporanei. A mio avviso, nella scelta di metodo della dissertazione è emersa un'opportunità di posizionamento: invece di cercare nelle *Vorrede* dei testi hegeliani, nei suoi *pamphlet* politici o nelle sue recensioni, risorse per le riflessioni sulla *Bildung*, può essere produttivo trovare delle modalità per osservare *in atto nei testi* la riformulazione di quelle stesse domande e polemiche che Hegel altrove sviluppa tematicamente, e vedere quali risorse emergono per analizzare i problemi *nel discorso che è filosofia* e non solo in ciò che *si dice sulla filosofia*. Fare esperienza della distanza che ci separa dal modello di von Humboldt ritengo sia possibile solo una volta che si siano fatti i conti fino in fondo con le maniere molteplici di formulare il problema del sapere e della sua partecipazione, e soprattutto di *metterlo in atto* in maniera coerente. Questo consentirà a mio avviso anche di trovare in Hegel una voce incarnata, di filosofo che insegna all'università, per uscire dall'alternativa sociologica, proposta tra gli altri, per esempio, da Pierre Bourdieu<sup>305</sup>, tra un sapere che si riproduce e la 'scena' su cui si compie, con una soluzione che prova a decostruire dall'interno il modo in cui il sapere si configura come sistema: porta al tramonto una maniera di fare filosofia come la *Schulphilosophie* che, non più attuale, nondimeno non è stata adeguatamente confutata da Kant e da

---

<sup>305</sup> La filosofia viene giudicata incapace strutturalmente di mettere a tema il suo "luogo di oggettivazione" da Pierre Bourdieu in Id, *La distinction*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979; tr. It. di G. Viale, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, a cura di M. Santoro, Il Mulino, Bologna 2001, p. 511: "L'oggettivazione filosofica della verità del discorso filosofico trova i suoi limiti nelle condizioni oggettive della propria esistenza in quanto attività che aspira alla legittimità filosofica, cioè nell'esistenza di un campo filosofico che esige il riconoscimento dei principi che stanno alla base della sua stessa esistenza". Sulla possibilità di proporre una maniera di indagare che non lascia intoccata la filosofia nel suo altare, e si interroga sulle sue capacità di soggettivazione, in grado di non dare per scontati i luoghi e i modi in cui si organizza, si vedano Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1990; Pierre Macherey, *La parola universitaria*, Orthotes 2013; più recentemente il volume collettaneo curato da Pierpaolo Cesaroni, Sandro Chignola (eds.), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi 2016, in cui la posizione hegeliana non è tuttavia discussa.

quanti sono venuti dopo di lui, che non si sono mostrati in grado di mettere le soggettività nelle condizioni di partecipare alla verità, a un sapere che è oggettivo.

Accanto a questa dimensione di pensiero sull'istituzione, e alla possibilità di ripensare il contributo che Hegel può offrire, ancora una volta, alla formulazione stessa della domanda, si fa avanti la dimensione più genuinamente cosmica, *weltlich*, che ci riguarda come cittadini che hanno accesso al sapere in modalità sempre più pervasive. Hegel formula il problema della partecipazione, a mio avviso dando corpo ad alcune contraddizioni che sembrano strutturali e non superabili una volta per tutte: l'accesso di diritto al sapere, da una parte, e l'urgenza di rendersi capaci di usarne, l'esserne consapevoli (responsabili, verrebbe da dire). Il *Discorso Inaugurale* del 1818, a cui più volte si è fatto riferimento nella dissertazione, mette in forma questa duplicità.

Nella vita reale alcuni individui si dedicano di professione alla religione, per stimolare e conservare la coscienza religiosa negli altri uomini [...]. Un tempo ci fu anche una classe di uomini che, senza insegnare agli altri, si consacravano unicamente al servizio dell'eterno, uomini separati dal resto della società [...]. Oggi questa classe è più o meno scomparsa, ma la scienza, questo compito altrettanto disinteressato, libero, ha iniziato a prendere il suo posto; e le istituzioni che lo Stato deve introdurre nella realtà non sarebbero complete, se non comprendessero anche una *classe* apposita, un'esistenza separata, dedita all'esistenza della scienza e della filosofia in particolare. Ma questa piena separazione può essere solo parziale, la ragione esige per la propria esistenza una realtà più estesa, ramificata in più direzioni (*D1818*, p. 231, *GW* 18, 26-27).

Non si può mettere un freno al sapere che si diffonde come una forma di contagio. L'interpretazione di questa diagnosi hegeliana non è però agile. Che la comprensione della contemporaneità avvenga tramite *Gedanken* e che la filosofia sia la loro considerazione concettuale non sembra voler dire che tutti facciano filosofia; né, d'altra parte, risulta del tutto chiara la risposta hegeliana rispetto a come si possa fare perché *di fatto* tutti possano accedere alla filosofia – domanda a cui non è escluso che Hegel risponderebbe che non è compito della filosofia dire al mondo come dovrebbe fare, nemmeno quando si tratta della filosofia. Una cosa sembra certa. C'è un movimento nel mondo, che arriva fino a noi, che chiede sempre più accesso pubblico al diritto, alle leggi e che chiede di comprendere ciò in cui siamo implicati come cittadini. Eppure, per Hegel questo non implica di per sé (come visto nel riferimento alla *Jugend* al termine del capitolo III della dissertazione) che si sia per questo già capaci di partecipare attivamente e consapevolmente alla verità: occorre lo *Studium*, occorre assumersi la fatica di avere davanti agli occhi le contraddizioni in cui si è immersi senza saperlo e essere disposti ad un atteggiamento critico immanente verso l'esistente, oltre la semplice riproduzione di meccanismi di potere, decisionali.

Rispetto a questo problema, ritengo che la dissertazione possa contribuire almeno in parte a mettere a fuoco la considerazione hegeliana. Forse non c'è modo per costringere chi non lo vuole a

diventare consapevole della maniera in cui di fatto partecipa alla vita comune, della maniera in cui è attraversato da processi di democratizzazione del sapere e ciò che fa gli appare essere in suo pieno possesso. Eppure, questo credo sia il punto, chi decide di rivolgersi alla filosofia lo può fare per le motivazioni più disparate: per insegnare, per avere una comprensione razionale di cosa sia il diritto mentre amministra la giustizia, per capire perché la comprensione di sé e di ciò che gli sta attorno sembra richiedere forme sempre meno ingenuie. Questi non rimarrà *un-befangen*; come soggetto sarà invece esposto all'essere in situazione (*befangen*) che inconsapevolmente si riproduce nelle pratiche con cui si rende comprensibile il mondo. Più nello specifico – e questa è la dimensione cosmica che mi sono impegnata a fare emergere dall'esame testuale delle strategie discorsive dell'*Enciclopedia* – deve sapere che ne uscirà con altro guadagno rispetto a quello per cui le si era avvicinato immediatamente. Per rimanere all'esempio hegeliano: avrà certo imparato ad astrarre, a soffermarsi sull'universale mentre prima era distratto dal contingente nella conduzione della propria esistenza e non era capace di esplicitare ciò che gli stava alle spalle e che pure continuava a reiterare con le sue scelte e i suoi atti; eppure, si sarà reso conto di questa sua capacità e avrà colto tante determinazioni che ritrova nel diritto (atto intenzionale, libertà, pena), nella religione (culto, sacrificio, redenzione), all'interno di un processo che termina, in realtà, con qualcosa di molto specifico: con la messa in questione della sua stessa esposizione, con la riformulazione del suo percorso, *da fare*, e con l'apertura contestuale a un'altra sfera e alla sua ri-esecuzione. Per portare l'esempio dello spirito assoluto, in cui si condensano le forme tramite cui diveniamo consapevoli di ciò che per noi è più importante, e sviluppiamo forme autentiche di autocoscienza in forme diverse di *Wissen*, l'estetica passa la mano alla filosofia della religione, che a sua volta passa la mano alla filosofia. E questa non è altro che l'articolazione dei tre sillogismi, che costituiscono un unico sillogismo, in cui il problema espositivo è presentato al massimo della sua radicalità.

È senz'altro vero che è diverso avere rappresentazioni e avere *Gedanken* sulle rappresentazioni<sup>306</sup>. E la dimensione dei *Gedanken* è decisiva per noi, essendo essi fondamentali non solo per le scienze, ma per la conduzione della nostra esistenza e l'attuale bisogno crescente di pubblicità: “Was gelten soll, gilt nicht durch Gewalt, weniger durch Gewohnheit, Sitte, sondern durch Einsicht, Grunde” (GW 26,3, 1464). I *Gedanken* non sembrano però il risultato ultimo del processo. Sono ciò che viene ritenuto, conservato, perché utilissimo, ma che, a ben guardare, sono in verità piuttosto il risultato di un atto retroattivo del tutto particolare. Quando arriviamo alla fine della scienza siamo altrove rispetto alle determinazioni di pensiero. Non solo abbiamo ripensato come funziona l'atto intenzionale (da giuristi), la soggettività dell'animale (da biologi), la guerra tra Atene e Sparta (da storici), o la trinità (da teologi). Abbiamo fatto esperienza di cosa vuol dire *praticare il pensiero*

---

<sup>306</sup> Cfr. GW 20, §3 A: “Ma, col *possedere* rappresentazioni, non però si conosce ancora il loro significato pel pensiero, cioè non ancora si conoscono i pensieri e concetti loro corrispondenti. Reciprocamente, altro è aver pensieri e concetti ed altro sapere quali sieno le rappresentazioni, le intuizioni e i sentimenti che loro corrispondono” (E p. 6).

*in maniera auto-critica, che non presuppone la sua contemporaneità ma mette in atto le contraddizioni del mondo di cui è parte, le assume su di sé e ne offre una critica immanente e non esterna.* Questo è per Hegel il *Begriff*. È proprio questo ciò che mi sembra urgente ripensare e che rischia di essere perso perché costituisce l'intero programma della scienza: “es erhellt aber hieraus unmittelbar, daß nur die ganz SPEKULATIVE Philosophie diß zu thun vermag” (GW 17, 79). È la dimensione propriamente di esecuzione in quanto tale, su cui, anche quando siamo arrivati alla fine, faticiamo a mantenere lo sguardo perché catturati dai *Gedanken* – che sono già molto, perché ci rendono consapevoli criticamente delle rappresentazioni in cui perlopiù ci muoviamo, ma non sono di per sé il guadagno totale della filosofia. Anzi, la loro comprensione verace sembra possibile solo una volta che non riteniamo ciò di cui *veramente* abbiamo fatto esperienza come attività eseguendo il testo, e ci concentriamo piuttosto su alcuni dei suoi, pur mirabili, prodotti. Ma anche questa decisione – lo stare sulle determinazioni di pensiero – non è naturale: è appunto una decisione, a fronte di qualcosa che ci è sin da sempre naturale (lo stare presso il contingente), da una parte, e a fronte di qualcos'altro, dall'altra, che è più difficile da scorgere ma che è il senso ultimo dell'esperienza in gioco. Questo altro è, a mio avviso, ciò che Hegel chiama pensiero speculativo.

In maniera del tutto provvisoria, nell'*Introduzione* alla *Enciclopedia* la filosofia è definita, com'è noto, nei termini del passaggio da rappresentazioni a pensieri, e più ancora al concetto (“la filosofia pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri, categorie* e, più propriamente, *concetti*”, E p. 6, GW 20, §3 A). Quello che ha cercato di mostrare il mio lavoro di ricerca prendendo in esame il modo performativo in cui il concetto di filosofia emerge dall'esecuzione di un testo in cui il suo discorso si espone, è, da ultimo, una maniera possibile di vedere *giustificato*, e dunque *riscritto*, questo passaggio formulato introduttivamente e dunque di comprendere qual è il suo senso filosofico. Ritengo sia emerso il fatto che la nostra strutturazione di soggetti che partecipano al sapere va nella direzione di farci carico della sfida di ciò che diventano i *Gedanken* quando sappiamo di essere nel *Begriff*, quando cioè è richiesto di non concentrarsi sui *Gedanken* dimenticando la retroattività che è all'opera e che sola rende possibile la consapevolezza che la trasformazione di *Vorstellungen* in *Gedanken* avviene in un processo complessivo che termina con dei compiti da eseguire. Ciò di cui facciamo esperienza è questa specificità del discorso, anche se una volta percorsa la scienza ci viene più naturale fissarci sulle determinazioni di pensiero, invece che considerare l'intera impresa di mobilitazione discorsiva della *Darstellung* del sapere. Una naturalità, quella a cui si è fatto qui riferimento, tutt'altro che prima o immediata, perché è anzi il risultato a cui la scienza ci ha educato senza presupporla come già data.

Se quanto affermato può avere una qualche plausibilità, sembra che nel testo hegeliano ci sia una sorta di traduzione ‘esperienziale’ del dilemma proposto da Horstmann nel suo articolo<sup>307</sup> a cui ci siamo richiamati nell'Introduzione al lavoro: dedicarsi all'esame di parti determinate del sistema, o

---

<sup>307</sup> Rolf-Peter Horstmann, “What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?”, *European Journal of Philosophy*, 7-2 (1999), 275–287.

allo studio della ridescrizione speculativa di certe determinazioni, è un'operazione che viene più facile rispetto al portare lo sguardo sull'esperienza totale che abbiamo vissuto eseguendo il sapere. È il testo stesso a suggerircelo – nel punto in cui si legge che “nella logica speculativa è contenuta la mera *logica dell'intelletto*, che può essere agevolmente ricavata da quella [*kann aus jener sogleich gemacht werden*]: non si deve far altro che lasciar cadere l'elemento dialettico e il razionale [*es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen*], e così essa diventa ciò che è la *logica ordinaria*, una *istoria* [*Historie*] ossia una descrizione di varie determinazioni di pensiero, messe insieme, e che, nella loro finitezza, si danno per alcunché d'infinito” (E p. 97, GW 20, §82 A). Questo è vero, a patto che tralasciamo ciò che ci è stato messo tra le mani quando abbiamo attraversato la *Darstellung* del sapere, quando l'abbiamo eseguita. Questa dimenticanza, per così dire, sembra quasi inevitabile, a dire che la comprensione della discorsività del sapere nel suo esporsi non è qualcosa che è ottenuto una volta per tutte, nemmeno se si ricostruisce l'intero sistema e si presta attenzione alle dinamiche di giustificazione della scienza e di produzione della soggettività.

Mi sembra che l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, già nelle formulazioni enigmatiche con cui si conclude il *Vorbegriff* (di cui ho provato a proporre una interpretazione plausibile nei capitoli II e III), dimostri una consapevolezza di entrambe queste dimensioni: a) di ciò che siamo in grado di compiere dopo aver attraversato la scienza, impadronendoci della capacità di astrarre e di avere a che fare con le determinazioni di pensiero; b) di ciò di cui facciamo esperienza nella scienza mentre la performiamo, un guadagno che a differenza del primo è meno visibile perché sembra richiedere una ri-esecuzione della verità delle verità (nei sillogismi finali, per esempio, e nel metodo) e che definisce quel compito di “ridurre alla fluidità i pensieri solidificati” (*PbG* p. 25, GW 9, 28) che non pare esaurito dall'esame delle determinazioni di pensiero.

L'esigenza, metodologicamente ricostruita nella dissertazione, di non chiudere sulle sole determinazioni di pensiero la consapevolezza discorsiva del processo espositivo di un sapere che giustifica il suo proprio *historisch<sub>2</sub>* ricorrendo a un *historisch<sub>3</sub>*, provando dunque a farsi carico del modo in cui è possibile articolare delle pratiche auto-critiche (*Begriff* che si fa *historisch<sub>3</sub>* e *historisch<sub>3</sub>* che sa che per la sua interpretazione bisogna muovere dal concetto), sembra costituire una maniera diversa rispetto a Kant e a Schelling di produrre, in un testo, un concetto di filosofia che non esaurisce l'attività nei suoi prodotti, riuscendo allo stesso tempo a non liberarsi di colpo dalla dimensione di sapere, disciplinare, perché la mette in questione in forma immanente. Il risultato è dunque un *Weltbegriff* della filosofia consapevole della sua contemporaneità, e di come si possa formulare la domanda sulla sua comprensione critica. E questa è anche una maniera diversa di pensare e di pensarci a tempo.

## Zusammenfassung

Gegenstand der Dissertation ist Hegels Berliner System. Der wird anhand der Frage untersucht, inwieweit die spezifische diskursive Darstellung des Systems ein integraler Bestandteil der Art und Weise ist, wie sich die Philosophie als Wissen rechtfertigt. In dieser Studie wird Hegels philosophische Darstellung als Darstellung des Vollzugs eines Diskurses behandelt. In dieser Hinsicht besteht die philosophische Form in einem dynamischen Vorgang des Begriffsgestaltens, die gewissen Auswirkungen auf ein Publikum forciert. Die Auswirkungen sind in bestimmten historischen, sozialen Kontexten eingeschrieben, die die Grundlage der philosophischen Form sind und die gleichzeitig von dieser erzeugen werden. Die Verwendung des Begriffs ‚Vollzug‘ soll dem Zweck dienen, die zwei Aspekte, die der Frage nach der ‚Darstellung‘ innewohnen, eingehend zu prüfen. Einerseits weist die ‚Darstellung‘ buchstäblich auf eine ostensive Dimension hin, d.h. auf die Entfaltung eines sich rechtfertigenden und zugleich zu exponierenden Inhalts. Andererseits weist die Darstellung außerdem auf eine performative Dimension hin, die die Produktion von Wissen eng an bestimmte räumliche, soziale, mediale und institutionelle Kontexte bindet, in denen um 1800 die Wissensvermittlung und Wissensinszenierung in Frage gestellt wurden.

Die Hauptfallstudie besteht aus der Konfiguration, die das System in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827, 1830) annimmt. Sie wird im Lichte der folgenden generellen Fragestellung abgehandelt: Inwieweit ist ein philosophischer Text in der Lage, einen theoretischen Rahmen für den Begriff der Philosophie zu entwerfen und anzubieten, der sich aus seinem Vollzug (i) als gedruckter Text und (ii) als akademischer Text für ein Publikum ergibt?

Im Sinne dieser prinzipiellen Perspektive ist die vorliegende Arbeit in drei Abschnitte unterteilt, denen eine Einleitung vorausgeht und Schlussbemerkungen folgen. Jeder der Abschnitte wird mit Fokus auf eine interpretative Arbeitshypothese entwickelt, die es erlaubt, sich der Hegelschen Formulierung des Problems eines in einem Text ausgeführten und begründeten Begriffs der Philosophie zu nähern und damit dem Legitimitätsnachweis der Unverzichtbarkeit der Philosophie. Die Dissertation ist wie folgt aufgebaut:

### *Einleitung*

In der Einleitung liefere ich orientierende Angaben über den Stand der Forschung, um die Fragestellung zu verorten und die Lücke in der Diskussion des Berliner Systems und insbesondere der *Enzyklopädie* hervorzuheben. Die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* ist sowohl ein „Leitfaden“ zu den Vorlesungen Hegels als auch – wie Hegel schreibt – „eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode [...], welche noch, wie ich [Hegel] hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird“ (GW 20, 23). In Abhebung von der gegenwärtigen Forschung zeigt sich meines Erkenntnisinteresse darin, dass die diskursive Frage

zum offenen Problem gemacht wird, um die Bestimmung des Philosophiebegriffs auf eine nicht vorausgesetzte, sondern kritische und selbstbewusste Weise zu gründen.

### *Abschnitt 1: Philosophie und historische Kenntnis der Philosophie*

Ich stelle Hegels Philosophie im Kontext derjenigen vor, die sich in der Zeit der Aufklärung und nach der Aufklärung der Ausarbeitung einer neuen Art der Vorlesungspraxis der Philosophie widmeten. Durch einen Vergleich mit Kants *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* und Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* hebe ich Hegels Anliegen hervor, einen Grundriss zu schreiben. Ziel dieses ersten Abschnitts ist, zu untersuchen, inwiefern einem Begriff der Philosophie gelingen kann, die historische bzw. formale Dimension ihrer eigenen Organisation als lernbares und lehrbares Wissen weder vorauszusetzen noch zu vernachlässigen. Welcher Begriff von Philosophie ergibt sich aus der Vorlesungspraxis? Ist der theoretische Rahmen einer bestimmten Philosophie in der Lage, ihrer objektiven bzw. intersubjektiven Wirkung Rechnung zu tragen? Und schließlich: Was sagt uns die Vollzugsform, in der ein Text aufgeführt wird, über den Begriff der Philosophie?

### *Abschnitt 2: Das Historische zwischen spekulativer und Verstandeslogik: Darstellung und Einteilung von Wissen*

In diesem Abschnitt untersuche ich zwei spezifische Falltexte, durch die die Hegelsche Behandlung des Historischen in der *Enzyklopädie* beurteilt werden kann: die „Definitionen des Absoluten“ (GW 20, §85) und die Frage nach der Einteilung des Begriffs. Eine Betrachtung dieser Texte bzw. Begriffe in dem Prozess, in dem die Wissenschaft sich rechtfertigt, erlaubt, über eine Diskursivität im System nachzudenken, die sich in ihrer Ausübung von ihrem Auftreten und ihrem Wirken als lehrbares und lernbares Wissen bewusst ist, und zwar auf kritische Weise. Damit ist die Grundlage für die Erörterung des Philosophiebegriffs des Berliner Hegelschen Systems gelegt.

### *Abschnitt 3: Spekulative Philosophie und ihr Weltbegriff*

Dieser letzte Abschnitt behandelt zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um für Hegel einen nicht scholastischen, sondern kosmischen Begriff von Philosophie (*Weltbegriff*) zu beanspruchen. Diese Bedingungen sind: (i) ein nicht äußerliches Verhältnis der Subjekte zum Wissen; (ii) eine nicht heteronome Bestimmung der Zwecke der Philosophie. Was den ersten Punkt betrifft, soll mit der vorliegenden Arbeit nachgewiesen werden, dass sich der philosophische Diskurs sinnprozessierend konstituiert und vollzieht, durch die eigene Textpraxis der strategischen Verwendung von logischen Denkfiguren wie Tautologie, Widersprüchen und offene Auslegungsmöglichkeiten, die den Schlüssel zu der philosophischen Wirkung des Textes auf die Rezipienten enthält, für die er ein internes Sinnverhältnis ergibt. In der Art und Weise, wie die Philosophie zu ihrer Darstellung übergeht, geht

es deshalb, zweitens, um eine neue Art der Ausarbeitung eines Wissensbegriffs, der weder die Dimension ignoriert, in der die Philosophie als Wissen reproduziert wird, noch lediglich einen Kontext voraussetzt (den Kontext der Bildung, in dem die Subjekte sich ihrer selbst bewusst werden), innerhalb dessen die Philosophie von vornherein wirklich wäre. Vielmehr gilt es für die Philosophie, den Ausdifferenzierungsprozess der Moderne kritisch zu entsprechen und von innen heraus ihre Widersprüche zu hinterfragen, um zu einem gerechtfertigten Nachweis ihrer Zeitgemäßheit und so zu einem wirklichen Begriff ihrer Zeit zu gelangen.

#### *Schlussbemerkungen und Ausblick*

Ich fasse meine Interpretation der Vollzugsform von Philosophie in Hegels Berliner System und die wesentlichen Ergebnisse meines Beitrags zur Frage nach der Darstellung des philosophischen Diskurses, zusammen. Dann verweise ich auf richtungsweisende Perspektiven, die sich aus den Ergebnissen meiner Arbeit eröffnen. Der Endpunkt meiner Analyse ist ein zeitgemäßer Weltbegriff der Philosophie. Die kritische Rechtfertigung der Erscheinung der Wissenschaft erweist sich als untrennbar mit dem Prozess, durch dem die Subjekte zu ihrem eigenen Selbstbewusstsein gelangen. Die Philosophie kommt zu ihrem eigenen Begriff, indem sie die Jugend zu Rezipienten einer Wissenschaft macht, die im Vollzug erlernt wird und in demselben Prozess den Maßstab ihrer eigenen Wahrheit, ihres eigenen Zwecks festlegt. Nur auf diese Weise, basierend auf allen diesen Vermittlungen, ist die Philosophie wirklich *weltlich*, in einem echten *modernen* Sinne. Meiner Auffassung nach muss dieses Anliegen Hegels unverstanden bleiben, solange man sich nicht über seine diskursive Vollzugsform im Klaren ist.

## Einleitung

„Ein Philosophiren *ohne System*“, schreibt Hegel 1830 in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, „kann nichts wissenschaftliches seyn“ (GW 20, §14). Mit diesem Dictum hat sich Hegel einer Idee verschrieben, die eine grundlegende Umorientierung des Denkens bedeutet und auf nichts Geringeres als auf den Schlüssel zu einem zeitgemäßen Philosophiebegriff hinweist. Die begriffliche Neubestimmung des ‚Systems‘ und seiner spezifischen Instanzen im Zentrum der Hegelschen Reflexion findet ihre artikulierteste, oder mindestens einflussreichste Ausarbeitung zweifellos in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, deren erste Ausgabe 1817 in Heidelberg erschien und der 1827 und 1830 in Berlin zwei erheblich erweiterte Fassungen folgten. Sie bildet den Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit, die eine Rekonstruktion von Hegels Berliner Programm beabsichtigt. Der erste Grund, Hegels reiferer Produktion eine Untersuchung zu widmen, hängt damit zusammen, dass die reifere *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* den Referenzpunkt darstellt, auf den sich die Kritiker, sowohl die Befürworter als auch die Gegner, beziehen, die über das Schicksal und die (Un-)Möglichkeit der Aktualisierung Hegels Philosophieentschieden haben. Der zweite Grund betrifft die Notwendigkeit, sich auf die Form der Berliner Produktion zu konzentrieren, die im Vergleich zu den anderen Momenten, in denen das systematische Anliegen, das seit Hegels Vorlesungen in Jena 1801 in der Hegelschen Produktion allgegenwärtig ist, eine eigene Form gefunden hat, eine diskursive Besonderheit aufweist. Anders ausgedrückt: In Berlin (1818-1831) weist der philosophische Diskurs expositorische Besonderheiten auf, die sich auf die Art und Weise auswirken, wie die Hegelsche Philosophie zu verstehen ist, und zwar in Bezug auf ihren Begriff und auf die wirkliche Dimension, die sie als spezifisches Wissen erzeugt. Diese Besonderheit möchte ich im Folgenden untersuchen.

Die generelle Fragestellung der Studie ist demgemäß: Was sagt uns die spezifische formale Konfiguration, die die Hegelsche Philosophie in Berlin annimmt, über die Art und Weise, wie Hegel den philosophischen Diskurs bestimmt? Wie begreift Hegel die Philosophie nicht als abstrakte Theorie darüber begreift, wie die Welt vernunftkonform zu machen ist<sup>308</sup>, sondern als echtes Verständnis der Widersprüche einer lebendigen Wirklichkeit, von der wiederum die Philosophie selbst ein Teil ist? Um die Auffassung und die Herangehensweise, die sich aus ihr ergibt, zu verstehen, muss erstens geklärt werden, in welchem Sinne der diskursive Zugang zu etwas als ‚Hegels Berliner System‘ Probleme aufwirft. Von hier aus wird es in den folgenden Kapiteln darum gehen, zu sehen,

---

<sup>308</sup> „Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie [...]. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie, *ihre | Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der That drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie seyn soll*, so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meynen“ (GW 14,1, 15).

inwieweit der Vollzugsform des Texts ein adäquates Mittel sein kann, um die Annäherung an die Frage herzustellen.

## 0.1 Fragestellungen und Erkenntnisinteresse

Wenn man sich mit der Frage der systematischen Philosophie auseinandersetzt, steht man unweigerlich vor dem Dilemma, das Rolf-Peter Horstmann in dem Artikel *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*<sup>309</sup> formuliert hat. Gemäß dem Dilemma, welches Horstmann nicht zufällig an dem Berliner System festmacht, steht man vor folgender Alternative: Entweder wertet man bestimmte Themen der Hegelschen Reflexion im Sinne ihrer Aktualisierung auf, wobei man jedoch das Ganze, in dem die Themen ihre letzte Berechtigung hatten, aus den Augen verliert, oder aber man nimmt das System ernst, wobei man sich jedoch mit einem nicht mehr zeitgemäßen Instrumentarium konfrontiert sieht, das ein nicht geringes Unbehagen mit sich bringt. Was ich hier versuchen will, ist ein Vorschlag, der sich diesem Dilemma entziehen möchte. Dementsprechend soll hier die Position vertreten und als plausibel dargelegt werden, dass eine Untersuchung der philosophischen Gründe, die eine bestimmte Diskurskonfiguration motivieren, es ermöglicht, im Hegelschen Sinne eine Frage zu formulieren, die teilweise sogar ursprünglicher ist als Horstmanns Alternative: die Frage nach der *diskursiven Art* des Philosophiebegriffs<sup>310</sup>. Welchen Philosophiebegriff konnte Hegel sich ausdenken, als er das System in Form einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* niederschrieb und publik machte, indem er es an der Universität vorstellte. Die Frage betrifft also die die *Funktion* und *Wirklichkeit* der Philosophie betrifft – noch bevor man diskutiert, ob Hegels Monismus aktualisierbar ist.

In letzter Zeit gab es einige Versuche in die Richtung, die ich in dieser Dissertation gehe. Sie beschäftigen sich vor allem mit dem Erfordernis, Hegels Philosophie und die klassische Deutsche Philosophie überhaupt in Bezug auf die Lebenswelt<sup>311</sup> zu denken. Horstmanns Frage scheint in dem Maße revidiert werden zu müssen, wie die Diskussion über den Monismus (oder Pluralismus) des Systems insofern gestellt werden kann, als von der Antwort auf eine solche Frage letztlich die

---

<sup>309</sup> Rolf-Peter Horstmann, "What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?", *Europäische Zeitschrift für Philosophie*, 7-2 (1999), 275-287.

<sup>310</sup> In seinem Beitrag „Philosophy as/and/of Literature“ (*Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 58, No. 1, Sep, 1984, 5-20) reflektiert Arthur Danto über die Art und Weise, wie die philosophische Wahrheit und die Form des philosophischen Ausdrucks, der diskursive Stil, zusammenhängen, ausgehend von der gegenwärtigen Popularität des wissenschaftlichen Artikels als (fast einzige) Form des philosophischen Schreibens: “the concept of philosophical truth and the form of philosophical expression are internally enough related that we may want to recognize that when we turn to other forms we may also be turning to other conceptions of philosophical truth” (S. 7). Die vorliegende Studie stimmt mit Danto insofern überein, indem sie die grundlegende Rolle der literarischen Ausdrucksformen für die philosophische Wahrheit hervorhebt, als jede von ihnen eine spezifische Art der Beziehung des Publikums zum Text impliziert. Darauf komme ich in Abschnitt 3.2 zurück. Ich werde jedoch nicht auf das Verhältnis von Philosophie und Literatur eingehen, da dies auch eine Profilierung des Literaturbegriffs erfordern würde.

<sup>311</sup> So zum Beispiel das vom *Forschungszentrum für klassische Deutsche Philosophie/Hegel-Archiv* am 8. Juli 2021 in Bochum veranstaltete Symposium mit dem Titel „Hegel als Denker der Lebenswelt“.

Fähigkeit der Hegelschen Philosophie abhängt, einen Begriff von Philosophie hervorzubringen, der die Welt der Praktiken und die Ziele unserer Orientierung in der zeitgenössischen Welt betrifft und nicht einfach einen akademischen Begriff über die Solidität eines abstrakten Gedankensystems liefert: Ein *Weltbegriff* der Philosophie und nicht ein *Schulbegriff*, um eine scholastische Terminologie zu verwenden, die mit Kant berühmt wurde, als er in der *Architektonik der reinen Vernunft* zwei Begriffe der Philosophie unterschied.

Der Begriff der Philosophie, schreibt Kant, ist vornehmlich nur ein scholastischer Begriff, d.h. der Begriff „von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit [...] zum Zweck zu haben“ (*KrV* A 838 | B 866). Auf dieser Ebene haben wir es im Wesentlichen mit einem Wissen zu tun, das wie jedes andere Wissen übertragbar ist und mehr oder weniger leicht eingeübt werden kann. Auf einer ursprünglicheren Ebene sieht aber Kant eine Konzeption von Philosophie, die das betrifft, was jedermann notwendig interessiert (*KrV* B 866f). Entsprechend dieser Bedeutung ist Philosophie „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“. Indem sie aktiv an der Bestimmung des Menschen als Weltbürger mitwirkt, repräsentiert dieser Begriff der Philosophie den nicht mehr scholastisch-disziplinären, sondern den *Weltbegriff* der Philosophie, d.h. ihr *conceptus cosmicus*.

Ein kürzlich im *Mercur* vom 23. Juni 2020 veröffentlichter Artikel von Gunnar Hindrichs machte auf genau diese kantische Unterscheidung aufmerksam. Auf der Suche nach dem philosophischen Potential, zu dem Hindrichs 250 Jahre nach Hegels Geburt zurückkehren wollte, betont er plakativ: „Der Skandal aber besteht in dem Weltbegriff der Philosophie“<sup>312</sup>. Dass der epochale Wandel, der sich in der Welt in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts vollzog, auch an der Philosophie und ihrem Begriff nicht spurlos vorüberging, liegt auf der Hand. So sagt Schelling eindrücklich in seiner 1821 *Erlanger Vorlesung*, die Absicht der neuen Philosophie gehe „nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d.h. auf eine Revolution derselben“ (*W* 2, 77). Daher ergab sich im *Weltbegriff* in Abgrenzung zum *Schulbegriff* gerade die Notwendigkeit, den Begriff der Philosophie neu zu denken, um den Herausforderungen der Gegenwart als Krisenzeit gerecht zu werden und eine „gänzliche Revolution“ (*KrV* B XXII) des Denkens hin zur Entwicklung von philosophischen Formen des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft<sup>313</sup> zu vollziehen.

---

<sup>312</sup> Gunnar Hindrichs, „Der Weltbegriff der Philosophie“, Philosophiekolumne, Mercur 23. Juni 2020.

<sup>313</sup> Kants Unterscheidung zwischen einem öffentlichen und einem privaten Gebrauch der Vernunft findet eine nützliche Klarstellung in dem Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in dem es heißt: „Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf“ (*WA* S. 12, 37).

Der von Hindrichs in expliziter kantischer Resonanz beschworene *Weltbegriff* wies technisch auf die Möglichkeit des Zugangs zu einer weiteren Einheit gegenüber derjenigen hin, die der Schulbegriff erlaubte: besser gesagt, zu einer wesentlicheren und radikaleren Bestimmung der Zwecke der Philosophie, und vor allem zu der Frage nach der Verbindung zwischen der Wissenschaft und den wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft. Auch wenn es unbestreitbar ist, dass Hegel ein Interesse an einem solchen Begriff der Philosophie hat, so nimmt jedoch das Problem der kosmischen Bestimmung der Philosophie im Hegelschen Denken eine wesentlich andere Form an als sie bei Kant hatte. Hierbei handelt es sich um eine Differenz, die so weit geht, dass sie nicht nur die Beantwortung der Frage nach dem Begriff der Philosophie und den Nachweis seiner Unverzichtbarkeit betrifft, sondern vor allem die Art und Weise, wie die Frage selbst formuliert werden kann. In der *Architektur der reinen Vernunft* hat Kant bekanntlich die Unterscheidung zwischen *Schulbegriff* und *Weltbegriff* der Philosophie durch den negativen Vergleich mit der bloß historischen Erkenntnis eingeführt. Eine Erkenntnis erweist sich in demjenigen, der sie besitzt, als historisch, „wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein“ (*KrV* A836/B864). Diese theoretische Leistung gehört noch nicht zur rationalen Erkenntnis im eigentlichen Sinne, die, so Kant weiter, „nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen“ können (*KrV* A837/B865), und zwar nur dann, „wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft [stammen], woraus auch die Kritik, ja selbst die Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d. i. aus Prinzipien geschöpft worden“ (*ebd.*). Für Kant scheint es also so zu sein, dass die Erkenntnis objektiv gesehen philosophisch sein kann, aber nur historisch, was den subjektiven Aspekt betrifft, d.h. die Art und Weise, wie die Vernunft aktiv an ihrer Erkenntnis beteiligt ist. Die Philosophie als solche kann nicht in der Art eines disziplinären Wissens unter anderen *erlernt werden* – es sei denn, so wiederholt Kant, von einem historischen, d.h. nicht-philosophischen Gesichtspunkt aus. Man kann lernen zu *philosophieren*. Philosophie im eigentlichen Sinne ist aber „die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt“.<sup>314</sup>

Die oben genannten Prämissen veranlassten Kant dazu, die Möglichkeit auszuschließen, dass das, was gelehrt und gelernt wurde, *Philosophie* im engeren Sinne sei. Bei Hegel, der es in Heidelberg und später in Berlin mit Wissenschaften zu tun hat, die „eigentlich meist erst zu machen“<sup>315</sup> sind, scheint die kantische Trennung zwischen dem, was gelehrt und dem, was gelernt werden kann, aber dennoch bzw. deshalb selbst keine Philosophie ist, einerseits, und dem, das im strengen Sinne Philosophie und deshalb weder lehrbar noch lernbar ist, andererseits, sehr viel komplizierter zu werden. Der Beweis dafür liegt gerade in der spezifischen Konfiguration des philosophisch-

---

<sup>314</sup> Immanuel Kant, *Logik, Einleitung*, Weischedel-Ausgabe Bd. 5, p. 447. *Logik* S. 18.

<sup>315</sup> Brief von Hegel an Niethammer vom 11. Dezember 1817.

systematischen Diskurses in Hegels Berliner Zeit, die in der Arbeit an der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* sichtbar wird.

In der vorliegenden Untersuchung beabsichtige ich, den ‚Weltbegriff‘ strategisch zu verwenden. Von einer expliziten Aufnahme dieses Begriffs findet sich bekanntlich keine Spur in Hegels Werken<sup>316</sup>, weder in gedruckten Texten noch in den Vorlesungen. Ich bin jedoch der Ansicht, dass ein strategischer bzw. diagnostischer Umgang mit dem Begriffspaar Weltbegriff und Schulbegriff, insbesondere mit dem *Weltbegriff* der Philosophie, produktiv sein kann, um das, was für Hegel konstitutiv für die Philosophie und für ihre zeitdiagnostische Leistung ist, ans Licht zu bringen. Auf diese Unterscheidung zurückzugreifen, scheint mir ein fruchtbarer Schritt zu sein, um die Hegelsche Aufgabe hervorzuheben, über eine Diskursivität des Systems nachzudenken, die in ihrer Ausübung nicht einfach irgendetwas voraussetzen kann, nicht einmal ihr Wirken als Wissen. Die Rekonstruktion von Hegels Berliner Programm, die in dieser Studie unternommen wird, zielt deshalb nicht darauf ab, die Übereinstimmung der Hegelschen Philosophie mit einem an sie erst heranzutragenden Kriterium zu beurteilen, sondern sie bemüht sich, den Begriff strategisch zu nutzen, um den grundlegenden, von Hegels Philosophie selbst vorgebrachten Anspruch hervorzuheben.

Die Frage, die meine Dissertation leitet, lautet, inwieweit sich ein Begriff von Philosophie als fähig erweisen kann, sich seiner Wirksamkeit als Diskurs kritisch bewusst zu sein. Meiner Ansicht nach ist ein solches Anliegen bei Hegel nicht nur vorhanden, sondern es motiviert auch die diskursive Form, durch die das System ausgeführt wird. Hier nehme ich als Arbeitshypothese, die im Folgenden

---

<sup>316</sup> Der Begriff des *Weltbegriffs* als solcher kommt in Hegels Werk nicht vor. Ein Grund dafür könnte sein, dass der Terminus *Welt* problematisch ist. In der Forschung wird Hegels vermutliches Desinteresse an der Ausarbeitung eines *Begriffs von Welt* (noch vor dem Weltbegriff der Philosophie) mehrmals betont. Neben der Position von Jan Patočka, der eine fast völlige Gleichgültigkeit der Idealisten gegenüber dem Weltproblem beklagt, gibt es in jüngster Zeit auch eine Tendenz, Hegel aus der Geschichte des Weltbegriffs auszuschließen. So lesen wir beispielsweise im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, dass der *Weltbegriff* für Hegel keinen technischen Begriff, keinen Begriff mit systematischer Bedeutung darstellen würde (Braun, Hermann, ‚Welt‘, in: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Darmstadt 2005, 420). Ähnlich betont Christian Bermes in seinem kürzlich erschienenen Buch ‚Welt‘ als *Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg 2004: „eine Analyse des ‚Weltbegriffs‘, wie sie die Philosophen des 18. Jahrhunderts bis zu Kant hin vorgeführt und zu einem Projekt der Philosophie erklärt haben, findet sich in dieser Form nicht bei Schelling und erst recht nicht in Hegels System“ (S.71). Wie Birgit Sandkaulen treffend gezeigt hat, scheinen postkantianische Philosophen dem Begriff der ‚Welt‘ den Begriff des *Lebens* vorzuziehen, dessen Vorrangigkeit sie aufzuzeigen versuchen („Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67,6 (2019), 911-929). Ausnahmen in der Forschung gehen meist von der *Phänomenologie des Geistes* aus, wie z.B. Tereza Matějčková's Beitrag *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?* (Tübingen: Mohr Siebeck 2018), oder sie gehen *ex negativo* vor, um die Relevanz des Begriffs auch angesichts von Hegels nicht direkter Thematisierung desselben aufzuzeigen (Wilhelm Raimund Beyer, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, in *Eine Bibliographie*, Wien/München/Zürich 1982, 94), wobei sie sich meist auf dieselben Texte konzentrieren. Meines Wissens fehlt eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Berliner Zeit und insbesondere mit den Vorlesungen, in denen der Begriff recht häufig auftaucht (z.B. in den Vorlesungen zur Rechtsphilosophie und zur Religionsphilosophie). Auch fehlt die Betrachtung der Bedeutung von ‚Welt‘ anhand einer Disziplin, die den fundamentalen Knotenpunkt zwischen der Philosophie des objektiven Geistes und der Philosophie des absoluten Geistes darstellt und die, wie Walter Jaeschke in dem den Berliner Vorlesungen zum Thema gewidmeten Teil des *Handbuchs* anmerkt, einen entscheidenden Ort für die Erforschung der Geschichtlichkeit des Geistes als solchen darstellt: die *Weltgeschichte*.

plausibilisiert werden soll, dass zwischen diesen beiden Instanzen eine gewisse zirkuläre Beziehung besteht: Solange der Art und Weise, wie der philosophische Diskurs dargelegt wird, keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, bleibt seine kritische und selbstbewusste Dimension unverstanden; umgekehrt, wenn die Frage nach der Wirklichkeit des Diskurses nicht gestellt wird, bleibt ein wesentlicher Teil seines Funktionierens (d.i. der seiner Darstellungsstrategien und der Notwendigkeit, dass das System so darzustellen ist) unweigerlich unverstanden, wenn nicht gar unterschätzt.

Daraus folgt eine erste These, die mir sehr wichtig ist und die ich genau am Beispiel von Hegels Berliner Systems darstellen möchte: Mit der Infragestellung des Philosophiebegriffs steht die Wissensvermittlung und Wissensinszenierung ebenso in Frage und umgekehrt: Es kann keine Transformation der Wissensvermittlung stattfinden, ohne dass die Philosophie ihren Begriff und ihr Wirken zugleich wieder in Frage stellt. Positiv formuliert bedeutet dies: Nur wenn die Philosophie ihre Erscheinung als Wissen, das gelehrt und gelernt werden kann, nicht vernachlässigt, kann ihr es möglich werden, das Problem ihrer eigenen Aktualität zu stellen. Dieses Problem bildet genau das, was die neue Konfiguration des Kantischen Weltbegriffs (ein auf die Endzwecke der Vernunft gerichtetes Wissen) um 1800 ausmacht. Philosophie ist als eine Tätigkeit zu verstehen, die, so Fichte in dem *Deducirten Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt*, nicht eine „in sich selbst abgeschlossene Welt“ bilde, sondern „in die wirklich vorhandene Welt“ eingreift (FW VIII, 120).

Hieran schließe ich eine zweite These an: In der Umgestaltung des Philosophiebegriffs liegt letztendlich die Gelegenheit, die moderne Teilnahme an dem Wissen philosophisch zu überdenken. Gemeint ist damit die Selbstverständigung über uns und unsere Anliegen, in der wir zum Ausdruck bringen, wer wir sind und was uns im höchsten Maße als moderne Subjekte interessiert. Wie kann man aber die freiheitserschließende Relevanz der Philosophie genau verstehen? Ist es möglich, die Philosophie außerhalb der Alternative so zu denken, dass sie einerseits als Selbstzweck betrachtet wird, d.h. als eine Tätigkeit, die sich von Anfang an von den Mechanismen ihrer Produktion und Reproduktion als Wissen emanzipiert und dass sie andererseits ihre Leistung in ein Kalkül ihrer Nützlichkeit im Verhältnis von Mittel und Zweck stellt? Wie funktioniert die Philosophie methodisch? Diese Frage ist letztlich mit der Frage nach dem freiheitserschließenden Potential eines Weltbegriffs der Philosophie für ein zu adressierendes Publikum gleichbedeutend. Anders als in informierten Studien, wie etwa in der von Peter L. Oesterreich<sup>317</sup> argumentiert wird, steht Hegels

---

<sup>317</sup> Peter L. Oesterreich gehört zu den Forschern, die sich am intensivsten mit der öffentlichen Dimension der Philosophie im Kontext der klassischen deutschen Philosophie auseinandergesetzt haben. Seine beiden Hauptwerke, *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997) und *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994) bieten eine sehr ausführliche Auseinandersetzung u.a. mit den Philosophen Kants, Fichtes und Schellings, wobei die Hegelsche Position gänzlich vernachlässigt wird. Wie der Autor mehrfach betont, ist das Fehlen Hegels in der Tat kein Versehen. Das Fehlen entspricht vielmehr einer den beiden Bänden zugrunde liegenden These, wonach Hegels Philosophie und insbesondere sein System das *nicht mehr ‚on time‘* Modell eines triumphalen Diskurses über das Absolute wäre (*Das gelehrte Absolute*, S. 2): „Im Unterschied zum geschlossen wirkenden hegelschen System zeichnet sich ihre mehrfach veränderte Lehre

Berliner philosophisches Programm in besonderer Kontinuität zu einem *kosmischen* Bedürfnis, Beschreibung mit der er die Philosophie in der Einleitung zu den Grundlinien kurz und treffend vorstellt: „Der *Gedanke* der Welt“ (GW 14,1, 16). Andererseits aber unterscheidet sich die von Hegel vorgeschlagene Philosophie erheblich von allen anderen, die in demselben Kontext tätig waren, genau anhand der Art und Weise, wie er dieses Anliegen umsetzt.

Um seine Umsetzung im System zu erforschen, werde ich den Begriff des *Vollzugs* verwenden, der auch im Titel der Arbeit vorkommt. Mit diesem Begriff beabsichtige ich, die diskursive Art und Weise zu rekonstruieren, in der die Philosophie mit ihrer textuellen Form zu ihrer eigenen wissenschaftlichen Darstellung übergeht, indem sie sich selbst organisiert und als Wissen präsentiert, das erlernt und gelehrt werden kann. Insbesondere werde ich einige expositorische Strategien untersuchen, die im Text bestimmte Interpretationsmöglichkeiten, die den Subjekten für ihre Bildung angeboten werden, eröffnen oder verschließen. In der doppelten Arbeit der formalen Darstellung und der immanenten Kritik derselben liegt meines Erachtens das, was bei Hegel den Namen ‚spekulativ‘ trägt, und damit die Möglichkeit einer gerechtfertigten und zeitgemäßen Philosophie.

## 0.2 Zur Methodik: Zugang zu Hegels Berliner System

Im Lichte der beiden soeben erwähnten Thesen schlage ich in diesem einleitenden Teil der Arbeit zunächst vor, die Koordinaten der Frage nach dem philosophischen Diskurs, seinem Vollzug und seiner Wirklichkeit zu bestimmen, indem ich die Bedingungen betrachte, die es ermöglichen, einen *Weltbegriff sui generis* für Hegel zu beanspruchen.

Die systematische Instanz zieht sich bekanntlich durch das gesamte Schaffen Hegels, zumindest ab Jena, wie der bekannte Brief an Schelling vom 2. November 1800 belegt, in dem Hegel erklärt, dass er sich in der Veröffentlichung der *Differenzschrift* – deren Titel auch *Systemschrift*<sup>318</sup> hätte lauten können – und in den systematischen Skizzen in Richtung der systematischen Ausarbeitung des Ideals seiner Jugendjahre bewegt. Diese Ausarbeitung erweist sich als einen Prozess der ständigen Überarbeitung und Vertiefung, der um vier Grundmomente gegliedert werden kann.

Das erste Moment, das sich isolieren lässt, ist das der Jenaer Kurse über *Logik und Metaphysik*. In den frühesten Formulierungen des Verhältnisses von Logik und Metaphysik wird die Logik mit der Erörterung der intellektuellen, endlichen Formen betraut, die einem partiellen Wissen vorstehen,

---

durch eine schärfere Wahrnehmung für das ungelöste Grundproblem aus, die spekulative Vernunftwahrheit mit dem geschichtlichen Leben zu vermitteln. Aus dieser stärkeren Sensibilität für die extreme *rhetorische Differenz*, die zwischen der spekulativen Wahrheit der Metaphysik und den wissenschaftlichen Glaubwürdigkeitsstandards der Neuzeit aufbricht, erklären sich schließlich auch systematische Neuansätze und stilistische Formexperimente“ (*Ebd.*, S. 1-2). Die vorliegende Studie kann als Versuch gelesen werden, zu zeigen, dass Hegel in der Tat in entscheidender Kontinuität zu diesem Bedürfnis steht und sich vor allem mit dem Problem beschäftigt, wie ein solches Bedürfnis *philosophisch angemessen zu formulieren ist*.

<sup>318</sup> So Birgit Sandkaulen, *Hegels erstes Systemprogramm und die Aufgabe der Philosophie*, in: Dean Moyar (Hg.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press 2017, S. 9.

das nicht in der Lage ist, ein unendliches Wissen zu erreichen. Die Metaphysik geht aber nicht einfach über die Logik hinaus, von der sie ausgeht, denn ihre Tätigkeit besteht in einer Wiederholung, in einer weiteren Aufhebung dessen, was in der dialektischen Behandlung der endlichen Bestimmungen des Denkens bereits stattgefunden hat.

Das zweite Moment der systematischen Ausarbeitung stellt eine erste Revision jener noch in Jena vertretenen trennenden Instanz der Logik von der Metaphysik dar, die ein erstes Moment der Vernichtung der Formen des Endlichen von der Ausübung der spekulativen Erkenntnis als solcher unterscheidet und ihren Schwerpunkt in der *Phänomenologie des Geistes* findet. In der begleitenden Ankündigung wird der Text offiziell als erster Teil eines *Systems der Wissenschaft* vorgestellt, das seine Fortsetzung in der *Wissenschaft der Logik* und dann in der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes finden würde.

Das dritte Moment kann auf die *Wissenschaft der Logik* von 1812-1813 und 1816 zurückgeführt werden, als der Übergang von der *Phänomenologie* zur Logik als erster Teile des Wissenschaftssystems formalisiert wurde. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, dass ein solches redaktionelles Projekt seine erste Formulierung fand, als Hegel 1808 an das Nürnberger *Gymnasium* kam. In diesen Jahren blieb das Projekt der Verwirklichung des Systems der Wissenschaft relevant. Die mit der Lehre und der Leitung des Instituts verbundenen Belastungen durch eine radikale Bildungsreform verhindern jedoch eine konsequente Umsetzung des Projektziels. Sie führen vielmehr zu bedeutenden Revisionen des von Hegel in Jena skizzierten Projekts, bis zu dem Punkt, an dem für Hegel das Jenaer Material für die Erreichung seines Ziels unbrauchbar wird. Der Kurs von 1809 für die Oberklasse ist in dieser Hinsicht insofern von Bedeutung, als Hegel eine neue Theorie der wissenschaftlichen Rationalität erarbeitet, die als kritisches Verständnis der Vermittlungsformen fungiert, die jede Wissensorganisation strukturieren.

Das vierte Moment stellt ein bedeutendes Ergebnis der Nürnberger Arbeit dar und findet seinen stärksten und einflussreichsten Ausdruck in den drei Ausgaben der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Die Konfiguration des Systems in Berlin lässt erkennen die Verschiebung seines Anfangs von der *Phänomenologie*<sup>319</sup> zur *Wissenschaft der Logik*, auch wenn sie die Frage der Einführung in das System durch einen *Vorbegriff* verkompliziert. Was ich für meine Zielsetzung hervorheben möchte, ist die Form dieses Berliner Systems: die spezifische Dimension seines Diskurses, d.h. die Art und Weise, wie der philosophische Vorschlag formuliert wird, und wie diese Formulierung ein integraler Bestandteil der Art und Weise ist, in der sich das System rechtfertigt.

---

<sup>319</sup> Eine Auseinandersetzung mit der (nur begonnenen) Neufassung der *Phänomenologie* in der Berliner Zeit wäre im Rahmen der vorliegenden Arbeit gerade für eine Analyse des philosophischen Diskurses fruchtbar gewesen. Die Assimilation des Textes an die reifere Systematik geht jedoch – wie u.a. Franco Chiereghin festgestellt hat – nicht ohne Brüche vonstatten. Ihre Rekonstruktion hätte daher eine Arbeit erfordert, die den Rahmen der vorliegenden Studie gesprengt hätte und für die hier nur eine vorläufige Grundlage geschaffen werden kann.

Einleitend kann man zunächst festhalten, dass das Berliner System ein „System in Vorlesungen“<sup>320</sup> ist, wie Walter Jaeschke es treffend formulierte. Die an der Universität Berlin durchgeführte Reflexionsarbeit stellt keinen Anhang zur eigentlichen Arbeit dar, als wäre sie eine Art Resonanzboden für etwas, das sich anderswo entwickeln würde. Im Gegenteil, sie stellt die dominante Form der Hegelschen spekulativen Arbeit dar: „Lehre und Ausbildung seiner Philosophie zum System sind für ihn eins“.<sup>321</sup> Ein solcher Zusammenhang wurde von Hegels Zeitgenossen als so wesentlich empfunden, dass die *Enzyklopädie* unter der nicht unproblematischen Überschrift „System der Philosophie“ (Hermann Glockners *Jubiläumsausgabe* zufolge) stand. Genau eine solche Duplizität von Philosophie und Grundriss findet sich immer wieder in der Forschung. Von der Forschung anbiere ich eine erste Diskussion durch Koordinaten, die helfen, die Frage nach dem *Weltbegriff* im Hegelschen Sinne zumindest im Hinblick darauf zu stellen, was dieser Begriff *nicht bedeuten kann*. Zu diesem Zweck gebe ich zunächst einen allgemeinen Überblick über die historisch-genetische Dimension des Problems. Dann komme ich zu der spezifischen Hegelschen Frage, wie sie in der Forschung dargestellt wurde. Abschließend gehe ich auf einige Schwierigkeiten ein, die sich in den aktuellen Positionen in der Debatte zeigen.

### 0.3 Enzyklopädie: eine Frage des Titels?

#### 0.3.1 Umstrittene Etymologie und vorläufige Probleme

Die Bezugnahme auf die *Enzyklopädie* als Begriff, von dem aus die Frage nach dem Status der objektiven Realität des philosophischen Diskurses in Berlin zu klären ist, birgt gewisse strukturelle Schwierigkeiten, die in Polizianos Verwendung von „orbis doctrinae“, „orbis disciplinarum“ im 15. Jahrhundert gründen und auf eine Organisation des Wissens und der Künste verweisen, die kaum noch etwas mit der ursprünglichen griechischen Bezugnahme auf eine chorische Lehre (ἐγκύκλιος παιδεία) zu tun hat<sup>322</sup>. Neben der undurchsichtigen Etymologie gibt es mindestens zwei weitere Gründe, die die Interpretation des Begriffs erschweren. Die erste Schwierigkeit betrifft die nicht unmittelbare Verbindung der *Enzyklopädie* als Wissensorganisation mit der Lehre (παιδεία, die im Wort enthalten ist) dieser Gesamtheit des Wissens.

Das zweite Problem, das ich aufwerfen möchte und das ich in diesem Abschnitt anspreche, hat direkter mit der vielseitigen, nicht immer konsequenten Verwendung des Begriffs im späten 18. und frühen 19 zu tun. Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist Kants Verwendung des Begriffs. Einerseits, und das ist der zweifellos vorherrschende Sprachgebrauch, findet man in seinen Schriften

---

<sup>320</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, S. 293.

<sup>321</sup> *Ebd.*, S. 292.

<sup>322</sup> Zu diesem Thema siehe das Werk von Ulrich Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Archiv für Begriffsgeschichte, Beiheft 2, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1977. Der Band ist eines der anschaulichsten Instrumente zur Erforschung der Geschichte der *Enzyklopädie* als Wissensorganisation und als *philosophische* Wissensorganisation.

eine Gleichsetzung von *Enzyklopädie* und dem System als Ganzem, das nach einer einheitlichen Idee und durch eine schlüssige innere Gliederung organisiert ist (*articulatio* und nicht *coacervatio* der *durch intussusceptionem* und nicht *durch appositionem* wachsenden Teile, KrV A833/B861). In Anbetracht einer solchen, wenn auch nicht beispiellosen Gleichsetzung ist zunächst erstaunlich, dass Kant das Vorhandensein einer solchen Wissensorganisation für etwas Selbstverständliches hält, wenn er z.B. in §79 der *Kritik der Urteilskraft*, wo er die Rolle der Teleologie innerhalb des Systems der Wissenschaften erörtert, schreibt, dass „eine jede Wissenschaft [...] in der Encyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben [muß]“. Andererseits sehen wir in der Produktion Kants auch die kritisch-negative Verwendung des Begriffs im Sinne einer Organisation des Wissens, die auf rein äußere Kriterien antwortet. In diesem Sinne ist die Enzyklopädie nicht die einheitliche Architektur des Wissens, sondern eher eine Rhapsodie des Wissens.<sup>323</sup>

Was Hegel betrifft, so liegt die Sache weder einfacher noch ist sie eindeutig geklärt. In Hinblick auf seine Jenaer Zeit ist aber, wie Heinz Kimmerle<sup>324</sup> und Walter Jaeschke gezeigt haben, anzumerken, dass die deutschsprachige Ankündigung für das Sommersemester 1803 zwar bereits »Encyklopädie der Philosophie Hr. Adj[unct] Kirsten und nach s. Handb. Hr. D. Hegel« lautet „– doch [...], wie man aus seinen Korrekturen späterer Ankündigungen sehen kann, diese Übersetzungen nicht von Hegel [stammen]; er selber kündigt »Philosophiae universae delineationem« an“.<sup>325</sup> In den folgenden Semestern beschwert sich Hegel über die deutsche Übersetzung des Kurstitels, und in Jena kündigt er seine Lehre weiterhin mit den Begriffen „philosophiae speculativae systema“ (1803/04), „philosophiae systema universum“ (1804), „totam philosophiae scientiam“ (1804/05 und 1805) an. In Nürnberg dagegen mündet Hegels Arbeit an den zu lehrenden Disziplinen in die Ausarbeitung einer Architektur des Wissens, die den Namen „Philosophische Enzyklopädie“ erhielt. Der gymnasiale Unterricht, der auf das systematische Studium der Philosophie vorbereiten sollte, ohne selbst spekulatives Denken im engeren Sinne zu sein, sollte nach Hegel für die gymnasiale Oberstufe vorsehen, dass die bisher getrennt behandelten Themen des spekulativen Denkens im Unterricht irgendwann zu einer philosophischen Enzyklopädie verdichtet werden.

Für den Grund, der Hegel dazu veranlasst, in Nürnberg den Begriff *Enzyklopädie* zu verwenden, den er in Jena in gewissem Sinne vermieden hatte, könnte man versucht sein, folgende Erklärung zu geben: In Jena beabsichtigt Hegel, ein *wissenschaftliches* System zu erarbeiten und

---

<sup>323</sup> Symptomatisch für diese zweite Tendenz ist die Geschichte des Titels von Johann Georg Heinrich Feders Werk *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zubörer* (Coburg 1767, 1769), über die Kant in der *Enzyklopädie* anstelle früherer Kompendien referierte. Die Bedeutung des Titels, aber auch eine gewisse Nonchalance im Gebrauch des Begriffs, die eine ganze Epoche nach der Veröffentlichung von Diderot und d’Alembert (1751-1765) unwiederbringlich kennzeichnete, lässt sich an der Titelgebung ablesen. Der Titel *Enzyklopädie* wird vom Verlag vorgeschlagen, statt der ersten Wahl Feders, die auf *Entwurf* fiel, weil „Enzyklopädien [...] besser [gehen]“. Dann wird eine Vereinbarung über den Gebrauch des Begriffs *Grundriß* getroffen.

<sup>324</sup> Heinz Kimmerle, „Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentatigkeit (1801-1807)“, *Hegel-Studien* 4 (1967).

<sup>325</sup> Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, S. 201.

konzentriert sich dann aber stattdessen in Nürnberg auf die ausschließlich *didaktische* Ebene seiner Philosophie am Gymnasium. Einem solchen Auslegungsvorschlag sind meines Erachtens jedoch zwei Grenzen gesetzt. Der erste ist, dass der Text bereits am Gymnasium mehrere Aspekte aufweist, die nicht vollständig im pädagogischen Aspekt, im Sinne Kants könnte man sagen, im historischen, aufgehen. So liest man im Abschnitt *Methode* der *Ueber den Vortrag der philosophischen Vorbereitungswissenschaften auf Gymnasien. Privatgutachten an Immanuel Niethammer vom 23. Oktober 1812*, dass Hegel gegen ein formelles (inhaltsleeres) Selbstdenken polemisiert:

Im Allgemeinen unterscheidet man philosophisches *System* mit seinen *besonderen Scientien* und das *Philosophieren* selbst. Nach der modernen Sicht, besonders der Pädagogik, soll man nicht sowohl in dem *Inhalt* der Philosophie unterrichtet werden, als daß man *ohne Inhalt philosophieren lernen soll*; das heißt ungefähr: man soll reisen und immer reisen, ohne die Städte, Flüsse, Länder, Menschen u.s.f. kennen zu lernen. *Vor's Erste*, indem man eine Stadt kennen lernt, und dann zu einem Flusse, andern Stadt u.s.f. kommt, lernt man ohnehin bei dieser Gelegenheit reisen, und man lernt nicht nur, sondern reist schon wirklich. So, indem man den Inhalt der Philosophie kennen lernt, lernt man nicht nur das Philosophieren, sondern philosophiert auch schon wirklich. [...] *Zweitens* enthält die Philosophie die höchsten *vernünftigen Gedanken über die wesentlichen Gegenstände*, enthält das *Allgemeine* und *Wahre* derselben; es ist von großer Wichtigkeit, mit diesem *Inhalt* bekannt zu werden, und diese *Gedanken in den Kopf zu bekommen*. Das traurige, bloß formelle Verhalten, das perennierende inhaltslose Suchen und Herumtreiben, das unsystematische Raisonieren oder Spekulieren hat das Gehaltleere, das Gedankenleere der Köpfe zur Folge, daß sie *nicht können*. [...] Die *wolfschen Scientien*, Logik, Ontologie, Kosmologie u.s.f. Naturrecht, Moral u.s.f., sind mehr oder weniger verschwunden; aber darum ist die Philosophie nicht weniger ein systematischer Komplex *inhaltsvoller Scientien*. – Ferner aber ist die Erkenntniß des absolut-*Absoluten* – (denn jene Scientien sollen ihren besondern Inhalt auch in seiner *Wahrheit*, d.h. in seiner Absolutheit, kennen lernen) – nur allein möglich durch die Erkenntnis der *Totalität* in ihren Stufen eines Systems; und jene Scientien sind ihre Stufen. [...] *Drittens*. Das Verfahren im Bekanntwerden mit einer inhaltvollen Philosophie ist nun kein anderes als das *Lernen*. Die Philosophie muß *gelebt und gelernt werden*, so gut, als jede andere Wissenschaft. Der unglückselige Pruritus, zum *Selbstdenken* und *eigenen Producieren* zu erziehen, hat diese Wahrheit in Schatten gestellt; – als ob, wenn ich, was Substanz, Ursache, oder was es sey, lerne, – *ich nicht selbst* dächte, als ob *ich* diese Bestimmungen *nicht selbst* in meinem Denken *producirte*, sondern dieselben als *Steine* in dasselbe geworfen würden; – als ob ferner, indem ich ihre Wahrheit, die Beweise ihrer synthetischen Beziehungen, oder ihr dialektisches Uebergehen einsehe, nicht *selbst* diese Einsicht erhalte, nicht selbst von diesen Wahrheiten mich überzeuge, – als ob, wenn ich mit dem pythagoräischen Lehrsatz und seinem Beweise bekannt geworden bin, nicht *ich selbst* diesen Satz wüßte und seine Wahrheit bewiese. So sehr an und für sich das philosophische Studium Selbstthun ist, eben so sehr ist es ein *Lernen*; – das Lernen einer *bereits vorhandenen*, ausgebildeten, Wissenschaft (GW 10,2, 828-829).

Die Unterscheidung zwischen dem Philosophieren als Akt des Selberdenkens und der Philosophie im Sinne einer inhaltsreichen Wissenschaft ist für Hegel eine unhaltbare Differenz. Die Unterscheidung hängt von einem Missverständnis der Philosophie ab, aber auch dessen, was das Lernen wirklich ist, wenn es mit der philosophischen Wissenschaft zu tun hat. Der etwas unangenehme Aspekt solcher Bemerkungen besteht darin, dass Hegel solche Überlegungen zu seiner Zeit am Gymnasium und zwar mit Bezug auf den Unterricht dort formuliert. Sie scheinen nur für diese Sphäre zu gelten – wobei solche Überlegungen gerade am Gymnasium keine endgültige Anwendung finden können, angesichts des dort ausschließlich vorbereitenden Zwecks des Philosophieunterrichts<sup>326</sup>. Jedoch ist es unbestritten, dass Hegel den Begriff ‚Enzyklopädie‘ in Heidelberg und in Berlin beibehält, also an der Universität, die für ihn den eigentlichen Ort des Philosophierens darstellt. Dies ist nun zu untersuchen.

### 0.3.2 Die Enzyklopädie-Debatte: Vorläufige Annäherung an den Text

Gemeinhin tendiert die Forschung dazu entweder die in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* auftretenden Spannungen zwischen einem in Wissenschaftsform ausführlich dargestellten Text und einem für Bildungszwecke konzipierten Kompendium zu vernachlässigen oder sie von denjenigen Widersprüchen zu befreien, die schon in der *Vorrede* zur zweiten Ausgabe der *Enzyklopädie* dargelegt werden:

Der Titel einer *Enzyklopädie* sollte zwar anfänglich einer minderen Strenge der wissenschaftlichen Methode und einem äußerlichen Zusammenstellen Raum lassen; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grundlage bleiben mußte (GW 19, 5).

Demgemäß kommt die Frage ins Spiel: Ist die *Enzyklopädie* eine formale Organisation des Wissens, die von akademischen – womöglich auch kontingenten – Bedürfnissen diktiert wird, oder ist sie Philosophie? Und falls sie Philosophie ist, stellt sie dann das System der Wissenschaft vor? Die Antworten auf die Frage, welche Art von Diskurs die *Enzyklopädie* ist, sind in der Forschung sehr unterschiedlich. Unter ihnen scheint es eine weit verbreitete Tendenz zu geben, die Frage zu übersehen oder zumindest nur indirekt zu stellen. Die Frage wird höchstens *ex negativo* im Vergleich zu dem gestellt, was sie nicht explizit ist, nämlich eine wissenschaftliche Darstellung, wie es z.B. die *Wissenschaft der Logik* ist, die in der *Enzyklopädie* ihre Entsprechung in Form eines Kompendiums

---

<sup>326</sup> Siehe dazu GW 10,2, 829-830: „Die philosophische Scientien enthalten von ihren Gegenständen die *allgemeinen wahren* Gedanken; sie sind das resultierende Erzeugniß der Arbeit der denkenden Genie's aller Zeiten; diese wahren Gedanken übertreffen das, was ein ungebildeter junger Mensch mit *seinem* Denken herausbringt [...] Durch das Lernen tritt an die Stelle von diesem Wähnen die Wahrheit. Wenn einmal der Kopf voll Gedanken ist, dann erst hat er die Möglichkeit selbst die Wissenschaft weiter zu bringen und eine wahrhafte Eigenthümlichkeit in ihr zu gewinnen; darum aber ist es in öffentlichen Unterrichtsanstalten, vollends in Gymnasien, nicht zu thun“. Wie aus der zitierten Passage hervorgeht, scheint es mir vernünftig anzunehmen, dass Hegels Bemerkungen zur Philosophie und ihrer Lehrbarkeit in den *Privatgutachten* über den Kontext des Gymnasiums hinausgehen und allgemeinere Fragen betreffen.

findet. Exemplarisch sei hier zuerst der Band *Hegel's Logic* von J. W. Burbidge genannt. Demzufolge lässt sich die Hegelsche Abfassung der Logik einerseits als das Schreiben eines wissenschaftlichen Textes verstehen, der den Akt des Denkens in seinem Fortschreiten rigoros untersucht, und andererseits lässt sie sich als die Vorbereitung eines kompakteren Bandes verstehen, der den Studenten als Orientierung dienen sollte, der aber letztlich die ‚Große Logik‘ in gewisser Weise verrät. Der enzyklopädische Text sei nicht in der Lage, die behutsame Entfaltung des Denkens wiederzugeben und dagegen würden von Hegel Abkürzungen verwendet, bestimmte begriffliche Zusammenhänge übersehen, wodurch eine 1:1-Entsprechung sabotiert würde.

Burbidges Forschungsparadigma erscheint jedoch überaus problematisch. Laut diesem wird die grundlegende Frage nicht beachtet, die lautet: Welcher *philosophische* Grund steht hinter der Art und Weise, gemäß der Hegel die *Enzyklopädie* genau auf diese Weise schreibt und nicht auf eine andere? Zwar lässt sich nicht leugnen, dass kontingente (akademische) Faktoren bei der Entscheidung, ein Kompendium zu schreiben, eine Rolle spielen – auch wenn es sich bei dem Schreiben eines Kompendiums, bei näherem Hinsehen, um eine Entscheidung handelt, die keineswegs offensichtlich oder weit verbreitet ist und die weder von Kant noch von Fichte oder Schelling getroffen wird –, doch bleibt die Frage offen, warum er die *Enzyklopädie* auf eine so andere Art und Weise verfasst als seine Vorgänger. Nachdem man bereits entschieden hat, dass die *Enzyklopädie* nichts mit Philosophie zu tun hat, ist es nur folgerichtig, daraus zu schließen, dass sie uns nicht über ihren Begriff informieren kann, und noch weniger die Frage beantworten kann, inwiefern eine Philosophie, die als ein Wissen organisiert ist, das studiert und gelernt werden kann, *Philosophie überhaupt* ist oder nicht. Genau diese Frage wird nicht besonders deutlich in der aktuellen Forschung.

In die argumentative Richtung Burbidges gehen auch Rebecca Comay und Frank Ruda<sup>327</sup> in ihrem Buch *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*. Ihnen zufolge sind wir zu Beginn der *Wissenschaft der Logik* so sehr in den reinen Gedanken eingetaucht, dass wir uns völlig orientierungslos fühlen. Im enzyklopädischen Fall würde dieses Gefühl der konstitutiven bzw. spekulativen Verwirrung fast vollständig überwunden: Die Darstellung würde in Absätzen erfolgen, die der linearen Abfolge der natürlichen Zahlen folgen würde. Im Gegensatz zu dem, was Burbidge zumindest indirekt angedeutet hat, handelte es sich „nicht um eine Verkleinerung, sondern um eine grundlegende Verzerrung und Verschiebung“<sup>328</sup> der Wissenschaft: „wir lernen nicht mehr zu philosophieren, wir lernen die Philosophie“<sup>329</sup>. Auf die Schwierigkeiten, die mit einer Trennung von Philosophie und Philosophieren im kantischen Sinne bei Hegel verbunden sind, wurde bereits im vorigen Abschnitt hingewiesen.

---

<sup>327</sup> Rebecca Comay, Frank Ruda, *The Dash - The Other Side of Absolute Knowing*, The MIT Press, Cambridge 2018.

<sup>328</sup> *Ebd.*

<sup>329</sup> *Ebd.*

Eine weitaus ausgewogenere Position in dieser Hinsicht, die den Unterschied zwischen einem System der Philosophie und der Enzyklopädie als Leitfaden für Vorlesungen nochmals hervorhebt, vertritt Walter Jaeschke. Für Jaeschke sei die *Enzyklopädie* ein Unternehmen, das nicht nicht-philosophisch ist (wie Comay und Ruda argumentieren), denn sie ist in der Tat Teil von Hegels Versuchen, den in ihr dargestellten philosophischen Wissenschaften erstmals Gestalt zu geben: aus dem gegebenen Material ihre innere Form herauszuarbeiten, ohne es in einer endgültigen und geschlossenen Konstruktion einzufrieren. Hegels Intention, so Jaeschke, würde sich „fraglos stets auf das ‚System der Wissenschaft‘“<sup>330</sup> richten, was nicht gleichbedeutend mit der *Enzyklopädie* sei.

In Abgrenzung zu diesem Forschungsparadigma erscheint es aus systematischen Gesichtspunkten durchaus weiterführend, die philosophische Herangehensweise der *Enzyklopädie* ernst zu nehmen und entsprechend zur Geltung zu bringen<sup>331</sup>. Der Schwerpunkt der Studien, die eine solche argumentative Richtung einschlagen, liegt auf dem Herausarbeiten der Art und Weise, wie die *Enzyklopädie* „die *einzig* vollständige Darstellung des Hegelschen Systems“<sup>332</sup> ist. Die *Enzyklopädie* sei nach dieser Lesart eine spezifische Art, dialektisch zu denken und Philosophie zu betreiben, die in dieser Form vorliegen *muss*, um wissenschaftlich zu sein. Diese Position, die in mehr oder weniger expliziter Form vertreten werden kann und in einem Beitrag von Francesca Menegoni<sup>333</sup> und in dem kürzlich erschienenen Beitrag von Luca Illetterati<sup>334</sup> artikuliert wird, steht in gewissem Sinne dem „System der Philosophie“ nahe. Sie wertet die systematische Darstellung auf, die in Logik-Natur-Geist gemäß der Operationalität eines Wissens aufgeteilt ist, in dem „das Wahre [...] das Ganze [ist]. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ (GW 9, 19). Eine derartige Position steht im Mittelpunkt des Beitrags von Angelica Nuzzo, „Thinking in the Form of an Encyclopedia“. Ihre These lautet, dass die enzyklopädische Form nicht eine äußere Form unter vielen möglichen Formen darstellt, einen bestimmten, aus der Tradition oder aus anderem Wissen übernommenen Inhalt zu ordnen, sondern vielmehr eine Denkweise ist, so Nuzzo, „eine *notwendige* Art, *philosophisch* zu denken“<sup>335</sup>. Die *Enzyklopädie* würde somit eine Struktur aufweisen, in der wir Zeuge der immanenten Entwicklung des Inhalts in seiner Vollständigkeit durch die Konstituierung von inhomogenen Elementen (Logik-Natur-Geist) werden, die alle spezifischen Formen der Idee darstellen. Der Text „establishes what philosophical thinking properly is and does“<sup>336</sup> auf diese Weise.

---

<sup>330</sup> Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, S. 295.

<sup>331</sup> Hinsichtlich der Logik als Vergleichsgrundlage zwischen der wissenschaftlichen und der kompendiösen Version stellt Jaeschke fest: „Solche Argumente sind bisher aber noch nicht vorgetragen worden – wenn auch allein deshalb nicht, weil die hier skizzierte Differenz nicht als offenes Problem einer Interpretation der Logik erkannt worden ist“ (*Handbuch*, S. 304).

<sup>332</sup> Angelica Nuzzo, „Thinking in the Form of an Encyclopedia“, *Hegel Jahrbuch* 1 (2019), 19–31, S. 19

<sup>333</sup> Francesca Menegoni, *Über den Begriff von "Enzyklopädie" bei Kant und Hegel*, in C. Fricke, P. König, T. Petersen (eds.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, frommann-holzboog 1995.

<sup>334</sup> Luca Illetterati, *Philosophy as the Science of Freedom*, in S. Stein, J. Wretzel (eds.), *The Enduring Relevance of Hegel's Encyclopedia-System*, Routledge 2021.

<sup>335</sup> Angelica Nuzzo, *ibd.*

<sup>336</sup> *Ebd.*, S. 20.

Zu guter Letzt diskutiert auch Giovanna Miolli die Selbstrechtfertigung des Systems, indem sie sich mit der metaphilosophischen Frage auseinandersetzt. Die Philosophie schreitet voran, bis sie zu ihrer eigenen Selbsterkenntnis gelangt, und zwar in einem Fortschritt, der notwendigerweise die Reflexion der Philosophie über sich selbst als Moment ihres ureigensten Vorgangs beinhaltet. Die beiden Unterfangen, das meta-philosophische und das philosophische, seien *gleichwertig*. Wenn es also Textstellen im Berliner System gibt, die sich für ‚meta-philosophische‘ Überlegungen eignen (z.B. der Philosophie-Abschnitt im absoluten Geist), Kann sich eine durch Hegels Philosophie gewonnene metaphilosophische Lesart nicht auf sie beschränken. Von dieser Prämisse geht auch die vorliegende Untersuchung aus. Dabei wird jedoch die These vertreten, dass die diskursive Dimension der *Enzyklopädie* als ein Text beleuchtet werden muss, der strukturell von bestimmten Spannungen durchdrungen ist und nicht allgemein mit dem System der Philosophie identifizierbar ist – eine Identifikation, die Miolli vornimmt und die paradoxerweise gerade die Gefahr birgt, die Besonderheit des philosophischen Diskurses in Berlin zu übersehen.

### 0.3.3 *Von Heidelberg nach Berlin: Der Weg der diskursiven Frage*

Will man die Frage nach der Darstellungsform in der *Enzyklopädie* weiter untersuchen und die Positionen in der Forschung prüfen, erweist es sich als ergiebig, auf die Art und Weise einzugehen, wie Hegel selbst die Frage in Heidelberg und in Berlin eigentlich stellt – und vor allem wie *nicht*.

Will man die wichtigsten Verschiebungen in wenigen Zeilen zusammenfassen, so könnte man zunächst sagen, dass in beiden Fassungen bei der Klärung des Themas ‚Enzyklopädie‘ ein deutliches Oszillieren zwischen *Grundriss* und *Enzyklopädie* als Verweis auf den didaktisch-kompendiösen Aspekt, den der philosophische Diskurs und die Organisation des Wissens einnehmen, stattfindet. Die Unterschiede zwischen Heidelberg und Berlin sind jedoch deutlich. Die meines Erachtens wichtigsten Unterschiede seien im Folgenden benannt: Hegel erörtert in der Heidelberger Fassung, die auch die Einschränkung beibehält, dass die Enzyklopädie nur die Anfänge und Grundbegriffe der Wissenschaften behandelt<sup>337</sup>, in der *Vorrede* den *Grundriß* als formalen Aspekt der Organisation des Wissens ausführlich, wodurch die Enzyklopädie und das System<sup>338</sup> sehr nahe beieinander liegen und fast ineinander übergehen. In der zweiten (1827) und dritten Auflage (1830) hingegen verweist der Begriff Enzyklopädie selbst auf das Organisationsproblem des Wissens der Wissenschaften, sowohl in seinen rein philosophischen Aspekten (die begriffliche Entwicklung angesichts der Notwendigkeit, Darstellung und Begriff nicht zu vermischen) als auch in seinen didaktischen Aspekten. Mit anderen

---

<sup>337</sup> „Als Encyklopädie aber ist die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung darzustellen, sondern ist auf die Anfänge und Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken“ (GW 13, §9). Was in der Anmerkung folgt, wird in der dritten Auflage aufgegriffen und ist in § 16 enthalten.

<sup>338</sup> „Was in einer Wissenschaft wahr ist, ist es durch und Kraft der Philosophie, deren Encyklopädie daher alle wahrhaften Wissenschaften umfaßt“ (GW 13, §10). Auch hier wurde der Inhalt der Anmerkung in der dritten Auflage in § 16 verschoben.

Worten, die *Enzyklopädie* selbst scheint auch die Prädikate zu übernehmen, die zuvor dem *Grundriß* zugeschrieben wurden. Außerdem bleibt die Absicht, eine neue Darstellung der philosophischen Enzyklopädie vorzuschlagen, relevant, doch wird diese Absicht in einem Text weitergeführt, in dem, wenn es darum geht, von dem *System tout court* zu sprechen, die Verbindung mit der *Enzyklopädie* selbst viel weniger ausgeprägt ist als in der Heidelberger Fassung.

Die Abweichungen können zuerst dazu beitragen, einige der Grenzen der derzeitigen Forschungsparadigmen aufzuzeigen. In der ersten Ausgabe der Enzyklopädie heißt es nämlich, dass sie „eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische, anerkannt werden wird“ – eine Aussage, die allein schon ausreichen würde, um ein größeres Engagement für die Exegese des Textes und der darin enthaltenen Idee der Philosophie zu verlangen, als dies im jüngsten Band von Comay und Ruda der Fall ist. Und Hegel fügt hinzu: „die Philosophie ist auch wesentlich Enzyklopädie, indem das Wahre nur als Totalität, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freyheit des Ganzen seyn kann; sie ist also nothwendig System“ (GW 13, §7). In den Berliner Fassungen sind die beiden *Anmerkungen* zu den soeben erwähnten Absätzen zu finden. Der explizite Hinweis auf die *Enzyklopädie* in Bezug auf das *System* verschwindet jedoch gänzlich, ebenso wie §10: Es wird zwar explizit von der *philosophischen Enzyklopädie* und von der *Wissenschaft* in Bezug auf die *Enzyklopädie* gesprochen, doch scheint der Wortlaut der Ausgabe von 1817 im Vergleich zum Bezug auf das *Wesentliche*, der eine Wesensgleichheit zwischen System und Enzyklopädie quasi als zyklische Organisation in Form eines „Kreis von Kreisen“ suggerierte, deutlich aufgehellt (GW 13, §6 A. GW 19/20, §15). Eine solche Beobachtung wirft eine aufzugreifende Frage auf, die nicht nur eine weniger ausgeprägte Trennung zwischen *Grundriß* und *Enzyklopädie* aufzeigt, als man erwartet hätte, sondern eine Komplikation der von Menegoni und von Nuzzo<sup>339</sup> aufgeworfenen These der „Identität von Philosophie, System und Enzyklopädie“<sup>340</sup> darstellt.

Das so aufgeworfene Bild wird weiter durch eine Reihe von Verweisen in Briefen verkompliziert, in denen Hegel Überarbeitungen dieses Werkes diskutiert und in denen das Hegelsche Bedürfnis durchscheint, von der *Enzyklopädie* eine synoptische Darstellung zu verlangen. In dieser Hinsicht scheint sich, wenn man sich an die Briefe von 1822 an Duboc und 1826 an Daub hält, Jaeschkes vorsichtigere Position bezüglich Hegels Interesse zu bestätigen, d.i. dem enzyklopädischen

---

<sup>339</sup> Ebenso auffällig ist Nuzzos Gleichsetzung zweier wesentlicher Attribute der Philosophie, des Systems einerseits und der Enzyklopädie andererseits: „So wie die Philosophie ‚notwendig System‘ oder ‚wesentlich System‘ ist, ‚ist sie auch *wesentlich Enzyklopädie*‘ (Enz.§ 14; Heidelberger Enz.§ 7)“ (S. 20). Nuzzo weist darauf hin, dass es sich um Charakterisierungen handelt, die 1830 (System) und 1817 (Enzyklopädie) aufgestellt werden, stellt sie aber nebeneinander, ohne die Abweichung zu diskutieren.

<sup>340</sup> Francesca Menegoni, *Über den Begriff von "Enzyklopädie" bei Kant und Hegel*, S. 74. Obwohl Menegoni ihre Wahl der Textgrundlage nicht in Frage stellt, scheint es mir kein Zufall zu sein, dass die Passagen, die zur Unterstützung dieser Identifizierung angeführt werden, fast ausschließlich aus der ersten Ausgabe der *Enzyklopädie* stammen.

Text die Aufgabe einer Übersicht des systematisch organisierten Ganzen, zu geben. Die Schwierigkeiten Hegels Vorhabens werden immer wieder aufgezeigt und manifestieren sich in Hegels Unzufriedenheit mit einem Text, der seit seiner Erstveröffentlichung einer dringenden Überarbeitung bedarf und dem Titel *Enzyklopädie* nicht mehr gerecht wird, weil das (wenn auch begriffliche) Detail sich von dem strukturellen Rahmen abgelöst zu haben scheint, der damit nicht mehr unmittelbar sichtbar ist. Dies scheint nicht im Widerspruch zu Jaeschkes Interpretationshypothese zu stehen, wonach Hegel an seiner Absicht der wissenschaftlichen bzw. nicht-kompensiösen, Artikulation des Systems der Philosophie festhält. Andererseits glaube ich, dass in den letzten Schaffensjahren Hegels Elemente ins Spiel kommen, die die Interpretation der Berliner Zeit erschweren.

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang eine Notiz, die Hegel in der zweiten Auflage der *Wissenschaft der Logik* dem *Vorwort* der ersten Auflage hinzufügt. In Bezug auf den ursprünglichen Titel „System der Wissenschaft“ schreibt Hegel in der zweiten Auflage:

Dieser Titel [*System der Wissenschaft*, G.B.] wird der zweyten Ausgabe, die auf nächste Ostern erscheinen wird, nicht mehr beygegeben werden. – An die Stelle des im folgenden erwähnten Vorhabens eines zweyten Theils, der die sämmtlichen andern philosophischen Wissenschaften enthalten sollte, habe ich seitdem die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, voriges Jahr in der dritten Ausgabe, ans Licht treten lassen (GW 21,9).

Die Passage birgt eine Reihe von Schwierigkeiten, angefangen bei der Interpretation von „An die Stelle“, die sich auf eine endgültige Ablösung beziehen könnte, die allerdings durch kontingente Gründe (Hegels Lehrtätigkeit) motiviert ist, oder auf die Idee eines provisorischen Ersatzes, eines Platzhalters für ein Projekt, das das Projekt aber weit übersteigt und das „seitdem“ diese Form gefunden hat, und das mir dennoch die Interpretation eines Hegels zu erschweren scheint, der „fraglos stets auf das »System der Wissenschaft« ausgerichtet ist“.<sup>341</sup>

Ausgehend von dem, was in dieser Einleitung präsentiert wurde, scheint es angebracht zu argumentieren, dass die *Enzyklopädie* als solche in Berlin strenger an ihren kompensiösen Aspekt gebunden ist als im Falle Heidelbergs. In letzterer war der *Grundriss* der Kandidat, um die philosophischen Wissenschaften auf ihre Anfänge zu beschränken und einen Überblick über die Wissenschaften zu bieten, so dass in Berlin der Versuch derjenigen Forscher, die einen rein kompensiösen Aspekt von einem rein wissenschaftlichen isolieren wollen, sehr viel komplizierter wird – wie Jaeschke anzudeuten scheint. Andererseits stellt der enzyklopädische Text aber ebenso die Form dar, in der in Berlin *Philosophie* betrieben wird, und ist nicht eine Vorbesprechung derselben, wie es in gewisser Hinsicht in Nürnberg der Fall der für das Gymnasium konzipierten Enzyklopädie gewesen sein könnte, wie Comay und Ruda suggerierten. Wenn das, was bisher rekonstruiert wurde, als plausibel angesehen werden kann, dann scheint es möglich zu schlussfolgern, dass die umfassende

---

<sup>341</sup> Walter Jaeschke, *Handbuch*, S. 295.

diskursive Dimension kein Zufall einer Darlegung u.a. ist, sondern die eigentliche *Darlegung* eines Gedankens darstellt, der in seiner systematischen Natur als Lehre präsentiert wird – ein Aspekt, der spezifische philosophische Fragen über den Philosophiebegriff aufwirft, die sich nicht in den Interpretationen derjenigen erschöpfen, die sich lediglich auf die Trias Logik-Naturphilosophie-Geistesphilosophie stützen oder Hegels Meta-Philosophie betreiben, ohne das *spezifische* Problem des Diskurses zu stellen, wie Miolli.

Die bisher angestellten Überlegungen gehen in die Richtung, dass das *philosophische* Problem eines solchen Textes, d.h. seine Funktion für das Denken des Philosophiebegriffs bei Hegel, gestellt werden muss. In diesem Kontext soll untermauert werden, dass die Berliner *Enzyklopädie* ein entscheidender Ort ist, weil er die Möglichkeit bietet, wesentliche Elemente von Hegels Philosophiebegriff zu gewinnen. Aus diesem Grund stimmt die vorliegende Studie mit Nuzzos These überein: Die *Enzyklopädie* ist nicht etwas, das einen an anderer Stelle vorgegebenen Begriff der Philosophie einfach bestätigt. Im Zuge der hier entworfenen Betrachtung geht es aber primär darum, die Untrennbarkeit dieses Begriffs von der diskursiven Form, durch die der Begriff die Frage nach seiner Wirklichkeit stellt, insofern der Begriff der Philosophie enzyklopädisch ist und Wissen ist, das – während es sich philosophisch organisiert – gelehrt und gelernt werden kann. In diesen Hinsichten soll die vorliegende Untersuchung einen klar umrissenen und konturierten Beitrag dazu leisten, die diskursive Frage zu einem offenen Problem der Interpretation von Hegels Berliner Systems zu erheben und besagte Forschungslücken zu schließen. Dabei wird sich im Resultat zeigen, dass die diskursive Vollzugsform in Hegels Berliner System untrennbar mit Hegels eigentümlichem Verständnis eines zeitgemäßen Weltbegriffs der Philosophie zusammenhängt.

## *Abschnitt 1: Philosophie und historische Kenntnis der Philosophie*

Die Arbeitshypothese, die meine Dissertation leitet, ist, dass es möglich ist, einen bestimmten Weltbegriff der Philosophie für Hegels Berliner System zu beanspruchen. Um diese Hypothese zuerst zu begründen, gebe ich in diesem ersten Abschnitt der Arbeit die kontextuellen Koordinaten an, innerhalb derer die Hegelsche Herausforderung, die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* zu schreiben, eingeordnet werden kann. Durch einen Vergleich mit der Art und Weise, wie Kant über die *Enzyklopädie* (und zwar über Feders *Enzyklopädie*) doziert, und mit Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803, die auch mit der Enzyklopädie in gewisser Weise zu tun haben<sup>342</sup>), stelle ich folgende Thesen auf: Hegel nimmt ein sehr spezifisches Verhältnis zum Problem des Historischen ein – nicht nur in ‚thematischer‘ Hinsicht (was seine Philosophie explizit über den Unterschied zwischen historisch, faktisch, vorstellend einerseits und rational andererseits sagt), sondern performativ: nämlich in der Art und Weise, wie das System sich selbst darstellt und sich seiner eigenen Form bewusst wird.

### *Einleitung*

Einer der entscheidendsten Aspekte, die die Aufklärung im Wesentlichen kennzeichnen, ist der grundlegende Zusammenhang zwischen Autonomie, Kommunikabilität des Wissens und dem öffentlichen Vernunftgebrauch als kosmopolitische Praxis. Nach dem Niedergang der Schulphilosophie auf der Basis dieser freiheitserschließenden Tendenz nahmen die Überlegungen zu den Zwecken des Wissens sowie zu dessen in der revolutionären und post-revolutionären Periode erkanntem transformativem Potenzial zur Beeinflussung der Wirklichkeit die Form von Streitfällen an, die sich nicht nur auf die Wissenschaftlichkeit dessen bezogen, was als Wissen zu betrachten ist, sondern primär auf die Fähigkeit des Wissens selbst, ein entscheidendes Mittel für das Verständnis und die Veränderung der Welt zu sein. Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* von 1817, 1827 und 1830 ist, insofern sie eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode darstellt, die sich als die einzig wahre erweisen muss, in die umfassendere Debatte über die Veränderungen der Produktions- und Überlieferungsformen des Wissens am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert eng eingebunden. Was die Philosophie betrifft, so gab es in einer Zeit, in der so intensiv über die Zirkulation von Wissen diskutiert wurde, vielfältige Überlegungen über die Bedeutung und die Modalitäten, die einem ‚lebendigen‘ philosophischen Diskurs für den Gesamtprozess der Entwicklung einer neuen Welt zuerkannt werden sollten, der sich zum ersten Mal

---

<sup>342</sup> Siehe SW V, 247: „Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Principien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden“.

unter dem Namen *Bildung* präsentierte.<sup>343</sup> Im Zentrum der Debatte findet sich eine besonders kritische und konstruktive Bewertung der Überlegungen der Aufklärung zum öffentlichen Vernunftgebrauch und zum emanzipatorischen Potenzial des Wissens, eine Bewertung, die sich weitgehend in der Frage niederschlagen scheint: Wie kann die Philosophie einem möglichst breiten Publikum zugänglich gemacht werden, ohne ihre Schlüssigkeit und ihre Erkennbarkeit als spezifisches Wissen zu verlieren?

Die Beantwortung der Frage – besser wäre es zu sagen, die Möglichkeit ihrer philosophischen Neuformulierung – scheint wesentlich davon abzuhängen, was man unter der Darstellung von Wissen versteht. Der Begriff ist zum einen mit der Semantik des Beschreibens und Sehens verwoben<sup>344</sup>, d.h. der ostensiven Artikulation eines Inhalts, der vor unseren Augen entfaltet, ausgestellt wird (lateinisch *ostendere, proponere* und *praesentare*); zum anderen ist Darstellung aber auch mit der Inszenierung, der Aufführung eines Themas verbunden, das gerade in dem Akt, in dem es innerhalb einer bestimmten Szene oder eines Aufführungskontextes entfaltet wird, wirksam wird, d.h. bestimmte Wirkungen hat.

Betrachtet man die Forschung, die sich ausführlicher mit der Frage der *Darstellung der Philosophie* oder der *Darstellung des Absoluten* bei Hegel befasst hat, so lässt sich unschwer eine überwiegende Fokussierung auf die erste semantische Sphäre feststellen, nämlich die der Entfaltung eines Inhalts, der sich in seiner Darlegung rechtfertigt.<sup>345</sup> Demgemäß wäre mit diesem Begriff zuerst „die Organisation der Sprache als ein epistemisches Dispositiv“ zu bezeichnen.<sup>346</sup> Ausgehend von der Logik als dem privilegierten Hintergrund wird die Darstellung in erster Linie zu einem Mittel, das in der Lage ist, die der Kritik eigenen Operationen abzufangen und den in der Sprache des Verstandes ausgedrückten metaphysischen Horizont der Philosophie zu überwinden.<sup>347</sup> Zweitens repräsentiert sie eine Möglichkeit, die vermeintliche Neutralität der Form, in der ein bestimmter Inhalt präsentiert

---

<sup>343</sup> Siehe dazu Mendelssohn 1784 in der *Berlinischen Monatsschrift*: „Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unsrer Sprache noch neue Ankömmlinge. Sie gehören vor der Hand bloß zur Büchersprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum“ (Moses Mendelssohn, „Ueber die Frage: was heißt aufklären?“, *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), 193–200, hier 193). Dass die Ausfüllung dieses Konzepts eine gemeinsame Aufgabe darstellte, an der alle führenden Intellektuellen zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert beteiligt waren, und dass der Zweck einer solchen Diskussion nicht auf einen Beitrag im disziplinären Bereich der ‚Pädagogie‘ zurückzuführen war, sondern die Aufgabe betraf, über neue Formen der Vergesellschaftung (mit einem Wort: der Freiheit) nachzudenken, ist die These, die Birgit Sandkaulen in ihren zahlreichen dem Thema gewidmeten Beiträgen vertritt. Siehe z.B. Ead., „Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs“, in: Michael Opielka (Hg.), *Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik*, Wiesbaden 2005, 11–21.

<sup>344</sup> Michael Hampe, „Erklärung durch Beschreibung“, in: Andreas Fahrmeir (Hg.), *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, Frankfurt am Main 2013, 29–44.

<sup>345</sup> Eva Schürmann, *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*, Wilhelm Fink 2018. Siehe dazu auch den Eintrag ‚Darstellung‘ von U. Theissmann in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971 f. und den von Dieter Schlenstedt, „Darstellung“, in: Karlheinz Barck (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 2000, S. 831 – 875. Für einen gemeinsamen Beitrag siehe Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Was heisst ‚Darstellen‘?*, Frankfurt am Main 1994.

<sup>346</sup> Gaetano Rametta, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inshibboleth 2020, S. 40.

<sup>347</sup> Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1978. J-G. Schüle, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2016.

wird, in Frage zu stellen, und wird in der Tat zu einem Indikator für die Arbeit der ständigen Infragestellung der Bedingungen dessen, was als absolut gedacht werden soll,<sup>348</sup> d.h. als ein Wissen, das sich der Voraussetzungen, in denen es sich bewegt, voll bewusst werden soll.

Im Hinblick auf diese Interpretationskoordinaten beabsichtige ich in der vorliegenden Studie, die Frage nach der Darstellung philosophischen Wissens in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* mit Blick auch auf die zweite semantische Sphäre, nämlich die der Aufführung bzw. Vollzugsform, zu untersuchen. Diese zweite Semantik ist nicht nur pauschal im Lexikonbegriff ‚Darstellung‘ enthalten, sondern kommt in der Debatte um 1800 virulent zum Vorschein – denkt man an Goethes Anliegen, den Metamorphoseprozess der Pflanzen diskursiv darzustellen, ohne seine Vitalität in toten Buchstaben zu verwandeln<sup>349</sup>, und im Allgemeinen an das poetologische Konzept von Darstellung, das am Ursprung der Formulierung „eines neuen Begriffs imaginativer Präsenz“<sup>350</sup> steht: einer neuen Diskursplastik, die als anschauliche Darstellung ein bildungstheoretisches Potential mit sich bringt, das als Alternative zur gewöhnlichen Darstellung der Wissenschaft steht. Wenn in einer Poetologie des Wissens klar wird, dass es möglich ist, nicht auf das Gesagte, sondern auf das Sagen selbst den Akzent zu legen<sup>351</sup>, ist der Schritt zu der These, dass jede Wissensform – selbst die Philosophie – einen eigenen performativen Charakter, eigene Formen der Darstellung und der Inszenierung entwickeln kann, recht kurz.

Das Wissen wird produziert, indem man das Publikum in eine gemeinsame Erfahrung einbezieht. Damit wird gezeigt, dass die Produktion von Wissen an bestimmten räumlichen, sozialen, medialen und institutionellen Kontexten angesiedelt ist. Im Mittelpunkt des Experimentierens mit Formen der Wissensdarstellung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts steht nicht so sehr oder in erster Linie der Inhalt. Was neu überdacht werden muss, ist vielmehr die Offenlegung von Wissen: Die Kontexte, in denen das Wissen produziert wird, und damit wiederum die beteiligten sozialen Gruppen und Akteure (Publikum, Lehrer), sowie die Fragen der Disziplinarität und die formale Unterscheidung zwischen ‚populärem‘ Wissen und streng ‚wissenschaftlicher‘ Kompetenz.

### 1.1 Wissensdarstellung: Die Wirklichkeit der Philosophie zwischen Bilden und Teilnahme

Die Vortragsform ist Teil der gelehrten Kommunikation. Der enzyklopädische Vortrag, wiederum, geht von der gezielten Absicht aus, einen Wissensüberblick in systematischer Weise zu

---

<sup>348</sup> Burkhard Nonnenmacher, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels »Wissenschaft der Logik« und reifem System*, Mohr-Siebeck 2013.

<sup>349</sup> Michael Bies, „Der Goethe des Grashalms: Zur Darstellung der Naturforschung um 1800“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 131, no. 4 (2012), 513–535. Id., „Staging the Knowledge of Plants: Goethe’s Elegy ‘The Metamorphosis of Plants’“, in Mary Helen Dupree, Sean Franzel (eds.), *Performing Knowledge*, 249.

<sup>350</sup> Inka Mülder-Bach, *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*, München 1998, 19. Dazu auch Elisa Ronzheimer, *Poetologien des Rhythmus um 1800. Metrum und Versform bei Klopstock, Hölderlin, Novalis, Tieck und Goethe*, De Gruyter 2020.

<sup>351</sup> Joseph Vogl, „Für eine Poetologie des Wissens“, in *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*, ed. Karl Richter, Jörg Schönert, e Michael Titzmann (Stuttgart: M & P Verlag, 1997), 107–130, 121.

präsentieren. Sein explizit metawissenschaftlicher Impuls zielt darauf ab, eine Methode zur Organisation der Erkenntnisse aus einer Reihe von Wissenschaften zu entwickeln, die unter anderem zur Formulierung eines Denkens über die Universität und im Allgemeinen über die Rolle des Wissens für Formen der Vergesellschaftung als solche führt. Um 1800 stand eine Studienreform an, die an die sozialen und politischen Einsichten der Aufklärung anknüpfen sollte. Wer die Jugendlichen lediglich zwingt, eine Liste vorgegebener Inhalte zur Kenntnis zu nehmen, ohne sich darum zu bemühen, sie zu befähigen, ihr eigenes Urteilsvermögen zu üben, landet im Hinblick auf das aufklärerische Ziel der Bildung zur Freiheit unweigerlich bei einer bloßen Auswendiglernübung, die nichts Emanzipatorisches an sich hat. Wenn man so unterrichten würde, hätte man nur eine historische Kenntnis der Philosophie: Man würde dazu ausgebildet, die Systeme anderer zu wiederholen, ohne deren rationalen Ursprung und Zweck verstehen zu können. Das gleiche Ergebnis würden diejenigen erzielen, die aus einem Lehrbuch diktieren möchten.

Diese Spannungen und die allgemeine Unzufriedenheit mit der scholastischen Lehre spiegeln sich in Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, einem öffentlichen Kurs, der zwischen 1802 und 1803 in Jena angekündigt wurde. Sechzehn Jahre nach den Schellingschen Vorlesungen befindet sich Hegel in der Berliner *Antrittsrede* von 1818 in einer ebenso radikalen Transformation. Die Rede beginnt mit dem Hinweis auf eine „ausgebreitetere akademische Wirksamkeit“, deren Teil er mit seinem „*Amt eines Lehrers der Philosophie*“ (GW 18, 11) ist:

so ist dann die Zeit eingetreten, daß in dem *Staate*, neben dem Regiment der *wirklichen* Welt, auch das *freye Reich des Gedankens* selbständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die *Macht des Geistes* so weit in der Zeit geltend gemacht, daß es nur *die Ideen* sind, und was *Ideen* gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß was gelten soll, vor der *Einsicht* und dem *Gedanken* sich *rechtfertigen* muß. [...] Hier ist die Bildung und die Blüthe *der Wissenschaften* eines der wesentlichsten *Momente*, selbst – im *Staatsleben*; auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunktes, muß auch *der Mittelpunkt* aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die *Philosophie*, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden (GW 18, 12-13).

Diese Textpassage fasst viele der Elemente und der Spannungen zusammen, die für das Hegelsche Programm eines neuen, zeitgemäßen Philosophiebegriffs entscheidend sind, den ich in der vorliegenden Studie rekonstruieren möchte. Bei der Betrachtung des „*freye[n] Reich[s] des Gedankens*“ als einer Dimension, die im Staat eine eigene Wirklichkeit annehmen muss, spielt die Bildung, die zum pulsierenden Zentrum des Gemeinschaftslebens wird, eine entscheidende Rolle. In Bezug auf den Kontext der Bildung erkennt Hegel in seiner *Antrittsrede* zuerst die Möglichkeit an, von einem ‚Nutzen‘ der Philosophie zu sprechen. In Bezug auf die Bildung konfiguriert sich die Philosophie als jenes Wissen, das lehrt, abstrakt zu denken, d.h. das Wesentliche zu berücksichtigen und das in einer gegebenen Situation Unwesentliche wegzulassen, weil es flüchtig ist. Der Hinweis auf die Nützlichkeit findet sich bekanntlich auch bei Kant, wenn er sich in *Der Streit der Fakultäten* an

die *Geschäftsleute der Gelehrsamkeit* – im Gegensatz zum *Naturzustand der Gelehrsamkeit* – wendet, um jenen Spagat zwischen dem Nützlichen und dem Wahren zu thematisieren, den der Gelehrte in der Lehre stets anzustreben hat. Nichtsdestoweniger stellt ‚Nützlichkeit‘ einen Begriff dar, der alles andere als neutral ist. Wenn es darum geht, über die Wirklichkeit der philosophischen Darstellung nachzudenken, scheint der Hinweis auf die Nützlichkeit die Diskussion auf eine Ebene zu heben, die die Philosophie bereits als eine spezifische Tätigkeit bestimmt hat, die im Hinblick auf einen vorhandenen gesellschaftlichen Zweck ausgeübt werden soll – mit dem erschwerenden Umstand, dass die Bildung selbst, als das vermeintlich bestimmte Ziel der Philosophie, eine Praxis sein sollte, die reformiert werden muss.

Für Hegel ist die Philosophie vielmehr ein Selbstzweck, worunter man zunächst verstehen muss, dass sie für die Bestimmung ihrer eigenen Zwecke von nichts anderem (von der Tradition, von anderen Erkenntnisbestrebungen, von der Religion ...) abhängig ist. Wenn dies zutrifft, ist es jedoch andererseits legitim zu fragen: Wie sollten wir gerade deshalb die Diskussion über die Wirklichkeit der Philosophie *philosophisch* führen – ohne von vornherein zu fordern, dass der Hinweis auf ein völlig autonomes Wissen ausreicht, um das Problem des kosmischen Sinns der Philosophie für gelöst zu erklären? Anders formuliert: Wie kann man nach dem Wirken der Philosophie fragen, ohne dass (i) diese Frage in Widerspruch zur radikalen Begründungspraxis des philosophischen Diskurses gerät, die es für Hegel nicht zulässt, von vornherein einen Zweck vorauszusetzen; ohne jedoch (ii) die Frage völlig außer Kraft zu setzen, weil vom Verhältnis der Philosophie zur Bildung gesprochen wird? Es geht also darum, im Laufe der Arbeit eine adäquate Formulierung des Problems zu gewinnen, die in der Lage ist, die Spannungen zu berücksichtigen, die in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* auftauchen.

Um dies zu tun, und um die ersten Koordinaten zu gewinnen, mit denen die Frage gestellt werden kann, erscheint es angebracht, Hegels eigene Präsentation des Arguments in der *Antrittsrede* anzuführen. In demselben Moment, in dem die Philosophie als „*Erkenntnis der Wahrheit*“ vorgestellt wird, die, „*Zweck an und für sich selbst* [ist] – hat nicht ihren *Zweck ausser ihr in einem anderen*“ (GW 18, 25), lesen wir, dass

Philosophie also DENSELBEN ZWECK und GEHALT mit Religion hat. [...] Ihre Bewährung ist nicht *Autorität*, – *Glauben* sondern *Denken* – Die Gestalt der Religion deswegen unbefriedigend für das höher *gebildete Bewußtsein* – muß erkennen wollen, – über die Form *der Religion* aufheben, – aber *allein* dann, um *ihren Inhalt zu rechtfertigen* (GW 18, 25).

Wie ist die Bezugnahme auf die Religion zu verstehen? Die Religion verweist auf die objektive Dimension einer gemeinschaftlichen bzw. kulturellen Praxis, deren Komplexität für Hegel geschmälert und missverstanden wird, wenn sie auf eine bloße Gelehrsamkeit reduziert wird, die sich auf die Inhalte des Glaubens als *facta* bezieht: als Inhalte, die ein Gewissen nur durch Autorität, durch Tradition, einfach von außen annehmen sollte und nicht durch sein eigenes Bewußtsein. Auffällig in

dieser Hinsicht ist – darauf werde ich ausführlich im Abschnitt 3.3 zurückkommen –, dass, die philosophische Arbeit nicht als eine völlig autonome Tätigkeit vorgestellt wird, sondern als der Akt des Rechtfertigens, des Begründens eines *Inhalts*. Der Verweis auf den Inhalt stellt Hegels Forderung dar, die in offener Polemik mit der Art und Weise steht, in der ein gewisses aufklärerisches Denken kantischer Herkunft gegen den Inhalt zu wüten schien:

das Erkennen betreffe nicht *die Natur des Absoluten* [...] theils, was eigentlich darunter gehört, *das Äusserliche*, nemlich *das Historische*, die *zufälligen* Umstände, unter denen angebliches vermeintliches Erkennen erschienen ist, und *ebensolche Erkenntniß* sey als etwas *historisches* zu nehmen und nach jenen äusserlichen Seiten *kritisch* und *gelebrt* zu unternehmen, aus seinem Inhalte könne *kein Ernst gemacht* werden (GW 18, 16).

Worauf ich mich hinsichtlich dieser Spannungen in diesem Abschnitt konzentrieren möchte, ist *das Historische*. Das Historische weist auf eine Dimension hin, die einen bestimmten Inhalt mit der Äußerlichkeit seines undurchsichtigen Ursprungs verbindet. Es ist etwas, das *positum* ist, das postuliert wird und sich als solches dem Wissen aufdrängt, ohne dass seine Artikulation und die Gründe, für die es ist, was es ist, geklärt werden.

## 1.2 Historica cognitio cognitionis philosophicae

Vorreiter der Betrachtung von *Historie* im Gegensatz zu *Philosophie* als rationale Kenntnis ist bekanntlich Wolff, der seine „De triplici cognitione humana, historica, philosophica & mathematica“ als erstes Kapitel des *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* vorlegt, der der lateinischen Logik von 1728 als Auftakt zu seinen lateinischen Werken vorausgeht. Er widmet ihr 28 dichte Absätze, in denen auch die „Historica cognitio cognitionis philosophicae“ zu finden ist<sup>352</sup>. Der stärkste Einfluss auf die Hegelschen und Schellingschen Interpretationen des Historischen findet sich jedoch weniger bei Wolff als bei Kant. Für letzteren ist das Historische ein Wissen a posteriori, das, soweit es die Philosophie betrifft, die Aneignung der Werkzeuge des Philosophierens betrifft und im Allgemeinen ein Wissen bezeichnet, das seinen Ursprung nicht im Subjekt findet, weil es sich darauf beschränkt, passiv zu übernehmen, was andere bereits erarbeitet haben. Der Grund für die Relevanz der kritischen Überschneidung von Historischem und Rationalem liegt in erster Linie in Kants Einführung der Unterscheidung zwischen dem *Weltbegriff* der Philosophie als „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)“ (KrV A838/B866) und ihrem *Schulbegriff* als dem Begriff „von einem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben“ (KrV

---

<sup>352</sup> Im zweiten Kapitel lesen wir zum Beispiel, dass jemand, der „nonnisi historicam habet philosophiae cognitionem, nec adeo Philosophus dici potest“. Während letzterer nicht in der Lage ist, „de controversiis philosophicis iudicare“, „Philosophus suo stare debet iudicio“.

A839/B867). Eine solche begriffliche Unterscheidung ist konstitutiv für die Möglichkeit, das Projekt der Aufklärung als einen Prozess der Befreiung von Vorurteilen durch die Erziehung zum eigenständigen Denken zu verstehen, wie man in §40 der *Kritik der Urteilkraft* liest. Wer nur ein Gelehrter ist, bildet sich durch das Studium von ihm fremden Systemen, die er auf der Grundlage einer Autorität lernt, die nicht die seiner eigenen Vernunft ist. Im Gegenteil, wer selbst denkt, verfügt über ein Vernunftwissen, das immer einen Bezug zu den universellen Quellen der Vernunft voraussetzt, die ihn nicht mehr passiv, bloß rezeptiv für die Lehre machen, sondern ihn im Gegenteil dazu veranlassen, das Urteil des Lehrers als Ergebnis seines eigenen Vernunftgebrauchs aktiv zu rekonstruieren.

Die Frage nach der Bedeutung des Historischen stelle ich zunächst auf zwei Ebenen, um ihre Analyse zu ermöglichen. Das Thema des Historischen taucht in der Vortragspraxis zweimal auf:

1. Erstens wird das Historische auf einer Ebene präsentiert, die als ‚thematisch‘ bezeichnet werden kann und die das darstellt, was von Zeit zu Zeit explizit über das Thema gesagt wird. Der Lehrer erläutert thematisch den Unterschied zwischen historischer Kenntnis und der Kenntnis über die Gründe, warum eine bestimmte Sache so ist, wie sie ist. Was passiert aber für die rationale Kenntnis, wenn der Unterricht aus einem Kompendium durchgeführt wird? In Bezug auf den Buchstaben des Kompendiums scheint die Unterrichtsperformance eine kritische Praxis zu entfalten, die nicht in der bloßen Wiederholung eines sedimentierten Materials mündet, sondern in einem Philosophiebegriff, der in der Mündlichkeit eine wesentliche Dimension der Wirklichkeit des philosophischen Diskurses findet, also dort, wo seine Wirkungen entstehen. Die Praxis des Lehrens bietet der Philosophie eine spezifische Konfiguration im Hinblick auf die Art und Weise, wie sie als spezifischer *Diskurs* funktioniert – ein Begriff, den ich im weiteren Sinne verwende, um den herum sich Wissen mit seinen tatsächlichen Effekten der Produktion durch Subjekte konstituiert, die es ausarbeiten, davon profitieren, es weitergeben, und der in eine breitere Reihe von Modi des Selbstverständnisses eingebettet ist. Dieses Ergebnis inszeniert das, was die Philosophie tun kann und was nicht.

2. Gerade weil man es mit einer performativen und diskursiven Leistung im Unterricht zu tun hat, ist es zweitens auch möglich, anhand des thematisch Gesagten die Wirkungen dieses Spruchs (welcher Begriff von Philosophie entsteht) und ihre Kohärenz zu betrachten, sowohl in Bezug auf den Buchstaben des Kompendiums (und auf den neuen Buchstaben, den seiner Korrektur) als auch in Bezug auf weitere theoretischen Schriften einer bestimmten Philosophie. Die Arbeit der kritischen Diskussion eines Kompendiums ist in der Tat eine spezifische Aktivität der Widerlegung einer bestimmten Art der Wissensorganisation, die mehr oder weniger an die Zeit angepasst ist. Aktiv an seiner Umstrukturierung und an der Gestaltung des transformativen Potenzials des Wissens mitzuwirken heißt, auf einer Metaebene der Betrachtung eine bestimmte Vollzugsform zu betreiben, die notwendigerweise die Annahme einer bestimmten Stellung zum Historischen mit sich bringt.

In diesem Zusammenhang kann die Stellung, die sich aus der öffentlichen Praxis des Vortragens ergibt, mit dem, was in demselben Werk explizit über den Stand der Dinge zwischen rationaler Kenntnis der Philosophie und (nur) historischer Kenntnis über sie gesagt wird, vereinbar sein oder auch nicht. Die Beurteilung, die bei der Betrachtung des Historischen vorzunehmen ist, betrifft dann (i) das, was ein Philosoph darüber sagt, wie die Beziehungen zwischen dem Historischen (*cognitio ex datis*) und dem Philosophischen (*cognitio ex principiis*) sein sollen – das ist die thematische Ebene; (ii) die Arbeit, die er am Kompendium, d.h. am Historischen selbst, leistet, in diesem Fall bestimmt: welchen Begriff der philosophischen Arbeit, d.h. der Kritik am Historischen, in seiner Performance erzeugt; und (iii) ob diese Arbeit mit dem theoretischen Bezugsrahmen einer bestimmten Philosophie vereinbar ist und schließlich (iv) ob sie von ihm getragen wird. Wenn dies nicht der Fall ist, bedeutet dies entweder, dass es ein *philosophisches* Potenzial gibt, das nicht vom Diskurs absorbiert wird, oder dass ein philosophischer Diskurs das, was auf der wirklichen Ebene produziert wird, nicht vollständig rechtfertigt.

### 1.2.1 Kants Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie

Das erste Beispiel, das zuerst zu erörtern ist, sind Kants *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie*. Kants Auseinandersetzung mit Feders *Grundriß* erscheint auf den ersten Blick integrativ. In der Tat entscheidet sich Kant für strukturelle Überarbeitungen des Textes. Anstatt Feders geschichtliche Einführung über die Geschichte der Philosophie zu erörtern, macht Kant seine eigenen vorbereitenden Bemerkungen zur philosophischen Systematik, indem er historische und philosophische Kenntnis gegenüberstellt. Philosophie, so Kant,

muß nicht nachgeahmt werden, denn zur Nachahmung gehört ein Bild ohne Fehler. Man kann zwar auch die Philosophie nachahmen, dies geschieht, wenn man sich ein Muster wählt, welches freylich nicht vollkommen seyn kann, man sucht es durch Hülfe des Lehrers zu verstehen, man versteht zuletzt den Autor vielleicht so gut, daß man auch andere unterrichten kann, aber man sieht die Sachen selbst nicht ein, denn darum hat man sich nicht bekümmert und vielleicht verstand sie der Autor selbst nicht. (PhilEnz, AA 29: 7).

Philosophie kann nicht nachgeahmt werden, weil sie nicht auf ein Gegebenes reduziert werden kann, es sei denn, man hat nur eine historische Kenntnis über sie. Die Frage, die sich aber nun spontan stellt, lautet: Welcher Begriff von Philosophie ergibt sich nicht aus dem Buchstaben des Textes (was Feder schreibt und was Kant thematisch anstelle von Feder sagt), sondern ganz allgemein aus der Korrektur eines Textes mit dem Ziel, die eigene philosophische Stellung offenzulegen? Kant räumt ein, dass wissenschaftliche Arbeit gegen den Autor eines Handbuchs, das als Grundlage für den Unterricht dient, geleistet werden kann. Aus diesem Grund ist die korrigierende Tätigkeit eine

Bedingung für die Ausübung des Denkens, die Kant in seinen Vorlesungen und gedruckten Texten ausdrücklich anspricht:

Ein Lehrer der Philosophie kann vollkommen seyn wenn er gleich die Philosophie nur auswendig gelernt hat. Eigentlich kann keine Philosophie auswendig gelernt werden, weil erstlich ein Philosoph da seyn muß der ein Urbild geliefert hat, das ohne Fehler und folglich zur Nachahmung geschickt ist. [...] Jemandes Gedanken nachahmen heißt nicht Philosophiren, sondern man muß selbst denken und zwar *a priori*. Kein Lehrer der Philosophie muß den Autor bloß expliciren, sondern zu gleicher Zeit eine Instruction geben von der Methode wie man philosophiren soll (PhilEnz, AA 29: 7).

Aus der Art und Weise, *wie* Kant tatsächlich doziert, ergibt sich jedoch die Möglichkeit eines Philosophiebegriffs, der Probleme aufwirft, die sich nicht unmittelbar in den von Kant ausgearbeiteten theoretischen Rahmen einfügen lassen. Der Widerspruch in den Buchstaben von Feder steht im Einklang mit dem, was den Anschein einer nicht-historischen Lehre der Philosophie hat, wie sie in den Vorlesungen konzipiert wurde. Emblematisch scheint mir in dieser Hinsicht die *Vorrede zu Der Streit der Fakultäten* 1789 zu sein, in der einige Themen bereits aus der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1784 aufgegriffen werden und der Fall der Zensur von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* erörtert wird:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen, niemals Beurteilung der heil. Schrift und des Christentums eingemischt habe, noch habe ein | mischen können, würden schon die von mir zum Grunde gelegte Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen; weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christentum enthalten ist, und als bloßer Philosophie auch nicht enthalten sein kann (SF AA 07:7).

In der *Vorrede* scheint Kant das Selbstbild eines Werkes zu bieten, das, wenn man sich an den Buchstaben eines bloßen philosophischen Kompendiums hält, selbst bloß philosophisch wäre. Diese Selbstdarstellung scheint in der Art und Weise, wie Kant das Profil des Gelehrten thematisch artikuliert, Unterstützung zu finden: Als Lehrer, der sich an die Jugend wendet, gibt es etwas, das öffentlich nicht getan werden kann, und dieses Etwas betrifft eine *libertas philosophandi*, einen Gebrauch der Vernunft, den Kant ausschließlich für die philosophische Schrift zu beanspruchen scheint, die sich im Gegensatz zur mündlichen Darbietung an ein Publikum wendet, das zugleich enger und weiter gefasst ist: enger, weil der schriftliche Diskurs nicht für jedermann, unabhängig von seinem Hintergrund, bestimmt ist; weiter, weil der Text eine Verbreitung hat, die über den begrenzten Kreis der Zuhörer einer Vorlesung hinausgeht (privater Gebrauch der Vernunft). In einer auf den ersten Blick kontraintuitiven Weise sagt Kant nämlich, dass man sich in der Schrift an eine *Öffentlichkeit* wendet, in der man *mit seiner eigenen Stimme* spricht, während man in der Mündlichkeit ein

„Glied des gemeinen Wesens“, eines *Volkes* als *Volk* ist. Zu diesem Punkt sagt Franzel zu Recht, dass “the more Kant relegates the engagement of popular audiences to the realm of diligent civil service, the less ‘popular’ and ‘public’ modes of scholarly discourse will overlap”.<sup>353</sup>

Kants Wunsch, die Beteiligung der Rationalität am mündlichen Unterricht herunterzuspielen, deutet zumindest auf eine Ambivalenz hinsichtlich der Reichweite der akademischen Pädagogik hin. Die dabei auftretenden Schwierigkeiten lassen sich auf die scharfe Unterscheidung zwischen Schrift und Mündlichkeit an den expliziten, d.h. thematischen, kantischen Orten zurückführen, die eine volle Würdigung des produktiven Potentials des Mündlichkeits- und Vortragsbegriffs zu verhindern scheint, im Gegensatz zu der Öffentlichkeit, die im Vollzug des Kompendiums, d.h. in der Performance, tatsächlich entsteht.

In Bezug auf meine Ziele ist das Problem mit der Tatsache verwoben, dass Kants thematische Aussagen über die Wirklichkeit des philosophischen Diskurses nicht das unterstützen, was die Praxis als Möglichkeit aufzuzeigen scheint. Als ob, anders ausgedrückt, das Ergebnis der Vortragspraxis, der *Begriff der Philosophie, der performativ entsteht*, theoretisch nicht vollständig ausgearbeitet und somit auch nicht als solcher verwertet wird. Bei Kant wird eine Theorie dargelegt, warum und inwiefern das, was im Unterricht gemacht wird, nicht eine bloße historische Wiederholung des Kompendiums eines anderen sein soll. Allerdings scheint es an einer weiterführenden theoretischen Reflexion zu fehlen, die sich mit dem transformativen Potenzial auseinandersetzt, das gerade aus der Vortragspraxis, also aus der (thematisch begründeten) Verweigerung einer bloßen historischen Kenntnis, *erwächst*.

### 1.2.2 *Philosophie lehren nach Kant: Hegel im Kontext*

Die Frage nach der thematischen und metareflexiven Bewertung der Arbeit am Historischen betrifft in erster Linie die Art und Weise, wie die philosophische Arbeit selbst präsentiert wird. Was Kant betrifft, so ist das Historische, wie wir gesehen haben, nicht disqualifiziert. Allerdings kann man kaum davon ausgehen, dass das Historische in seiner konstitutiven Funktion für die Bestimmung des Begriffs der Philosophie selbst gefordert ist. Was zu fehlen scheint, ist eine weitere thematische Ausformulierung des Historischen in einer sehr bestimmten Dimension: innerhalb der Darstellung eines Diskurses, der als Wissen übermittelt wird, die Wirkungen hat, weil sie (i) an Inhalten erfolgt, die kritisiert werden; (ii) daran bewußt ist, dass ihre korrigierende Praxis selbst als historische zuerst auftaucht. Das Zusammentreffen der ersten Bedingung (die Philosophie hat ein konstitutives Verhältnis zum Historischen), die bei Kant nur teilweise vorhanden ist, und der zweiten (die philosophische Darlegung muss sich des Historischen *ihres eigenen Diskurses* bewusst sein), die bei Kant nicht vorhanden zu sein scheint, ermöglicht eine Annäherung an eine angemessenere Formulierung

---

<sup>353</sup> Sean Franzel, “A ‘Popular’, ‘Private’ Lecturer?: Kant’s Theory and Practice of University Instruction”, *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 47, No. 1 (FALL 2013), 1-18, p. 11

der Frage nach der Wirklichkeit des philosophischen Diskurses. Das ist meines Erachtens der springende Punkt für Hegel und seine Herausforderung, wenn er sich direkt gegen die These der Unbelehrbarkeit der Philosophie wendet und gerade über die *Enzyklopädie* sagt „Die Philosophie soll einen *positiven Inhalt* haben und gewinnen, nicht *philosophieren ohne Philosophie*“ (GW 18, 19).

In dieser Frage, auf die ich im Abschnitt 3 zurückkommen werde, sind einige Elemente relevant. Die erste ist, dass man bei der Behauptung bestimmter Inhalte für die Philosophie – entgegen der Tendenz, das Philosophieren als eine Praxis des freien Denkens, als eine formale Übung des persönlichen Scharfsinns zu denken – nicht nur von einem generischen „Haben“, sondern richtiger von einem „Gewinnen“ spricht. Das impliziert eine Arbeit, die nicht nur einführend ist, sondern Inhalte betrifft, die ausgearbeitet werden müssen und die erst am Ende einer Arbeit gerechtfertigt sind. Die Inhalte der Philosophie sind philosophische Inhalte, weil sie es geworden sind und nicht, weil sie per se schon waren. Das zweite bemerkenswerte Element ist die explizite Bezugnahme auf das Begriffspaar *philosophieren – Philosophie*, das offensichtlich auf Kant zurückgeht.

Kant hat mehrere Gründe, um die Unlehrbarkeit der Philosophie als rationale Kenntnis zu unterstützen. Neben der Überlegung, dass die Philosophie als solche eine Idee wäre, die keine eindeutige und ein für alle Mal ausstellbare Realisierung finden kann, lässt sich einer der Gründe gegen die Lehrbarkeit der Philosophie aus dem Vergleich *ex negativo* mit der anderen rationalen Kenntnis, nämlich der Mathematik als Begriffskonstruktion, ableiten, die stattdessen als solche (d.h. nicht historisch) gelehrt werden kann (*KrV* A837/B865). Die Unterscheidung ist die zwischen *objektiv* und *subjektiv rational*, wobei man nur dann von Rationalität sprechen kann, wenn sie aus den universellen Quellen der Vernunft – also aus Prinzipien – geschöpft werden, aus denen auch Kritik und sogar Ablehnung des Gelernten erwachsen kann. Es scheint, dass nur das, was *subjektiv* und *objektiv* rational ist, auch rational gelehrt werden kann, d.h. ohne dass das Vorgehen der Vernunft zu einem Werk *ex datiis* pervertiert wird. Für Hegel dagegen scheint es die Möglichkeit zu geben, das wissenschaftliche Verfahren anders zu denken, und zwar in Bezug auf die (nicht-äußere) Art und Weise, in der es mit dem Inhalt verbunden ist. Zweitens aber – und das ist der Punkt, den ich jetzt behandeln will – besteht Hegels Anliegen darin, Skylla (die Ausübung einer Tätigkeit ohne Inhalt, aber allgemeiner eine Tätigkeit, die nicht in der Lage ist, ihre Beziehung zum Historischen und damit ihre Funktion als *Darstellung* vollständig zu rechtfertigen) und Charybdis (die historische Dimension wird so vorherrschend, dass die Philosophie am Ende eine sterile Gelehrsamkeit ist) zu vermeiden: „Das Reich der Wahrheit ist es, in welchem die Philosophie zu Hause ist, welches sie erbaut, und dessen *wir durch ihr Studium theilhaftig werden*“ (GW 18, 17-18). Dieser in der Berliner *Antrittsrede* formulierte Ductus ist Programm.

Es ist also kein Zufall, dass mit der neuen Fragestellung des Historischen auch eine Reform der Vortragspraxis nach Kant einhergeht, die von einer allgemeinen Unzufriedenheit bzw. einem epochalen Bewusstsein für die Grenzen einer schulphilosophischen Lehre zeugt.

Fichte ist der erste, der seine Vorlesungen nicht mit dem Lesen aus einem Kompendium beginnt, sondern seine Gedanken vor seinen Zuhörern entwickelt und sie dann der Presse vorträgt. Laut seiner Schrift *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden böheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe*, soll der Zweck der Universitäten darin bestehen, sich auf lebensrelevantes Wissen zu konzentrieren. Fichtes eigentliche Lösung lautet: die Kunst des Umgangs mit dem Wissen<sup>354</sup>. Anlässlich des Erlernens bestimmter Sachverhalte geht es hier immer zugleich um die „Bildung des Vermögens zum Lernen“. Gemeint ist damit die „Kunst der Kritik, des Sichtens des Wahren vom Unwahren, des Nützlichen vom Unnützen, und das Unterordnen des minder Wichtigen unter das Wichtige“ – kurz: um das „Beurtheilungsvermögen“ (FW VIII, 103) geht es. Dementsprechend ist eine Universität, die sich planmäßig dieser Aufgabe stellt – auf Seiten der Lehrenden wie der Studierenden –, eine „*Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs*“ (FW VIII, 101 f.). Die Lebensrelevanz der an der Universität erworbenen Kenntnisse kann nur durch die Ausübung von Wissens- und Urteilsfähigkeiten erreicht werden. Während seiner Professur in Jena forderte daher Fichte „die dialogische Form“, um die Universität „im Sinne der sokratischen Schule“ zu gründen (FW VIII, 104).

Etwas Ähnliches scheint auch für Schelling zu gelten. Seine *Vorlesungen über das akademische Studium* (1802) können als paradigmatisches Beispiel gelten, ebenso wie seine *Erlanger Vorlesung Initia philosophiae universae* von 1821<sup>355</sup>. In der zweiten dieser Vorlesungen beschreibt Schelling, wie sich die Zuhörer auf seine Vorlesung beziehen müssen, um sein System zu verstehen. Wie bei Fichte richten sich die Forderungen sowohl an den Lehrer als auch an die Schüler. Beide sind aufgefordert, sich aktiv am Verstehensprozess zu beteiligen, wozu es einer echten formalen Revolution bedarf: Gegen einfache Formen des propositionalen Wissens öffnet sich Schellings System als ein Wissenskomplex, der schrittweise zur Begründung nichtpropositionaler Inhalte übergeht. Das System entfaltet sich progressiv, aber das Wissen schreitet nicht in einem bloß kumulativen Sinn voran: Jeder neue Gedanke, der eingeführt wird, baut auf einem früheren Gedanken auf, auf den er gleichzeitig eine rückwirkende vertiefende Wirkung hat. Diese Vortragspraxis kulminiert in einer sehr radikalen Position Schellings: nämlich in dem Verbot, den Vortrag in Nachschriften abzuschreiben, aber v.a. in der Form des *freien Vortrags*, der bei Schelling wie bei Fichte im Wesentlichen die Form eines sokratischen Verfahrens annimmt. Dies ist ein methodischer Punkt: Für die richtige Form der Darstellung von Philosophie ist der freie Vortrag besser geeignet, in dem die Gedanken so kombiniert werden können, dass ein unmittelbares Verständnis möglich ist und somit eine produktive Beziehung

---

<sup>354</sup> Dazu siehe Birgit Sandkaulen, „Knowing how. Ein Plädoyer für Bildung jenseits von Modul und Elfenbeinturm“, in: Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thadde Ulrichs (Hg.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlin/New York 2010, 215-226.

<sup>355</sup> Dazu Alexander Bilda, „Philosophische Haltung. Wissensvermittlung- und Inszenierung in Schellings Erlanger Vorlesung von 1821“, in: *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, hrsg. von Mario Meliado u. Silvia Negri. Freiburg/München 2018, 161–194.

zum Zuhörer entsteht, der nicht passiv bleibt, sondern in die Entstehung des Inhalts einbezogen wird.

Wie dieser kurze Überblick über die Unterrichtspraxis von Fichte und Schelling zeigt, sind ihre Unterrichtsformen untrennbar mit ihren philosophischen Ansätzen zur Freiheit verbunden. Fichte und Schelling – um uns auf die hier betrachteten Beispiele zu beschränken<sup>356</sup> – eröffnen in der Vermittlung ihrer Philosophie einen Raum, der wesentlich von einer Haltung geprägt ist, die das Verständnis des philosophischen Denkens überhaupt erst ermöglicht. Ihre Haltung erzeugt ein Bewusstsein – den *wissenschaftlichen Geist* –, das in gewisser Weise einen Kontext schafft, in dem Philosophie und Philosophieren möglich werden, und in dem der eigentliche Zweck des Wissens (und die Rolle des *Gelehrten*) festgelegt werden kann.

Im Kontext dieser Tendenz zum Programm der Bildung zur Freiheit erscheint die Hegelsche Position etwas exzentrisch. Die Kontinuität mit dieser Revision der Vorlesungspraxis zeigt sich vor allem in den Vorlesungen aus Hegels Manuskripten, wie die über Weltgeschichte, Ästhetik<sup>357</sup> oder Religionsphilosophie. In Manuskriptvorlesungen stellt sich die Frage nach der Würdigkeit oder Angemessenheit eines bestimmten Inhalts für eine philosophische Abhandlung meist gleich zu Beginn der Untersuchung. Hinzu kommt zweitens die Frage nach der Fähigkeit der Philosophie, eine angemessene Behandlung anzubieten. In jeder philosophischen Disziplin geht es darum, einen unzureichenden Wissenschaftsbegriff, von dem man ausgeht, schrittweise zu korrigieren: In der Diskussion über den Inhalt einer zu bearbeitenden Disziplin geht es darum, festzulegen, was die wissenschaftliche Behandlung dieses Inhalts ist.

Bekanntlich – und hierin liegt der Bruch mit Fichte und Schelling – hält Hegel nicht nur Manuskriptvorlesungen, sondern auch die Kompendiumvorlesungen. Und mehr noch: Hegel schreibt die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in denen er nichts weniger als eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode vorschlägt, von der er hofft, sie wird als die einzig wahre bewiesen (GW 20, 23). In seiner philosophischen Behandlung der Philosophie scheint Hegel Mündlichkeit und Schriftlichkeit nicht streng gegenüberzustellen. Im Gegenteil: Indem er die Bürde auf sich nimmt, ein Handbuch zu schreiben – ein Schritt, der auf den ersten Blick eher der scholastischen Philosophie als dem neuen

---

<sup>356</sup> In diesem Beitrag gehe ich auf die Philosophien derjenigen ein, die an der Universität tätig waren und einen direkten Einfluss auf Hegel hatten. Zu denjenigen, die sicherlich Aufmerksamkeit verdient haben, gehört die Philosophie Schleiermachers, der eine entscheidende Rolle bei der Gründung der neuen Berliner Universität spielte. Aufgrund der methodischen Wahl des Ausgangspunkts vergleiche ich mich nicht explizit mit Denkern, die an der breiteren Debatte über Bildung – die, wie Birgit Sandkaulen uns zu Recht erinnert, keine Debatte innerhalb der Mauern der Institutionen war – und über die Rolle der Gelehrten beteiligt waren, die aber keinen Begriff der Philosophie aus und in Bezug auf das Problem der Lehre (und der Darlegung der Philosophie in Vorlesungen) entwickelt haben. Unter diesen verdient Jacobi eine besondere Erwähnung.

<sup>357</sup> Für ein detailliert analysiertes Beispiel siehe Birgit Sandkaulen, „Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie der Kunst“, in: Birgit Sandkaulen (Hg.), *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, Klassiker Auslegen, Band 40, Berlin/Boston 2018, 1-21.

Zeitgeist zuzuordnen ist –, scheint Hegel in gewisser Weise einen Text das tun zu lassen, was Fichte und Schelling zumeist der Mündlichkeit zuweisen. Wie funktioniert aber diese Forderung?

Um zum Hegelschen Programm zu gelangen und zu verstehen, inwieweit es in Kontinuität mit der Reform steht, halte ich es für ergiebig, die Formulierung der Frage nach dem Historischen bei Schelling eingehend zu untersuchen, der eine erste relevante Revision des Kantischen Themas vorlegt, die ergiebig erscheint, um das Neue in der Darstellung mit der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* herauszustellen.

### 1.2.3 Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*

Die Frage der historischen Kenntnis erfährt in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, die 1802 in Jena gehalten und 1803 veröffentlicht wurden, eine gewisse Verkomplizierung in Schellings Versuch, einen artikulierteren theoretischen Rahmen auszuarbeiten, der in der Lage ist, die Dimensionen der philosophischen Darstellungen wieder aufzunehmen. Zu diesem Zweck entwickelt Schelling den „*lebendigen Vortrag*“ (SW V, 240), der zum Kontext par excellence wird, in dem Rezeptivität und Aktivität zusammengehalten werden sollen. Eine solche Ausarbeitung des Themas des philosophischen Diskurses verknüpft die Frage einer nicht-historischen Lehre der Philosophie eng und positiv mit dem Fortschritt der Wissenschaft, im Gegensatz zu Kant. Das Historische ist unerlässlich und konstitutiv. Was die Philosophie betrifft, so kann das Studium der Philosophie auch für Schelling nicht die Philosophie ausbilden. Jedoch muss das Studium dennoch dazu befähigen, zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Auch wenn es Schelling darum geht, die Außergewöhnlichkeit der Philosophie als jenes Wissen darzustellen, das keinem anderen spezifischen Wissen gleichkommt, erleben wir weder die Disqualifizierung des Studiums noch einen allgemeinen und generischen Verweis auf die Dimension des Historischen. Im Gegenteil, wir haben eine Anleitung, wie man Philosophie betreibt, wenn Schelling vorschlägt, dass „es [...] überhaupt nötig ist auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das sichere Gefühl hat, sich auf ihr festgesetzt zu haben“ (SW V, 244), denn nur so hat man Zugang zur absoluten Erkenntnis, die, wie Schelling mehrfach betont, Erkenntnis vom Absoluten ist.

Die Grenze des Schellingschen Theorierahmens, dem Hegel nicht fern zu sein scheint, liegt nicht in der Unterdeterminierung der Mündlichkeit, sondern auf der Seite der positiven Formulierung der Philosophie in ihrer Außergewöhnlichkeit. Ihre Besonderheit wird von Schelling in Form einer überschüssigen Dimension gewonnen, die in jenen Jahren als Anschauung definiert wird, und leider meistens *ex negativo* vorgeschlagen wird:

Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntnis. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt (SW V, 256).

#### 1.2.4 Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

In der *Vorrede zur Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* liest man:

vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Tätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur andere besessen, und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntniß des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritisirens der Erzählungen, nicht für die Erkenntniß des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre (GW 20, 17).

Der kritische Verweis auf das Historische und das Gedächtnis als Speicher von Inhalten, die von anderen produziert werden und uns nicht mehr betreffen würden, scheint zu Kant zurückzuführen. Hegels Position scheint auf den ersten Blick mit der kantischen Herangehensweise an die Frage völlig übereinzustimmen, zumindest in ihrer Distanzierung von der Reduktion der Philosophie auf eine bestimmte Art von historischem Wissen. Das argumentative Verfahren ist jedoch entschieden von dem kantischen Rahmen entfernt:

Soll Altes erneut werden, d. i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa [...] der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist (GW 20, 20).

In Zentrum rückt der Verweis auf eine Aneignungsarbeit an etwas, das sowohl historisch im Sinne von *geschichtlich* ist als auch *historisch* als ein Prozess, der die Wissenschaft voranbringt, insofern er ihr nicht fremd ist. Dies ist eine explizite, thematische Haltung dazu, wie das, was davor liegt, eine Rolle bei der Bildung des Spekulativen, der Philosophie spielt. Die Frage ist jedoch auf dieser Ebene dieselbe wie im Falle Kants: Welcher theoretische Rahmen ist gegeben, der in der Lage ist, diese Arbeit der Aneignung für die Definition der Philosophie zu denken?

Der theoretische Rahmen für das Verhältnis der Philosophie zu dem, was sie nicht ist, wird zuerst in den ersten Abschnitten der *Enzyklopädie* ausgearbeitet, wenn Hegel an die Schwierigkeiten erinnert, auf die die Philosophie stößt, wenn sie sich einem Subjekt, das philosophieren will, in einer systematischen Form präsentieren will. Auch wenn eine gewisse Vertrautheit mit ihrem Gegenstand vorausgesetzt werden kann (GW 20, §1), kann sich die Philosophie nicht auf die Darlegung ihrer Gegenstände und Methoden in einer ersten Definition verlassen. Andernfalls würde sie eine Annahme riskieren, die ihre eigene Wissenschaftlichkeit außer Kraft setzen würde, die sich daraus ergibt, dass sie jede ihrer Voraussetzungen radikal rechtfertigt und somit wahrhaft frei ist, weil sie auf sich selbst gegründet ist. Die Philosophie kann nur vorläufige Informationen über ihren Begriff liefern, indem sie eine Reihe von Vorbegriffen erzeugt, die im Zuge ihrer systematischen Darstellung aufgegriffen, kritisch diskutiert und überwunden werden müssen.

Diese vorläufige Darstellung der Philosophie wird in der *Einleitung* und insbesondere im *Vorbegriff* der enzyklopädischen Logik explizit vollzogen. Doch schon vor diesen Abschnitten beginnt Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie in der *Vorrede*, und zwar in der *Vorrede* zur zweiten Auflage der *Enzyklopädie*. In diesem Text konfrontiert Hegel die Form des *Räsonnements*, die sich mit geistigen „Fakten“ befasst, aber deren Bedeutung ablenkt, weil sie nicht in der Lage ist, deren Vollständigkeit und Konkretheit zu erfassen, die sich den sterilen Kategorien des endlichen Denkens widersetzen. Wenn es darum geht, eine vorläufige Differenz der Philosophie als einer kritischen Tätigkeit zu behaupten, die zu einem System entwickelt werden soll, tut Hegel etwas, das uns auf den ersten Blick etwas verlegen macht. Er lehnt den Begriff „Factum“ nicht sofort ab, der als eine feste, dem Denken widerstehende Voraussetzung erscheinen könnte. Vielmehr scheint Hegel, wenn auch in sehr vorläufiger Weise, eine spezifische Form der philosophischen Arbeit an *Fakten* vorzuschlagen, die die Philosophie von anderen Unternehmungen unterscheidet. Während das *Räsonnement* einen konkreten Sachverhalt in den endlichen Bestimmungen des Denkens, mit denen das *Räsonnement* die Welt denkt (Ursache, Wirkung, Quantität, Qualität ...), zu entpacken sucht, indem es ihn aus seiner Materialität auf die Ebene des Erkannten hebt, ist die Philosophie an einer solchen Hebung nicht beteiligt: „das Factum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntniß und das Auffassen wäre hiemit nur ein *Nachdenken* in dem Sinne eines *nachfolgenden Denkens*“ (GW 20, 7-8).

Das *Nachdenken* der Philosophie ist von besonderer Art: Es kommt nach der Tatsache, ist ihr aber nicht fremd. Das *factum* – wie der „*positive Inhalt*“, den die Philosophie haben muss – stellt keine granitische Sinneinheit dar, die von anderswo her kommend von der Philosophie einfach als Prämisse akzeptiert werden müsste, um den eigenen Diskurs zu begründen, sondern weil es das Ergebnis spezifischer Vermittlungen ist, die in ihrer Wahrheit rekonstruiert werden können. Die Philosophie, so könnte man sagen, befasst sich mit den Fakten, insofern sie deren Werden und Gewordensein aufzeigt. Und diese Arbeit der Aneignung ist es, die diese Inhalte davon befreit, einfach nur gegeben zu sein, und indem sie zeigt, wie sie funktionieren, macht sie sie zum ersten Mal zum Inhalt, man könnte sagen: sie macht sie in ihrer Wahrheit, indem sie das *ponere* (den *positiven Inhalt*) und das *facere* (*das Faktum*) ans Licht bringt. Diese Möglichkeit, die Hegel in der *Vorrede* und im *Vorbegriff* angedeutet hat, eröffnet eine Arbeit am Historischen, die wesentlich deutlicher ist als die von Kant und Schelling skizzierte – und zwar in zwei Hinsichten:

1. Im Fall Hegels haben wir es bekanntlich vom Anfang an mit einer entscheidenden Komplikation zu tun: mit einem Text bzw. Lehrbuch, der von demselben Professor geschrieben wurde, der ihn dann im Unterricht verwendet. Das ist weder bei Kant, noch bei Schelling, noch bei Fichte der Fall. Hegel ist sich der Herausforderung und der Schwierigkeiten bewusst, ein Kompendium zu schreiben, wie im Brief an Niethammer vom 20. Mai 1808 deutlich wird:

Ein Mittelding, eine alte Logik, welche zugleich die Anfänge und Hinweisungen auf weiteres Fortschreiten und auf darüber hinausgehende Ansichten enthielte, läßt sich wohl, wie man es

nennt, denken, und scheint beim ersten Anblick das Passendste, gerade das zu sein, was verlangt würde. Allein Fichte konnte wohl über Platner lesen, d. h. zu jedem § etwas ganz anderes sagen, als im § stand, und diesen ganz herunterreißen; aber ich möchte das Kompendium sehen, das er zu solchen Vorlesungen geschrieben hätte. Ueber jedes logische Kompendium wollte im wohl ähnliche Vorlesungen halten, aber wie im das Alte, den Uebergang zum Neuen, d. h. das Negative des Alten, und das neue Positive miteinander [...] Art verbinden sollte (*Briefe*, 229-230)

In dem zitierten Ausschnitt berichtet Hegel, dass Fichte etwas ganz anderes zu sagen vermochte als das, was in besagtem § geschrieben stand, und konfiguriert damit die kantische philosophische Arbeit in der Art eines Wettstreits gegen einen Text, in dem ein Wissen sklerotisiert wird, das der Zeit, in der es im Unterricht präsentiert wird, nicht mehr angemessen ist. Genau hier wirft Hegel jedoch ein Problem auf, das weder Kant noch Schelling thematisiert zu haben scheinen. Es geht daher vor allem darum, wie man einen negativen Übergang vom Alten zum Neuen im Sinne einer spezifisch dialektischen Arbeit positiv gestalten kann. Der springende Punkt ist emphatisch in der Aufforderung zu finden: „ich möchte das Kompendium sehen, das er [Fichte] zu solchen Vorlesungen geschrieben hätte“ (*ibidem*).

2. Die Idee der performativen Mündlichkeit eines solchen Textes unterscheidet sich zweifellos von der Performance eines Lehrers, der das Schreiben anderer korrigiert. Der Prüfstein liegt auf einem Text, der sich als fähig erwiesen muss, den Begriff der Philosophie zu rechtfertigen, der seine Vollzugsform verwirklicht. In Hegels *Enzyklopädie* haben wir es mit einer scheinbar vergangenen, der Zeit nicht mehr angemessenen Entscheidung zu tun (dem Gebrauch und sogar dem Schreiben eines Grundrisses), die sich jedoch in ihrer Bedeutung radikal verändert, weil der aufzuführende Text mit dem Ziel geschrieben wird, ein Wissen zu inszenieren, das in der Lage ist, vollkommen Formen der Freiheit auszuarbeiten, und somit endlich zeitgemäß bzw. aktuell zu sein.

### 1.3 Das Historische des Spekulativen

Hegels Programm scheint das eines Textes zu sein, der an und für sich eine bestimmte Aufführung zulassen muss. Der Ort, den man untersuchen muss, um zu sehen, wie Hegel gleichzeitig (i) das Problem der Philosophie als spekulatives Denken explizit thematisiert und (ii) sich seiner eigenen Darstellung kritisch bewusst ist, ist der Ort, an dem er einleitend die drei Seiten des Logischen darstellt, nämlich „(α) *die abstracte oder verständige*, (β) *die dialektische oder negativ-vernünftige*, (γ) *die speculative oder positiv-vernünftige*“ (GW 20, §79). Von besonderem Interesse ist die Anmerkung, die eine metareflexive Aufmerksamkeit für die diskursive Darstellung der Philosophie zeigt.

Diese drei Seiten machen nicht drei *Theile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das *Verständige*, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet. - Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des

Logischen gemacht ist, so wie die Eintheilung ist hier ebenfalls nur anticipirt und historisch (GW 20, §79 A.).

Das Besondere an dieser Darstellung ist, dass es sich um einen antizipatorischen und historischen Diskurs handelt. Die drei Seiten, die über das Historische berichten, werden *historisch* dargestellt. Anders ausgedrückt, das historische Element betrifft sowohl den Inhalt als auch seine Darstellung selbst. Die Seiten (abstrakt, dialektisch und spekulativ) werden zuerst *historisch* als nebeneinanderstehende dargestellt. Ihre Darstellung dient dazu, dass in der Anmerkung, die ihrerseits historisch ist, eine erste Korrektur ihrer Darstellung zu sehen ist: „Diese drei Seiten machen nicht drei *Theile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*“ (GW 20, §79 A). Wenn man sie getrennt voneinander betrachtet, wie es bei ihrem ersten Auftreten der Fall ist, kann man sie nicht in ihrer Wahrheit verstehen. Im Bewusstsein der Art und Weise, wie er präsentiert wird, scheint der Buchstabe des Textes schon fast in Form einer Anweisung auf eine erste Selbstkorrektur hinzuweisen, die als solche zu begründende Aufgabe der Wissenschaft ist. Neben dieser ersten Anweisung gibt es eine zweite am Ende des *Vorbegriffs*, wenn Hegel auf die Frage nach der Exposition des Textes zurückkommt. In §82 wird in Übereinstimmung mit der Ablehnung einer bloßen additiven Lesart, die das zweite und dritte Moment der Teile zum Abstrakten hinzufügt, das Spekulative als die Wahrheit des Vorhergehenden dargestellt. So liest man in der Anmerkung:

In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten (GW 20, §82 A).

Diese Erklärung betrifft die Art und Weise, in der die spekulative Logik, die Hegel vorschlagen will, die Verstandeslogik enthält, d.h. die gewöhnliche Logik, die in den gebräuchlichen Kompendien überliefert ist: ein Wissen, das sich herauskristallisiert hat und nun als abstraktes Faktum erscheint, das nicht mehr relevant ist. Die Frage mag unbedeutend erscheinen und kann zunächst nur Verwunderung hervorrufen. Zunächst einmal ist es überraschend, dass das Hegelsche Interesse an der Stelle, an der das Spezifikum des *Spekulativen* vorläufig dargestellt werden sollte, d.h. was das Proprium seines Programms ausmachen und es von anderen existierenden Logiken unterscheiden sollte, mit einer Bemerkung darüber endet, was erforderlich wäre, um eine Logik des Geistes zu haben, oder vielmehr darüber, wie die spekulative Logik *zur Historie werden könnte*. Dieser Punkt zeigt meines Erachtens das Ausmaß, in dem sich bei Hegel die Beziehung zum Historischen zu einer noch nie dagewesenen Komplexität entwickelt. Der spekulative Gedanke hebt in seiner ersten historischen Darstellung die Linearität seiner ersten Darstellung (abstrakt-dialektisch-spekulativ) nicht einfach auf, indem er eine neue Darstellung *neben der* historischen liefert, etwa in einem umgekehrten Vorzeichen (von spekulativ zu abstrakt); sondern (i) er zeigt einleitend, dass die Beziehung über das hinausgeht,

was der Buchstabe darstellt, (ii) und er erzwingt eine Arbeit an der Darstellung des Gedankens, die nur, wenn sie ausgeführt bzw. vollzogen wird, zu einem spekulativen Gedanken führt. Das Problem besteht darin, diese Arbeit richtig zu vollziehen.

Auffällig dabei ist erstens die Entwicklung der Frage, die von der ersten historischen Darstellung der Momente jedes *Logisch-Reellen* (§79) zur Darstellung des spekulativen Moments (§82) führt. Die erste Version der Anweisungen – es gibt einen Anfangsaspekt der Bestimmungen, und man arbeitet dann dialektisch an ihnen – entspricht der Art und Weise, wie die Momente des Logisch-reellen im *Vorbegriff* historisch dargestellt wurden, die also hier bereits mobilisiert werden. Wenn Hegel in §82 zur Frage nach ihrer Wahrheit kommt, das ist die Hegelsche Warnung schon in der Anmerkung, dann sehen wir etwas Besonderes: die Aufforderung, sie nicht nebeneinander auseinanderzuhalten, wird diskursiv bestätigt. In dieser Bestätigung liegt bereits eine zweite Mobilisierung: der anfängliche Hinweis (sie sind nicht Teile, sie sind Momente) bewahrheitet sich, wenn auch programmatisch, und radikalisiert sich im Vollzug von etwas Kommendem, der Wissenschaft, in der dieser Vorgang begründet wird.

Schließlich ist ein weiterer Aspekt hervorzuheben: die Tatsache, dass Hegel von dieser Operation der Subtraktion bzw. des Weglassens vom Spekulativen zum Abstrakten als einer *Möglichkeit* spricht („In der spekulativen Logik ist die bloße Verstandes-Logik enthalten und *kann* aus jener sogleich gemacht werden“). Es gibt eine Lizenz, die sich erst dann herausstellen kann, wenn die Frage nach der Funktionsweise der Eindämmung ausdrücklich gestellt wird. Das Beharren auf dieser *Möglichkeit* mag auf den ersten Blick übertrieben erscheinen, denn ‚möglich‘ hat den Anschein von etwas, das sowohl getan als auch nicht getan werden kann, und ist daher als solches nicht wesentlich. In den nächsten Abschnitten werde ich versuchen, die Grenzen eines solchen Anscheins aufzuzeigen.

## *Abschnitt 2: Das Historische zwischen spekulativer Logik und Verstandeslogik: Wissensdarstellung und Wissensenteilung*

Um Hegels Auffassung des Historischen in dem Spekulativen zu verstehen, gehe ich mit einer Rekonstruktion der wichtigsten begrifflichen Punkte der philosophischen Darstellung weiter. Demgemäß beabsichtige ich im Abschnitt 2, zu zeigen, dass die Vollzugsform der Philosophie nicht ohne Bezug auf das Historische ist. Die Philosophie stellt ein neues Historisches dar (*Historisch<sub>3</sub>*), indem sie sein eigenes Auftreten als Wissen (*Historisch<sub>2</sub>*, unterschieden von einem ersten Sinn von *Historisch<sub>1</sub>* als das, was rein faktisch ist) rechtfertigt. Um die Darstellung der Philosophie in diskursiver Hinsicht zu klären, nehme ich als exemplarische Hauptbezugnahme die Definitionen des Absoluten. Sowohl ihre Einbeziehung in dem Text („Das Seyn selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden“, GW 20, §85) als auch ihre problematische Ausschließung („Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie diß enthalten, daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; [...] so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subject, etwas völlig Ueberflüssiges“ *ebd.*) verstehe ich im strategischen Sinne. Durch die Diskussion der Definitionen des Absoluten untersuche ich die Wissensdarstellung:

a) Indem die Philosophie zu ihrem Begriff kommt, kritisiert sie eine der Metaphysik eigene Form der Wissensorganisation, die auf der *ordo definitionum* und dem Gebrauch der Prädikation als vorausgesetzte Struktur beruht. Ziel ist, eine Wissensorganisation zuerst darzustellen und dann in immanenter Form zu destruieren – ausgehend von der Urteilsstruktur (in §30 des *Vorbegriffs*) und von der Definitionsstruktur und dem Lehrsatz (in §166). Die Kritik ist aber nicht einfach etwas, das lediglich mit der Polemik gegen eine bestimmte Philosophie zusammenhängt. Die Definitionen (und die ihnen grundlegenden Form, nämlich das Urteil) sind laut Hegel die Ausdrucksformen der „bloße[n] Verstandes-Ansicht“ (GW 20, §27), die „immer vorhanden“ ist (*ebd.*). Zweitens sind die Definitionen des Absoluten die Art und Weise, wie die Wissenschaft in der *Enzyklopädie* sich organisiert hat. Indem die Philosophie die Definitionen kritisiert, vollzieht sie eine Selbstkritik.

b) Die performative Dimension der Darstellung wird in dem Maße behandelt, wie sie die anfänglichen Koordinaten ihres ersten Auftretens als Wissen neu beschreibt. Dies wird anhand des Beispiels der ‚Einteilung‘ diskutiert. Die vorläufige Beschreibung der Einteilung im *Vorbegriff* wird immanent diskutiert. Das Resultat ist die Bestätigung dessen, was am Anfang antizipiert war (die Einteilung ist die Einteilung des Begriffs) aber mit immanenten Korrekturen (im *besonderen Begriff*, in dem *Lehrsatz* und in der *absoluten Idee*). Die Erweiterung der anfänglichen Perspektive kommt in dem Methodenkapitel zum Vorschein, die eine Neubeschreibung des Gangs des Wissens vorschlägt. Das ist gerade das, was die Vollzugsform des Wissens verlangt.

## Einleitung

Die Enzyklopädische Logik beginnt mit dem *Vorbegriff*, einem Abschnitt, in dem Hegel den philosophierenden Subjekten bzw. einem Publikum<sup>358</sup> den Begriff dieser Wissenschaft in vorläufiger Form darlegt. Was die Paragraphen in *Vorbegriff* gemeinsam haben, ist eine spezifische formale Dimension, nämlich die historische und rasonierende. Der vorläufige und provisorische Charakter ist es, der die Einteilung als etwas Historisches kennzeichnet. Das Historische ist aber in diesem Kontext nicht einfach die Übernahme von unkritisch aus der Tradition oder aus der Vorstellung übernommenen Annahmen (was ich in der Studie *historisch<sub>1</sub>* überhaupt nenne), sondern ehe das erste Auftreten des Wissens (*historisch<sub>2</sub>*). So ist das Historische eine formale Dimension des Spekulativen.

Das Bewusstsein der Form tritt insbesondere im letzten Abschnitt des *Vorbegriffs*, d.h. *Näherer Begriff und Eintheilung der Logik* hervor. So liest man in der Nachschrift Rolin 1829:

*Die eintheilung* ist nichts anderes als die Auseinandersetzung dessen was im einfachen Begriff enthalten ist. *Die bestimmung* der eintheilung Soll nicht von aussen genommen werden, wie man es in anderen wissenschaften zu thun pflegt. Bei einer wahrhaften eintheilung aber soll das der fall sein dass der begriff schon in sich enthalte was aus ihm explicirt ist. Allein wir wissen noch nicht was der begriff der Logik ist, noch weniger was in dem selben enthalten ist. *Die eintheilung* die sich hier findet ist also nur gewissermassen historisch, es ist die voraussetzung dessen was Hegel weiss dass im begriff enthalten ist (GW 23,2, 583).

Die Rechtfertigung der *Einteilung* kann nicht am Anfang der Wissenschaft stehen, geschweige denn vor ihm. In Übereinstimmung mit dem Abschnitt, in dem sie platziert ist, fungiert die *Einteilung* strategisch als ein Mitwirken, um zum Standpunkt der Wissenschaft zu gelangen. Ihre Funktion erfüllt sie nicht trotz der Tatsache, dass sie historisch und rasonierend vorgeht, sondern gerade wegen dieser formalen Dimension. Die *Einteilung* ist daher noch nicht die begründete Unterteilung der Wissenschaft, die erst nach der Entwicklung des Begriffs erfolgen wird. Im Übrigen lässt sich zunächst weniger sagen, warum eine logische Wissenschaft, die sich in Seins-, Wesens- und Begriffslehre gliedert, eine adäquate Antwort auf das Bedürfnis der Zeit sein soll, sich selbst in Form des Denkens zu begreifen, als vielmehr die philosophischen Alternativvorschläge zu dem, der im System begründet wird. Es ist aber gerade diese Differenz, die in Bezug auf den Umgang der philosophischen Wissenschaft mit ihrer eigenen diskursiven Darstellung antizipiert wird, die sie von den anderen Wissenschaften ebenso wie von früheren Logiken und Philosophien – vom Bewusstsein ihres Diskurses – trennt.

Im Falle der anderen Wissenschaften wird, so Hegel, die Einteilung des logischen Materials von vornherein durch den Rückgriff auf Titel verkündet, die eine Abfolge darlegen, die nicht in der

---

<sup>358</sup> Hegel verwendet den Begriff „Publikum“ als Adressat seines Grundrisses auch in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (GW 14,1, 5). Auf das Thema der Öffentlichkeit komme ich im Kapitel 3.3 zurück.

Sache liegt, weil sie nicht ihre eigene Demonstration und Deduktion innerhalb der Wissenschaft findet, wenn es darum ginge, auf das einleitend Dargestellte zurückzukommen und seine Form zu rechtfertigen. Mit anderen Worten: Was in den anderen Wissenschaften – zu denen auch die vormaligen Logiken gehören – *historisch*<sub>2</sub> ist, bleibt vor und vor allem *nach* der Wissenschaft *historisch*. Sie wird nicht aus ihrer faktischen Erscheinung herausgehoben, weil sie nicht aufgegriffen und begründet wird. Das Ergebnis ist, dass in den anderen Wissenschaften Inhalt und Form der Darstellung nicht miteinander verbunden sind.

## 2.1 Das Historische in der Wissenschaft

Der Vergleich mit der Vorgehensweise anderer Wissenschaften in methodischer Hinsicht ist entscheidend, weil Hegel für seine Methode den Anspruch erhebt, „die einzig wahrhafte“ zu sein. Bei den anderen Logiken, den Verstandeslogiken, gibt es keine Bestimmung einer demonstrativen Methode, die die Darstellung des Materials rechtfertigt und die die erste, notwendige Erscheinung des Wissens aus der Dimension der Vorläufigkeit in die spekulative Erörterung erhebt. Es findet keine „Erhebung“ statt. Die Polemik richtet sich gegen jene Versuche, die kein Formbewusstsein aufweisen und es versäumen, die Erhebung der Darstellung aus ihrer vorläufigen Dimension heraus vorzunehmen. Solche Wissenschaften hängen von der äußeren Regel ab, das Ähnliche zusammensetzen und das Einfachste dem Komplexen voranzustellen. Ersetzt man die erste Regel durch den *ordo scholae* und die zweite durch den *ordo naturalis*, so wird das polemische Ziel deutlich: die Schulphilosophie Christian Wolffs.

Wolffs Ontologie wurde als „*liber dogmaticus scientificus*“ bestimmt, der von einem „*liber historicus*“ und einem „*liber dogmaticus historicus*“ zu unterscheiden ist – eine Unterscheidung, die sich auf die allgemeinere zwischen einer *cognitio historica* (was ist) und einer *cognitio philosophica* (die Gründe für das, was ist) bezieht. Während ersteres auf der Tätigkeit des „Erzählens“ und „Beschreibens“ beruht, basiert letzteres auf der notwendigen Verkettung von Fragen, die in Form eines Systems gegeben ist. Die Wissenschaft wird folgendermaßen definiert: „*per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis & immotis per legitimam consequentiam inferendi*“ (Disc. Prael. §30). Die allgemeine Regel der Methode verlangt, dass „*quod ea sint praemittenda, per quae sequentia intelliguntur & adstruuntur*“ (Disc. Prael. §133). So formuliert, ist Wissenschaft nichts anderes als ein Fortschreiten von den bewiesenen zu den beweisenden Sätzen, wobei das zu Klärende auf das bereits durch vorher gewonnene Definitionen Geklärte folgt. Was erreicht werden soll, war für Wolff in der Tat *certitudo*, zu gewinnen durch Demonstration, in der „*sie praedicatum subjecto convenire sive directe, dive indirecte demonstrare valemus, propositio nobis certa est*“ (Log. §568). In der Demonstration geht es darum zu verstehen, wie ein bestimmtes Prädikat von einem Subjekt prädiiziert werden kann, „und zwar so, daß aufgrund

der Prämissen des Schlusses, diese Identität von Subjekt und Prädikat als eine notwendige erscheint, daß es sich nicht anders verhalten kann“.<sup>359</sup>

Einerseits betont Hegel mit Wolff übereinstimmend die Notwendigkeit, die nötigen Zusammenhänge zwischen logischen Bestimmungen zu untersuchen, von denen allein die Möglichkeit eines Systems im wissenschaftlichen Sinne abhängt – was Wolff als „Systema enim dicitur veritatum inter se & cum principiis suis connecarum congeries“ (*Logica* §898) definiert. Andererseits aber führt Hegel eine der Hauptgrenzen der Metaphysik gerade auf die Methode zurück. Von dieser in der ersten Stellung des Gedanken zur Objektivität – die sowohl die *Schulphilosophie* als auch „alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften“<sup>360</sup> (GW 20, §26) zusammenfasst – behandelten Methode will sich Hegel distanzieren. Das Problem, das es in Wolffs Metaphysik aufspürt, ist die Definition. Eine Definition, mit der eine bestimmte Wissenschaft absolut beginnt, schreibt Hegel, „kann nichts anders enthalten, als den bestimmten, regelrechten Ausdruck von demjenigen, was man sich *zugegebener- und bekanntermassen* unter dem Gegenstande und Zweck der Wissenschaft *vorstellt*“ (GW 21, 33). Das Problem liegt für Hegel in dem, was formal die Grundlage der Definition ausmacht: die Urteilsform als Struktur, die Subjekt und Prädikat vereint und trennt, ohne deren entscheidenden Nexus ergründen zu können.

Hegels Logik will eine immanent kritische Darstellung sein. Genau in diesem Anliegen zeigt sich aber eine Besonderheit Hegels philosophischen Diskurses. Anders als man anhand einer solchen Kritik erwarten könnte, ist die Art und Weise, in der das Wissen in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, von der *Logik* bis zur *Philosophie des absoluten Geistes*, auch durch Definitionen organisiert. Und zwar ausdrücklich. So heißt es eindrucksvoll in der Anmerkung zum §384: „*Das Absolute ist der Geist* –, dies ist die höchste Definition des Absoluten“ (GW 20, §384 A)<sup>361</sup>. Eine solche Organisationsweise geht nicht spurlos an der Logik vorbei. Das Gegenteil ist der Fall, liest man das, was in dem zweiten Paragraphen der Logik geschrieben ist:

Das Seyn selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seyns, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definiren, heißt dessen Natur in *Gedanken* als solchen ausdrücken; die Logik aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. Die *zweiten* Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer *Differenz* sind, dagegen

---

<sup>359</sup> Günter Kirsten, *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel: ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Tübingen, Bildstelle der J.W. Goethe-Universität, 1973, pp. 92-93.

<sup>360</sup> Hegel fügt der Liste auch „ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins“ hinzu, ein Verweis auf das gewöhnliche Bewußtsein, das jedoch nicht die Frage betrifft, die ich in diesem Kapitel diskutiere.

<sup>361</sup> „– Diese Definition zu rinden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen“ (*ebd.*).

sind die Definitionen des *Endlichen*. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie diß enthalten, daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch das Absolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädicate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeynter Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache um die es hier allein zu thun ist, nur im Prädicate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subject, etwas völlig Ueberflüssiges (vergl. §. 31. u. unten Kap. Vom Urtheile) (GW 20, §85).

Durch eine solche Gleichsetzung scheint Hegel zu behaupten, dass sein spekulatives Projekt sich dazu eignet, als von den Definitionen des Absoluten geprägt gelesen zu werden. Er untermauert diese Behauptung in der Wissenschaft, im Rahmen der Entwicklung seines Programms: er belässt es nicht bei dieser ‚Möglichkeit‘ – die an sich schon nicht unproblematisch ist, weil sie abstrakte, in der Metaphysik formulierte Denkbestimmungen in die Wissenschaft einführt –, sondern entwirft sogar ein merkwürdiges Leseschema, das man im Text am Werk sehen kann, einen besonderen Rhythmus: Die erste und die dritte Bestimmung gelten als eigentliche Definitionen des Absoluten, während die zweite die Sphäre der Differenz kennzeichnet.

### 2.1.1 *Metaphysische Definitionen*

Was bedeutet es aber, dass die Gedankenbestimmungen als *metaphysische* Definitionen des Absoluten angesehen werden können (GW 20, §85)? Warum „können“ sie berücksichtigt werden und nicht z. B. ‚müssen‘ oder ‚wurden‘ berücksichtigt? Bedeutet das, dass es sich nicht um etwas Substanzielles handelt, sondern um etwas, das man sozusagen in Rechnung stellen kann? Die erste Überlegung, die man gegen diesen Eindruck anstellen kann, hängt von der Beobachtung, dass Hegel sie in allen Versionen der Logik wiederholt, sowohl in der akademischen (*Enzyklopädie* und Vorlesungen) als auch in der *Wissenschaft der Logik*, in beiden Ausgaben. Mit den Definitionen des Absoluten und mit dem Begriff *Gott*, dem vorstellenden Platzhalter des *Absoluten*, gewinnen wir zweierlei: erstens, einen Fokus auf das Thema der Bedeutung als solche; zweitens, die Möglichkeit, über die Wissensorganisation als solche zu diskutieren – wenn man den Lesenhinweis nicht über seine Überzeugungskraft hinterfragt, sondern vielmehr seine Funktion. Was sagt sie über den Begriff der Wissenschaft, den Hegel zu rechtfertigen versucht?

Die erste Dimension, die der Bedeutung, findet man in der Anmerkung zu §87:

der Trieb, in dem Seyn oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese Nothwendigkeit selbst, welche das Seyn und Nichts weiter führt und ihnen eine wahre, d. i. concrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige sondern nothwendige Weise,

hervorbringen. – Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen (GW 20, §87 A).

Jede Bedeutung, die so für die Bestimmungen des Denkens gewonnen wird, ist also (*nur*) eine genauere Bestimmung und eine wahrere Definition des Absoluten. Anders als in §85 wird hier nicht gesagt, dass die Bestimmungen als progressive Definitionen des Absoluten betrachtet werden „können“, sondern dass jede Bedeutung, die sie in der Logik annehmen, nur als solche zu betrachten ist. Wenn die Bedeutung jeder logischen Bestimmung, die im Text auftaucht, so gesehen werden *mus*, haben wir eine verstärkte Kapillarität des Schemas – über seine explizite Erwähnung im Text hinaus. Darauf werde ich im Folgenden zurückkommen.

Eine Art ‚Theorie der Bedeutung‘ findet man ausdrücklich in Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie. Wenn man fragt, was Gott ist, was dieser Ausdruck bedeutet, hat man es mit zwei verschiedenen Elementen zu tun. Einerseits ist der Terminus in gewisser Weise bereits bezeichnend. Wir haben der Ausdruck „Gott“ schon in der Kirche, in der Familie oder in einem Buch gehört. Und wir assoziieren mehr oder weniger ausgefeilte Darstellungen damit: Gott kann dem Schöpfer des Himmels und der Erde, dem Universum oder der bärtigen Figur in der Sixtinischen Kapelle entsprechen. Lange bevor wir uns nach der Bedeutung von etwas fragen, sind wir bereits im Besitz von bezeichnenden Elementen. Dies ist aber nicht die Bedeutung von Bedeutung ist, die Hegel vorschlagen will. „Wenn wir so fragen: was ist Gott, was bedeutet der Ausdruck Gott, so wollen wir den Gedanken, der soll uns angegeben werden“ (*ebd.*). Diese ist nach Hegel durch die logische Natur des Gottesbegriffs gegeben. Die begriffliche Bedeutung zu bestimmen, bedeutet, die ganze Idee der Philosophie zu durchdringen, wenn „es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wesen desselben was wir wissen wollen“ (*ebd.*). Auf diese Weise bezeichnet der Begriff Gott denselben logischen Inhalt wie der Begriff absolut. Jedoch ist, so Hegel, der Vektor der Untersuchung keineswegs unidirektional ist, im Sinne einer einseitigen Übersetzung von Vorstellungen in Gedanken:

Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen, und nicht von der Vorstellung, so kann es sein daß der Geist sich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist und fragt was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe (GW 29,1, 118-119).

Der zweite Gesichtspunkt steht im Gegensatz zum ersten. Sie prüft die Möglichkeit, die Bedeutung eines Begriffs gerade aus den reinen Bestimmungen des Denkens zu bestimmen. Eine solche Forderung kann in erster Linie als Vorwegnahme der Realphilosophie gelesen werden, die sich im Gegensatz zur Logik nicht nur im Element des reinen Denkens entwickelt, sondern sich auch in das *Dasein* hineinbewegt. M.E. spielt aber der Hinweis auf das nicht-begriffliche Element auch in der Logik eine Rolle. Sie hat nicht nur einen ‚propädeutischen‘ Wert, um den endlichen Geist zu

akklimatisieren, um die verwirrte Subjektivität zu beruhigen. Vielmehr geht es darum, sich mit einer inneren Bewegung innerhalb der Diskursivität der Logik zu arrangieren. Zur Artikulation ihrer eigenen schlüssigen Fragestellung greift die Logik auf *Vorberichte, Einleitungen, Vorbegriffe*, wissenschaftsfremde Abschnitte und Anmerkungen zurück, die den reinen Gedankengang markieren. Wenn es stimmt, dass bei der Untersuchung der logischen Bestimmungen das vorgestellte Substrat nicht den Maßstab für den Begriff ist, nichtsdestoweniger wird die formale Spannung nicht aufgehoben, sondern markiert sie im Gegenteil die besondere Art und Weise, in der das Spekulative seine eigene Demonstration durchführt und zu sich selbst kommt. Genau das zeigt sich in der Art und Weise, wie Hegel die Definitionen des Absoluten in der Logik verwendet und kritisiert.

Dass es sich bei den Definitionen des Absoluten um eine Anspielung auf die Scholastik handelt, ist nicht schwer zu erraten, wenn man die ausdrückliche Gleichwertigkeit zwischen den Definitionen des Absoluten und den „*metaphysischen Definitionen Gottes*“ betrachtet. Die Metaphysik wird formell als den Versuch verstanden, das Wesen des Absoluten in Gedanken auszudrücken. Ist die Logik (laut ihrer noch einleitende Definition) diejenige Wissenschaft, die alle Gedanken als Gedanken einschließt, so wird eine gewisse Kontinuität zwischen diesen zwei Vorhaben, der Metaphysik und der Logik, suggeriert. Angesichts dieser minimalen Kontinuität wird jedoch auf einen radikalen Unterschied in der Methode hingewiesen. In Bezug auf den Zweck der Metaphysik – die Natur Gottes in Gedanken darzulegen – gibt es folgende Probleme. Erstens wurden die Bestimmungen des Denkens als solche nicht in Frage gestellt. Es wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Gott endliche – d.h. einfach gefundene – Bestimmungen des Denkens geeignet sind. Zweitens, und das ist das noch grundlegendere Problem, ging die scholastische Metaphysik mit der Prädikation vor, ohne eine derartige Struktur zu hinterfragen. Mit einem solchen formalen Problem werden nach Hegel auch die anderen Stellungen des Gedankens zur Objektivität (Empirismus, Kritizismus, unmittelbares Wissen) konfrontiert, ohne dass es ihnen gelingt, eine überzeugende Lösung zum Problem zu erarbeiten.

Damit wird deutlich, dass das Ziel für Hegel nicht die Bestätigung einer vermutlichen Kontinuität ist – die Metaphysik sei in der spekulativen Logik *enthalten* –, sondern die Ausarbeitung eines neuen Programms. Was mich interessiert, ist, dass Hegels Anliegen durch den Rückgriff auf die Definitionen des Absoluten (*historisch<sub>3</sub>*) als dasjenige, in dessen Licht man logische Bestimmungen betrachten kann, voranschreitet. Die Art und Weise, wie der logische Fortschritt in der Tat „die Nothwendigkeit des Zusammenhangs und die immanente Entstehung der Unterschiede“ ist (GW 21, 38), ist insofern produktiv, als sie uns erlaubt, das Problem der Wissensorganisation zu untersuchen. Die Aspekte, die sich aus dieser Analyse ergeben, lassen es verstehen, was für ein Begriff der Philosophie aus einer Praxis der Darstellung entsteht, die, um das *historisch<sub>2</sub>* zu etwas Bekanntem zu erheben (die *Einteilung* als die Einteilung des Begriffs), in ihrer Darstellung selbst ein neues *historisch* generiert (die Definitionen des Absoluten, *historisch<sub>3</sub>*), um es zu kritisieren und zu ihrer Selbstkritik zu

gelangen. Dies ist genau der zweite produktive Aspekt der Definitionen des Absoluten, nämlich die der Wissensorganisation.

### 2.1.2 *Wissenschaft und Kritik an einer Art Wissensorganisation*

Die Frage nach der Definition bringt die Frage der spekulativen Darstellung mit sich, die bereits im Zentrum der *Phänomenologie des Geistes* über die Grenzen des gewöhnlichen Satzes und die Notwendigkeit, die Natur des Satzes spekulativ zu überdenken, stand. In der *Phänomenologie* taucht das Beispiel des Satzes über Gott im Rahmen der Betrachtung des Absoluten als Subjekt auf, in dem die Formulierung des gesamten Programms Hegels (die Substanz, die auch Subjekt ist) zusammengefasst wird. Der Bezug auf Gott dient dazu, die Grenzen der Satzform als solche explizit zu machen. Bei den metaphysischen Definitionen der *Enzyklopädie* wird auch die Form des Satzes bzw. des Urteils erörtert. Die enzyklopädische Perspektive scheint jedoch in ihrer Gültigkeit weiter gefasst zu sein, so dass sie mit dem Problem der Organisation des Wissens selbst verbunden ist.

Um zu sehen, woraus die Besonderheit Hegels Programms besteht, *indem es die Möglichkeit eröffnet, dessen Stufen, d.h. die Gedankenbestimmungen als fortschreitende Definitionen des Absoluten anzusehen*, muss man zum abschließenden Teil von §85 übergehen, in dem die Wurzel des Problems ausgedrückt wird: die Form des Urteils, die den Definitionen zugrunde liegt.

Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie diß enthalten, daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch das Absolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädicate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeynter Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache um die es hier allein zu thun ist, nur im Prädicate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subject, etwas völlig Ueberflüssiges (vergl. §. 31. u. unten Kap. Vom Urtheile) (GW 20 §85).

Die Frage jedoch ist nun, ob das Weglassen der Form des Urteils ausreichen würde, um das Problem aus dem Weg zu räumen, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Die Antwort ist negativ: es reicht nicht, die Form „Gott ist“ wegzulassen. Nicht nur, weil gesagt wurde, dass *implizit* (d.h. auch dann, wenn die Formel „Gott ist X oder Y“ nicht auftaucht und den Akzent ausschließlich auf die Gedankenbestimmungen gelenkt wird) die Bedeutung jeder Gedankenbestimmung als eine angemessenere Bestimmung des Absoluten betrachtet werden muss, sondern vor allem, weil das Schema in der Tat explizit bis zur Idee geht: „Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück“ (GW 20, §213 A.). Es geht nicht darum, dass man auf Definitionen verzichten muss, als ob sie nutzlos wären. Der Punkt ist, dass man sie benutzen muss, wenn man endlich weiß, was sie sind. Doch wie kann man ihre Struktur bewusst nutzen? Eine solche Frage hat auch eine bestimmte epochale Bedeutung: Um die Notwendigkeit eines zeitgemäßen Wissensbegriffs zu begründen, werden die Grenzen der Denkanahmen der

vormaligen Metaphysik, des Empirismus-Kritizismus und des unmittelbaren Wissens aufgezeigt. In dieser Hinsicht bietet §85 in seiner Schlussfolgerung zwei Hinweise, die zu befolgen sind, indem er in Klammern auf zwei Momente im logischen Text verweist: auf §30, der im *Vorbegriff* unter der ersten Stellung des Gedankens zur Objektivität enthalten ist; und auf den Abschnitt über das Urteil in der Lehre vom Begriff (§§166-171).

Für Hegel ist die Bestimmung des Absoluten in erster Linie eine Operation, die sich durch die reinen Bestimmungen des Denkens gemäß der Notwendigkeit vollzieht, die dem zu entlarvenden Gedanken immanent ist. Diese Notwendigkeit wird in der ersten Stellung des Gedankens nicht berücksichtigt – eine Stellung, die etwas ist, das „für sich ist [...] überhaupt immer vorhanden“ (GW 20, §27). Was zutage kommt, ist, dass in gewisser Weise das Programm der Metaphysik verloren geht, wenn man nicht fragt, „ob solche Prädicate an und für sich etwas Wahres seyen“ (GW 20, §28 A). Um dies zu leisten, reicht es aber nicht aus, sich auf die Gedankenbestimmungen zu konzentrieren, um die Metaphysik für überholt zu erklären. Die formale Struktur der Prädikation ist noch nicht kritisch untersucht worden. Angedeutet ist daher, wenn auch in noch keimhafter Form, die Aufgabe der Überwindung einer bestimmten Art und Weise der Organisation logischer Bestimmungen und damit der Wissenschaft, eine Überwindung, die allerdings schrittweise erfolgen muss und vor allem in Form einer immanenten Subversion, die die prädikative Struktur selbst betrifft, vollzogen werden muss.

Explizit steht das Thema der Überwindung der Prädikation im Mittelpunkt des Abschnitts *Urteil* in der *Lehre des Begriffs*, auf den das §85 verweist. Der Gegenstand ist das Urteil, denn „die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im *Urteile* vorhanden, denn das Urteilen ist das Bestimmen des Begriffes“ (GW 20, §165 A). In Sätzen wie „Gott ist das Unendliche“, „Gold ist ein Metall“ gibt es eine Beziehung der Bedeutungsbestimmung des Subjekts durch das ihm zugeschriebene Prädikat. Die entstehende Identität enthält aber auch die Nicht-Identität, den Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat, in sich. Die Form solcher Sätze drückt nicht aus, was da ist, nämlich diese Identität und diese Differenz: Gott ist das Unendliche, aber ihm sind auch andere Bestimmungen eigen; das Unendliche wird also von Gott prädiziert, aber es reicht über das Subjekt, das es bestimmt, hinaus, es kann auch von etwas anderem prädiziert werden. Und das ist der „Mangel“ an Urteilsform. Das endliche Denken befasst sich mit der Überwindung eines solchen Mangels. Was es tut, ist aber eine Wiederholung der Grenze. Das endliche Denken versucht, den Mangel zu umgehen, indem es einen zweiten Satz mit derselben Form hinzufügt, der hilft, die Bedeutung des Subjekts zu bestimmen – ohne jedoch die Unzulänglichkeit, die seinen Rückgriff motiviert hat, an der Wurzel zu ändern, nämlich die Tatsache, dass im ersten Satz das Subjekt und das Prädikat einander übersteigen. Diese Unzulänglichkeit des Satzes in Bezug auf den Begriff – die auch in den Empirismus, in den Kritizismus und das unmittelbare Wissen übergeht – führt zur Produktion eines anderen Satzes (oder Urteils), der ihm gegenübersteht. Die Sätze sind als Versuche,

das betreffende Subjekt zu bestimmen, zusammenhängend, aber ihre Form zwingt das Denken, jeden Satz getrennt zu betrachten. In dieser Entwicklung gibt es jedoch einen positiven Aspekt. Diese Verbindung von Gegensätzen hat für den Verstand den paradoxen Aspekt der Antinomie, während sie in Wirklichkeit bereits die Bestimmung des begrifflichen Inhalts wäre. Was geschieht, ist, dass man die Bestimmung der Einheit erfährt, die nicht die tote, abstrakte Identität zwischen einem Subjekt und einem repräsentierten Prädikat ist, denn „für Einheit würde daher insofern besser nur Untrenntheit und Untrennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt“ (GW 21, 79).

Was den Gegenstand des Urteils im Hinblick auf die Frage nach der Definition betrifft, so ist deutlich geworden, dass das Urteil nicht explizit bejaht, was implizit konstitutiv für es ist: die Differenz und wechselseitige Bestimmung von Subjekt und Prädikat, die durch die Kopula getrennt sind, und zugleich die Einheit von Subjekt und Prädikat, die durch die Kopula identifiziert wird, nämlich eine negativ strukturierte Einheit. Dies ist der Widerspruch des Urteils, aus dem Hegel die Dialektik des Urteils entspringen sieht, der von der Vorgehensweise der Schulphilosophie völlig vergessen wird, die nicht fähig zu sein scheint, jene Einheit des Begriffs begrifflich zu denken, die, verborgen durch die ursprüngliche Trennung, hervortritt. Das Bewusstsein der konkreten Einheit und Negativität, die das Urteil impliziert, muss irgendwie im Übergang vom Subjekt zum Prädikat und in der Rückwirkung, die aus ihrer Vereinigung und Unterscheidung entsteht, vollzogen werden – wie die *Phänomenologie des Geistes* bereits mit dem spekulativen Satz gezeigt hatte.

Die Sache ist damit aber noch nicht zu Ende. In der *Enzyklopädie* fängt das Thema der Definitionen des Absoluten eine umfassendere Instanz ab, es zieht sich durch weitere Abschnitte des logischen Textes, weil es eben die Art und Weise betrifft, in der das Wissen nach notwendigen Verbindungen geordnet wird, wie schon bei Wolff. Damit kommen wir zu Hegels letzter Kritik, die dazu dient, die Besonderheit seiner Methode aufzuzeigen, die einleitend als diejenige angekündigt wird, die sich auf nicht zufällige, aber notwendige Weise vollzieht (GW 20, §87 A), und die aus sich selbst die Notwendigkeit des Zusammenhangs und der immanenten Erzeugung von Unterschieden entwickelt (GW 21, 38). Um dieses Thema weiter zu vertiefen, wenden wir uns dem Abschnitt *Das synthetische Erkennen in der Idee* zu, in dem der Übergang von nominalen zu realen Definitionen erörtert wird, der im *Lehrsatz* gipfelt. Dort lässt sich spüren, inwiefern, die von innen heraus vorgenommene Reflexion über eine bestimmte Operation der Organisation des Materials nicht nur die Kritik an einer traditionellen Art der Systematisierung des philosophischen Materials betrifft, sondern auch genau die Form der Organisation Hegels Texts. Diese Wissensorganisation wird als eine Möglichkeit verfolgt, durch die der Rhythmus des Spekulativen artikuliert wird. Das wiederum legt den Grundstein für die Hinterfragung seines Philosophiebegriffs.

### 2.1.3 Das synthetische Erkennen: Definition und Reflexivität des Wissens

Der Abschnitt ‚Das synthetische Erkennen‘ als zweites Kapitel der Idee ist unterteilt in *Die Definition, Die Einteilung, Der Lehrsatz* und beginnt mit einer Untersuchung der Nominaldefinition. Eine Nominaldefinition ist diejenige, nach der, um das Hegelsche Beispiel von Euklid zu verwenden, ein Dreieck eine dreiseitige ebene Figur ist. Es wird gezeigt, dass zwei Seiten und der von ihnen eingeschlossene Winkel ausreichen, um ein beliebiges Dreieck zu bestimmen. Auf diese Weise wurde in der Sprache der Geometrie der Begriff des Dreiecks von seiner (zunächst scheinbar) überflüssigen Realität isoliert, und zwar durch eine Definition, die in gewissem Widerspruch zur ursprünglichen (nominalen) Definition des Dreiecks steht. In dieser Definition wurden drei Seiten angegeben; in der Tat aber reichen zwei Seiten aus, um das Dreieck zu bestimmen (sein *Bestimmtsein*). Die Definition enthält also in gewissem Sinne mehr, als für die Bestimmung des Dreiecks notwendig ist; sie enthält den Begriff des Dreiecks und seine Realität in einer verworrenen oder undifferenzierten (unmittelbaren) Weise. Das Nachdenken über die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und seiner Realität erfordert etwas mehr, nämlich eine *reelle* Definition (GW 12, 223). Sie behandelt Hegel im dritten Abschnitt über den *Lehrsatz* und die geometrische Methode, die „die vollkommenste weise des endlichen erkennen“ ist (GW 23,2, 577).

Hegel betrachtet die Geometrie im Abschnitt ‚Das synthetische Erkennen‘, als *zweitem* Unterabschnitt. Derselbe obere Abschnitt ‚Die Idee des Erkennens‘ steht in der *zweiten* Position innerhalb der Idee – eine Position, die in der von Hegel in §85 skizzierten interpretativen Trias den Begriff in seiner Endlichkeit und Differenz, bezeichnet. Die Idee des Wissens stellt somit das Moment der Differenz der Idee dar. Im Gegenzug erscheint *der Lehrsatz* an dritter Stelle. Auf diese Weise stellt der Lehrsatz – soweit aus der Gliederung des Materials vorläufig ersichtlich – die wahre Definition des Absoluten in dieser Sphäre dar, die in der ‚Definition‘ ihre erste Definition hat. Genauer gesagt, stellt der *Lehrsatz* die voll gerechtfertigte Form des endlichen Wissens dar, d.h. die bestimmteste Form des theoretischen Wissens, wie es in der Sphäre der Endlichkeit, der Äußerlichkeit (der Idee des Erkennens) existiert. Auf diese Weise ist es die Vervollständigung der Definition:

Die Einheit der vollständigen Inhaltsbestimmtheiten ist aber dem Begriffe gleich; ein Satz, der sie enthält, ist daher selbst wieder die Definition, aber die nicht nur den unmittelbar aufgenommenen, sondern den in seine bestimmten, realen Unterschiede entwickelten Begriff, oder das vollständige Daseyn desselben ausdrückt. Beydes zusammen stellt daher die Idee dar (GW 12, 222).

Der *Lehrsatz* ist der Begriff in seinem Dasein, weil er seine eigenen realen Unterschiede entwickelt. Auf diese Weise stellt sie die systematischste Struktur dar, die auf der Ebene des endlichen Wissens gegeben ist, wie wir jetzt sehen. Darüber hinaus wird es die Form der Selbstreflexivität geben,

die nur in der absoluten Idee verwirklicht ist. Bei der Geometrie berücksichtigt Hegel in erster Linie nicht ihre apodiktischen, intuitiven Qualitäten, sondern eher den systematischen Charakter des Vorgehens durch Definitionen. Das wesentliche Element der geometrischen Strenge liegt nach Hegel darin, dass hier die Konkretisierung von Gegenständen nicht von außen zu den Definitionen und Prinzipien hinzukommt, wie in den empirischen Wissenschaften, sondern sich aus ihnen entwickelt. Im Gegensatz zu Nominaldefinitionen, für die die abstrakte Möglichkeit ihres Gegenstandes erforderlich war, die aber nicht dessen tatsächliche Möglichkeit nach sich zog (das Dodekaeder, das nicht in den euklidischen Raum eingeschrieben werden kann), wird bei reellen Definitionen hingegen die Möglichkeit des Definiendums offenkundig gemacht. In der Geometrie kann man eine Sache durch eine Konstruktion bestimmen und kontextuell zeigen, dass sie tatsächlich möglich ist: Man gibt die Regel von etwas vor, die dazu führt, dass das Objekt tatsächlich existiert. In der reellen Definition ist der entscheidende Aspekt, dass die Realität der mathematischen Objekte aus ihren Begriffen hervorgeht – und dies ist parallel dazu das, was die Logik als notwendige Darstellung der Genese und Selbstverwirklichung des Begriffs tut.

So betrachtet, wird der Lehrsatz in §231 behandelt. Während man in den anderen Wissenschaften, die sich nicht mit der Einfachheit des Raumes befassen, von außen Elemente integriert wird, die der Vorstellung, der Wahrnehmung oder der Meinung entstammen, geschieht dies in der Geometrie nicht: man bleibt in der Bestimmung des Raumes, und was geschieht, ist, dass „es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Einteilungen usf. von der Notwendigkeit *der Begriffsbestimmungen* fortgeleitet wird“ (*ebd.*). Doch genau das ist der Grund der „Bewußtlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältnis zum Inhalt“ (*ibid.*). Was nach Hegel bei der Geometrie fehlt, ist die Anerkennung der reflexiven Eigenschaften des Erkennens, die einen ständigen Übergang von endlicher zu spekulativer Erkenntnis erzeugen. Dieser Mangel hängt von einer ursprünglicheren Beschränkung des Gegenstandes ab, der in die endliche Erkenntnis eingeht, die zwischen dem, was tatsächlich instanziiert wird – eine Form der Referentialität in der Organisation des Inhalts – und dem, was sie als ihren Inhalt unterwirft – äußere Relationen des Maßes, die dem bestimmten Interesse des Subjekts bei dem Beweis und nicht von der Sache selbst abhängen – unterteilt ist. Diese Diskrepanz verhindert, dass die Form des Lehrsatzes vollständig selbstreferentiell ist. Was Hegel also interessiert, ist zu zeigen, dass die geometrische Methode in gewisser Weise, formal, schon der Begriff ist, sofern sie die ihr fehlende Selbstreflexivität anerkennt.<sup>362</sup>

---

<sup>362</sup> In dem *Beweisen* – einer Bewegung, der Hegel 1829 eine Vorlesung mit dem Titel *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* widmete, die er im selben Semester wie die Vorlesung über die Logik hielt, von der wir die *Nachschrift Rolin* haben – ist es eine subjektive Überlegung, die den Prozess leitet, die die Eigenschaften der Figuren, mit denen sie sich befasst, dadurch rechtfertigt, dass sie nach ihren eigenen Voraussetzungen vorgeht. Die Demonstration ist nicht diejenige, durch die der Inhalt zu sich selbst kommt. Ist für Hegel die Konstruktion eine Objektivität ohne Subjektivität – d.h. eine Objektivität, die sich ihres eigenen Fortschreitens nicht reflektierend bewusst ist –, so „ist der Beweis ein subjectives Thun ohne Objectivität“ (GW 12, 225).

Der Verweis auf den *Lehrsatz* in Bezug auf das Dasein des Begriffs und damit auf seine problematische Reflexivität ist für die vorliegende Studie über die Organisation der Wissenschaft von entscheidender Bedeutung. Unter der Überschrift ‚Das synthetische Erkennen‘ stellt Hegel als das zentrale Thema die Definition als Form der Erkenntnis dar. Betrachtet man das Fortgehen der spekulativen Logik, so wird es deutlich, dass dieser Abschnitt genau die Art und Weise thematisiert, mit der Hegel den Fortschritt durch die Logik charakterisiert. Was die Logik liefert, sind fortschreitende Definitionen des Absoluten. Im Kontext von Hegels Behandlung der spekulativen Logik stellt seine Diskussion der synthetischen Erkenntnis also „*the first instance of self-reference*“<sup>363</sup> dar. Wie Brady Bowman feststellt, „Hegel’s discussion of synthetic cognition (i.e. real definition) is a thematization of what the *Logic* itself is meant to achieve, and it is a thematization that occurs in *immanent reflection*“<sup>364</sup>.

Diese Diskussion über die Organisation des Wissens wird in der absoluten Idee fortgesetzt. In der absoluten Idee scheint etwas mehr gegeben zu sein, und zwar im Sinne der Selbstreflexivität:

Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück (GW 20, §213 A).

Verglichen mit dem Lehrsatz, der als Wahrheit der Definition, die “the first instance of self-referentiality in the *Logic*, but not the last”<sup>365</sup> ist, instanziiert die absolute Idee als letzte Definition des Absoluten die Selbstreferenzialität sowohl formal als auch inhaltlich. Formal, d.h. in Bezug auf die referentielle Beziehung, ist das, worauf sich die Idee bezieht, sie selbst: sie ist ihr eigener Prozess. Darüber hinaus geht es inhaltlich, d.h. in Bezug auf den Referenten, um die Selbstreferenzialität als solche. Die absolute Idee thematisiert, indem sie sich selbst thematisiert, die Selbstreferenzialität. Damit ist eine höhere Ebene des Selbstbewusstseins eingeführt, und genau diese Ebene fehlt dem *mos geometricus* im Wesentlichen – als auch dem Empirismus und der kritischen Philosophie sowie dem unmittelbaren Wissen als dessen (vermutliche) Aufhebung. Der Inhalt der Idee ist kein äußerer Gegenstand, sondern das System der bestimmten Ideen: „Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen“ (GW 20, §213 A).

Die inhaltliche Ebene (die absolute Idee) konstituiert sich also dadurch, dass sie eine formale Selbstreferenz zum Gegenstand hat. Die Form bringt ihren eigenen Inhalt hervor. Daraus ergibt sich eine vollständige Revision des Absoluten, die es von einem Substantiv, das als Maßstab einer Definition vorausgesetzt wird, zu einem Adjektiv macht: Die Idee ist absolut, weil ihre Absolutheit die Seinsweise der Darlegung der Logik ist. Und in diesem Sinne, so kann man sagen, werden wir

---

<sup>363</sup> *Ebd.*

<sup>364</sup> *Ebd.*

<sup>365</sup> *Ebd.*, S. 186.

Zeugen einer radikaleren Neubestimmung des spekulativen Satzes und damit des Satzes als solchem, denn das Subjekt (das Absolute) *wird buchstäblich zum Prädikat* (absolut). Wenn die Idee absolut *wird*, kennt sie schließlich ihren eigenen Prozess: Sie thematisiert und diskutiert ihre eigene Darstellung bzw. Vollzugsform. Was also am Ende der Logik durch die Definitionen des Absoluten und die Kritik einer Wissensorganisation erreicht wird – die der Metaphysik angehört und die als *historisch<sub>3</sub>* als Möglichkeit in der Wissenschaft und für das Spekulative genutzt wird – ist eine Form der völligen Reflexivität.

Um die Art der Reflexivität, die in der Idee ins Spiel ist, und damit den Grad des Formbewusstseins, den der Hegelsche Text als notwendige Organisation seines Materials aufweist, zu verstehen, ist aber ein weiterer Schritt erforderlich. Was geschieht am Ende für die *Darstellung* des philosophischen Diskurses? Wie wird das Ende *diskursiv* realisiert und was bedeutet diese Realisierung für das Problem der Wissensorganisation?

Die Absolutheit der Idee scheint in gewissem Sinne in zwei verschiedenen Momenten zu zeigen, die in §237 nebeneinanderstehen. Die Idee ist eine Form, die Inhalt ist und als solcher wahrgenommen wird, weil sie schließlich für sich selbst transparent ist. Zweitens aber ist die Idee, gerade weil sie Form ist, auch ein *Wissen* um die Momente des logischen Weges, der zu ihr geführt hat, als Ergebnis. Und das ist der *Methode* eigen, die das Bewusstsein vertritt, dass das, was sich entwickelt hat, nicht nur ein linearer Ablauf von reinen Gedankenbestimmungen ist, sondern eine einheitliche ‚Erzählung‘<sup>366</sup>, die ihre Konturen erst im Moment der maximalen, endgültigen Durchdringung zwischen dem Inhalt (dem logischen Weg) und der Form.

Bevor ich mich dieser Struktur zuwende und sehe, wie sie bei Hegel tatsächlich funktioniert, möchte ich jedoch auf die Diskussion über die Erhebung des *Historischen<sub>2</sub>* innerhalb der Wissenschaft zurückkommen. In der Tat am Ende des Textes können wir uns fragen, was die Diskussion über die Erscheinung der Wissenschaft, die im *Vorbegriff* in der vorläufigen Form der *Einteilung* des Begriffs gegeben wurde, gebracht hat. Wenn wir abschließend die Aufmerksamkeit auf die *Einteilung* zurückführen und von der Wissenschaft aus sehen, wie sich ihre endgültige spekulative Wiedergewinnung des Begriffs und der Idee diskursiv entwickelt, liefert dies m.E. die wesentlichen Elemente für das Verständnis der Hegelschen Operation der Kritik an einer Form der Wissensorganisation. Diese Auseinandersetzung erlaubt, die Neubestimmung der Koordinaten am Ende der Wissenschaft, von denen aus die Erhebung ursprünglich vorgestellt wurde – nämlich die Übergang von der *historisch<sub>2</sub>*, vorläufigen, zur spekulativen Rechtfertigung – zu behandeln.

## 2.2 Welche Einteilung?

---

<sup>366</sup> Angelica Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*, 2018.

Abgesehen von dem *Vorbegriff*, Hegel greift die Frage der *Einteilung* im Verlauf der Wissenschaft an zwei Stellen auf, die eine kurze Betrachtung verdienen: zunächst in ‚Der besondere Begriff‘ und dann in ‚Einteilung‘, die als zweites Moment von ‚Das synthetische Erkennen‘ gleich nach ‚Die Definition‘ und vor ‚Der Lehrsatz‘ erscheint.

### 2.2.1 *Wahrhafte Einteilung im Begriff*

In der *Wissenschaft der Logik*, in der Anmerkung zu ‚Der besondere Begriff‘, findet man eine erste explizite Thematisierung der *Einteilung*, und zwar in Form der „wahrhaften Einteilung“: „Es gibt daher keine andere wahrhafte Eintheilung, als daß der Begriff sich selbst [...] stellt“ (GW 12, 38). Die Tatsache, dass in ‚Der besondere Begriff‘ von einer „wahrhaften Einteilung“ die Rede ist, deutet darauf hin, dass es auch unwahre Arten gibt, mit der Teilung der Wissenschaft umzugehen – eine dieser nicht wahren Einteilungen ist nicht nur die der gewöhnlichen Logiken, sondern die vorläufige Einteilung selbst, und damit die, die in der Anmerkung, auf die ich mich bezogen habe, diskutiert wird. Die Frage nach der Einteilung des Begriffs ist relevant, weil sie die Art und Weise betrifft, wie die Logik aufgebaut ist. Gerade nach der Erwähnung der „wahrhaften Einteilung“ stellt Hegel nämlich einen Unterschied heraus, der dem Begriff eigen ist und ihn buchstäblich von allen vorhergehenden unterscheidet:

Wie sich der Unterschied hier zeigt, ist er in seinem Begriffe, und damit in seiner Wahrheit. Aller frühere Unterschied hat diese Einheit im Begriffe. [...] Das Uebergehen und die Auflösung dieser Bestimmungen hat nur diesen wahren Sinn, daß sie ihren Begriff, ihre Wahrheit erreichen; Seyn, Daseyn, Etwas, oder Ganzes und Theile u.s.f. Substanz und Accidenzen, Ursache und Wirkung sind für sich Gedankenbestimmungen; als bestimmte Begriffe werden sie aufgefaßt, insofern jede in der Einheit mit ihrer andern oder entgegengesetzten erkannt wird (GW 12, 38).

Dass es sich bei allen früheren Unterschieden der objektiven Logik handelt, die „hier“, d.h. in der subjektiven Logik, ihre Wurzel finden, geht aus den Bestimmungen des Denkens hervor, die Hegel anführt. Im Lichte dieser systematischen Betrachtung innerhalb des Textes gelesen, werden die Bestimmungen nun zu „bestimmte[n] Begriffen“:

Wenn es bei der Abhandlung des Begriffs darum zu tun wäre, | anzugeben, was es für *bestimmte* Begriffe gebe, so wären alle möglichen Bestimmungen anzuführen – denn *alle* Bestimmungen sind Begriffe, somit bestimmte Begriffe –, und alle Kategorien des *Seins* wie alle Bestimmungen des *Wesens* wären unter den Arten der Begriffe aufzuführen. (GW 12: 45-46)<sup>367</sup>

Insofern der Begriff auf die *Einteilung* fokussiert, revidiert er die gesamte objektive Logik. Damit handelt es sich um eine ganzheitliche neue Betrachtung des gesamten logischen Programms

---

<sup>367</sup> Auch in der *Enzyklopädie* weist Hegel auf die nachträgliche Rechtfertigung der Denkbestimmungen als „bestimmte Begriffe“. Siehe dazu GW 20, §162 Anm.

und der einzelnen logischen Bestimmungen, die nun als fähig zur Selbstbeziehung, Vermittlung und Einheit gelesen werden können, die dem Begriff eigen sind.

Wenn man diesen Gewinn an den Anfang zurückführt, in den *Vorbegriff*, als das Problem der *Einteilung* zum ersten Mal in Form von *historisch<sub>2</sub>* auftaucht, kann man sehen, dass wir nun die Entstehung von Unterschieden in immanenter Form haben, die sich aus dem Begriff ergeben. Man findet in dem Begriff verwirklicht, was im *Vorbegriff* gesagt worden war. Wenn z. B. die Selbstbeziehung als Charakter des Begriffs auftaucht und gesagt wird, dass das Sein aus dem Begriff hervorgeht und die ganze *Seinslehre* in einer dem Begriff entsprechenden Form abläuft, so rechtfertigt dies die anfängliche *Einteilung der Logik*, die ja in ihrem zweiten Teil den Gegenstand des logischen Verfahrens vorwegnimmt:

Die Logik zerfällt in drei Teile: [...]

I. In seiner *Unmittelbarkeit*, - dem *Begriffe an sich*.

II. In seiner Reflexion und Vermittlung, - dem Für sich sein und Schein des Begriffes.

III. In seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Beisichsein, – dem *Begriffe an und für sich* (GW 20, §83).

Andererseits aber soll bemerkt werden, dass ein solches rückwirkendes Bewußtsein – alle vorherigen Denkbestimmungen können nun als bestimmte Begriffe gelesen werden – wiederum nicht *per se* diskursiv präsentiert wird. Die wahrhafte Einteilung des Begriffs bleibt als solche eine Möglichkeit im Text<sup>368</sup>: wenn es „darum zu tun wäre, | anzugeben, was es für *bestimmte* Begriffe gebe“, dann hätten wir eine solche, geschriebene neue Einteilung. Auf ihre Abwesenheit werde ich zurückkommen. Eines ist klar. Es geht nicht darum, die unbefangene, linear verlaufende Lesart zu ersetzen. Vielmehr handelt es sich um eine Erweiterung, die eine systematische Dimension, eine Perspektive betrifft, die im Text auftaucht und die eine rückwirkende Rückübersetzung von Sein und Wesen erfordert.

Bei näherem Hinsehen erschöpft sich jedoch die immanente Erhebung des *Historischen<sub>2</sub>* nicht in der „wahrhaften Einteilung“ des Begriffs. Die erste Verkomplizierung ist nochmals in dem ‚Das synthetische Erkennen‘ zu finden, in dem, wie gesehen, das Vorgehen durch Definitionen und den *mos geometricus* thematisiert wird.

### 2.2.2 *Einteilung in der Idee*

In ‚Das synthetische Erkennen‘ gibt es einen Abschnitt mit dem Titel ‚Die Einteilung‘ – die in an zweiter Stelle steht und vor dem Lehrsatz (der die höchste Form war, die das endliche Wissen

---

<sup>368</sup> Der Punkt, auf den es ankommt, liegt in der Möglichkeit, die Denkbestimmungen in der *Enzyklopädie* auch als bestimmte Begriffe zu lesen, also „nur Begriffe an sich oder, was dasselbe ist, für uns, indem das *Andere*, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie *scheint* und damit als Relatives ist, nicht als *Besonderes*, noch ihr Drittes als *Einzelnes* oder *Subjekt* bestimmt [ist], nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit *gesetzt* ist, weil sie nicht *Allgemeinheit* ist“ (GW 20, §162 Anm).

erreichte). In den Vorlesungen wird nachdrücklich darauf hingewiesen, dass „die Eintheilung [...] eine Vervollständigung der Definition“ ist (GW 23.2, 803). Die *Einteilung* als ein Abschnitt in sich selbst wird nicht als „wahr“ definiert. Der Sinn ihres Auftretens in der Idee scheint eher darin zu bestehen, die Grenzen der *Einteilung* als Problem der Darstellung aufzuzeigen – nicht nur ihres ungerechtfertigten ersten Auftretens, sondern man könnte sagen ihres Anspruchs, so etwas wie die Darstellung des Wissens zu erschöpfen, sogar zu rechtfertigen. Der Übergang von der *Einteilung* zum *Lehrsatz* ist der springende Punkt. Als demonstrativer Prozess stellt der *Lehrsatz* die höchste Art und Weise dar, wie endliches Wissen reflexiv sein kann – und doch ist er nicht der letzte, wie wir gesehen haben, denn er ist die absolute Idee, die vollständig selbstreflexiv ist.

Der höhere Schritt dieses Prozesses, der letzte, ist die Methode als das konkreteste Moment der Verwirklichung des Zusammenkommens von Form und Inhalt, auf das die absolute Idee hingewiesen hat.

### 2.2.3 Methode

Die Methode kommt in der Logik in dem Abschnitt vor, der der absoluten Idee gewidmet ist. Während die Selbstbestimmung der absoluten Idee am Ende des logischen Weges für sich selbst völlig transparent ist, besitzt sie aber noch keine Diskursivität, die dem vom reinen Denken durchlaufenen Prozess eine Existenz verleihen könnte. Der Methode ist das Verdienst zuzuschreiben, diese Unbeständigkeit „in die diskursive Struktur einer logischen Erzählung“<sup>369</sup> zu übersetzen: das heißt, eine einheitliche Erzählung anzubieten, in der Anfang, Fortschritt und Ende unterscheidbar sind. Die Tatsache, dass sie in einer einheitlichen Handlung das logische Tun erzählt, die in der ununterbrochenen Abfolge der verschiedenen Handlungen, die sie ausmachen, zuerst (nur) vollzogen wird, erlaubt es der absoluten Idee, sich das zu eigen zu machen, was das reine Denken bis zum Ende erreicht hat. Die Idee soll sich selbst zum Subjekt ihres Prozesses machen. Hegel spricht die Methode als solche an, wenn er schreibt, dass

die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft seyn kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts (GW 21, 37).

Die Methode verwirklicht also einerseits die volle Reflexivität der Idee, indem sie in artikulierter Form entwickelt, was sonst keine diskursive Konsistenz hätte. In diesem Sinne entspricht die Methode als letztes Moment der Logik ganz der Absicht, die sich Hegel zu Beginn der *Enzyklopädie* gesetzt hatte, als er in der *Vorrede* argumentierte, dass die enzyklopädische Darstellung eine neue Behandlung der Philosophie nach einer Methode darstellen würde, die sich als die einzig wahre, mit dem Inhalt identische erweisen würde (GW 20, 23). Andererseits aber funktioniert ein

---

<sup>369</sup> Angelica Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*, S. 56.

solches Bewußtsein über die Form durch einen Perspektivenwechsel, der – wie im Fall der „wahrhafte Einteilung“ in dem besonderen Begriff – nicht auf die Ebene des immanenten Denkens reduziert werden kann. Vielmehr eröffnet sie eine erneute Durchführung der Logik als Handlung der Methode.

Die Methode veranlasst dazu, anstatt mit den anderen Teilen des Systems (Natur und Geist) fortzufahren, ihren eigenen Fortschritt neu zu bestimmen, indem es sich zum ersten Mal als Subjekt der durchgeführten Handlung erkennt. Dies ist gerade deshalb möglich, weil die Re-Aktion nicht die erste diskursive Darstellung des Denkens (die ohne „das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts“) ersetzt, das Problem einer bewussten Wissenschaft ihres Diskurses voranzutreiben und zu stellen. Die immanente Entwicklung des Denkens setzt sich fort, ohne sich seines Platzes innerhalb einer sich bildenden Totalität bewusst zu sein. In ähnlicher Weise geht der einleitende Diskurs vor, indem er die Ausführungsform des spekulativen Denkens nicht von vornherein festlegt, was nur zu einer frühzeitigen Fixierung des Denkens führen könnte. Auffällig ist, dass selbst am Ende der Wissenschaft die Wahrheit als solche im Sinne einer Möglichkeit präsentiert ist, die *notwendigerweise* nicht im diskursiven Raum eines logischen ‚Anhangs‘ bzw. Abschnitts ausgestellt werden kann, der in der Lage wär, ‚Wiederholungen‘ und ‚Entsprechungen‘ von Figuren endgültig ein für alle Mal zu rekonstruieren. Der Vollzug ist immer strukturell vorhanden für die Verwirklichung dessen, was es heißt, in der Erweiterung des spekulativen Wissens einen Perspektivenwechsel zu haben als „das Bewußtseyn über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts“ (GW 21, 37). Auf diese Weise zeigt die enzyklopädische Logik, wie sehr die Philosophie an die Aufgabe gebunden ist, der ‚Wirklichkeit‘ ihrer Darstellung Rechnung zu tragen, und wie sich die Frage nach der Organisation der Philosophie als Wissen in der Wissenschaft selbst verändert.

### 2.3 Neubestimmung der spekulativen Form: eine Möglichkeit der Wissenschaft

Das in diesem Abschnitt vorgestellte Ergebnis ist, dass sich die Definitionen des Absoluten (*historisch<sub>3</sub>*) Hegels Schritt erweisen, das Problem der Organisation des Wissens zu erörtern und in der Wissenschaft von der bloß historisch präsentierten *Einteilung* zu ihrer vollendeten Rechtfertigung überzugehen. Damit wird eine Philosophie erarbeitet, die sich ihrer eigenen Entlarvung als Wissen – und damit ihres eigenen *Historischen* (*historisch<sub>2</sub>*: ihres Auftretens als Wissen) – bewusst ist. Wenn wir bei der Methode angekommen sind und die verschiedenen *Einteilungen* der Wissenschaft – im *Vorbegriff*, in *Der bestimmte Begriff* und in der *Einteilung* der Idee – kritisch durchlaufen haben, wird am Ende deutlich, dass der Rückgriff auf die Definitionen des Absoluten strategisch darauf abzielt, die Art der Organisation des enzyklopädisch-logischen Verfahrens selbst zu diskutieren, und zwar gegenüber das Verfahren anderer Wissenschaften. Ihre kritische Behandlung ist besonders eine Kritik der Metaphysik, die zu einer *Selbstkritik* an der Erscheinung der Wissenschaft wird.

Bevor ich im nächsten Abschnitt dazu übergehe, das bisher Gesehene für die hegelianische Neubestimmung eines *Weltbegriffs* der Philosophie als Diskurs herauszuarbeiten, der sich bewusst ist,

ein Wissen zu sein, das sich wissenschaftlich dargestellt wird und auch gelernt und gelehrt werden kann, kann diese letzte Feststellung durch eine weitere ergänzt werden, die die Frage nach dem Status der ‚Möglichkeit‘ der Definitionen des Absoluten betrifft: die Gedankenbestimmungen können als Definitionen des Absoluten angesehen werden.

Die erste Ebene geht von der minimalen Überlegung aus, dass die expliziten Entsprechungen zwischen den Gedankenbestimmungen und den Definitionen des Absoluten zumeist in den Anmerkungen auftauchen, ist eine Platzierung, die den Eindruck zuerst erweckt, dass es sich um etwas nicht Konstitutives handelt, das allenfalls ein Verfahren – die *Erhebung* der Organisation des Wissens vom Vorläufigen zum Begründeten – bereichert oder vereinfacht, das auch ohne sie stattfinden würde. Gegen diese Lesart wurde gezeigt, dass die Art und Weise, wie die Rechtfertigung abläuft, wesentlich für die Bestimmung des daraus gerechtfertigten Wissenschaftsbegriffs ist.

Eine zweite Ebene der Analyse ist erforderlich, um vollständig zu erklären, warum die Rechtfertigung der Wissenschaft als Erhebung ihrer ersten Erscheinung (*historisch<sub>2</sub>*) in der vollendeten spekulativen Form eine andere *historisch<sub>3</sub>* in der Wissenschaft erzeugt. Es stellt sich die Frage: Welchen Wissenschaftsbegriff ergibt es sich von einer Philosophie, die sich *in ihrer Selbstdarstellung und damit in ihrer Kritik an der historischen Form, die sie als Wissen annimmt* (eine *Historie* von Bestimmungen, die als Prädikate des Absoluten fungieren würden), eines weiteren *Historischen<sub>3</sub>* bedient und sich gerade dadurch *als gerechtfertigtes Wissen* artikuliert? Diese Frage nicht zu stellen, heißt, das Problem zu vernachlässigen, warum Hegel die *Möglichkeit* eines *Historischen* konstitutiv macht, das eine spezifische Form der Organisation von Wissenschaft ist, und das auch die Art und Weise ist, wie *seine* Wissenschaft in selbstkritischer Form vorgeht. Um diese Dimension zu erklären – die in gewisser Weise der paradoxe Anschein einer *Notwendigkeit* (Hegel artikuliert das enzyklopädische Wissen auf diese Weise und schlägt in allen Darstellungen der Wissenschaft die Organisation des Materials durch Definitionen neu vor) und den einer *Möglichkeit* (Hegel arrangiert sie in den Anmerkungen) hat – reicht es nicht aus, auf eine allgemeine Reverenz an die scholastische Metaphysik zu verweisen. Bei dem Rückgriff auf die Definitionen geht es eher um den zu leistenden Wissenschaftsbegriff. Die *Enzyklopädie* ist sich ihrer eigenen textuellen Dimension bewusst, zu der sie zurückkehrt, indem sie zu einem selbstkritischen Wissen wird, das sein eigenes Historische nicht hinter sich lässt und das in seiner Rechtfertigung die Koordinaten neu artikuliert, innerhalb derer das Problem der Darstellung zuerst gestellt wurde – ein Bewußtsein der Form, das das Bild im Vergleich zu dem, was bei Kant und Schelling der Fall zu sein schien, erheblich verkompliziert.

Der Wert der Kritik an den Definitionen darf auch in einem weiteren Sinne nicht missverstanden werden. Da es sich, wie wir in diesem Kapitel gesehen haben, um die Darstellung und Kritik der Definitionen des Absoluten handelt, könnte man versucht sein, der Hegelschen Operation einen *geschichtlich*-bedingten Sinn zuzuschreiben, der sie an die Form bindet, die sie kritisiert, nämlich an die scholastische Philosophie und ihre bedingte Vorgehensweise nach dem *ordo*

*definitionum* und dem *ordo propositionum*. Eine solche Schlussfolgerung ist nicht zu übersehen, wenn man Hegels Diagnose des Zustands der vorkritischen Metaphysik betrachtet: etwas, das einerseits bis auf die Wurzel ausgerottet wurde und nicht mehr relevant ist; und andererseits etwas, das fortbesteht, weil es noch nicht zu Ende gebracht wurde. Etwas, dem eine radikale Kritik fehlt, die in der Lage ist, sowohl den Inhalt als auch die Form zu dekonstruieren. Wie ich in diesem Abschnitt der Studie zu vermitteln versucht habe, würde man jedoch m.E. zu früh aufhören, wenn man die Kritik der Definitionen des Absoluten als eine Kritik interpretieren würde, deren polemisches Ziel ausschließlich eine Tradition wäre, wenn auch eine wesentliche in ihrem Einfluss auf die Geschichte des Denkens. Die Kritik ist in zweierlei Hinsicht ‚absolut‘. Was die Kritik des Begriffs und des Urteils als seiner grundlegenden formalen Dimension mit sich bringt, ist erstens die philosophische Konfrontation mit einer Form, in der nicht nur alle Philosophie in ihren Anfängen, sondern auch „alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewußtseyns“ (GW 20: §26), wie man in *Die erste Stellung des Gedankens zur Objektivität* liest. In dem Maße, in dem es die Definitionen des Absoluten darlegt und kritisiert, übernimmt das System die Aufgabe, die prädikative Form zu demontieren, die nicht nur der Philosophie, sondern auch den anderen Wissenschaften und unseren gewöhnlichen Erfahrungen zugrunde liegt.

Die Prädikation ist eine Struktur, die die spekulative Logik vollständig übernimmt, ohne vor ihr zurückzutreten. Vielmehr legt die Philosophie die Grenzen von innen heraus offen, schrittweise, gerade in dem Akt, in dem sie sie diskursiv in ihrer Organisation als Wissen einsetzt. Insofern sie eine solche Form der Kritik entwickelt, ist die Philosophie nicht so sehr an eine *geschichtlich*-bestimmte Organisationsform des Wissens gebunden, weil sie vielmehr mit etwas konfrontiert ist, das „nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas *vormaliges*“ ist, das aber für sich genommen „überhaupt immer vorhanden“ ist: die „bloße Verstandes-Ansicht“ (GW 20, §27). In Bezug auf diese Dimension hat die Kritik einen Wert, der eher absolut bestimmt ist.

Da die Philosophie ihres eigenen Historischen in ihrer Vollzugsform bewußt ist, ist die Kritik eine Selbstkritik und daher ist die Kritik im zweiten Sinne absolut. Man scheint berechtigt zu sein, in Hegels Berliner System eine organische Neuformulierung des formalen Problems zu sehen, das in der *Phänomenologie des Geistes* seine Antwort im spekulativen Satz gefunden hat. Im Vergleich zum phänomenologischen Text scheint mir in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* das formale Problem so konstitutiv für das System geworden zu sein, dass es in seiner Ausdehnung dem Problem der Darlegung des Wahren im System gleichkommt. Die Wahrheit ist, die prozesshafte Entfaltung durch sukzessive Momente, in denen die Koordinaten, in denen eine bestimmte Frage gestellt wurde (z.B. die *Einteilung* des Wissens), gerechtfertigt und neu bestimmt werden. Der Wahrheit kann kein primäres Fundament gegeben werden, auf dem sie ruhen könnte. Wenn das System der Wissenschaft artikuliert wird, wird deutlich, dass das Spekulative im Satz keine endgültige Darstellung finden kann, vielleicht nicht einmal im spekulativen Satz – in dem eine Forderung

angekündigt wurde, die vom reifen Hegel nicht aufgegeben wird, die aber eine andere, meiner Meinung nach engmaschigere Antwort findet, als es beim spekulativen Satz der Fall war. Das Spekulative ist konstitutiv verbunden mit dem Übergang vom formalen, *historischen* Aspekt des Wissens zu dem, was sich in ihm als notwendig erweist. Es handelt sich um eine Arbeit des ständigen kritischen Bewusstseins, die in der intellektualistischen, vorstellenden, propositionalen Form und nicht außerhalb von ihr stattfindet. Es ist die sich vollziehende Dimension eines formkritischen Wissens, die das Schreiben des Systems überhaupt erst motiviert, und zwar gerade mit den darstellenden, man könnte auch sagen materiellen Widerständen, auf die es stößt: das, was im Verlauf dieses Aufsatzes *historisch*<sub>3</sub> genannt worden ist. Es ist gerade der Charakter des Spekulativen, der notwendigerweise eine Darstellung verlangt, die seinen Vollzug ermöglicht, als Übergang über die formale Ebene hinaus *ins* Formale: das heißt, ein Übergang, der seine eigene Darstellung als organisiertes Wissen nicht hinter sich lässt, sondern gerade in dieser Organisation, die den Anschein einer *Historie* hat, seine eigene Notwendigkeit zeigt. Es ist diese strukturelle Verbindung mit der formalen Dimension und die Dringlichkeit, diese gegenseitige Verbindung in einer *angemessenen formalen* Weise darzustellen, die meines Erachtens den Ursprung des problematischen und zunächst kontraintuitiven Verweises auf die *Möglichkeit* bildet: ausgehend von der Möglichkeit, die Gedankenbestimmungen (die Gegenstand einer logisch-spekulativen Rechtfertigung sein sollten) als Definitionen des Absoluten zu betrachten.

Nach der Lektüre der in diesem Abschnitt behandelten Idee und Methode sollte klar geworden sein, dass die diskursive Möglichkeit keine expositorische Beschränkung ist, noch ist sie ein bloßes Hilfsmittel, das die Schüler durch Analogie an Denkformen heranzuführen soll. Vielmehr ist es ein konstitutives Element von etwas, das als Bewusstsein der Form im Zuge seiner eigenen immanenten Verwandlung berücksichtigt werden muss, weil es in die Form eingreift, ohne sie einfach ein für alle Mal zu überwinden. Was ein so konzipierter Text für den daraus ergebenden Begriff der Philosophie bedeutet, will ich im nächsten Abschnitt untersuchen wird.

### *Abschnitt 3: Spekulative Philosophie und ihr Weltbegriff*

Auf der Grundlage der bisher erzielten Ergebnisse über das Historische und die Vollzugsform der *Enzyklopädie*, stelle ich im dritten und letzten Abschnitt der Dissertation die Frage nach dem Weltbegriff der Philosophie in Hegels Berliner System. Diesen Begriff verwende ich strategisch, um die Bedingungen zu behandeln, anhand deren Hegels Begriff von Philosophie nicht ein Schulbegriff ist, sondern auf eine kosmische Dimension hinweist. Die diskursive Vorgehensweise des Systems beschäftigt sich mit zwei Fragen:

- a) Erstens ist das Verhältnis der Rezipienten zum Wissen zu betrachten. Dies wird im Sinne einer „Pragmatik des Textes“ erklärt, die die Einbeziehung der Subjekte in der genetischen Strategie des Hegelschen Textes verdeutlicht.
- b) Zweitens wird die Bestimmung der Zwecke des Wissens diskutiert, die ich anhand der Art und Weise analysiere, wie Hegel die *Zeitdiagnose* seiner Zeit formuliert und einen problematischen Hinweis auf die Bildung etabliert.

Die erste und die zweite Bedingung bedingen sich gegenseitig. Ihre Untersuchung erlaubt es am Ende zu beurteilen, wie die *Enzyklopädie* die Frage nach dem Publikum umformuliert. Dem Weltbegriff der Philosophie soll es gelingen, einen gerechtfertigten Nachweis der Zeitgemäßheit der Philosophie leisten und so zu einem wirklichen Begriff seiner Zeit zu gelangen.

#### *Einleitung*

Die Untersuchung der Methode und ihrer Vollzugsform hat gezeigt, dass der enzyklopädische Text die Dimension seiner Erscheinung (*historisch*<sub>2</sub>) nicht unhinterfragt ließ. Die Philosophie arbeitet sie kritisch bis zu dem Punkt, die Koordinaten in Frage zu stellen, innerhalb derer der Übergang von der *historisch*<sub>2</sub> zu seiner begründeten (spekulativen) Form zunächst im *Vorbegriff* (auf historische Weise) präsentiert wurde. Gemäß der Frage der Vollzugsform von der Philosophie lässt den Philosophiebegriff von einer allgemeinen Dimension untersuchen, die sich im Sinne einer „Pragmatik des Textes“ artikulieren lässt. Ich verwende den Ausdruck anhand der Bedeutung, die Umberto Eco in *Lector in fabula* etabliert. Damit meint der Autor „die kooperative Tätigkeit, die den Rezipienten dazu bringt, aus dem Text das zu entnehmen, was der Text nicht sagt (aber voraussetzt, verspricht, impliziert und andeutet), Leerstellen zu füllen, das, was in diesem Text steht, mit dem Gewebe der Intertextualität zu verbinden, aus dem dieser Text stammt und in das er einfließen wird“.<sup>370</sup> Im Fall

---

<sup>370</sup> Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, La nave di Teseo, 2020, S. 11.

des Berliner Systems geht die Zusammenarbeit nicht so sehr in die Richtung des ‚Füllens von Leerstellen‘, sondern eher in die Richtung, sich an die vom Text auferlegten, oft widersprüchlichen ‚Spielregeln‘ zu halten: den sich öffnenden und schließenden Möglichkeiten zu folgen, zu erfahren, wie sich die Erscheinung der Wissenschaft artikuliert, und die Art und Weise zu verfolgen, in der das, was der Text in einem bestimmten Moment seiner Darlegung impliziert, in einer späteren Phase seines Fortschritts eine Form annimmt, die die Koordinaten, innerhalb derer diese erste Erscheinung der Frage festgelegt wurde, neu bestimmt. Das Subjekt muss die Arbeit des Textes und die dabei auftretenden Widersprüche selbst vollziehen, indem es Fragen formuliert und die Art und Weise beobachtet, wie die im Text gegebenen Antworten diese an der Wurzel rekonfigurieren, wobei genau diese Rekonfiguration das wissenschaftliche Vorgehen des Wissens ist.

Was ich in diesem letzten Abschnitt der Dissertation plausibilisieren möchte, ist die Art und Weise, wie sich der enzyklopädische Weg als diskursives Verfahren im Sinne einer Wissensorganisation als selbstbewusst erweist, die für ihre eigene Aufführung die Mitwirkung des Rezipienten als strukturellen Teil der Strategie der Arbeit im philosophischen Diskurs *explizit* vorsieht. Sie erfordert nicht nur eine gewisse Kooperation (das gilt für jede sinnvolle, semiotisch interpretierbare Kommunikation), sondern problematisiert und thematisiert das Tun eines Publikums bis hin zur Frage der Darstellung selbst.

Als Darstellung – im Sinne einer expositorischen Performanz – ist die *Enzyklopädie* ein als Leitfaden für die Vorlesungen konzipierter Text, von dem sie ihre notwendige Ergänzung erhält. Aber es ist auch unabhängig, es versteht sich als ein Buch, das sich an ein Publikum wendet, für das es konzipiert und gestaltet ist – dem „Geist der Jugend“, die, so Hegel, „noch nicht in dem Systeme der beschränkten Zwecke der Noth befangen und für sich der Freyheit einer interessellosen wissenschaftlichen Beschäftigung fähig ist“ (GW 18, 17-18).

Was ich in diesem dritten Abschnitt der Studie aufzeigen möchte, ist die Dynamik, die in der textuellen Strategie der *Enzyklopädie* am Werk ist. Es geht um die Erzeugung der Formen von Selbstbewußtsein für die Subjekte. Die Vertiefung dieser Zirkularität, die sich aus der Kooperation in der Genese der Bedeutung des Textes ergibt, ist ein Versuch, sich der diskursiven Frage nach dem *Weltbegriff* der Philosophie für Hegel im Lichte seiner Annäherung an den kantischen Theorierahmen zu diesem Thema zu nähern – in einem diagnostischen bzw. strategischen Sinne.

### 3.1 Kantische Koordinaten für einen Weltbegriff der Philosophie

Um von einem *Weltbegriff* überhaupt zu sprechen und ihn vom *Schulbegriff* zu unterscheiden, gibt es zwei grundlegende Bedingungen. Die erste Bedingung ist die Bestimmung der Zwecke der Philosophie. Die Philosophie in ihrem kosmischen Sinn ist die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis zu den wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft

(KrV, A 839/B 867). Auch der *Schulbegriff* der Philosophie verlangt eine systematische Einheit des Wissens, aber in der kosmischen Philosophie geht es nicht nur um eine solche logische Vollständigkeit des Wissens; sie unterscheidet sich dadurch, dass sie ausdrücklich die Frage nach dem Zweck des Wissens stellt und in der Weisheit gipfelt.

Dies führt zur zweiten Bedingung, die die Art und Weise betrifft, wie sich das philosophische System dem Subjekt gibt, wie es ihm erscheint: äußerlich (*Schulbegriff*) oder innerlich (*Weltbegriff*). Eine bestimmte Philosophie zu lernen, hieße, sie historisch zu lernen. Die einzige Alternative, so schreibt Kant, besteht darin, philosophieren zu lernen, das Talent der Vernunft in der Suche nach ihren Prinzipien zu üben – „doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen“ (KrV S. 513, A 838/B 866). Die Tätigkeit des Philosophierens wird durch eine Maxime, eine Methode und ein Prinzip bestimmt, und diese sind allen Erkenntnissen, die sie hervorbringen können, überlegen. Das Philosophieren ist in diesem Sinne ein Selbstzweck und hat eine eigene Würde. Eine solche Instanz verweist auf die Frage nach dem Zwecke zurück und beweist die Zirkularität, die zwischen den beiden dem *Weltbegriff* der Philosophie zugrunde liegenden Bedingungen besteht. In den folgenden Abschnitten werde ich im Kapitel 3.2 mit dem Problem des Verhältnisses des Subjekts zum Wissen beginnen und davon ausgehend im Kapitel 3.3 die Art und Weise untersuchen, in der Hegel die Bestimmung der Zwecke der Philosophie überarbeitet.

### 3.2 Das Verhältnis des Subjekts zum Wissen

Kant verteidigt die Unterscheidung zwischen einer subjektiven und einer objektiven Philosophie. Letztere ist eine bloße, nie konkret gegebene Idee einer möglichen Wissenschaft, die als Urbild der Bewertung aller Philosophiersuche zu verstehen ist, die als Urteil über alle subjektive Philosophie dienen soll (KrV, A 838/B 866). Dies ist die Grundlage von Kants bekannte These von der Unmöglichkeit, Philosophie zu lernen. Wenn das Philosophieren dem systematischen Verfahren der Vernunft gerecht werden kann, indem es alles philosophische Wissen auf die Quelle – die erzeugenden Prinzipien – zurückführt, aus der es hervorgeht, und zugleich mit der systematischen und teleologischen Bestimmung der Vernunft übereinstimmt, so fehlt jeder faktischen, als gegeben (d.h. historisch) angenommenen Philosophie diese Möglichkeit eines positiven Anschlusses an die innere Verfahrenslogik der reinen Vernunft.

Kants Vorschlag darauf, den philosophischen Diskurs als eine sich selbst korrigierende Tätigkeit zu betrachten, wird von Hegel vollständig aufgegriffen, der seinerseits weit davon entfernt ist, das System als dogmatisches Wissensgebäude zu betrachten. Hegel verfolgt ein solches Projekt dadurch aber, dass er die Grundlagen untergräbt, auf denen Kants Argumentation beruht. Für Kant hängt die methodische Ausübung der Vernunft von der Art und Weise ab, wie die Vernunft selbst gedacht wird, aber auch davon, dass so etwas wie ein Ideal (Philosophie *überhaupt*) von der konkreten

Ausübung der Rationalität unterschieden zu sind. Im Vergleich zu diesem Rahmen ist in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* eine andere Kritik am Werk, die sich der Erscheinung des philosophischen Diskurses als *historisch*<sub>2</sub> bewusst ist. Und genau in diesem Textbewusstsein arbeitet die Philosophie mit dem Leser (und dem Hörer) zusammen, indem sie eine Leistung erbringt, die der Subjektivität nicht äußerlich ist, weil sie sie einerseits adressiert, andererseits aber eher bewusst produziert.

Die Berücksichtigung der Adressaten in der genetischen Strategie kommt in den Vorlesungen deutlich zum Ausdruck: „Wenn ich sage ich: so denke ich nur mich mit ausschliessung *von* allen anderen. Aber in der Sprache drückt *man* damit ganz etwas anderes aus als was *man* will: Ich bin ein ganz allgemeines“ (GW 23.2, 522). Bei der Erfahrung des Widerspruchs geht es vor allem darum, was in der Sprache vor sich geht. Das erste Beispiel, auf das ich eingehen möchte, betrifft eine besondere Erfahrung des Widerspruchs, nämlich die Tautologie. Darin – und das ist bekanntlich die Art und Weise, wie den spekulativen Satz in der *Phänomenologie* dargestellt wird – geschieht etwas, das für das Verständnis der Ausführung des Textes relevant ist.

### 3.2.1 *Wir – aber wer? Eine pragmatische Darstellung des Textes*

In den Vorlesungen über enzyklopädische Logik scheint die Tautologie eine strukturelle Funktion zu erfüllen, indem sie eine performative Erfahrung von etwas repräsentiert, das nicht durch die Form ausgedrückt wird, die es umschließt. Die Wendungen ‚*wenn ich sage*‘ oder ‚*wenn wir sagen*‘ werden mehrmals verwendet, es wird an ein ‚*wir*‘ appelliert, das aufgerufen wird, um zu zeigen, was in der Sprache am Werk ist. Ein Beispiel hierfür ist der Übergang von *Identität* zu *Der Unterschied* in den Reflexionsbestimmungen. In der *Nachschrift Libelt* von 1828 lesen wir:

Wenn ich sage *das absolute* ist identitaet so ist dies ganz richtig, nur muß damit *der Unterschied* nicht aufgehoben werden, dieses macht die Beschuldigung *des Idenditaetssystem's* aus. [...] Die Erfahrung sagt man beweist den Satz *daß a = a* ist, oder was noch imponanter klingt *daß a* nicht zugleich *a* und (nicht *a*) sein kann. Nimmt man aber die Erfahrung in Betracht, so ist kein Satz der dieses Denkgesetz *a=a* aussprechen möchte. Selbst die Form des Satzes, ist hier im Widerspruche, denn das ist erfordert, einen Unterschied des Subjects und des Praedicats *zu machen*. (GW 23, 2, 500).

Der Appell richtet sich an einen Leser (Hörer), der in seiner Sprache diese Passage erfährt – nämlich die Unmöglichkeit erfährt, das Gesetz der Identität anders zu betrachten als eine Tautologie, die tatsächlich mehr enthält als das, was sie ausdrückt, nämlich die Differenz.

Auf diese Weise dargestellt, scheint das Thema in Analogie zu der in der *Phänomenologie* angewandten Strategie zu stehen, und zwar nicht nur an dem Punkt, an dem der Text den spekulativen Satz erörtert, sondern auch an dem brisanten Punkt, an dem die *sinnliche Gewissheit* vorgestellt wird. Wenn das Bewusstsein glaubt, *res* zu erfassen, indem es direkt identifiziert, was es

sagt und was es bedeutet (*meint*), zeigt Hegel, dass die Sprache, die das Bewusstsein verwendet, in Wirklichkeit nicht mit *res* übereinstimmt. Unter Bezugnahme auf die Funktionsweise der Sprache, deren göttliche Natur (GW 9, 70) in ihrer Fähigkeit liegt, das Eigentliche, das Meinen, unmittelbar umzukehren, zeigt Hegel, dass selbst die einfachste, scheinbar unmittelbare Form des Bewusstseins der Vermittlung durch universelle Formen der Darstellung bedarf. Um zu zeigen, dass es bei der Darstellung eines Objekts, von dem das Bewusstsein nichts weiß, tatsächlich um mehr geht, wird eine scheinbar minimale Frage gestellt: *Was ist das Diese?* (GW 9, 64). Die Frage erscheint neutral, als ob sie der vernünftigen Gewissheit einfach die Bühne überlässt, um sich selbst zu erklären, und zwar in monologischer Form. Wir „haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachzudenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewißheit an ihr hat“ (*ebd.*). Wie John H. Smith<sup>371</sup> gezeigt hat, ist die Frage nämlich alles andere als unschuldig, weil sie eine Aufforderung an das Gewissen ist: eine Aufforderung, sich auszusetzen. Dadurch erfährt das sinnliche Gewissen den ihm innewohnenden Widerspruch und setzt den Prozess der Erklärung dessen in Gang, was seiner Position angemessen war, aber nicht gesehen wurde.

Die Verwendung der Tautologie in Vorlesungen scheint in gewisser Weise eine ähnliche Funktion zu erfüllen wie die in sinnlicher Gewissheit beschriebene. Der Appell an den Empfänger des Textes zwingt das Bewusstsein tatsächlich dazu, sich in der Sprache zu entblößen, um seine Position zu kritisieren. Eine solche Aufforderung ist nicht äußerlich, denn die Sprache ist das, was uns am nächsten ist, sie ist unsere eigene. Und doch ist es kein unschuldiger, selbstverständlicher Schritt, auf die Sprache aufmerksam zu machen. In der tautologischen Identität wird der Hörer einbezogen und gezwungen, sich mit dem auseinanderzusetzen, was seine Sprache tut: „Die Erfahrung zeigt also, daß falsch ist, daß die Menschen die Identität zum Gesetz der Wahrheit machen. In Form des Widerspruch, man sagt man könne ihn nicht denken, aber indem ich ihn spreche, so denke ich ja den Widerspruch unmittelbar“ (GW 23,2, 748). Auf diese Weise wird der Hörer in eine Erfahrung hineingeführt, die, wenn sie scheinbar diejenige ist, die wir alle haben, gerade deshalb *erbeten werden muss*, weil es nicht natürlich ist, sie als solche zu unterwerfen. Im Gegenteil, die scheinbare ‚Natürlichkeit‘ ist genau der Modus, in dem Sprache meist funktioniert. So ist diese *Erfahrung* nicht unmittelbar, wie sie durch den Text hervorgerufen werden muss, sondern in Richtung einer Explikation geht. Die Subjekte scheinen zunächst unbeteiligt zu sein an dem, was auf der logischen Ebene geschieht; dann werden sie aufgefordert, die Position in einem idealen Gespräch einzunehmen, in dem sie gezwungen sind, das Wort zu ergreifen und zu sehen, was passiert, wenn dieses *Zu-Worten-Kommen* eintritt; schließlich erleben die am zu betrachtenden Akt beteiligten Subjekten die Umkehrung, die in ihrem Diskurs stattfindet – einem Diskurs, zu dem auch sie in gewisser Weise gezwungen worden sind.

---

<sup>371</sup> John H. Smith, *The Spirit & Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, S. 187f.

Zweitens ist eine solche Erfahrung vor allem nicht zufällig etwas, was die Wissenschaft auf gerechtfertigte Weise tun würde und was die Vorlesungen dagegen mit einem rhetorischen Mittel für die Zuhörer veranschaulichen würden. In der *Enzyklopädie* scheint gerade in dieser Erfahrung der Übergang von der Identität zu *Der Unterschied* als Reflexionsbestimmung stattzufinden. Anders als in der *Wissenschaft der Logik* kann man sich für die Artikulation dieses Übergangs nicht auf die Strukturen der Reflexion stützen. In der *Wissenschaft der Logik* beruht der argumentative Punkt umfassender auf der Art und Weise, wie Identität eine konkrete Identität ist, und diese Konkretheit durch die Strukturen der Reflexion konstituiert wird („setzende“, „äußere“, „bestimmende“). Dagegen, in der *Enzyklopädie*, es ist diese Erfahrung selbst, die den wissenschaftlichen Übergang markiert. Dies hängt wahrscheinlich mit anderen Unterschieden im enzyklopädischen Text zusammen, angefangen bei der Tatsache, dass in der *Enzyklopädie* ein spezieller Abschnitt zum Thema *Widerspruch* fehlt. Im Gegensatz zur *Wissenschaft der Logik* geht sie direkt auf den *Grund* und macht sich die Erfahrung des Widerspruchs massiv zunutze, indem sie sie über den gesamten Text verteilt. Dass eine solche Abwesenheit nicht symptomatisch für eine angebliche Unmöglichkeit ist, das Spekulative in den Vorlesungen zu präsentieren, sondern eher als Zeichen dafür zu sehen ist, dass der Widerspruch allgegenwärtig ist, scheint eine nachvollziehbare Schlussfolgerung zu sein.

### 3.2.2 Erscheinungsbild der Wissenschaft

Die Strategie, die in der *Enzyklopädie* zum Tragen kommt, ist in der Tat ziemlich ausgeklügelt und betrifft das Erscheinungsbild der Wissenschaft, ihre Organisation als Wissen und die Anforderungen an den Rezipienten. Die in der Strategie vorgesehene Zusammenarbeit und die methodische Entwicklung zeigen, dass sie Hand in Hand gehen. Für das, was uns in Bezug auf *historisch<sub>2</sub>* interessiert, lassen sich vier strategische Momente isolieren: i) *Vorbegriff*, ii) Darstellung der Wissenschaft, iii) Darstellung der Wissenschaft nach ihrem Abschluss, iv) Rückwirkung auf diese Wissenschaft im Lichte der systematischen enzyklopädischen Gesamtdarstellung.

i) Der *Vorbegriff* liefert nicht nur vorläufige bzw. antizipatorische Informationen über den Gegenstand und den Erkenntnismodus der Philosophie, sondern trägt auch dazu bei, jene Voraussetzungen aufzugeben, die den Zugang zur spekulativen Philosophie verhindern. Gerade in der Art und Weise, wie sie ihr *historisches<sub>2</sub>*, d.h. die Darstellung ihres ersten Auftretens im Hinblick auf die vorläufige Notwendigkeit, bestimmte Annahmen von sich selbst zu entfernen, formuliert, bezieht der *Vorbegriff* den Adressaten direkt mit ein: Er bezieht sie genetisch mit ein. In der Art und Weise, wie sie ihren Standpunkt vorläufig artikuliert, scheint die Wissenschaft die Art und Weise zu reflektieren, wie sie sich dem endlichen Wissenden offenbaren kann.

ii) Die Darstellung der Logik im *Vorbegriff* geht einen Schritt weiter als die Wissenschaftsbilder, die in der *Einleitung* auftauchen, und zwar in Richtung auf ihre spätere Korrektur. Der Text erwähnt

einen alten Glauben (GW 20, §21 A) und stellt fest, dass derselbe Punkt wie dieser berührt wird, wenn er behauptet, dass in der Reflexion die wahre Natur ans Licht kommt, und wenn er sagt, dass diese Natur ebenfalls eine Schöpfung meines Geistes ist (GW 20, §23), eine Produktion des Denkens, die meine Aktivität ist. Auf diese Weise werden objektive und subjektive Dimensionen zuerst miteinander verbunden.

(iii) Was geschieht, ist, dass die Logik, sofern sie als subjektives Wissen aufgefasst wird, in ihrer Systematisierung dem subjektiven Denken Schritt für Schritt zeigt, dass ihre kognitiven Voraussetzungen keinen Wahrheitsgehalt haben und für die Verfolgung des Begriffs der Philosophie nicht angemessen sind. Durch diesen Beweis wird am Ende der Logik ein erster spekulativer Begriff der Wissenschaft erreicht und in ihm die Trennung dieses Begriffs vom endlichen philosophischen Subjekt und der Art und Weise, wie ihm die Inhalte der Philosophie erscheinen (GW 20, §17).

a) *A parte objecti*

Auf der Seite der Wissenschaft setzt sich die Korrektur der Vorbegriffe in der Philosophie des Geistes fort. Der höchste und brisanteste Punkt der Diskussion wird in den abschließenden Syllogismen erreicht, mit denen die *Enzyklopädie* in ihren Fassungen von 1817 und 1830 schließt. Am Ende der *Enzyklopädie*, in den sehr dichten letzten Absätzen des Abschnitts *Philosophie*, stößt man auf drei Darstellungen des philosophischen Wissens, von denen zwei (die ersten beiden) noch scheinbar sind, während die dritte die vollständige, wahrheitsgemäße Darstellung des philosophischen Wissens darstellt.

Der erste der drei Syllogismen hat das Logische als Basis, die Natur als Mittelglied und endet im Geist. Natur, als Mittelglied, ist das, was den Geist mit sich selbst aus der Logik vereint. Gerade weil die Natur der mittlere Begriff eines Syllogismus ist, hat sie nicht den Charakter einer totalen Äußerlichkeit. Deswegen verhalten sich auch die drei Elemente im Syllogismus nicht als gleichgültig zueinander. Im Gegenteil, sie beziehen sich aufeinander, denn „die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie zwar nicht zur Extremen endlicher Abstraction, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlüsse“ (GW 20 §575). Dies ist aber noch unangemessen. Der von der Natur konstituierte Mittelbegriff bedeutet nämlich, dass „die Vermittlung des Begriffs [...] die äusserliche Form des *Uebergehens* [hat], und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freyheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mir sich selbst gesetzt ist“ (*ibd.*). Was sich in diesem ersten Syllogismus vollzieht, ist in der Tat ein *Übergang*, der sich vor unseren Augen vollzieht, in dem die Logik zur Natur wird und diese als Mittel in den Geist übergeht.<sup>372</sup>

---

<sup>372</sup> Lucio Cortella, *La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante, Alessandro Esposito, Barbara Santini (eds.), Padova: Padova University Press, 597-614.

Der zweite Syllogismus hat als mittleren Begriff der Geist, der die Natur mit der Logik verbindet. Hier ist, schreibt Hegel, bereits „der Standpunkt des Geistes“ (GW 20, §576) vorhanden. Die Perspektive ist nicht mehr die eines Beobachters, der die Teile des Systems beim Vorbeigehen, beim Durchschreiten beobachtet, wie sie sich entblößen und im Geist kulminieren, sondern die eines Subjekts, das, indem es über sich selbst nachdenkt, die natürliche Wurzel entdeckt, aus der es stammt, und dann zu seiner eigenen letzten logischen Essenz gelangt. Das Übergehen ist hier eine aktive Bewegung, die sich nur von sich selbst bestimmen lässt, deren Leben der Prozess ihrer eigenen Produktion ist: Sie ist Freiheit und sie ist der Weg, sie zu produzieren (*ibd.*). Jedoch gibt es auch in diesem zweiten Syllogismus eine Grenze. Hier, schreibt Hegel, erscheint die Wissenschaft „als subjektives *Erkennen*“ (*ibd.*). Die Wissenschaft ist noch nicht die Selbsterkenntnis des Absoluten.

Als Basis des dritten Syllogismus dient der Geist, der im vorangegangenen Syllogismus als Mittelbegriff fungierte. Das subjektive Tun der Idee hat nun die Natur als Schluss. Der wird nun jedoch definiert als der „Proceß der *an sich*, objectiv, seyenden Idee“ (GW 20, §577). Natur und Geist sind nicht mehr einfach nur Elemente, sondern entsprechen den vorangegangenen Syllogismen. Der Prozess ist daher die subjektiv-reflexive Tätigkeit des *Geistes* und er ist das „*Sich-Urtheilen* der Idee in die beyden Erscheinungen (§§575.6.)“ (*ibd.*), die letztere als „ihre Manifestationen“ bestimmt (*ibd.*). In diesem Syllogismus der Syllogismen werden die beiden „Erscheinungen“ in den Rang von „Manifestationen“ der Philosophie erhoben, und was als Voraussetzung, als Ausgangspunkt erschien, ist kein solcher mehr, da die Selbstbeurteilung der Idee in der Vernunft selbst vereint ist und zu einem einheitlichen Prozess wird. Dies ist der wahre Syllogismus.

Daraus ergibt es sich einige erwähnenswerte Aspekte. Der einzig wahre Syllogismus ist für Hegel der dritte, als ein Syllogismus der Syllogismen. Der erste und der zweite hingegen stellen Erscheinungen dar, die nur aus der Endperspektive des dritten Syllogismus als Manifestationen der Wahrheit angesehen werden können. Dennoch ist es nicht schwer, eine starke Übereinstimmung zwischen der Darstellung der *Enzyklopädie, wie sie sich herausgebildet hat*, und dem ersten Syllogismus (Logik - Natur - Geist) zu sehen, d.h. einem, der für Hegel offensichtlich ist und noch nicht die Idee der Philosophie als solche. Ebenso leicht zu erkennen ist die Tatsache, dass sich eine Darstellung des letzteren Syllogismus weder in den gedruckten Werken noch in den Vorlesungen finden lässt – etwas, das sich kaum auf kontingente Gründe zurückzuführen lässt. Vielmehr scheint mir der Grund strukturell, von der Diskursivität abhängig zu sein: es geht um genau das, was für Hegel Philosophie ist und was nicht. Dass Hegel dem System diese Form nicht gegeben hat – weder in seiner *enzyklopädischen* Form noch anderswo – hängt mit seinem Philosophiebegriff zusammen: Das System funktioniert für Hegel nicht als Deduktion aus einem ein für alle Mal gegebenen Prinzip. Der Blick auf die Totalität ist erst am Ende möglich. Wie wir bereits in der Methode am Ende der *Wissenschaft der Logik* gesehen haben, gerade die Wahrheit des Systems als Syllogismus der Syllogismen eine Darstellung verhindert, die von Anfang an aus der Perspektive des Endes geführt wird, (ii) ebenso

wie eine neue Umschreibung der gesamten Vollzugsform, die, einfach *neben die* bisher entwickelte gestellt (mit ihrem allmählichen, unaufhaltsamen, dialektischen Fortschreiten von Vermittlungen und neuen Unmittelbarkeiten), ihre wahrheitsgemäße und endgültige Ersetzung darstellen würde: wie die Sachen hätten laufen sollen.

Was ich kurz gezeigt habe, scheint mir das Nervenzentrum der Bestimmung des dialektischen Denkens als solches zu berühren. Im dialektischen Verfahren bestünde die Wahrheit einer Bestimmung in der Bewegung, durch die sie sich auf ihr Anderes bezieht und in diesem Widerspruch ihre eigene Bestimmtheit annimmt. Der Punkt ist aber, dass gerade diese Wahrheit im Verlauf der *Darstellung* des Wissens nicht nur stabilisiert wird, sondern sich in ihrem Rückverweis über sich selbst hinaus auf weitere Bestimmungen zeigt, die fähig sind, denselben Widerspruch in einer weiteren begründeten Weise zu artikulieren. Die Frage scheint mir entscheidend, weil sie die *Möglichkeit* in den Vordergrund stellt, im Text eine Wahrheit zu denken, die, gerade weil sie in gewissem Sinne vollständig ist, sich über sich selbst hinaus öffnet und auf weitere Artikulationsformen ihres eigenen Widerspruchs verweist, die nicht nur auf die Falschheit (die Einseitigkeit, den Menschen *nur als* frei oder *nur als* notwendig zu denken), sondern in gewissem Sinne auf sein Wahrsein einwirken.

Die *Enzyklopädie* ist daher ein Text, der in seiner Inszenierung Fragen aufwirft wie: Was bedeutet es, eine Wahrheit zu bewahren? Wie ist ihre Offenheit für *ihre eigene* Neubeschreibung in einer diskursiven Bewegung zu denken, die die Legitimität einer in einem bestimmten Element erreichten Wahrheit und *ihre* Erweiterungen und Korrekturen untrennbar zusammenhält? Kurz gesagt: Welche Form haben die *Wahrheiten*? Die Antwort hängt davon ab, dass die spekulative Ausführung des Textes *einerseits auf einer unbefangenen* Lektüre beruht und sich andererseits einer Reaktion seiner Erzählung im Lichte des neuen Bewußtseins der Form unterzieht.

b) *A parte subjecti*

Am Ende der *Enzyklopädie* gewinnt das Denken seine Wahrheit. Betrachtet man die gesamte Dynamik des Textes, so wird es deutlich, dass der Adressat an der Ausführung der *Enzyklopädie*, d.h. an der Verwirklichung ihres Sinns, Teil hat. Er ist an der Entstehung des Sinns beteiligt, als er Vorhersagen, Erwartungen formuliert, die der Text weckt und nach und nach korrigiert. Die spezifische Art und Weise, in der dies geschieht, scheint die Herstellung einer gewissen Offenheit zu sein, die in gewissem Sinne re-dimensioniert wird (dies ist nicht der Ort, um bestimmte Begriffe zu entwickeln), wenn nicht sogar disqualifiziert (es geht nicht darum, sich mit Definitionen des Absoluten zu befassen). Bleibt man bei den Definitionen des Absoluten, so folgt auf die erste Art der Darstellung eine Wiederaufnahme jener *Möglichkeit*, die der Text selbst darstellte (§85 der *Enzyklopädie* und die anschließenden Anmerkungen), eine verbreitete und strukturelle Verwendung davon; dies mündet schließlich in eine immanente Kritik dieser Möglichkeit, die in einer Neubeschreibung des gesamten Koordinatensystems gipfelt, innerhalb dessen das Problem gestellt worden war.

Wenn Hegel schreibt, das Sein könne als „die erste, reinste d. i. abstracteste, Definition des Absoluten angesehen werden; – wie er diß in der That seyn würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu thun wäre“ (GW 21, 60), was tut er, wenn nicht (i) eine *Möglichkeit zu eröffnen*, (ii) sie nach dem Bindestrich ganz zu schließen („wie er diß in der That seyn würde...“), (iii) sie wieder zu öffnet, wenn sie in der Tat die Definitionen des Absoluten verwendet, um ihren eigenen Rhythmus zu scannen, und gleichzeitig (iv) aus der Interpretation heraus das zu entleeren, was in dieser Möglichkeit als eine bestimmte Art der Organisation des Materials impliziert ist, indem sie die Struktur dekonstruiert, auf der sie (das Urteil) beruht? Aus narratologischer Sicht würde man sagen, dass die Erwartungen des Lesers, nachdem sie außer Kraft gesetzt wurden, zunächst einmal bestätigt werden: Der logische Text wird tatsächlich durch Definitionen des Absoluten artikuliert, sogar nach einem formalisierten ternären Rhythmus (1,3 - 2). Die Bestätigung erfolgt jedoch unter einer Bedingung: Solange man die Logik nicht so liest, als seien ihre Festlegungen *wirklich* an sich Definitionen des Absoluten und das sei alles. Diese Möglichkeiten werden gerade dann verwirklicht, wenn ihre Wahrheit völlig explizit gemacht wurde und die Art und Weise, in der in der Idee des Absoluten die Definitionen des Absoluten zu ihrer absoluten Grundlage zurückkehren, geklärt wurde. Die Verwirklichung der Möglichkeiten hängt davon ab, dass die Methode eine Handlung impliziert, um die Logik im Lichte einer Perspektive neu zu lesen, die nicht mehr nur immanent, unbefangen ist. Die *Enzyklopädie* erweist sich als ein Text, der sich seiner selbst und seinem eigenen *Historischen*, bewusst ist, insofern er mit diesen Selbsttransformationen seiner eigenen Darstellung rechnet und sie rechtfertigt. Nur so ist sie sich ihrer eigenen Wirklichkeit bewusst.

Wenn das so ist, dann bei der *Enzyklopädie* handelt es sich vielmehr um ein philosophisches Unternehmen, das im Laufe seiner Entfaltung für endliche Subjekte zu seinem eigenen Begriff gelangt – auch wenn es am Ende die ursprünglichen Bedingungen unterläuft, unter denen dieses didaktische Verhältnis hergestellt wurde. Das enzyklopädische Denken berücksichtigt die Beziehung der Rezipienten zur Wissenschaft (es lässt sie nicht einfach hinter sich), und überwindet gleichzeitig die anfänglichen Darstellungen dieser Beziehung. Ein solches Denken ist dann nicht unkritisch, denn es ist keine ein für alle Mal gegebene monolithische Landschaft, sondern korrigiert sich ständig neu. Das Denken korrigiert sich selbst und erweitert sich bis zum Schluss der Philosophie, wo der Gang des dialektischen Denkens wieder mobilisiert wird. Diese diskursive Ausführung ist das, was diejenigen, die sich der Philosophie zuwenden, richtig *studieren*. Die Frage für Hegel lautet daher: Wie bestimmt sich die Philosophie als Wissen, um genau den Subjekten die Selbstbewußtsein ihrer Zeit zu liefern?

### 3.3 Bestimmung der Zwecke

Die Frage nach der Bestimmung der Zwecke der Philosophie bildet die zweite der Bedingungen für einen *Weltbegriff*. Seine Behandlung ist entscheidend, aber problematisch. Eine vorläufige Bestimmung der Aufgabe der Philosophie ist für Hegel, dass sie als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ (GW 14,1, 15) werden kann. Was aber bedeutet es, ihre eigene Zeit zu denken? Das Problem wird noch brisanter, wenn man sich die Art und Weise ansieht, wie die Zeit charakterisiert wird, die Hegels Philosophie in Gedanken erfassen soll. Mit der Moderne konfrontiert sich Hegel in einem konstruktiven und kritischen Sinne. Innerhalb der komplexen historisch-epochalen Koordinaten, die das Thema abfangen, lässt es sich, ein entscheidendes Motiv identifizieren: das „*Princip der Erfahrung*“ (GW 20, §7 A). Hegel verweist mit diesem Ausdruck auf die unendlich wichtige Bestimmung, nach der der Mensch, um einen bestimmten Inhalt als wahr annehmen zu können, diesen Inhalt in Übereinstimmung und Einheit mit der Gewissheit seiner selbst finden muss. Der Mensch muss sich in dem, was für ihn ein Inhalt ist, wiederfinden, er muss sich darin als etwas nicht Fremdes erkennen. Ein solches Bedürfnis findet vielfältige Ausdrucksformen, die sich in der Bildung von Subjektivität innerhalb der Gemeinschaft und ihren kulturellen Erscheinungsformen vermitteln, entsprechend einer wachsenden Tendenz zum *Wissen*<sup>373</sup>, die sich in Europa nach Hegel insbesondere seit der Verkündigung des Grundsatzes, dass alle Menschen frei sind, durch das Christentum verbreitet hat, ein Grundsatz, dessen Verwirklichung durch den Protestantismus und ein weltgeschichtliches Ereignis wie die Französische Revolution übernommen werden würde. Die Erörterung dieses Punktes ist deshalb relevant und problematisch, weil in der Moderne Bedingungen ins Spiel gekommen zu sein scheinen, die die Aufgabe der Philosophie zum Teil von denjenigen vergangenen Epochen unterscheiden, nachdem „Die *Bildung* der Welt hat eine andere *Wendung* genommen, der Gedanke hat sich an die Spitze alles dessen gestellt, was gelten soll“ (GW 26,2, 773).

Eine solche epochale Zäsur, charakteristisch für eine *Bildung*, die eine kosmische Dimension aufweist,<sup>374</sup> scheint die Philosophie als „*Gedanke* der Welt“ (GW 14,1, 16) bzw. ihre eigene Zeit „in Gedanken erfasst“ (GW 14,1, 16), in einem günstigen Zustand zu setzen: nämlich, an einer

---

<sup>373</sup> Wie Luca Illetterati in “Art Is (Not) Knowledge. A question of Hegelian terminology” (*Aesthetica-Preprint*, no. 116, Apr. 2021, 197-211), scheint es einen Unterschied zwischen *wissen* und *kennen* in Hegels Verwendung von Wissen in der Sphäre des absoluten Geistes zu geben: „Within the section *Der absolute Geist*, we never find the verb ‘kennen’ and its correlates (‘Kenntnis’, ‘Erkenntnis’, ‘erkennen’), making explicit the type of cognitive activity that is at stake in it, but we always and only the verb ‘wissen’ and the noun verb ‘das Wissen’“ (S. 200). Während *Kennen* auf eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem zu wissenden äußeren Objekt verweist, scheint Hegels Tendenz, *Wissen* für Kunst, Religion und Philosophie zu verwenden, auf eine Beziehung des Erkennens zu verweisen: “self-knowledge, that is, recognition of itself in the other by itself, the aptitude of the spirit to find itself in what presents itself as something else with respect to it” (S. 204).

<sup>374</sup> Der Begriff *Bildung* umfasst Semantiken, die sich auf Bildungsprozesse und kulturbezogene Phänomene beziehen, bis hin zu streng pädagogisch-didaktischen Festlegungen. Für eine Diskussion des Begriffs in der Hegelschen Philosophie und die Unmöglichkeit, *Bildung* auf das zu reduzieren, was mit *Bildung* gemeint ist, sei auf die zahlreichen Beiträge von Birgit Sandkaulen verwiesen, die sich mit diesem Thema beschäftigen. Was ich in diesem Beitrag jedoch in Bezug auf diese Werke betonen möchte, ist die kosmische Dimension einer *Bildung*, die als formativer Prozess nicht primär bzw. ausschließlich der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Staat angehört, sondern die *Welt* und die *Wirklichkeit* zum Gegenstand hat.

Wirklichkeit zu arbeiten, die in ihrem Bilden und Erkennen selbst das Element, in dem sich ihr philosophisches Verstehen vollzieht, in einer erweiterten, diffusen Weise aufzuweisen scheint.

Anhand einer Analyse einiger Textstellen aus der *Berliner Zeit*, der *Antrittsrede des philosophischen Lebrantes an der Universität Berlin* von 1818, und einer kurzen Bezugnahme auf die *Phänomenologie* möchte ich zeigen, wie die Anwesenheit von Gedanken sowohl auf der Seite des Objekts (der zu verstehenden Wirklichkeit) als auch auf der Seite des Diskurses (der Philosophie, die ein Verständnis der Gegenwart anbietet) die kritisch-diagnostische Übung der Philosophie bedingt, die die Zeitgemäßheit der Philosophie zur Welt, in die sie eingeschrieben ist, hervorbringt, die sie weder in einem heteronomen Sinne von einer Nützlichkeit für anderswo festgelegte Zwecke abhängig macht, noch sie in eine sterile Form der Unwirksamkeit zwingt. Die so hergestellte Zeitgemäßheit unterscheidet sich von der totalen Zugehörigkeit einer Erzählung zu den Gewohnheiten und Darstellungen ihrer eigenen Zeit, die in der Antike die „ursprüngliche Geschichte“ kennzeichneten; sie ist kritisch in der Form des Diskurses. Das Ergebnis der Analyse wird eine andere Art und Weise sein, eine philosophische Zeitdiagnose darzustellen und damit zu einer neuen Bestimmung der Zwecken der Philosophie im Sinne ihres Weltbegriffs zu gelangen – nämlich, wie die Philosophie in Bezug auf das komplexe Universum der Bildung funktioniert, denn beide scheinen um einen Begriff (einen problematischen, dessen Neubestimmung Hegel verpflichtet zu sein scheint) zu kreisen: den des *Abstrahieren-könnens*.

### 3.3.1 *Bildung der Welt*

Eine der spannendsten, aber nicht minder komplexen Thesen Hegels innerhalb seiner Konzeption seiner Zeit betrifft zweifellos das, was man als Phänomen einer Verwissenschaftlichung der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse bezeichnen kann. Gemeint ist eine wachsende Tendenz zu einem gedanklichen Zugang zur Welt, die in der zunehmenden Forderung besteht, das, was uns am wichtigsten ist, öffentlich zu machen, damit wir wissend an dem teilnehmen können, was uns betrifft. Das, „was gelten soll, [gilt] nicht durch Gewalt, noch weniger durch Gewohnheit, Brauch, sondern durch Verstand, Vernunft“. (GW 26,3, 1464) Die moderne sittliche Welt ist in der Tat eine Welt, in der das Prinzip der Subjektivität enthalten ist und die das rationale Wissen als die wichtigste und vorherrschende Form hat, durch die sie sich ihrer selbst bewusst wird.<sup>375</sup>

Nach Hegels Definition ist der moderne Staat „die Wirklichkeit der konkreten Freyheit“ (GW 14,1, §260). Er „*weiß* daher, was er will, und *weiß* es in seiner *Allgemeinheit*, als ein *Gedachtes*; er wirkt

---

<sup>375</sup> Die Art und Weise, wie der Geist sich selbst erkennt, ist strukturell vielfältig, sie ist immer in verschiedenen Formen gegeben, die nur von einem allgemeinen Standpunkt aus, der Geschichtsphilosophie, den Epochen zugeordnet sind, in denen sie vorherrschen (Anschauung in der Kunst in der Antike). Alle Formen der Wahrheitsfindung – Vorstellungen, Anschauungen – bleiben für den Zugang zur gewöhnlichen Welt und für die Selbsterkenntnis gültig; aber das Wesentliche muss nun auch den Test der gedanklichen Rationalität bestehen. So klingt Hegels Argumentation.

und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen, und nach Gesetzen, die es nicht nur *an sich*, sondern für's Bewußtseyn sind“ (GW 14,1, §270). Diese Bedingung wurzelt in einem so genannten buchstäblich epochalen Wandel, den Hegel als Wende charakterisiert: „Die *Bildung* der Welt hat eine andere *Wendung* genommen, *der* Gedanke *hat* sich an *die* Spitze alles dessen gestellt, was gelten soll“ (GW 26,2, 773). Wenn dies die eigentliche moderne Bedingung ist, wie funktioniert dann die Philosophie als ein Verständnis ihrer eigenen Zeit in Gedanken? Bekanntlich wird die Tätigkeit der Philosophie von Hegel als jenes Verständnis beschrieben, das als Denken der Welt erscheint, nachdem „die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat“ (GW 14,1, 16). Die geistige Wirklichkeit ist etwas Dynamisches, das Prozesse der Formung und Gestaltung durchläuft. Anders als in den vergangenen Epochen, die – wie im Falle der Antike – durch den Vorrang einer anderen Form des absoluten Geistes gekennzeichnet waren, durch die die Völker das ausdrücken, was für sie lebenswichtig ist, nämlich die Kunst, scheint in der Moderne für Hegel die Philosophie als ein Verstehen im Denken zum ersten Mal ihren Platz *in der Welt* einzunehmen, in der die Welt selbst wesentlich dem Verstehen gegeben ist. Als eine Tätigkeit des Verstehens der Wirklichkeit muss sich die Leistung der Philosophie in Bezug auf eine sehr spezifische Aufgabe rechtfertigen, die nicht dem Desiderat einer programmatischen oder reformistischen Reflexion über die Gegenwart entspricht, sondern in gewisser Weise eine Bewegung übersetzt und reflektiert, die in der geschichtlich bedingten politischen und sozialen Realität ihrer Zeit ist und als ein Bedürfnis auftaucht, das in der gegenwärtigen Aktualität und nicht vor ihr ist. Aber dann fragt man sich: Wie bestimmt die Philosophie ihre Leistung?

Ein Hinweis auf die Schwierigkeit, die Frage nach dem Zweck der Philosophie als Verständnis der Welt zu stellen, findet sich in den *Grundlinien*, wenn wir davor gewarnt werden, die Philosophie als eine „Theorie“ darüber zu betrachten, wie die Welt sein sollte. Wenn die Philosophie ein im Denken erlerntes Verständnis ihrer eigenen Zeit sein soll, kann sie nicht umhin, eine spekulative Zirkularität zwischen dem Zustand, in dem sie sich als Wissenschaft befindet (meist in Form einer unwirksamen Theorie), und der Art und Weise, wie die Welt, in der sie wirkt, angeblich funktioniert, zu berücksichtigen. Dies zeigt sich in einem der wichtigsten und komplexesten Phänomene, die es zu untersuchen gilt: die *öffentliche Meinung*. Sie – die „zu allen Zeiten eine große Macht“ ist, „besonders aber in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit, diese Bedeutung hat“ (GW 26.3, 1464) – stellt für Hegel „de[n] vollkommene[n] Widerspruch in sich selbst“ dar (GW 26.1, 571). Die öffentliche Meinung entspricht dem immer dringlicheren Bedürfnis nach Öffentlichkeit von Recht und Politik, dem Austausch von Gründen und einem Staat, der sich rechtfertigen muss. Darüber hinaus ist sie in jenes System von Vermittlungen eingebettet, das für Hegel zum eigentlichen Funktionieren der Sittlichkeit gehört. In sich selbst ist sie jedoch unorganisch, leer, sie verweist auf das Recht des Einzelnen, seinen Standpunkt zu allgemeinen Fragen zu äußern – aber gerade deshalb weiß sie paradoxerweise weder, was sie will, noch ist sie sich ihrer eigenen Funktionsweise bewusst.

Interessanterweise schwingt in Hegels Diskussion über die öffentliche Meinung eine weitere, ähnlich widersprüchliche Dimension mit, die wiederum den Status des Wissens selbst betrifft:

Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freyheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das Öffentlich-Anerkannte beweise, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt, und hienach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben scheinen, auch eine Theorie und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr | gemäße Treiben sieht, so sollte man meynen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen, noch gegenwärtig vorhanden sey, sondern als ob man jetzt – und diß Jetzt dauert immer fort – ganz von Vorne anzufangen, und die sittliche Welt nur auf ein solches jetziges Ausdenken und Ergründung und Begründen gewartet habe (GW 14,1, 8).

Auf der einen Seite haben wir eine bestehende Philosophie, die sich an ihren eigenen Theorien darüber erfreut, wie die Welt aussehen würde, wenn sie rational wäre. Auf der anderen Seite finden wir das wirklich moderne und substantielle Bedürfnis verkörpert, das zu sichten, was alle angeht, und zwar in einer sehr widersprüchlichen Form die der öffentlichen Meinung. Es stellt sich also die Frage: Wie kann die so dargestellte Philosophie zur geeigneten Form werden, um die Widersprüche der Gegenwart zu verstehen? Wenn die Philosophie die Widersprüche der Moderne versteht und ihr Diskurs nur in ihnen (auf der *Seite des Objekts*) einen Platz haben kann, dann gehört auch ihr Diskurs zu dem, was der Kritik ausgesetzt werden muss. Die Art und Weise, in der diese Dimension möglich ist, ist eine performative Inszenierung der Widersprüche der Moderne auf der Ebene des Diskurses und ein diskursives Bewusstsein für das Funktionieren der Immanenz einer theoretischen Perspektive. So kann die Philosophie zu einem Weg werden, transformierende Formen der Selbstverständigung zu artikulieren.

Erstens scheint, dass der Inhalt der Philosophie (die von den Prozessen der Verwissenschaftlichung durchzogene Wirklichkeit) mit der Form, in der sie sich vollzieht, übereinstimmt. Umgekehrt gilt auch, dass die Philosophie mit einer Entwicklung des Denkens Schritt hält, die sich in der Realität vollzieht, in die sie eingetaucht ist. Aus diesem Grund scheint im modernen Europa ein Modell des Zeitverständnisses, das der „ursprünglichen Geschichte“ in der Antike nahekommt, wieder vorgeschlagen zu werden. Mit diesem Ausdruck definierte Hegel in seinen Vorlesungen zur Geschichtsphilosophie jenes insbesondere für die griechische Antike typische Verständnis der Gegenwart in Form der historischen Erzählung, für das der Gegenstand der Erzählung das ist, was um die Historiker herum gegenwärtig und lebendig ist, so dass „in solchen Geschichtschreibern ist die *Bildung des Autors*, und die (*Bildung der*) *Begebenheiten*, die er zum Werke erschafft - der Geist des Verfassers und der allgemeine Geist der Handlungen, von denen er erzählt, *einer und derselbe* –, (GW 18, 125). Dies scheint im Wesentlichen das Argument zu sein, das sich in der

Berliner *Antrittsrede* von 1818 nachzeichnen lässt, in der Hegel die Wende der *Bildung der Welt* und *damit* der Philosophie selbst zusammenfasst:

so ist dann die | Zeit eingetreten, daß in dem *Staate*, neben dem Regiment der *wirklichen Welt*, auch das *freye Reich des Gedankens* selbstständig emporblühe. Und überhaupt hat sich die *Macht des Geistes* so weit in der Zeit geltend gemacht, daß es nur die *Ideen* sind, und was *Ideen* gemäß ist, was sich itzt erhalten kann, daß was gelten soll, vor der *Einsicht* und dem *Gedanken* sich *rechtfertigen* muß. [...] auf hiesiger Universität, der Universität des Mittelpunktes, muß auch der *Mittelpunkt* aller Geistesbildung und aller Wissenschaft und Wahrheit, die *Philosophie*, ihre Stelle und vorzügliche Pflege finden (GW 18, 12).

Da die Philosophie als die höhere bewusste Form dessen erscheint, was in der Welt tätig ist, scheint es, zweitens dass die Tendenz zur Selbsterkenntnis in Form von Gedanken auch die Philosophie selbst investiert, indem sie sie als eine Praxis bestimmt, durch die man ein modernes, freies Subjekt wird. In der Öffentlichkeit besteht ein wachsendes Bedürfnis nach Selbsterkenntnis im Denken. Da es sich bei der Philosophie um dieselbe Tendenz handelt, die zum Bewusstsein gebracht wurde, scheint sie strukturell auf das Bedürfnis zu reagieren. Mit anderen Worten, es scheint, dass sich die Öffentlichkeit gerade wegen einer Gemeinsamkeit der Elemente, durch die der Geist in der Welt ist und sich selbst kennt, stark für die Philosophie engagiert. Folglich wäre die tatsächliche Realität der Philosophie in ihrer zeitlichen Übereinstimmung mit ihrer Welt positiv gesichert.

Im Gegensatz zu dem, was die beiden eben genannten Punkte zu suggerieren scheinen, ist das Thema der Wirklichkeit der Philosophie in der Tat viel komplexer. Es ist nämlich eine Sache, Vorstellungen zu haben, die von Gedanken durchdrungen sind, eine ganz andere, „Gedanken darüber zu haben“ (GW 20, §2 A), sich der Tatsache bewusst zu sein, dass man sich gewöhnlich zwischen Gedanken bewegt. Der Zugang zu der Tätigkeit, die das, was sich in der Wirklichkeit bereits bewegt, in Gedanken fasst und die die kohärenteste Form darstellt, in der sich die gegenwärtige Tendenz geben würde, ist nicht etwas unmittelbar Folgerichtiges, denn er erfordert weitere Arbeit, die Hegel im Sinne einer Entscheidung und Anstrengung definiert, die unternommen werden muss und der sich „nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen“ (GW 20, 13). Wie in der *Antrittsrede* gesagt wird, ist die Philosophie in der Tat das Reich der Wahrheit, an dem wir jedoch „*durch ihr Studium teilhaftig* werden“ (GW 18, 18) und nicht durch unser Geburtsrecht.

Eine solche Feststellung ist nicht ohne Wirkung. Die Betrachtung der Philosophie scheint paradoxerweise gerade eine Einschränkung des Publikums mit sich zu bringen, eine Einschränkung, die eher strukturell als zufällig erscheint, weil sie untrennbar mit der Verfügbarkeit von unauslöschlichen Werken verbunden ist. In diesem Sinne scheint die Philosophie in Bezug auf die Prämisse der Einheitlichkeit des Elements, in dem sich der Lauf der Welt abspielt, und der Form, die ihr Verständnis bietet, in der Öffentlichkeit eine radikale Beschneidung dieser Beteiligung am Denken selbst zu erzeugen. Und da diese Tendenz das gegenwärtige Bedürfnis ist, scheint die Tatsache, dass

die Philosophie nicht rückstandslos in die Ausdehnung, die Verbreitung dieses Bedürfnisses eingeschrieben ist, sie *nicht on time* mit ihrer Gegenwart zu machen. Was bedeutet dies für die kosmische Dimension der Philosophie?

### 3.3.2 *Wirklichkeit der Wahrheit: die objektive Religion*

Das Reich der Wahrheit ist etwas, auf dem man, auf der Grundlage der bisher dargelegten Elemente, kaum in einer Weise teilnehmen könnte, die der Tendenz der Öffentlichkeit angemessen wäre. Gerade weil die Philosophie sich selbst ist, scheint sie nicht in der Lage zu sein, unmittelbar ökumenisch zu sein. Dennoch gibt es eine Weise, in der (i) die Wahrheit allen gegeben ist, anders als (so scheint es) in der Philosophie; eine Modalität, die zudem (ii) aktuell ist und nicht etwas Vergangenes, anders als die Aneignung, die in der künstlerischen Intuition stattfindet. Diese Modalität ist die Religion. Sie stellt eine formale Besonderheit – die Vorstellung – dar, die das Verständnis des Geistes mit sich selbst vermittelt, indem sie die Wahrheit für alle zugänglich macht.

In Hegels Abhandlung über die Religion in den *Vorlesungen über die Religionsphilosophie* wird die christliche Religion bzw. der Protestantismus als die „vollendete Religion“ bezeichnet. Die Vollständigkeit des Christentums, die sich nicht auf ein einfaches Werturteil bezieht, hängt für Hegel davon ab, dass im Christentum die Religion „für sich“ ist, d.h. „*die Religion, die [...] sich selbst objektiv ist*“ (GW 29,2, 169). Die Objektivität der Religion ist etwas Zweifaches, wie man an den beiden Begriffen *objektiv* und *gegenständlich* erkennen kann. In der christlichen Religion als *vollendete* Religion ist der Religionsbegriff zunächst einmal *gegenständlich*. Um welchen Begriff geht es? Der Begriff, den wir in der Religion vor uns haben, ist der *Geist* (*ibd.*). Mit dem Geist zeigt die christliche Religion eine Strukturanalogie, die sich in drei Momenten artikuliert, die das aufgreifen, was Hegel in den §§ 453-455 und 553 der *Enzyklopädie* darlegt: erstens „die Bestimmung der absoluten Einheit“, d. h. des absoluten, substantiellen Inhalts; zweitens „das Moment der Trennung“, des Andersseins; letztlich das subjektive Moment, nämlich daß das Selbstbewußtsein des Geistigen selbst ewiges, absolutes Moment ist“.<sup>376</sup> Der Geist wird zum Objekt und ist für sich selbst da: der Geist aber ist wesentlich dies: für sich zu sein, was er an sich ist, was sein Begriff ist.

Damit verbunden ist aber, zweitens, das *Objektivsein* der Religion. Der Geist als Gegenstand vollendeter Religion – der sich von sich selbst unterscheidet und sich in dieser Unterscheidung für etwas anderes zu sein weiß – manifestiert sich in Form normativ organisierter Praktiken, die auf einem mit rationalem Gehalt ausgestatteten, d.h. intersubjektiv teilbaren Cultus beruhen und die die bewusste Erweiterung des Selbstbewusstseins tatsächlich fördern. Das Christentum beschränkt sich nicht darauf, lediglich ein privater Glaube zu sein, sondern artikuliert sich als kirchliche Gemeinde, die Riten, Hierarchien, Sakramente, Traditionen, Gottesdiensträume, „*Handlungen* und *Lehre*“ (GW

---

<sup>376</sup> Genau aus diesem Verfahren besteht Hegel zufolge die höchste Definition des Absoluten (eine Formel, die auch in den Vorlesungen über Religionsphilosophie auftaucht): dass es der Geist ist. Siehe dazu GW 29,2, 182.

14,1, 216) betrachtet und auf ihrer normativen Grundlage Ansprüche auf gesellschaftliche und politische Anerkennung erhebt, die den Staat selbst betreffen. Dass der Geist der Gegenstand (im ersten Sinn) des Christentums als solchem ist, bedeutet, dass mit ihm – weil er sich normativ in Gemeinschaftsformen (objektiv im zweiten Sinn) verwirklicht – klar geworden ist, was der Geist ist, und das ist das, was in der Gemeinschaft bekannt ist. Wo es Geist gibt, gibt es Verwirklichung in der Welt, die geschichtlich bedingte und bewirkte normative Formen bestimmt, in denen man sich wiedererkennt.

Im Vergleich zu religiösen Kulturformen scheint die Philosophie in einem weitaus schlechteren und unwirksamen Zustand zu sein. Es fällt auf, dass die Diskussion über die problematische Objektivität der letzteren bei der Festlegung ihrer Ziele die erstere mit einbezieht, fast so, als gäbe es eine direkte Implikation zwischen beiden auf der Ebene der Wirklichkeit:

Indem aus dem größten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen, und die Religiosität, gemeinschaftlich die fromme und die reflectirende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, so ist die Philosophie ein zufälliges, subjectives Bedürfniß geworden. (GW 20, 31).

Die Religion ist für Hegel bereits ein zur Reflexion erregter Geist, ein erarbeiteter Inhalt, so dass man, so Hegel, in jüngster Zeit hätte denken können, dass vom Terrain der Religiosität, die Anregung zu einer ernsthafteren Erforschung Gottes, der göttlichen Dinge, der Vernunft, in einer breiteren wissenschaftlichen Sphäre ausgehen könnte. Eine solche Hoffnung bleibt, so Hegel, völlig unerfüllt. Wenn der Rückzug auf die Intensität des Gefühls dazu führt, sich polemisch gegen das Denken zu verbarrikadieren, verbirgt das Herz in Wirklichkeit den Rückgriff auf einen oberflächlichen Verstand (GW 20, 16), auf ein intellektualistisches Denken, das sich selbst nicht kennt. Deshalb scheint der Religion ein spekulatives Schicksal vorbehalten zu sein, wenn sie von der aufklärerischen Theologie bewacht wird, die sich nur scheinbar gegen das Herz stellt, weil sie sich stattdessen auf demselben Boden bewegt, wenn sie den Inhalt zugunsten des radikalsten Formalismus vernachlässigt. Wenn man also am Anfang davon ausging, dass die Tendenz zur Verwissenschaftlichung die Religion selbst mehr betrifft als die Philosophie, die sich zwar einer problematischeren objektiven Realität rühmt, was die Teilhabe aller an der Wahrheit angeht, so zeigt sich, dass letztlich auch die Religion nicht mit gerade dem übereinstimmt, was in der Welt geschieht. In der Religion ist das Moment der *Wahrheit* vernachlässigt worden – das heißt, das Wissen, dass (i) der Geist sein eigener Gegenstand ist, dass in ihm (ii) die gegenwärtige Tendenz, sich immer mehr in Form von Gedanken selbst bewusst zu werden, bereits vorhanden ist, und dass (iii) Gefühl und Aufklärungstheologie für das, was sich in vorstellender Form offenbart, unzureichend sind. Um zu einem vollständigen Selbstverständnis zu gelangen, müsste die Religion selbst, nicht nur die Philosophie, zu ihrem Recht kommen.

Was die Philosophie betrifft, so besteht das Problem nach Hegel darin, dass die bestehende Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustand das Spiegelbild dieser Religion zu sein scheint (GW 18, 17). Anstatt auf die Aufhebung der Endlichkeit des Wissens (der abstrakten Kategorien, der Formen des Egoismus und Subjektivismus) hinzuwirken, wäre die Philosophie für Hegel darauf hinausgelaufen, die Unmöglichkeit einer wirksamen, auf Unmittelbarkeit beruhenden Erkenntnis des Geistes zu sanktionieren. Eine solche Philosophie kann in gewissem Sinne lediglich *vor* der Religion stehen, weil sie nicht in der Lage ist, das Vernünftige in ihr zu erfassen, und - im Gegensatz zu ihr - noch weniger in der Lage ist, normative Formen zu erzeugen.

### 3.3.3. *Freiheit in/ der Bildung?*

Es gibt für Hegel die Möglichkeit, dass die Philosophie der Tendenz der Zeit angemessen ist, und damit *nach* der Religion als Verständnis dessen, was in ihr entsteht, wenn er sagt: „die Philosophie ist jetzt wesentlich orthodox“ (GW 29,2, 176). Diese auf den ersten Blick rätselhafte Formulierung besagt in Wahrheit nichts anderes, als dass die Philosophie als Rechtfertigung der tatsächlichen Wahrheit fungiert, insofern sie an der kritischen Neubestimmung ihres eigenen Status arbeitet.

Um diesen Punkt zu vertiefen, kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, nämlich zur Form der *Gedanken*, auf der die Gemeinsamkeit des Elements, das die Zeitgemäßheit der Philosophie kennzeichnete, zu beruhen schien.

Die Moderne wird von Hegel als jene Zeit untersucht, in der die Bestimmungen des Denkens als abstrakten Kategorien, für uns alle „geläufig“ und „allgemein oder allgemein verbreitet“ (GW 18, 275) sind. In der *Vorrede zur Phänomenologie* verweist Hegel auf eine solche Tendenz zur fortschreitenden Abstraktion des Wissens. In dem Bildungsprozess, in den das Individuum durch den breiteren familiären, sozialen und staatlichen Kontext eingebettet ist, kann es von den Ergebnissen eines sehr langen und mühsamen Prozesses profitieren, den der universelle Geist bereits abgeschlossen hat. Die Gesamtheit der Errungenschaften des Wissens, der Praktiken und der Institutionen stellt ein stabiles Erbe dar, eine Abkürzung, die die Substanz des Individuums ausmacht, den Kontext, in dem seine Praktiken ihren Sinn finden. Dies ist ein „schon erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes“ darstellt (GW 9, 25). Hegel spricht von einem Erbe als die „unorganische Natur“ des Individuums, über die sich das Individuum selbst bemächtigen muss, wobei seine Aufgabe darin besteht, „diß Vorhanden erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme“ (*ebd.*).

Gerade diese Idee des *Zebrens* und des *Verdauens* wirkt als eine entscheidende Bestimmung für das Verständnis der Leistung der Philosophie. Die Metapher der Verdauung bezieht sich im Allgemeinen auf die Zersetzung eines Materials in seine einfachsten Elemente, in seine ersten und am wenigsten konkreten Einheiten. In der Logik fungiert sie als Abbild der analytischen Methode. Wenn wir uns theoretisch auf das Empirische beziehen, vernichten wir es nicht, aber wir lassen es

auch nicht als solches bestehen. Wir zerlegen sie, d.h. wir gehen von einer bestimmten Qualität ‚zu der abstrakten Allgemeinheit‘. In der Passage aus der *Phänomenologie* scheint der Akt des Verdauens jedoch auf die Möglichkeit einer Aneignung von etwas hinzuweisen, das bereits in der einfachen Form gegeben ist. Der phänomenologische Text scheint genau in diese Richtung zu gehen. „In der neuem Zeit hingegen findet das Individuum die abstracte Form vorbereitet“ (GW 9, 28), so

Itzt besteht darum die Arbeit nicht sosehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Daseyn (*ibid.*).

Diese Textpassage deutet an, dass die Arbeit in gewisser Weise aus einer Tätigkeit besteht, die das Bewusstsein auf die zweite Ebene bringt: nicht die abstrakte Aufgabe, die noch nicht abstrahierten Bestimmungen des Denkens zu isolieren (Befreiung vom Natürlichkeit), sondern die des Verstehens von Kategorien, die als Ergebnis eines langen geistigen Prozesses bereits in einer einfachen Form niedergelegt sind. Jedoch gibt es zwei Gründe, warum diese Herangehensweise an die Frage nicht für erschöpfend gehalten werden kann. Erstens würde die Behauptung, die Philosophie würde sich von etwas Vorgefundenem basieren, die Philosophie von einer Tatsache abhängig machen, nämlich dem Vorhandensein der Denkbestimmungen. Zweitens, und das ist der entscheidende Punkt, würde eine solche Überlegung die eigentlichen *Facta*, um die es geht, nämlich das Denken, missverstehen. Beide Schwierigkeiten, die ich nun erörtere, scheinen ihre Wurzeln in dem allgemeineren Problem zu haben, wie Freiheit als *Befreiung in der Moderne* zu verstehen ist und wie das strukturelle Paradox, das die Befreiung im Wesentlichen ausmacht, zu verstehen ist.

In der modernen Welt ist der Prozess der Befreiung äußerst kompliziert. Das Wesen des modernen Subjekts ist die Freiheit. Sie macht seine Natur aus. Doch, von einer ‚Natur‘ zu sprechen, erweist sich als unangemessen. Zu sagen, der Mensch ist schon jenseits des falschen Gesichtspunkts, wonach der Mensch als natürliches Wesen und nur als an sich existierender Begriff der Sklaverei fähig ist (GW 14.1, §57 A), scheint durchaus möglich, indem man die Dimension der Freiheit der Natur dem Menschen zuordnet, so dass sie nicht geleugnet werden kann. Gerade die Berufung auf eine vermeintliche Natur des Menschen zwingt uns, wie Menke überzeugend gezeigt hat,<sup>377</sup> in eine Antinomie, die Hegel in der Anmerkung zum §57 der *Grundlinien* behandelt. Bestimmt man dagegen den Geist als natürliche Eigenschaft des Menschen mit dem Ziel, eine Grundlage für die Verurteilung der Sklaverei zu gewinnen, so landet man bei der Betrachtung des Menschen genau so, wie sie von der gegenteiligen Behauptung der Rechtfertigung der Sklaverei untersucht wird. Die Widerlegung der Sklaverei kann sich nicht auf eine natürliche Eigenschaft des Menschen stützen, die als solche am

---

<sup>377</sup> Christoph Menke, *Autonomie und Befreiung*, Suhrkamp 2018, S. 66f.

Ende das Argument liefert, das sie eigentlich zurückweisen sollte: „Der Einwand kann nur darin bestehen, daß die Sklaverei dem widerspricht, wozu der Mensch sich selbst *gemacht* hat“<sup>378</sup>.

Vielmehr besteht für Hegel die Freiheit in einer Tat. Der freie Geist ist genau das: nicht als bloßer Begriff oder an sich zu sein, sondern diesen Formalismus des Selbst und damit der unmittelbaren natürlichen Existenz aufzuheben und sich selbst eine Existenz als freies Selbst zu geben. Der Mensch kann nur deshalb das absolute Recht haben, sich aus den Bedingungen der Unfreiheit zu befreien, weil er sich bereits durch den Bruch mit seiner natürlichen Existenz aus der Unfreiheit befreit hat. Bevor es das Recht als soziale Beziehung zwischen den Subjekten gibt, muss es den Akt der Befreiung von der natürlichen Existenz gegeben haben. Die Bezeichnung für diesen Akt lautet *Abstrahieren-können*:

Das Wesen des Geistes ist [...] formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahieren (GW 20, §282).

Für diesen Akt ist eine Vorgeschichte erforderlich (GW 14,1, § 57 Z). Diese Lösung verwickelt sich jedoch sofort in eine neue Aporie. Unfähig zur Unfreiheit zu sein, bedeutet, sich selbst unfähig zur Unfreiheit gemacht zu haben. Andererseits aber gilt, dass man die Befreiung aus der Existenz als Naturwesen „gar nicht als dessen eigene Tat verstehen kann – denn ein Naturwesen (und damit der Sklaverei fähig) zu sein heißt, keinen Willen zu haben, also unfähig, zu keiner Tat fähig zu sein.“<sup>379</sup> Die Wissenschaft muss sich dieser aporetischen Situation der Freiheit und Befreiung stellen, die als „Paradox“ bezeichnet werden kann<sup>380</sup>. Die Wissenschaft beruht auf einem Tun, das sie voraussetzen muss, ohne ihn jedoch als selbstverständlich voraussetzen zu können (in der Art einer Beobachtung, eines Verweises auf eine vermeintliche ‚menschliche Natur‘); sie muss einen Anfang voraussetzen, der eigentlich zu machen ist. Gerade in dieser konstitutiven Paradoxie scheint mir die Hegelsche Art, die kosmische Frage nach dem Ende der Philosophie und der Bestimmung ihrer Leistung zu stellen, sich zu bewegen.

Hegel nimmt die Notwendigkeit ernst, sich auf die bloße Feststellung eines Factums nicht zu beschränken (die Verbreitung der Gedanken, der breite Zugang zu den Abstraktionen). Wie ist ein solches ‚Factum‘ zu verstehen? Die Fähigkeit, den Bestimmungen des Denkens Aufmerksamkeit zu schenken, zu abstrahieren und sie vor Augen zu haben, ist nicht gegeben und selbstverständlich, denn sie erfordert, dass man sich der Disziplin des Denkens unterwirft. Um die Fähigkeit zu haben, auf die Bestimmungen des Denkens zu achten, zu abstrahieren und sie vor sich zu haben, muss man in der Tat gelernt haben, wesentlich zu denken und sich zu Gedanken kultiviert haben.

---

<sup>378</sup> *Ebd.*, S. 67.

<sup>379</sup> *Ebd.* S. 68.

<sup>380</sup> *Ebd.*, S. 62.

Als gedankliche Auffassung der Welt steht die Philosophie mit dieser Vermittlung absolut im Einklang. Sie ist in der Tat deren angemessenste Ausdruck. In der begrifflichen Betrachtung dessen, was ist, bringt sie zum Vorschein ein gemeinsames Erbe, das unbewusst in unseren Praktiken des Zugangs zur Welt hinterlegt ist. Damit ist die Philosophie das Verständnis des Factums als Factum. Ihre Leistung bietet aber noch mehr an: Sie trägt dazu bei, *uns modern zu machen*. Die Freiheit des Geistes als *Abstrahieren-Können* besteht aus seiner Normativität, in der Fähigkeit, begriffliche Unterscheidungen zu treffen, dem Allgemeinen zu folgen und es anzuwenden. Dies setzt eine kritische Freiheit voraus, die es erfordert, sich von dem zu unterscheiden, was als natürlich, unmittelbar und bekannt vorgegeben ist. Die wirkliche Befreiung besteht jedoch darin, sich diese Macht zum ersten Mal anzueignen, ohne sie für selbstverständlich zu halten, jemand zu werden, der fähig ist, zu abstrahieren und beim Allgemeinen als Allgemeinen zu bleiben.

Man kann nun fragen inwiefern das Funktionieren von *historisch<sub>3</sub>* für den Begriff der Philosophie in seiner kosmischen, von Hegel neu bestimmten Dimension relevant ist. Was passiert, wenn Hegel auf *historisch<sub>3</sub>* zurückgreift und metaphysische Definitionen von Gott, vom Absoluten anführt? Er stellt bestimmte Abstraktionen her. Wie und wozu?

Der Verstand ist der Name einer Funktion, die nicht einfach vorausgesetzt werden kann, auf die die Logik ausgeübt wird, denn sie ist in der Tat eine Produktion des expositorischen Prozesses des philosophischen Diskurses selbst in seiner Organisation als Wissen, das sich seiner formalen Dimension bewusst ist. Zu wissen, aber, dass es so ist und dass wir im Lauf des Textes dazu fähig geworden sind, abstrahieren zu können, ist ein retrospektiver Gewinn. Die Möglichkeit, in der Wissenschaft das Dialektische und das (positiv) Vernünftige zu entfernen und zum Abstrakten zurückzukehren, ist nur deshalb möglich, weil *wir uns in diesem Prozess bereits im Spekulativen* befinden und rückwirkend sehen können, wie die Strukturierung der Wissenschaft durch das Schema der Definitionen des Absoluten funktioniert hat – und korrigiert wurde. Damit hat man sich retrospektiv etwas bewusst gemacht, was re-produziert wurde: das Abstraktionsvermögen als eine Bedingung, die ‚geschichtlich‘ die Moderne kennzeichnen würde, die aber als philosophisch nicht einfach festgestellt werden konnte. Man kann das konkrete Werden von Bestimmungen nicht aufhalten, deren Abstraktheit, Endlichkeit, sich für das philosophische Subjekt einer *Enzyklopädie* erst dann ergibt, wenn es sich von dem unwiderstehlichen immanenten Verfahren des Denkens gelöst hat, nachdem es beobachtet hat, wie im Text Möglichkeiten vorgestellt, verneint und wieder aufgegriffen wurden, und nachdem es miterlebt hat, wie sich die Koordinaten, innerhalb derer sich seine Vorannahmen (die von der textlichen Strategie für seine Mitarbeit impliziert wurden) bewegten, transformieren. Erst im Nachhinein, wenn er all dies – das Dialektische und das Spekulative – außer Acht lässt, kann er erkennen, dass das, woran er gearbeitet hat, strategisch durch die Produktion von etwas funktioniert hat, das *ihn modern machen* könnte, das heißt, das einen Anfang verwirklichen könnte, auf dem das Spekulative sich zu etablieren scheint, den es aber selbst gestaltet, gerade weil es ihn übersteigt. Das

Subjekt, das am Ende der Wissenschaft steht, *kann* nur deshalb zu den Bestimmungen des Denkens übergehen, weil es die Wissenschaft ist, die ihm dies erlaubt, *nachdem es* sich selbst entlarvt hat.

Zweitens eröffnet die philosophische Darstellung gerade in dieser nachträglich entdeckten Zeitgemäßheit (man erfährt, dass das, was man getan hat, auch eine *Historie* ist) die radikale Kritik an eben diesem Interpretationsrahmen. Das Abstrakte ist etwas anderes als das, was es zu sein scheint. Man befindet sich bereits in dem Prozess, in dem die Wissenschaft zu ihrer eigenen Darstellung voranschreitet, man ist bereits in die strukturelle Kooperation bei der Genese der Bedeutung des Textes involviert. Die *historisch<sub>3</sub>* Dimension, auf die der Text zurückgreift, rückwirkend zu interpretieren, bedeutet also nicht nur, (i) die Zeitgemäßheit der *Enzyklopädie* zu sehen, sondern auch (ii) sich mit der neuen Bedeutung auseinanderzusetzen, die dem Akt der Wiederaneignung der eigenen Abstraktionsfähigkeit gegeben wurde. Wiederaneignung ist gleichzeitig eine Art Kritik.

Die Philosophie gründet also ihre Aktualität nicht bloß auf eine bereits etablierte Gemeinsamkeit des Elements, sondern wirkt sie an ihrer Etablierung, als sie „die absolute Bildung und Zucht des Bewußtseyns“ (GW 21, 42) ist. Sie ist das Vermögen, sich in Abstraktionen zu bewegen, in den Bestimmungen des Denkens, die sie *als* Bestimmungen des Denkens haben. Auf diese Weise versetzt sie uns in die Lage, modern zu sein, (i) ohne anzunehmen, dass man bewusst in den Bestimmungen des Denkens zu Hause ist und (ii) indem sie erklärt, woraus dies in Wahrheit besteht und wie man daran eine kritische Teilnahme haben kann. Ein solcher Brechungseffekt ist strukturell, bedeutet aber keine Abkehr von der Welt, ganz im Gegenteil. Der Inhalt der Philosophie ist keine vorgeformte Lehre, kein scholastischer Eigeninhalt, mit dem sie *ab initio* ausgestattet ist. Sie ist im Gegenteil „kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur *Welt*, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt“ (GW 20, §6). Ein solcher Inhalt artikuliert sich, wie wir gesehen haben, durch den formalen Rückgriff auf die vorstellende Dimension des Urteils, die die Grundlage eines immer vorhandenen (GW 20, §27) Wissens bildet, das bei „alle[r] anfängliche[n] Philosophie, alle[n] Wissenschaften, ja selbst d[em] tägliche[n] Thun und Treiben des Bewußtseyns“ (GW 20, §28) ist.

Gerade das Thema des *Abstrahieren-Könnens* ist entscheidend, nicht nur um zu bestimmen, was Geist ist, sondern auch, um die Philosophie zu klären. Die Untersuchung des *Abstrahierens* erlaubt es, die Fäden der bisher durchgeführten Untersuchung der Hegelschen Perspektive auf die Bestimmung der Zwecke der Philosophie als weltliche und nicht-scholastische Dimension zu ziehen.

Dass die Philosophie die Abstraktion lehrt, wird in der *Antrittsrede* von 1818 anerkannt:

Nutzen in Ansehung der formellen Bildung – durch die Philosophie ist *das Formelle, denken überhaupt zu lernen, d.i. das Allgemeine und Wesentliche festzubalten*, und das Zufällige, hindernde fallen zu lassen, Abstrahieren lernen. Diß ist die erste Befähigung zu irgend einem Geschäfte des Lebens aus, in dem concreten das Allgemeine zu erkennen, den Punkt herauszuheben, auf den es ankommt. [...] Und das Studium und Beschäftigung mit der Philosophie ist die fortdauernde

Gewöhnung mit dem Wesentlichen - das Verschwindenlassen - des Zufälligen, Vergänglichen – so wie sie dem Inhalte [nach] eben diß ist, die absoluten Zwecke und das Wahrhafte *Seyn* kennen zu lernen (GW 18, 28).

Der Verweis auf das *Abstrahieren-können*, also das Vermögen, das in die Gegenwart eingeht, dient Hegel in diesem Diskurs gerade dazu, eine Beziehung zwischen Philosophie und *formeller Bildung* herzustellen. Der Rückbezug auf dieses Vermögen ist nicht die Rückkehr zu einem vorausgesetzten Zweck. Der Grund liegt in Hegels Textstrategie.

Ins Zentrum steht zuerst eine Neubestimmung des Begriffs des *Abstrahierens* selbst. Wie Hegel bereits 1807 in der Schrift *Wer denkt abstrakt?* gezeigt hat, handelt es sich nicht um einen von der Wirklichkeit getrennten Gedanken. Beim *Abstrahieren* geht es darum, das Wesentliche zu verstehen und es dem Kontingenten entgegenzusetzen. Diese Fähigkeit, die das Ergebnis harter Arbeit und das Produkt einer Wissenschaft ist, die zu einer solchen Leistung fähig ist, ohne von der Welt getrennt zu bleiben, scheint an sich dem nahe zu kommen, was Fichte mit der Kunst des Umgangs mit dem Wissen und mit dem *Beurtheilungsvermögen* im Besonderen meinte. Das Wesentliche in einem gegebenen Kontext zu erfassen, das Zufällige nicht mit dem Notwendigen zu verwechseln, scheint eine grundlegende Fähigkeit für das heutige Leben zu sein: etwas, das betrifft „was jedermann notwendig interessiert“ (*KrV* A840/B868).

Dieser Schritt, den Begriff des Abstrahierens neu zu formulieren, erschöpft meines Erachtens nicht die Art und Weise, in der Hegel das Problem eines Weltbegriffs der Philosophie aufstellt. Die Philosophie als Selbstzweck zu spezifizieren, bedeutet also sowohl (i) zu zeigen, in welcher Weise die Philosophie Abstraktion lehrt und damit zu dem wirklichen Begriff ihrer Zeit gelangt, als auch (ii) zu spezifizieren, in welchem Sinne ihre Arbeit, die im Wesentlichen kritisch ist und die dazu zwingt, das kosmische Thema der Bestimmung der Zwecke der Philosophie im Text neu zu formulieren, zu verstehen ist. Die Antwort auf das Problem des Weltbegriffs der Philosophie und die Neuformulierung der Frage sollen in der Ausführung des Textes selbst gesucht werden. In einem Diskurs über Philosophie wie der *Antrittsrede* 1818 kann diese performative Umschreibung dadurch angedeutet werden, dass man auf fortschreitende Korrekturen an dem, was über Philosophie gesagt wird, hinweist.

Die Korrektur betrifft die *formelle Bildung*. In der Hegelschen Philosophie ist der Ausdruck ‚formell‘ der begriffliche Hinweis auf das, was nicht ‚substantiell‘ ist. Während letzteres sich auf die Bestimmtheit des konkreten Inhalts bezieht, beherbergt ersteres, das *Formell*, in sich eine doppelte Semantik. Erstens bezieht sich der Begriff auf eine – für Hegel spezifisch moderne – Fähigkeit, auf die die Erziehung abzielen muss, nämlich auf die Ausübung eines freien Urteils, auf die Fähigkeit, das zu kritisieren, was Gültigkeit beansprucht, nur weil es in einer bestimmten Sittlichkeit gehört oder verbreitet wird. In diesem Sinne wird die *formelle Bildung* zum Schauplatz einer Reflexionsübung, die eine theoretische Annäherung an die ihr gegenüberstehenden Gegenstände erfordert. Neben dieser

Dimension, die eine spezifische, freie Befähigung des modernen Subjekts betrifft, gibt es jedoch nach Hegel eine strukturelle Grenze des *Formellen*, die von der Beziehung abhängt, die es zu seinen Gegenständen hat: Gerade weil das *Formelle* prinzipiell auf alles ausgeübt werden kann, kann es gut oder schlecht, wahr oder falsch sein. Die *formelle Bildung* erschöpft nicht die gerechtfertigte Darstellung der Wirklichkeit der Philosophie und kann es auch nicht, denn sie stellt eine Tätigkeit dar, deren Ausübung sich sowohl für wahre Inhalte als auch für falsche Inhalte eignet. Oder besser gesagt, die formelle Bildung ist eine Tätigkeit, die an sich nicht garantiert, dass die Inhalte, mit denen sie sich befasst, wahrhaftige Inhalte sind. Doch für Hegel geht es in der Philosophie nicht nur um die Form, sondern im Wesentlichen um den Inhalt – was eindrucksvoll schon in Hegels *Privatgutachten an Immanuel Niethammer vom 23. Oktober 1812* zu sehen war.

Was die Wissenschaft und ihre Darstellung betrifft, so können wir uns, so wie es *historisch*<sub>3</sub> formuliert ist, nicht auf etwas Abstraktes, Leeres beschränken, das irgendwelchen Inhalt annehmen kann - das ist bei allem, was nicht *substantiell* ist, der Fall –, denn wir befinden uns im Gegenteil bereits in einem *konkreten* Prozess, der Darstellung, Ausführung des Spekulativen. Ein auf diese Weise etablierter Philosophiebegriff ist insofern kein *Schulbegriff*, als er sich den Subjekten nicht in einem Verhältnis der Äußerlichkeit als ein monolithisches Ganzes gibt, das das Subjekt lediglich nachahmen soll, sondern als ein Mittel fungiert, das in dem Akt, in dem es seinen Zweck und seinen Sinn festlegt, eine moderne Fähigkeit entwickelt, ohne sie vorauszusetzen. Er ist auch kein *Schulbegriff* in Bezug auf die Bestimmung der Zwecke der Philosophie selbst, weil die Philosophie als solche nicht an einen für ihre Ausübung bereits gegebenen Kontext gebunden ist, aus dem sie ihren Sinn ableiten würde bzw. in dem sie wirklich wäre.<sup>381</sup> Entgegen einer Annahme, die sie in ein äußeres Verhältnis zu einem bereits gegebenen Raum zwingen würde, in dem sich ihr Diskurs abspielt, geht es vielmehr um die Herstellung einer *Welt* - die selbst über den Aufruf zur *Bildung* hinausgeht – was den Subjekten das Bewußtsein ihrer Zeit auf eine kritische Weise leistet.

### 3.4 Wissenschaft und die Frage nach dem Publikum

Das Ergebnis dieses Abschnitts der Studie besteht darin, dass die Philosophie eine kritische Arbeit der Aneignung des Wesentlichen in Richtung einer epochalen „geistige[n], vollends denkende[n] und wissenschaftliche[n] Expansion“ (GW 20, 29) beansprucht. Dies lässt sich mit Blick auf die Rezipienten des philosophischen Diskurses, das Publikum, verstehen. Betrachte man den *Zusatz* zu §19, dem ersten Absatz des *Vorbegriffs*, in dem gerade die Nützlichkeit der Logik, die nicht

---

<sup>381</sup> Weiter aber ist es die *Bildung* selbst nicht erschöpfend, wenn sie als Dimension, die in der Sphäre des objektiven Geistes untersucht wird und die, wie Birgit Sandkaulen in einigen neueren, dem Thema gewidmeten Studien in Erinnerung gerufen hat, in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft per se als jener Prozess funktioniert „die Einzelheit und Natürlichkeit derselben [...] zur *formellen Freyheit* und *formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens* zu erheben, die Subjectivität in ihrer Besonderheit zu *bilden*“ (GW 14,1, §187). Der Bezug auf die Bildung ist weiterhin problematisch auch hinsichtlich ihres Befreiungspotential, die rückwirkend ist und die daher erklärt, was die Bildung bisher noch nicht geworden ist.

nur *formell* ist, erörtert wird, findet man nochmals den Appell an der Jugend, der in der *Antrittsrede* zum Vorschein kam:

[...] Man hat der Jugend eingeredet, sie besitze das Wahre (in der Religion und im Sittlichen) schon, wie sie geht und steht. [...] Der Jugend sei die Morgenröte erschienen, die ältere Welt aber befinde sich im Sumpf und Morast des Tages. Die besonderen Wissenschaften hat man dabei als etwas bezeichnet, das allerdings erworben werden müsse, aber als bloßes Mittel für äußere Lebenszwecke. Hier ist es also nicht Bescheidenheit, welche von der Erkenntnis und vom Studium der Wahrheit abhält, sondern die Überzeugung, daß man die Wahrheit schon an und für sich besitze. Die Älteren setzen nun allerdings ihre Hoffnung auf die Jugend, denn sie soll die Welt und die Wissenschaft fortsetzen. Aber diese Hoffnung wird nur auf die Jugend gesetzt, insofern sie nicht bleibt, wie sie ist, sondern die saure Arbeit des Geistes übernimmt (GW 20, §19 Z.).

Es geht darum nicht, zwei ‚Zeitalter des Geistes‘ gleichsam gegeneinander auszuspielen, in der Überzeugung, dass die Jugend an sich in der Lage sei, dem „neuen substantiellen Geiste“ zu entsprechen (GW 18, 17). Die Jugend darf nicht bleiben, wie sie ist, sondern muss die Arbeit des Geistes, die Mühe des Begriffs auf sich nehmen, wie Hegel an anderer Stelle schreibt. Diese aktive und bewusste Teilhabe am Wahren nennt Hegel „das Studium“, wie gesehen. Diese Art der Partizipation, *weltlich* und nicht *schulisch*, muss der philosophische Text garantieren: Es gibt keinen anderen Weg, sie zu produzieren, als den diskursiven, den die Wissenschaft in ihrer Darstellung hat.

Wenn dies der Fall ist und wir gesehen haben, wie die Hegelsche Philosophie dazu übergeht, die kosmischen Fragen nach dem Zweck der Philosophie und dem Verhältnis des Subjekts zum Wissen neu zu bestimmen, scheint mir, dass die genetische Dimension der Bestimmungen des Denkens – auch durch das *historisch*<sub>3</sub> (das so dazu kommt, jede scheinbar faktische Dimension zu definieren, die *in der Ausführung des spekulativen Programms* auftaucht) – die kantische Alternative zwischen der historischen Kenntnis und der rationalen Kenntnis erheblich verkompliziert.

Zweifellos denkt auch Kant, ebenso wie Schelling, an die Jugend anhand einer genuinen pädagogischen und ethischen Verantwortung. Im §50 der *Metaphysik der Sitten* spricht Kant ausdrücklich die Notwendigkeit einer dialogischen Form für einen effektiven Unterricht an. Hegels Text verinnerlicht die dialogische Dimension der Produktion des Rezipienten, indem er ihn in einen Prozess der Rechtfertigung des Wissens einbezieht, der in seinem Sich-Darstellen der Subjektivität zeigt, wie sie *voll und ganz zeitgemäß sein* kann, und damit in gewissem Sinne bereits jenseits der Moderne, weil sie sich dessen bewusst ist, was es bedeutet, so zu sein. Anstatt eine solche befreiende Aufgabe von vornherein der Wissenschaft zuzuschreiben, erfüllt der Text diese Aufgabe, indem er die Widersprüche der Reproduktion seines Diskurses zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf sich nimmt – und ebenso die Widersprüche einer Subjektivität auf sich nimmt, die sich ihrer selbst nicht bewusst ist, die aber in den Gedankenbestimmungen sich bewegt.

Die Erfahrung, die wir im Text machen, ist der Übergang von der formalen zur spekulativen Dimension, der vollzogen werden muss. Ein solcher Gewinn aber ist nicht etwas, das ein für alle Mal zur Subjektivität gehört. Am Ende des Systems angekommen, ist es für die Subjektivität alles andere als unmittelbar, mit ihrem Blick auf diesem Ergebnis zu verweilen, d.h. auf dem Funktionieren der diskursiven Vollzugsform der Wissenschaft als solcher. Geschickter ist es, auf die Bestimmungen des Denkens zurückzugehen, um herauszufinden, was sie waren und was das spekulative Denken aus ihnen gemacht hat, indem es ihre Genese kritisch offenlegt.<sup>382</sup>

Dieser Schritt ist auch durch den Text legitimiert irgendwie legitimiert. Die Philosophie artikuliert ihre eigene Wahrheit, nämlich die ihrer Vollzugsform, nicht diskursiv ein für alle Mal. Damit erlaubt die Philosophie, dass auch diejenigen, die sich ihr ausgesetzt haben, in die bestimmte Gedankenbestimmungen bleiben, ohne zu dem Bewußtsein über die Vollzugsform des Wissens zu gelangen. Die Sache scheint fast ein Einwand gegen das gesamte Hegelsche Programm, das als ein Ort fungieren sollte, an dem die Subjekte sich ihrer selbst und ihrer Zeit bewusst werden, der jedoch keine vollständige Befreiung garantiert. Man könnte sogar sagen, dass die Art und Weise, in der die Wissenschaft in der *Enzyklopädie* bis zum Schluss diskursiv artikuliert wird (es fehlt ein Anhang, um den dargelegten Weg eindeutig zu interpretieren, und es werden drei Syllogismen vorgestellt, die die Darstellung des Wissens selbst in Frage stellen), es schwierig macht, sich reflexiv auf das zu konzentrieren, was man erfahren hat. Diese Schwierigkeit ist m.E. strukturell: Sie stellt keine Einschränkung des Systems dar, sondern muss ernst genommen werden, um die kosmische und zeitgemäße Dimension des Begriffs der Philosophie, die sich aus der Ausführung des Textes ergibt, vollständig zu verstehen.

Als Beweis dafür, dass die erwähnte Schwierigkeit, d.h. die Vernachlässigung des wahren Ergebnisses der Wissenschaft zugunsten des Rückzugs auf bestimmte Denkbestimmungen (z.B. aufgrund des spezifischen Bedürfnisses derjenigen, die sich der Wissenschaft zuwenden), dem Text immanent ist (d.h. sie ist Teil dessen, was der Text für seinen eigenen Sinn vorsieht) und nicht eine Einschränkung desselben, will ich nur zwei besonders relevante Textstellen am Ende dieses Abschnittes nennen.

An erster Stelle steht eine Passage, auf die ich am Anfang (1.3) hingewiesen habe und die nun, am Ende der Studie, in ein anderes Licht gerückt werden kann:

In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das *Dialektische* und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten (GW 20, §82 A).

---

<sup>382</sup> Die textuelle Strategie, die in der vorliegenden Studie rekonstruiert wurde, scheint mir voll und ganz zu den stilistischen Formexperimenten zu gehören, die Peter L. Osterreich für die Kantische, Fichtesche und Schellingsche philosophische Reflexion als charakteristisch ansieht.

Als wir uns das erste Mal damit befassten, brachten wir das Erstaunen derjenigen zum Ausdruck, die im letzten Kapitel des *Vorbegriffs*, während sie darauf warteten, eine einführende Information darüber zu erhalten, was das spekulative Denken von anderen Formen des Denkens unterscheidet, die Hegelsche Anweisung erhielten, wie man die spekulative Logik – also das, was die Wissenschaft zu *erarbeiten beginnt* – zu einer „gewöhnliche[n] Logik“ macht (*ebd.*). Es erschien ganz seltsam, dass der Übergang nicht von der gewöhnlichen Logik zur spekulativen Logik, sondern von der (noch zu schaffenden) spekulativen Logik zur Verstandeslogik präsentiert wurde. Hat man erst einmal die Erfahrung mit dem Vollzug der Wissenschaft und dem spezifischen diskursiven Modus ihrer Arbeitsweise gemacht, erscheint die Möglichkeit, die Verstandeslogik „kann aus jener sogleich gemacht werden“, wenn man das Dialektische und Spekulative weglässt, vielleicht weniger abwegig.

Die Wissenschaft ist aber auch ihrer Vollzugsform bewußt. Am Ende der Darlegung des philosophischen Diskurses haben wir kein festes Ergebnis, auf das wir uns berufen und aufgrund dessen wir sagen können, dass wir befreit sind. Dazu haben wir eine Möglichkeit. Wir können uns auf nichts anderes verlassen als auf die anstrengende und prozesshafte Übung, ein Wissen zu vollziehen, das seine erste Erscheinung kritisch diskutiert (*historisch<sub>2</sub>*) und dabei intellektuelle Formen der Wissensverarbeitung hervorbringt und kritisiert (*historisch<sub>3</sub>*).

Dass es in der Erfahrung, in die wir als Subjekte hineingerufen werden, mehrere Ausgänge gibt, und dass von diesen der letzte der schwierigste ist, scheint mir die spekulative Philosophie vorzusehen. Dies wird auch in einer nicht leicht zu interpretierenden Bemerkung in der *Vorrede* zur dritten Auflage der *Enzyklopädie* sichtbar:

Der baldige Verschluß der zweyten Ausgabe dieses encyclopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu sehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit und Eitelkeit eine stillere, belohnendere Theilnahme Statt gefunden habe, welche ich nun auch dieser neuen Ausgabe anwünsche (GW 20, 31-32).

Damit wird ein Bewusstsein dafür angekündigt, dass das Studium der Philosophie – und damit die Teilhabe an der Wahrheit – keine Selbstverständlichkeit ist. Der enzyklopädische Text selbst macht dies „nicht leicht“ (*ebd.*). Nicht einmal diejenigen, die sich aus den unterschiedlichsten Gründen dazu entschließen, sich darauf einzulassen, und am Ende dem folgen, was der Text verlangt, scheinen gerade deshalb bewusst in der Wahrheit der Erfahrung zu sein, die sie gemacht haben. Nicht, weil ihnen etwas fehlt, sondern weil die Subjekte eine weitere Tat vollziehen muss, die der Text selbst verlangt, indem er erneut innehält, was eine diskursive Möglichkeit zu sein schien, einen seitlichen Weg der Neubestimmung der gesamten Erzählung und der Art und Weise, wie sie erfüllt wurde (durch die Produktion und Kritik von *historisch<sub>3</sub>*). Die Subjekte müssen der auch durch den Text legitimierten Versuchung widerstehen – das ist die weitere Schwierigkeit –, sich nur auf die lokalen Begründungen der Gedankenbestimmungen zu konzentrieren und dabei aus den Augen zu verlieren,

wozu es sich selbst befähigt hat, was es in der *gesamten Darstellung* der Philosophie als einer Tätigkeit der Darstellung und Kritik erfahren hat.

Wenn man dieses doppelte Bewusstsein, das in der Ausführung des Textes auftaucht, annimmt, ist man in der Lage, die Implikationen von Hegels Reformulierung des *Weltbegriffs* der Philosophie vollständig zu berücksichtigen, ein Begriff, der seine weltliche Dimension nicht vernachlässigt und die Art und Weise berücksichtigt, wie sich dieses Bewusstsein in der Moderne artikuliert: d.h. durch welche Paradoxien und Widersprüche, die der Begriff der Philosophie auf der Ebene seines Diskurses inszeniert, um nicht-äußere Formen der Kritik von Transformationsprozessen auszuarbeiten. Das ist also die Zeitgemäßheit der Philosophie, die etwas Vollzogenes und zu vollziehen ist.

## *Schlussbemerkungen und Ausblick*

Ziel der Dissertation war es, eine Rekonstruktion des Hegelschen Berliner Systems von der spezifischen Dimension seines Diskurses aus zu leisten, um zu untersuchen, inwieweit die diskursive Darstellung der Philosophie integraler Bestandteil der Art und Weise ist, wie das System sich selbst rechtfertigt. In der Einleitung zu dieser Studie wurde die umfassende Frage gestellt, ob es einem Begriff der Philosophie gelingen könnte, sich davon bewusst zu sein, dass es sich selbst als Wissen organisiert, das gelernt und gelehrt werden kann, und das damit selbstkritisch ist. Nach der Strecke, die ich in den Abschnitten dieser Untersuchung durch vielfältige mit dieser Frage verknüpfte Probleme zurückgelegt habe, fällt die Antwort nun eindeutig aus: die Dimension, durch die philosophisches Wissen ein gerechtfertigtes Wissen ist, und die, durch die es in seiner Artikulation eine Form der Herstellung von Subjektivität leistet, können nicht getrennt werden. Zum Abschluss dieser Studie seien die wesentlichen Punkte der Argumentation rekapituliert, die zu dieser Antwort geführt haben.

Bei dem Berliner System – den Vorlesungen, Grundrissen und gedruckten Texten – habe ich mich dazu entschlossen, die diskursive Frage im Hinblick auf die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* zu behandeln, die sowohl ein Leitfaden für Vorlesungen als auch eine neue Methode für die Philosophie darstellt (GW 20, 23). Mein Beitrag zur Forschung besteht in erster Linie in einem methodologischen Schritt: die Untersuchung des doppelten Charakters des enzyklopädischen Textes. Der wird in der Dissertation ausgehend von dem Schreiben der *Enzyklopädie* im Sinne einer strukturellen Zirkularität zwischen Wissenschaft und Bildung analysiert. Methodisch habe ich im ersten Abschnitt versucht, die Frage durch einen doppelten Vorabvergleich zu umreißen: mit Kants *Vorlesungen über die Philosophische Enzyklopädie* (1775) und Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803). Gegenstand der Untersuchung war der Begriff der Philosophie, der sich aus der Praxis der Vorlesungen ergibt, und die Art und Weise, wie dieser Begriff in der Reflexion von Kant, Schelling und Hegel explizit begründet wird. Was Kants *Vorlesungen über die Philosophische Enzyklopädie* betrifft, so basieren sie auf einem Kompendium, das eine Grundlage für die Lehre bietet. Letztere diktiert Kant nicht einfach, sondern diskutiert sie in der Lehre kritisch. Aus der kritischen Praxis ergibt sich ein Begriff von Philosophie – der ihre Wirklichkeit, die Funktionsweise und Praxis der Philosophie betrifft –, der mit Kants Kritik an rein historischer Kenntnis der Philosophie übereinstimmt. Dennoch kommt eine Spannung zwischen dem, was die Vorlesungspraxis hervorbringt, und dem theoretischen Rahmen der Philosophie zutage: Die performative, kritische Dimension des philosophischen Diskurses wird von Kant nicht hinreichend genutzt, um die Wirklichkeit der Philosophie in der Gemeinschaft theoretisch zu bestimmen. Dagegen wird eine starke Trennung zwischen dem, was der geschriebene Text tut, und dem, was in der Universität geschieht vorgeschlagen. Um die Besonderheit des Hegelschen Textes zu

verdeutlichen, wurden zweitens Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* diskutiert, wo ein ausgeprägter thematischer Fokus auf das Historische auftaucht. Jedoch scheint, auf der thematischen Ebene der expliziten Problematisierung, die Charakterisierung der Philosophie als solche stark unterbestimmt zu bleiben.

Der Vergleich mit Kant und Schelling erlaubte es, den ersten Abschnitt der Studie mit der folgenden Überlegung zu beenden: Hegel ist der Einzige, der ein Kompendium für die Vorlesungen schreibt und einen Text verlangt, der für sich selbst *als wirkliches Wissen* eintritt und für den Begriff der Philosophie, den seine Ausführung hervorbringt, Rechenschaft abzulegen. Eine solche Besonderheit wurde einerseits in Kontinuität mit einer spezifisch post-kantischen Tendenz gesetzt, d.i. neue Praktiken des Philosophierens auszuarbeiten, die sich von der mechanischen Reproduktion scholastischer Systeme entfernen würden. Andererseits wurde die Hegelsche Provokation aufgewertet, ein Kompendium zu schreiben, das die Last auf sich nehmen würde, das Problem des Historischen neu zu formulieren, ohne es hinter sich zu lassen. Das *Historische* wird damit nicht mehr nur eine Frage hinsichtlich anderer Systeme, sondern zeigt die Dimension auf, in der die Wissenschaft selbst als lehr- und lernbares Wissen erscheint.

Aufgabe des zweiten Abschnitts war es, zu einer neuen Formulierung der diskursiven Frage zu gelangen. Die Analyse begann mit der Auswahl eines Beispiels, anhand dessen die Art und Weise, wie der philosophische Diskurs in der *Enzyklopädie* organisiert ist, erörtert wurde: mit der Logik. Die Entscheidung für die Logik – die durch die Tatsache motiviert ist, dass die Logik die philosophische Wissenschaft darstellt, die sich der meisten Darstellungen unterschiedlicher Art erfreut (in Form eines Kompendiums, als Vorlesung, als *Wissenschaft der Logik*) und die, indem sie das System eröffnet, ganz bestimmte systematische Probleme behandelt –, ermöglichte es, drei Bedeutungen von Historischen zu gewinnen. In der ersten, allgemeineren Bedeutung, die im Laufe der Diskussion als *historisch<sub>1</sub>*, bezeichnet wurde, wird ‚historisch‘ von etwas ausgesagt, das faktisch ist: das als solches genommen wird, ohne dass man etwas über seine rationale Entstehung weiß. Neben diesem ersten Sinn gibt es einen zweiten Sinn (*historisch<sub>2</sub>*), der das erste Auftreten der Wissenschaft als Wissen betrifft. Ihr Auftreten als Wissen bringt eine formale Dimension mit sich, die der Text voraussetzt und die er begründen muss, um sie nicht unhinterfragt im Hintergrund zu lassen. Die Untersuchung der textuellen Strategie, mit der die *Enzyklopädie* das Problem ihrer Rechtfertigung stellt, hat zuerst den *Vorbegriff* im Lichte eines spezifischen Falles durchlaufen: der vorläufigen Einteilung der Wissenschaft der Logik. Davon ausgehend habe ich zu zeigen versucht, wie die „Erhebung“ des Auftretens dieser Wissenschaft (wie Hegel die philosophische Rechtfertigung nennt) die einleitenden Deutungskordinaten neu bestimmt, mit denen die Frage nach der Einteilung im *Vorbegriff* gestellt wurde. Es hat sich gezeigt, dass die Einteilung nicht das letzte Wort über die Wissensorganisation ist. Denn diese wird in dem Methodenkapitel der Logik überarbeitet. Für letztere wurde gezeigt, dass sie

eine wirkliche Neuausrichtung des Wissens erfordert und nicht am Ende der Wissenschaft als eine Art abschließender Anhang erscheint, der ein für alle Mal diskursiv artikuliert wird.

In Verbindung mit diesem Ergebnis bestand der zweite Gewinn des Abschnitts darin, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, dass in der absoluten Idee der *Enzyklopädie*, deren Methode die zu vollziehende Möglichkeit einer umfassenden Neubeschreibung der Logik darstellt, die „Definitionen des Absoluten“ kulminieren. Diese auch als „*metaphysische Definitionen Gottes*“ bezeichneten Definitionen tauchen in §85 innerhalb der Wissenschaft auf, d.h. in dem Prozess, in dem die Wissenschaft zu der Rechtfertigung ihres ersten Auftretens gelangt. Indem sie *in der* Wissenschaft auftauchen, sind die Definitionen im Sinne von *historisch<sub>3</sub>* interpretiert worden, denn sie befinden sich auf einer höheren Ebene als *historisch<sub>2</sub>*: Sie werden strategisch zur Rechtfertigung der Wissenschaft als Diskurs eingesetzt bzw. produziert. Ihre Analyse hat sich als relevant erwiesen, um das Ziel der übergreifenden Strategie zu verstehen, die darauf abzielt, eine Wissensorganisation darzustellen und immanent zu widerlegen (beginnend mit der Struktur des Urteils, die ihnen zugrunde liegt, in §30 des *Vorbegriffs*; und endend mit der Kritik der formalen Struktur der Definition und des Lehrsatzes in der Idee, in §166). Diese Untersuchung hat es ermöglicht, in der *Enzyklopädie* die Vollzugsform einer Wissenschaft zu beobachten, die sich selbst rechtfertigt und dabei von innen heraus eine Form von Wissensorganisation kritisiert, die (i) der Metaphysik eigen ist – basierend auf dem Gebrauch der Prädikation als vorausgesetzte Struktur, auf dem *ordo definitionum* und dem *ordo propositionum* – und (ii) dem gemeinen Verstand zugrunde liegt; eine Form, schließlich, (iii) durch die die *Enzyklopädie* selbst sich selbst artikuliert hat. Bei der kritischen Darstellung und Demontierung der Definitionen des Absoluten geht es nicht um eine abstrakte Binnenkonkurrenz verschiedener Typen von Philosophie. In Frage steht es für Hegel nicht Geringeres als die Legitimität der Philosophie.

Im Abschnitt 2 blieb die Frage offen: Welcher Begriff von Philosophie ergibt sich aus einem philosophischen Diskurs, der bei der kritischen Begründung seines Auftretens (als *historisch<sub>2</sub>*) auf ein *historisches<sub>3</sub>* zurückgreift? An diese Problemstellung knüpft der dritte und letzte Abschnitt der Studie an, in dem gefragt wird, wie das Auftauchen von (abstrakt-intellektuellen) Denkbestimmungen in der spekulativen Wissenschaft verstanden werden könnte. Eine wesentliche Pointe der These, dass Hegel eine Reformulierung des Weltbegriffs der Philosophie beabsichtigt hätte, liegt darin, aufzuzeigen, wie sich Hegel mit der von Kant in der *Architektonik der reinen Vernunft* vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen rationaler Kenntnis und historischer Kenntnis beschäftigt. Dies erlaubt zu untersuchen, wie seine Neuformulierung der beiden Bedingungen funktioniert, die für Kant wesentlich erscheinen, um von einem *Weltbegriff* der Philosophie im Unterschied zu einem *Schulbegriff* zu sprechen: eine nicht-externe Beziehung des Subjekts zum Wissen und die Bestimmung der Zwecke der Philosophie.

Was den ersten Punkt betrifft, so wurde die textuelle Strategie im Sinne einer „Pragmatik des Textes“ vertieft. In der *Enzyklopädie* wird gezeigt, wie die Entwicklung der Wissenschaft nichts

anderes ist als die Erhebung der Erscheinung des Wissens zur Wissenschaft. Daher wird gezeigt, wie diese untrennbar mit der Mitwirkung der Adressaten an der Genese der Bedeutung des Textes verbunden ist. Nach dieser Neuformulierung der Textstrategie musste geklärt werden, unter welchen Bedingungen diese Zusammenarbeit gedacht werden kann und inwiefern die Philosophie ein Wissen darstellt, durch das die Subjekte zu einem Selbstbewußtsein ihrer eigenen Zeit zu gelangen vermögen. Hierin schien die Möglichkeit zu liegen, den Grund für den Rückgriff auf *historisch* in der Wissenschaft zu verstehen. Um die Darstellung der Philosophie zu verstehen, wurden zwei Schritte unternommen. Erstens wird die Hegelsche *Zeitdiagnose* untersucht, wonach die Moderne, in ihrer Differenz zu den vorangegangenen Epochen des Geistes, dadurch gekennzeichnet sei, dass uns („unserer Bildung erst“) die Kategorien des Gedankens geläufig und allgemein oder allgemein verbreitet sind (GW 18, 275). Der Rückgriff auf abstrakte Denkbestimmungen bis hin zur Tautologie als Erfahrung des maximalen Widerstands der Sprache als solcher schien dem Bedürfnis der Wissenschaft zu entsprechen, mit ihrer eigenen Zeit im Einklang zu sein und das zu ermöglichen, was als spezifisch modern gilt – die Fähigkeit, bei den Denkbestimmungen innezuhalten und emanzipatorische Praktiken zur Abstraktion vom Kontingenten zu entwickeln, um in dem Allgemeinen des Denkens zu verweilen –, ohne vorauszusetzen, dass die Subjektivität dazu bereits bewusst fähig ist. Um zu verstehen, wie die Wissenschaft zu einem gerechtfertigten Nachweis ihrer Zeitgemäßheit und so zu einem wirklichen Begriff ihrer Zeit gelangen kann, war es zweitens erforderlich, eine strukturelle Zirkularität zwischen der Zeitdiagnose der Moderne und der Wissenschaft als Verständnis ihrer Zeit zu vertiefen. Dies war durch einen kurzen Vergleich mit der Religion diskutiert worden, als Modus in dem die Wahrheit für alle gegenwärtig ist und der Geist sich seiner objektiven Wirklichkeit bewusst ist. Vor allem wurde aber die Zirkularität ausgehend von einem ‚Paradox‘ untersucht, das die Wissenschaft daran hindert, die Subjekte von vornherein als frei, als zum *Abstrahieren-Können* fähig vorauszusetzen, weil die Wissenschaft stattdessen von diesen verlangt, sich den Akt, durch den sie als frei bezeichnet werden können, wieder anzueignen. Einerseits muss die Wissenschaft die Subjekte zur Abstraktion befähigen. Andererseits wird die Aufgabe der Wissenschaft aber auch als eine Tätigkeit formuliert, die es ermöglicht, „die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen“ (GW 9, 28). Auf diese Weise erweist sich der strategische Rückgriff auf das *Historische* in dem Spekulativen, nämlich auf abstrakte Denkbestimmungen, die sowohl produziert als auch kritisiert werden, als richtig. Ein solches Ergebnis bringt mit sich wiederum eine Verkomplizierung der Frage nach der Bestimmung der Zwecke der Philosophie, die die andere Bedingung ist, die Kant verlangt, um adäquat vom *Weltbegriff* der Philosophie sprechen zu können.

In der *Antrittsrede* von 1818 erscheint gerade das *Abstrahieren-Können* als Zweck der Philosophie. Philosophie hätte eine Verbindung zur „formellen Bildung“, als sie lehrt, das Allgemeine zu betrachten, innezuhalten, indem sie das Vergängliche vom Notwendigen unterscheidet. Es wurde jedoch gezeigt, dass der Verweis auf die „formelle Bildung“ das Thema des Zwecks der Philosophie

nicht erschöpft, weil der Verweis die Gefahr birgt, einen Schauplatz, die Sphäre der Bildung, vorauszusetzen, auf dem sich so etwas wie philosophische Erkenntnis abspielen würde. Vielmehr geht es in der *Enzyklopädie* um eine performative Neubeschreibung des Problems des Legitimitätsnachweises der Unverzichtbarkeit der Philosophie, die weder einen Schauplatz voraussetzt, in dem sie wirklich aktiv ist, noch die Dimension ignoriert, durch die sie sich als Wissen reproduziert. Daher kommt die Philosophie dadurch zu ihrem eigenen Begriff, dass sie die „Jugend“ zum Rezipienten einer Wissenschaft macht, die im Vollzug erlernt wird und in diesem Prozess den Maßstab ihrer eigenen Wahrheit, ihres eigenen Ziels festlegt. Diese ist, so Hegel, die einzige gerechtfertigte Weise, die Frage nach dem Publikum *philosophisch* zu stellen: eine sich-vollziehende Art und Weise. Nur so ist sie wirklich *weltlich*, in einem Sinne, der zeitgemäß ist<sup>383</sup>.

Der bisher beschrittene Weg ist das Ergebnis der Dissertation. In der Schlussfolgerung möchte ich jedoch einige Ausblicke aufzeigen, die sich aus den Ergebnissen der Arbeit ableiten.

Die übergreifende konsequente Implikation der Arbeit ist eine Möglichkeit, die eröffnet wird: Die zugrundeliegende Einheit des Hegelschen Berliner Programms ist aus einer Übereinstimmung der textlichen Intentionen und Strategien zwischen den Vorlesungen und den gedruckten Texten zu betrachten, die sich ihrer Natur nach unterscheiden. Ich verteidige die Entscheidung, die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* zu behandeln, weil ihre hybride Natur als eine spezifische Art und Weise untersucht werden muss, die auf präzise zeitgenössische Bedürfnisse reagiert, Philosophie anhand ihrer wahren Methode zu organisieren.<sup>384</sup> Zweitens verteidige ich die (in

---

<sup>383</sup> An dieser Stelle muss ein Missverständnis ausgeräumt werden. Die Vollzugsform, auf die in dieser Studie mehrmals hingewiesen wurde, ist nicht als Allheilmittel gemeint, um alle von der Hegelschen Philosophie aufgeworfenen Textprobleme für gelöst zu erklären. Auch sollte damit nicht suggeriert werden, dass hierin die mögliche Antwort auf das liegt, was der Hegelschen Reflexion zu fehlen scheint – besser gesagt, eine Selbstreflexion, die sie implizit zu benötigen scheint, um wesentlich zu funktionieren, die aber im Text nicht ein für alle Mal voll entwickelt zu finden ist. Das Ziel war in keiner Weise apologetisch. Wie in Abschnitt 3 gezeigt, war auch damit nicht gemeint, die überzeugendste Antwort auf die Frage, wie man ein Publikum überhaupt anzieht, zu finden. Vielmehr sollte der Versuch unternommen werden, mit Hegel zu verstehen, wie es möglich ist, die Frage nach dem Begriff der Philosophie und ihrer Bestimmung in einem Diskurs zu finden, der sich gerade deshalb, weil er von ihrem Auftreten als Wissen kritisch bewusst ist, nicht in einer Betrachtung ‚über‘ die Philosophie erschöpfen kann, der ihr also äußerlich wäre, sondern sich als philosophischer Diskurs für ein vorausgesetztes und zu erzeugendes Publikum entfaltet. In diesem Sinne wurde die These vertreten, dass das Fehlen von detaillierten Überlegungen zur Philosophie – und noch mehr zum Spekulativen als deren wesentlicher Chiffre – im Vergleich zu Kant, Fichte oder Schelling durchaus symptomatisch für einen strukturellen Zug Hegels ist und nicht etwas, das Hegels Desinteresse an der kosmischen Dimension der Philosophie signalisieren würde. Dass der Zugang zur Art und Weise Hegels, das spezifische aber gleichzeitig fundamentale Problem der Vollzugsform einer Selbstreflexion auf die historische und philosophische Darstellung der Philosophie zu stellen (aber nicht jedes andere Problem), die Auseinandersetzung mit dem Fehlen einer erschöpfenden Formulierung derselben erfordert und folglich eine Behandlung der diskursiven Darlegung des Wissens als einzigem Weg erzwingt, ist das, was die Dissertation zu plausibilisieren versucht hat.

<sup>384</sup> In der abschließenden Phase der Arbeit an der Dissertation erschienen zwei Sammelbände, die sich der kritischen Auseinandersetzung mit der *Enzyklopädie* widmeten. Beide Sammlungen erkennen die Exzentrizität des enzyklopädischen Textes an, gehen aber nicht auf eine systematische Diskussion seiner diskursiven Spezifik ein. Der von Sebastian Stein und Joshua Wretzel für Cambridge University Press herausgegebene Band (*Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2021) unterlässt es nicht, auf die Exzentrizität des Textes hinzuweisen, durch die er sich „from Hegel's other works by virtue of the unity of its presentation, its systematicity and its reach“ unterscheidet (S. 4). Der Band enthält jedoch

Abschnitt 2 begründete) Auswahl, das Beispiel der Logik als einer Disziplin zu untersuchen, die in dem enzyklopädischen Text als erster Teil des Systems systematische Besonderheiten aufweist, die für andere philosophischen Disziplinen völlig unbekannt sind. Gerade die Auseinandersetzung mit dieser Wissenschaft hat die Dringlichkeit einer erneuten Diskussion der vermutlichen dichotomen Trennung zwischen spekulativen und didaktischen Werken unterstrichen.

Gemäß der Neubestimmung des Historisch-Sein des Wissens in seiner diskursiven Dimension – als Korrektur des Erscheinungsbildes der Wissenschaft für ein Subjekt (*historisch<sub>2</sub>*) in einem spekulativen Prozess, der sich strategisch anderer vorgestellten Dimensionen bedient (*historisch<sub>3</sub>*) – und im Sinne einer Pragmatik des enzyklopädischen Textes, eröffnet sich eine zweite, allgemeinere Implikation, die die Dissertation angedeutet hat, ohne jedoch die Absicht zu haben, sie zu erschöpfen. Die Implikation betrifft die methodischen Übereinstimmungen zwischen verschiedenen *Ausführungen* der philosophischen Darstellung, nämlich der *Phänomenologie des Geistes*, der *Wissenschaft der Logik*, der *Enzyklopädie* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Selbstverständlich geht es nicht darum, einen äußeren Vergleich zwischen Methoden anzustellen, die – da ihr Gegenstand wiederum spezifisch ist – nur auf ihre eigene Weise bestimmt werden können. Es geht vielmehr darum, die Besonderheit des Wissens *in actu* zu betrachten, das sich in einem Text zeigt, der sich in seiner Ausführung dadurch rechtfertigt, dass er seine erste Erscheinung kritisch aufgreift<sup>385</sup> und schließlich die Interpretationskoordinaten neu bestimmt, innerhalb derer die ‚Korrektur‘ zunächst zu erfolgen schien. Das Beispiel der im Abschnitt 2 rekonstruierten *Einteilung* ging in diese Richtung.

Zu diesen Implikationen kommt schließlich noch eine Überlegung hinzu, die zum Teil das Thema der Dissertation bildet und die dazu beitragen wird, die Auswirkungen der hier entwickelten methodischen Wahl zu begründen. In der Dissertation habe ich die philosophische Exposition im Sinne einer Darstellung erörtert, in der die ostensive Dimension des Wissens, seiner Rechtfertigung, und die Dimension, in der diese Rechtfertigung *vollzogen, enacted, eseguita* wird – um den in der Arbeit nicht ohne Schwierigkeiten verwendeten Ausdruck zu verwenden –, miteinander eng verbunden sind. Diese Verbindung schien mir grundlegend für die Wiederherstellung der Hegelschen

---

Beiträge, die sich nur der Untersuchung einiger weniger Abschnitte der Enzyklopädie widmen. Umfangreicher ist der ebenfalls von Sebastian Stein und Joshua Wretzel herausgegebene Band für Routledge (*Hegel's Encyclopedic System*, New York-London, Routledge 2021). Dieser wird mit der Absicht präsentiert, "either to show how Hegel's Encyclopedia-system as a whole remains relevant for contemporary philosophical concerns, or to illuminate the enduring relevance of particular parts of the Encyclopedia project" (S. 3). Jedoch wird die Frage nach der Methodik kaum betrachtet.

<sup>385</sup> In ähnlicher Weise stellt sich die folgende Frage: Wie ist die massive Zunahme von *Anmerkungen* in den wissenschaftlichen Werken und die exorbitante Aufmerksamkeit für das Verfassen von *Vorbegriffen*, *Vorreden* zu Werken, in denen das Problem des Publikums und der Rezeption der Philosophie thematisiert wird, zu verstehen? Und was ist mit dem *Meinen*, das in der *Phänomenologie* und der *Wissenschaft der Logik* auftaucht, wenn man versucht, das schwindelerregende Oszillieren von Sein und Nichts zu blockieren? Unter dieser Perspektive ist die Frage, die sich aus der Arbeit als offener Forschungsweg ergibt, die folgende: Ist es möglich, die „Beispiele“ (GW 21, 37) der dialektischen Methode als Beispiele desselben Bedürfnisses, desselben methodisch-diskursiven Bewusstseins zu erforschen, ohne dabei die Besonderheit jedes Textes zu missachten und sie im Namen einer abstrakten Einheitlichkeit gar zu opfern?

Herausforderung, über eine Diskursivität nachzudenken, die für ihre Ausübung nichts voraussetzen kann, nicht einmal eine vermutliche Befreiung von der formalen Dimension, in der sie sich als Wissen reproduziert. Es liegt auf der Hand, dass die Reformulierung des Problems der Beteiligung der Subjekte an der Wissenschaft, die der enzyklopädische Text bietet, ein äußerst aktuelles Problem berührt, das, wie bei Hegel, einen streng akademischen Aspekt aber v.a. einen allgemeineren Aspekt des Tätigseins in einer demokratischen Gesellschaft miteinander verbindet: die Beteiligung am Wissen. In Bezug auf den institutionell-akademischen (und allgemein bildungstheoretischen) Aspekt, führt die Untersuchung der *Enzyklopädie* als eines Textes, der in die Lage versetzt, an der Wahrheit durch das Studium teilzuhaben, unweigerlich zur Frage nach der Art und Weise, wie die zeitgenössische Universität gedacht werden sollte. Der Vorschlag von Humboldts, der in eben jenen Jahren entstand, in denen Hegel Professor in Berlin war, kann nur teilweise als ein Modell noch gelten. Diese Forschungsrichtung wurde in der Arbeit nicht im Detail verfolgt. Jedoch kann sich ein Beitrag dazu durch die Methodik der Dissertation ergeben: Statt in der *Vorrede* von Hegels Texten, in seinen politischen *Pamphleten* oder an bestimmten Orten des Systems (z.B. im objektiven oder absoluten Geist) nach Antwort auf die Frage nach der Bildung zu suchen, kann es *in Hegel's spirit* ergiebig sein, *in den Texten bzw. in ihren Vollzügen* die Reformulierung eben jener Fragen, die Hegel an anderer Stelle thematisiert, *in actu* zu beobachten: Anders gesagt, es kann ergiebig sein, zu sehen, welche Ressourcen für Probleme *im Diskurs, der Philosophie ist*, und nicht nur in dem, *was über Philosophie gesagt wird*, auftauchen. Die Erfahrung der Distanz, die uns von von Humboldts Modell trennt, scheint erst dann möglich, wenn wir uns mit den vielfältigen Möglichkeiten, das Problem des Wissens und seiner Teilhabe zu formulieren und kohärent umzusetzen, vollständig auseinandergesetzt haben. In dieser Hinsicht kann man bei Hegel eine Stimme finden, die an der Universität lehrt, die die von u.a. Pierre Bourdieu<sup>386</sup> vorgeschlagene Alternative zwischen einem Wissen, das sich selbst reproduziert, und der ‚Szene‘, auf der es aufgeführt wird, zurückweist. Hegels Lösung besteht in dem Versuch, die Art und Weise, wie das Wissen als System konfiguriert ist, von innen heraus zu prüfen und damit zum Untergang einer nicht mehr aktuellen, aber von Kant und seinen Nachfolgern nicht hinreichend widerlegten Art des Philosophierens (nämlich, die Schulphilosophie) zu führen, die unfähig ist, Subjekte in die Lage zu versetzen, an der Wahrheit, an einem objektiven Wissen teilzuhaben.

Neben dieser Dimension des Nachdenkens über die Institution, gibt es die genuin weltliche Dimension, die uns als Bürger betrifft, die Zugang zu Wissen in immer weiter verbreiteten Formen

---

<sup>386</sup> Die Philosophie wird von Pierre Bourdieu in *La distinction*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, als strukturell unfähig beurteilt, ihren „Ort der Objektivierung“ in Frage zu stellen. Zur Möglichkeit, eine Untersuchung vorzuschlagen, die die Philosophie nicht unberührt auf ihrem Altar stehen lässt und ihre Subjektivierungskapazitäten hinterfragt, die in der Lage ist, die Orte und die Art und Weise, in der sie organisiert ist, nicht als gegeben hinzunehmen, siehe Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, Paris 1990; Pierre Macherey, *La parola universitaria*, Orthotes 2013 und den in jüngerer Zeit von Pierpaolo Cesaroni, Sandro Chignola (Hg.) herausgegebenen Sammelband, *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi 2016, in dem die Hegelsche Position jedoch nicht diskutiert wird.

haben. Hegel formuliert das Problem der Teilnahme, indem er bestimmte Widersprüche konkretisiert, die strukturell zu sein scheinen und nicht ein für alle Mal überwunden werden können: einerseits der rechtmäßige Zugang auf Wissen und andererseits die Dringlichkeit, sich der Wissenserwerbung fähig zu machen, d.i. am Wissen Teil zu haben, sich der Teilnahme bewusst zu werden (verantwortlicherweise, könnte man sagen). Die *Antrittsrede* von 1818 bringt diese Doppelzüngigkeit auf den Punkt:

Im wirklichen Leben widmen sich einige einzelne dem Stande der Religion [...] die Wissenschaft, – ebenso dieses interesselose freye Geschäft hat zum Theil angefangen, an die Stelle zu treten, | und zur Vollendung dessen, was der Staat in der Wirklichkeit einzurichten hat gehört auch noch diß, daß für die Existenz der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie ein eigener Stand, eine eigne Existenz gewidmet sey. Aber diese völlige Ausscheidung kann nur partiell seyn, – die Vernunft fodert zu ihrer Existenz eine ausgebreitetere, weiter sich verzweigende Wirklichkeit (GW 18, 26-27).

Das Wissen wirkt wie eine Art Ansteckung. Die Interpretation dieser Hegelschen Diagnose ist jedoch bestritten. Dass das Verstehen der Zeitgenossen durch Gedanken erfolgt und dass die Philosophie ihre begriffliche Betrachtung ist, scheint einerseits nicht zu bedeuten, dass jeder Mensch Philosophie macht; andererseits ist auch die Hegelsche Antwort auf die Frage, wie es möglich ist, dass tatsächlich jeder Mensch Zugang zur Philosophie haben kann, nicht ganz klar – eine Frage, auf die es nicht ausgeschlossen ist, dass Hegel antworten würde, dass es nicht die Aufgabe der Philosophie ist, der Welt zu sagen, wie sie es zu tun hat. Eines ist klar. Es gibt eine geistige Tendenz in der Welt, die sich an uns wendet, die mehr und mehr öffentlichen vernünftigen Zugang zum Recht, zu den Gesetzen, zu Gott fordert und verlangt, dass wir verstehen, woran wir als Bürger beteiligt sind. Doch bedeutet dies für Hegel nicht per se (wie der Verweis auf die Jugend am Ende des Abschnitts 3 der Dissertation zeigt), dass man bereits in der Lage ist, aktiv und bewusst an der Wahrheit teilzuhaben: Man braucht das Studium, man muss die Anstrengung auf sich nehmen, die Widersprüche vor Augen zu haben, in die man eingetaucht ist, ohne es zu wissen, und man muss bereit sein, eine immanent kritische Haltung gegenüber dem Bestehenden einzunehmen, jenseits der bloßen Reproduktion von Macht- und Entscheidungsmechanismen.

In Bezug auf dieses Problem kann die Dissertation dazu beitragen, Hegels Überlegung in den Mittelpunkt zu stellen. Vielleicht gibt es wenige Möglichkeiten, diejenigen, die es nicht wollen, zu zwingen, sich darüber bewusst zu werden, wie sie tatsächlich am gemeinsamen Leben teilnehmen, d.h. über die Art und Weise, in der sie von den Prozessen der Demokratisierung des Wissens durchdrungen werden und in der das, was sie tun, in ihrem vollen Besitz zu sein scheint. Und doch, das scheint mir der springende Punkt, können diejenigen, die sich der Philosophie zuwenden, dies aus den unterschiedlichsten Gründen tun: um zu lehren, um ein rationales Verständnis dessen zu erlangen, was das Recht ist, wenn es Gerechtigkeit übt, um zu verstehen, warum das Verständnis

seiner selbst und dessen, was um ihn herum ist, immer weniger naive Selbstbewußtseinsformen zu erfordern scheint. Sie alle werden nicht *un-befangen* bleiben, sondern als Subjekte dem Befangensein ausgesetzt sein, das sich unbewusst in den Praktiken reproduziert, mit denen die Welt begreifbar wird. Genauer gesagt – und das ist die weltliche Dimension, die ich versucht habe, aus der textlichen Untersuchung der diskursiven Strategien der *Enzyklopädie* herauszuarbeiten – müssen sie wissen, dass sie mit anderen Gewinnen herauskommen werden als mit denen, die sie unmittelbar angesprochen hatten. Um bei dem Hegelschen Beispiel zu bleiben: Sie werden sicherlich gelernt haben, zu abstrahieren, beim Allgemeinen zu verweilen; dennoch werden sie diese Fähigkeit innerhalb eines Prozesses erlernen, der in der Tat mit etwas sehr Konkretem endet: Mit der Infragestellung ihrer eigenen Voraussetzungen, mit der Neuformulierung des expositorischen Weges, der vollzogen wurde und der mit diesem neuen, transformativen Bewußtsein der Vollzugsform, das zu vollziehen ist. Dass damit ein Beitrag zu der derzeit lebhaft geführten Debatte über die verschiedenen Formen der Kritik – externe, interne, immanente – geleistet werden kann, liegt auf der Hand und kann nur erwähnt werden.

Es besteht keinen Zweifel daran, dass es etwas Verschiedenes ist, Vorstellungen zu haben und Gedanken über Vorstellungen zu haben. Die Dimension der Gedanken ist für uns entscheidend, da sie nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch für die Führung unserer eigenen Lebensweise und das aktuell wachsende Bedürfnis nach Öffentlichkeit grundlegend sind: „Was gelten soll, gilt nicht durch Gewalt, weniger durch Gewohnheit, Sitte, sondern durch Einsicht, Gründe“ (GW 26.3, 1464). Die Gedanken, und auch die Gedankenbestimmungen, scheinen jedoch nicht das Endergebnis des philosophischen Prozesses zu sein. Sie werden beibehalten, bewahrt, aber bei näherer Betrachtung sind sie in Wahrheit eher das Ergebnis eines ganz übergreifenden Aktes. Wenn wir am Ende der Wissenschaft angelangt sind, befinden wir uns an einem anderen gedanklichen Ort als bei den Bestimmungen des Denkens. Wir haben nicht nur die Funktionsweise des Willensakts (als Juristen), die Subjektivität des Tieres (als Biologen), den Krieg zwischen Athen und Sparta (als Historiker) oder die Trinität (als Theologen) überdacht. Wir haben erfahren, was es heißt, ein *selbstkritisches Denken zu praktizieren, das seine Zeitgemäßheit nicht voraussetzt, sondern die Widersprüche der Welt, deren Teil es ist, aufgreift und eine nicht äußere Kritik an ihnen übt*. Dies ist für Hegel genau die Ebene des *Begriffs*. Und gerade den Begriff scheint mir dringend überdenkungsbedürftig, indem der Begriff in gewisser Weise das gesamte Programm der Wissenschaft ausmacht: „es erhellt aber hieraus unmittelbar, daß nur die ganz SPEKULATIVE Philosophie diß zu thun vermag“ (GW 17, 79). Das Spekulative ist die Dimension der Aufführung der Philosophie als solche, auf die wir, auch wenn wir am Ende des Systems angekommen sind, nur schwer den Blick halten können, weil wir in Gedanken gefangen sind – die viel sind, weil sie uns die Vorstellungen, in denen wir uns zumeist bewegen, kritisch bewusst machen, aber an sich nicht der übergreifende Gewinn der Philosophie sind. Im Gegenteil, das wahre Verständnis der Gedanken scheint nur dann möglich, wenn wir das, was wir durch die Aufführung

des Textes *wirklich* erfahren haben, irgendwie weglassen und uns auf einige seiner – wenn auch bewundernswerten – Momente konzentrieren. Wohlbermerkt ist ein solches Festhalten an den Gedankenbestimmungen nicht natürlich: Es ist eben eine Entscheidung jenseits etwas, das für uns schon immer natürlich war (das Festhalten an den Vorstellungen), einerseits, und in gewisser Weise jenseits etwas anderem, das schwieriger zu erkennen ist, das aber der letzte Sinn der Erfahrung ist, um die es geht. Dieses ‚andere‘ ist das, was Hegel unter dem ‚Spekulativen‘ versteht.

In der *Einleitung* der *Enzyklopädie* wird die Philosophie bekanntlich vorläufig als Übergang von Vorstellungen zu Gedanken „aber näher Begriffe“ definiert (GW 20, §3 A). Was meine Forschungsarbeit zu zeigen versucht hat, indem sie die Vollzugsform, anhand der der Begriff der Philosophie aus der Aufführung ihres Diskurses in einem Text hervorgeht, ist letztlich die Möglichkeit zu eröffnen, diese einleitende Passage als philosophisch gerechtfertigt zu betrachten. Was sich herauskristallisiert hat, ist die Tatsache, dass unsere Strukturierung als am Wissen teilnehmende Subjekte in die Richtung geht, die Herausforderung anzunehmen, was die Gedanken werden, wenn wir uns bewußt werden, dass wir uns im *Begriff* befinden. Entscheidend ist, wenn wir also aufgefordert werden, uns nicht lediglich auf die Gedanken zu konzentrieren und die rückwirkende Leistung zu vergessen, die am Werk ist. Die Vollzugsform dieser Rückwirkung ermöglicht das Bewusstsein der Tatsache, dass die Verwandlung von *Vorstellungen* in *Gedanken* in einem Gesamtprozess stattfindet, der mit zu erledigenden Aufgaben endet. Diese Besonderheit des Diskurses ist das, was wir erleben, auch wenn es uns, wenn wir einmal durch die Wissenschaft gereist sind, natürlicher erscheint, uns auf die Bestimmungen des Denkens zu fixieren, anstatt das ganze Unternehmen der diskursiven Mobilisierung der *Darstellung* des Wissens zu betrachten – die Natürlichkeit, von der hier die Rede ist, ist alles andere als unmittelbar, denn sie ist in der Tat ein zeitgemäßes Ergebnis, zu dem uns die Wissenschaft erzogen hat, ohne es als bereits gegeben voranzusetzen.

Wenn diese Rekonstruktion plausibel ist, scheint es, dass es in Hegels Philosophie eine Art ‚erfahrungsmäßige‘ Übersetzung des Dilemmas gibt, auf das Horstmann in seinem Artikel aufmerksam macht, und auf das ich mich in der Einleitung dieser Studie bezogen habe: sich der Untersuchung bestimmter Teile des Systems, dem Studium der spekulativen Neubeschreibung bestimmter Bestimmungen zu widmen, ist eine Operation, die uns leichter fällt als den Blick auf die Gesamterfahrung zu richten, die wir bei der Durchführung der Erkenntnis gemacht haben. Es ist der Text selbst, der uns dies suggeriert – wenn er sagt, dass „in der spekulativen Logik [...] die bloße *Verstandes-Logik* enthalten [ist] und [...] aus jener [der Logik] sogleich gemacht werden [kann]; es bedarf dazu nichts, als daraus das *Dialektische* und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten“ (GW 20, §82 A). Das ist wahr, solange wir vergessen, was uns in die Hände gelegt wurde, als wir die Darstellung des Wissens durchführten.

Dieses Vergessen scheint in gewisser Weise fast unvermeidlich zu sein. Das Verständnis der Diskursivität des Wissens in seiner Darstellung ist nicht etwas, das ein für alle Mal gewonnen wird, auch nicht, wenn wir das gesamte System rekonstruieren und der Dynamik der Rechtfertigung der Wissenschaft und der Produktion von Subjektivität Aufmerksamkeit schenken. Mir scheint, dass die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* schon in den rätselhaften Formulierungen des *Vorbegriffs* (zu denen ich in den Abschnitten 2 und 3 eine plausible Interpretation vorzuschlagen versucht habe), ein Bewusstsein für die folgende Dimensionen erkennen lässt: (a) ein Bewusstsein von dem, was wir in der Lage sind zu tun, nachdem wir die Wissenschaft durchlaufen haben, indem wir die Fähigkeit zur Abstraktion und zum Umgang mit gedanklichen Festlegungen beherrschen; (b) ein Bewusstsein von dem, was wir in der Wissenschaft tatsächlich erfahren, während wir sie, ihre Inhalte und deren Kritik betreiben – ein Gewinn, der im Gegensatz zum ersteren weniger sichtbar ist, weil er eine erneute Darbietung der Wahrheit der Wahrheiten zu erfordern scheint (z.B. in den Syllogismen und in der Methode) und der jene Aufgabe definiert, „die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen“ (GW 9, 28). Der Zweck der Philosophie erschöpft sich nicht in der Prüfung von Gedankenbestimmungen. Die Philosophie soll (i) die Produktion dieser „festen Gedanken“ erklären, und, um dies zu tun, die Philosophie soll (ii) uns ermöglichen, zu lernen, zu abstrahieren, indem sie uns gleichzeitig zeigt, was dies bedeutet. Damit lässt die Philosophie uns ein Wissen erfahren, das, wenn es vollzogen wird, nicht abstrakt, sondern konkret ist.

Die Philosophie offenbart sich als das Bewusstsein über die Darstellung ihrer selbst, die ihr eigenes *historisch*<sub>2</sub> rechtfertigt und durch den Rückgriff auf ein *historisch*<sub>3</sub> selbstkritische Praktiken artikuliert. Dieser in der Dissertation methodisch rekonstruierte Beitrag erweist sich letztendlich als eine weitere Art und Weise als die von Kant und Schelling, in einem Text einen Begriff von Philosophie zu produzieren, der ihre Tätigkeit in ihren Produkten nicht erschöpft und der sich des Historischen seiner Wissensform in einer durchaus kritischen Weise bewußt ist. Das Ergebnis ist daher, dass Hegel uns eine ganz andere Perspektive dafür anbietet, wie die Frage nach dem Weltbegriff der Philosophie und dem Verständnis seiner Zeit gestellt werden kann.

## Bibliografia

Adinolfi, Massimo, *Quel che giunge alla parola: Hegel e la proposizione speculativa*, «Il Pensiero», n.1, 2001, 63-81.

Adorno, Theodor W., „*Skoteinos*, oder wie zu lesen sei“, in Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1970.

Adorno, Theodor W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

Albrecht, Michael, *Kants Kritik der historischen Erkenntnis - ein Bekenntnis zu Wolff?*, in: *Studia Leibnitiana* 14:1 (1982).

Allegri, Luigi, *Scritture per la scena. Leggere i testi teatrali*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021.

Arendt, Hannah, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. von Ursula Ludz. München, Zürich 1993.

Arndt, Andreas, Gerhard, Myriam, Zovko, Jure, Arnautović, Samir, Preljević, Vahidin, *Hegel und die Moderne*, «Hegel-Jahrbuch», XVIII, 1, 2013.

Avineri, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, 1974.

Bacin, Stefano, Ferrarin, Alfredo, La Rocca, Claudio, Ruffing, Margit (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

Bermes, Christian, *›Welt‹ als Thema der Philosophie: Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004.

Beyer, Wilhelm Raimund, „Auf der Suche nach Hegels Weltbegriff“, in *Eine Bibliographie*, Wien/München/Zürich 1982, 94.

Bies, Michael, „Der Goethe des Grashalms: Zur Darstellung der Naturforschung um 1800“, *Zeitschrift für deutsche Philologie* 131, no. 4 (2012), 513–535.

Bies, Michael, "Staging the Knowledge of Plants: Goethe's Elegy 'The Metamorphosis of Plants'", in Mary Helen Dupree, Sean Franzel (eds.), *Performing Knowledge, 1750-1850*, De Gruyter 2015.

Bilda, Alexander, „Philosophische Haltung. Wissensvermittlung- und Inszenierung in Schellings Erlanger Vorlesung von 1821“, in: *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven von der Spätantike bis zur Moderne*, hrsg. von Mario Meliado u. Silvia Negri. Freiburg/München 2018, 161–194.

Blackall, Eric A., *The Emergence of German as a Literary Language*, Ithaca, Cornell University Press 1959.

Bodei, Remo, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino 2014.

Böhr, Christoph, *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II: Monographien, Bd. 17, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003.

Bordignon, Michela, "Hegel's Logic as a System of Illegitimate Totalities", in *Hegel's Encyclopedic System*, ed. by Sebastian Stein and Joshua Wretzel, New York/London: Routledge 2022.

Borowski, Ludwig Ernst von, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants (1804)*, in Felix Groß, ed., *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski*, Berlin 1912.

Bourdieu, Pierre, *La distinction*, Paris, Les Éditions de Minuit 1979.

Bowman, Brady, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, New York, Cambridge University Press 2013.

Brandt, Reinhard, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants >Streit der Fakultäten<*, Volume 5 Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände, 2003.

Bubner, Rüdiger, „Dialog und Dialektik oder Plato und Hegel“, in Id., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart, Reclam 1980.

Burbidge, John W, *Hegel's Logic*, in Dov M. Gabbay, John Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. 3: The Rise of Modern Logic, 2004.

Caramelli, Eleonora, *Eredità del sensibile. La proposizione speculativa nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2015.

Cataldi Madonna, Luigi, “Logik”, in R. Theis, A. Aichele (eds.), *Handbuch Christian Wolff*, Wiesbaden, Springer 2018, 93-114.

Cesa, Claudio, *Prefazione a F.W.J. Schelling, Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di Fabio Palchetti, Arnaud Editore Srl, Firenze 1989.

Cesaroni, Pierpaolo, Chignola, Sandro (eds.), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Roma, DeriveApprodi 2016.

Cesaroni, Pierpaolo, *Governo e costituzione in Hegel. Le «Lezioni di filosofia del diritto»*, Milano, Franco Angeli 2006.

Cesaroni, Pierpaolo, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Macerata, Quodlibet 2020.

Chiereghin, Franco, *Principio e Inizio in Hegel*, in L. Ruggiu e I. Testa (eds.), *Hegel contemporaneo*, Guerini e Associati, Milano 2003, 523-543.

Chiereghin, Franco, *La dimostrazione in Hegel*, in „Teoria della dimostrazione“, Gregoriana, Padova, 1963, 40-44.

Chiereghin, Franco, *La revisione hegeliana della Fenomenologia*, in «Apuntes Filosóficos» vol. 29, 2006.

Chiereghin, Franco, “*Dimostrazione*” e “*prova*” in filosofia: l’insegnamento di Kant e di Hegel, «Giornale di Metafisica», XXVIII, 2006, 213-232.

Chiereghin, Franco, *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci 2011.

Clark, William, *Academic Charisma and the Origins of the Research University*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Clark, Malcolm, *Logic and System. A study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971.

Comay, Rebecca, Ruda, Frank, *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, The MIT Press, Cambridge 2018.

Comay, Rebecca, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

Cortella, Lucio, *La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante, Alessandro Esposito, Barbara Santini (eds.), Padova: Padova University Press, 597-614

Cristante, Niccolò, *Logos e verità. Uno studio sulla relazione tra pensiero e linguaggio nella filosofia di Hegel*, tesi di dottorato XXVIII ciclo discussa presso l'Università di Venezia nel 2017.

Danto, Arthur, *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di Tiziana Andina, traduzione di Carola Barbero, appendice biobibliografica di Alessandro Lancieri, Palermo: Aesthetica 2008.

de Bortoli, Caterina, "Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo", «Verifiche», n. XXXIV (3-4), 2005, pp. 189–237.

Deligiorgi, Katerina, *Kant and the Culture of Enlightenment*, Albany 2005.

Desmond, Will D., *Hegel's Antiquity*, Oxford University Press, 2020.

De Vos, Lu, „Idee“, in P. Cobben, P. Cruysberghs, P. Jonkers und L. De Vos (eds.), *Hegel-Lexikon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, 264-269.

De Vos, Lu, „Hegels Enzyklopädie 1827 und 1830: die Offenheit des Systems?“, *Hegel-Studien*, Vol. 31 (1996), pp. 99-112.

Derrida, Jacques, *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée 1990.

Dierse, Ulrich, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1977.

Dolar, Mladen, *The Master and the Professor are Dead, and I am not Feeling Well Myself*, in E. Westergaard, J.S. Wiewiura (eds.), *On the Facilitation of the Academy*, Rotterdam, SensePublishers 2015.

Dolar, Mladen, *Hegel as the Other Side of Psychoanalysis*, in Justin Clemens, Russell Grigg (eds.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*, Duke University Press 2006.

Drilo, Kazmir, Hutter, Axel, *Spekulation und Vorstellung in Hegels Enzyklopädischem System*, Tübingen, Mohr-Siebeck 2015.

Drüe, Hermann, Gethmann-Siefert, Annemarie, Hackenesch, Christa, Jaeschke, Walter, Neuser Wolfgang und Schnädelbach, Herbert (hrsg.), *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830)*, Frankfurt am Main 2000.

Düsing, Klaus, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Henrich, *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Klett- Cotta, Stuttgart 1986.

Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Hegel-Studien (Beiheft 15), Bonn, Bouvier 1984.

Eco, Umberto, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, La nave di Teseo, 2020.

Eiden-Offe, Patrick, *Hegels Logik Lesen. Ein Selbstversuch*, Berlin, Matthes & Seitz 2021.

Ferrarin, Alfredo, *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press 2015.

Ferrarin, Alfredo, *The Unity of Reason: On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*, in Bacin, Stefano, Ferrarin, Alfredo, La Rocca, Claudio, Ruffing, Margit (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

Ferrarin, Alfredo, "Ragione", in: *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci 2016, 21-39.

Ficara, Elena, *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*, De Gruyter, Berlin/Boston 2021.

Fichte, Johann Gottlieb, *Über Das Wesen Des Gelehrten*, hrsg. Von Denker, Alfred, Kinlaw, Jeffery, Zaborowski, Holger, Verlag Karl Alber 2020.

Fohrmann, Jürgen, *Gelehrte Kommunikation: Wissenschaft und Medium zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert*, Vienna: Boehlau, 2005.

Franzel, Sean, *Connected by the Ear: The Media, Pedagogy, and Politics of the Romantic Lecture*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2013.

Franzel, Sean, "A 'Popular', 'Private' Lecturer?: Kant's Theory and Practice of University Instruction", *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 47, No. 1 (FALL 2013), 1-18.

Franzel, Sean, "Romantic Encyclopedics and the Lecture Form: Schelling, A.W. Schlegel, A. von Humboldt", *European Romantic Review*, 2014, 25:3, 347-356.

Franzel, Sean, "Temporality and Historiography in the Lecture Form." In: Franzel and Dupree, *Performing Knowledge, 1750-1850*, De Gruyter 2015, 295-321.

Fulda, Hans-Friedrich, *Pre-concetto e concetto della filosofia in Hegel*, in Angelica Nuzzo (Hrsg.), *La logica e la metafisica di Hegel*, Roma 1993, 69-88.

Fulda, Hans-Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1975.

Fulda, Hans Friedrich, „Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung“, in C. Halbig, M. Quante und L. Siep (eds.), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2004, 78-137.

Fuselli, Stefano, *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*, Trento, Verifiche 2000.

Garelli, Gianluca, *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Pendragon 2005

Garelli, Gianluca, "Critica della 'ragione pura'. Übersetzung e rappresentazione in Hegel", *Verifiche XLIX*, 2020, 55-74.

Garelli, Gianluca, “Cultura e negazione nella ‘Fenomenologia dello spirito’ di Hegel”, In Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa (eds.), *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Problemi e interpretazioni*, Napoli, Federico II University Press, 2018, 19-31.

Garelli, Gianluca, “Esperienza”, in Luca Illetterati, Paolo Giuspoli (eds.), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Roma, Carocci 2016, 219-244.

Geraets, Théodore F., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli: Bibliopolis, 1985

Geraets, Théodore F., “Le trois lectures philosophique de l’Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, «Hegel-Studien», X, 1975, 231-254.

Gerhardt, Volker, Meyer, Thomas (eds.), *Kant im Streit der Fakultäten*, De Gruyter 2005.

Giuspoli, Paolo, *Philosophische Enzyklopädie: Enciclopedia filosofica (1808-09)*, Verifiche, Trento 2006.

Giuspoli, Paolo, *Logica del pensiero concettuale. Una rilettura della Scienza della logica di Hegel*, Padova, Padova University Press, 2019.

Giuspoli, Paolo, *Verso la “Scienza della logica”. Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Trento, Verifiche 2000.

Giuspoli, Paolo, “La Scienza della logica come teoria generale dei processi di mediazione razionale”, in: G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Libro primo. L’essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Trento, Verifiche 2009, IX-CXXIV.

Giuspoli, Paolo, *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, FrancoAngeli 2013.

Goethe, Johann Wolfgang v., *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, in *Goethes Werke*, Bd. 14, Hamburg 1960 (Hamburger Ausgabe in 14 Bänden), 7-269.

Habermas, Jürgen, *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

Habermas, Jürgen, *Storia e critica dell’opinione pubblica*, trad. di A. Illuminati, F. Masini, W. Perretta, Roma-Bari: Laterza, 2020.

Hampe, Michael, „Erklärung durch Beschreibung“, in: Andreas Fahrmeir (Hg.), *Rechtfertigungsnarrative: zur Begründung normativer Ordnung durch Erzählungen*, Frankfurt am Main 2013, 29-44.

Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hg.), *Was heisst ‚Darstellen‘?*, Frankfurt am Main 1994.

Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Tle. Berlin 1966– 1971.

Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Berlin, Suhrkamp 2010.

Hindrichs, Gunnar, „Der Weltbegriff der Philosophie“, *Merkur*. Klett-Cotta, 74(854), pp. 47–57.

Hindrichs, Gunnar, *Zur kritischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2020.

Hindrichs, Gunnar, *Das Absolute und das Subjekt. Überlegungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M, Vittorio Klostermann 2008.

Hinske, Norbert, *Kants Verankerung der Kritik im Weltbegriff. Einige Anmerkungen zu KrV B 866 ff.*, in Bacin, Stefano, Ferrarin, Alfredo, La Rocca, Claudio, Ruffing, Margit (eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

Horstmann, Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft Eine Untersuchung Zu Zielen Und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1991.

Horstmann, Rolf-Peter, „What is Hegel’s Legacy and What Should We Do With It?“, *European Journal of Philosophy*, 7-2 (1999), 275–287.

Hösle, Vittorio, *Forms of Truth and the Unity of Knowledge*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 2014.

Hösle, Vittorio. *Il sistema di Hegel*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012.

Houlgate, Steven, *The Opening of Hegel’s Logic*, Indiana, Purdue University Press 2006.

Houlgate, Steven, *Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel’s Science of Logic*, in S. Houlgate, M. Baum (eds.) *A companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Blackwell companions to philosophy 2011, 139-158.

Hrnjez, Saša, Nardelli, Elena (eds.), *Hegel and/in/on Translation*, *Verifiche* XLIX, N. 1-2 (2020).

Hülsmann, Heinz, “Der spekulative oder dialektische Satz. Zur Theorie der Sprache bei Hegel“, in *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 1966-7, pp. 65-80.

Illetterati, Luca, “Art Is (Not) Knowledge. A question of Hegelian terminology”, *Aesthetica-Preprint*, no. 116, Apr. 2021, 197-211.

Illetterati, Luca, Manchisi, Armando, Quante, Michael, Esposito, Alessandro, Santini, Barbara (eds), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, Padova, PUP, 2020

Illetterati, Luca, “Il noto e il conosciuto. Ontologia ed epistemologia nella filosofia di Hegel”, in: Bancalari (ed.), *Archivio di filosofia LXXXV*, n. 1, Serra Editore, Pisa-Roma, 2017, 15-31

Illetterati, Luca, “Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità”, «Giornale di metafisica», XL, 2, 2018, 448-471.

Illetterati, Luca, “Philosophy as the Science of Freedom”, in S. Stein, J. Wretzel (eds.), *The Enduring Relevance of Hegel's Encyclopedia-System*, Routledge 2021.

Illetterati, Luca, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, *Verifiche* 1995.

Illetterati, Luca, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento, *Verifiche* 1999.

Illetterati, Luca, “L’oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un’introduzione”, “*Verifiche*” XXXVI, 1-4 (2007), 13-31.

Jaeschke, Walter, *Hegels Philosophie*, Hamburg: Meiner 2019.

Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart – Weimar 2016.

Jaeschke, Walter, “Absolute Spirit: Art, Religion and Philosophy”, In: Allegra de Laurentiis / Jeffrey Edwards (ed.): *The Bloomsbury Companion to Hegel*. London, New York 2013, 179–202.

Jaeschke, Walter, „Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat“. In: *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. von Andreas Arndt, Christian Iber und Günter Kruck. Berlin 2009, 9–22.

Jaeschke, Walter, „Hegels Begriff des Protestantismus“. In: Richard Faber / Gesine Palmer (Hrsg.): *Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?*, Würzburg 2003, 77–91.

Jaeschke, Walter, *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*. In: Jaeschke, Walter; Sandkaulen, Birgit (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, Meiner 2004, 217–240.

Jaeschke, Walter, „Objektives Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der Spekulativen Logik“, *«The Independent Journal of Philosophy»*, 1979 n.3.

Jaeschke, Walter, „Die Philosophie (§§ 572-577)“, in *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‘ (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, hrsg. von Hermann Drüe, Annemarie Gethmann-Siefert, Christa Hackenesch, Walter Jaeschke, Wolfgang Neuser, Herbert Schnädelbach, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 466-501.

Jaeschke, Walter, *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik.*, mit Andreas Arndt, München 2012.

Jaeschke, Walter, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1986.

Jaeschke, Walter, „World History and the History of Absolute Spirit“. In: *History and System: Hegel's Philosophy of History*. Proceedings of the 1982 Sessions of the Hegel Society of America. Edited by Robert L. Perkins. Albany, N.Y. 1984, 101–115.

Jaeschke, Walter, „Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen“, *Hegel-Studien* 13. Bonn 1978, 85–117.

Juchler, Ingo, „Rationalität, Vernunft und erweiterte Denkungsart. Zur normativen Bestimmung politischer Urteilskraft für die politische Bildung“, *Zeitschrift für Politik*, März 2005, Neue Folge, Vol. 52, No. 1 (März 2005), 97-121.

Khurana, Thomas, Menke, Christoph (eds.), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin, August 2011.

Kimmerle, Heinz, „Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)“, *Hegel-Studien*, Vol. 4 (1967).

Kirsten, Günter, *Die Kategorienlehre von Christian Wolff und Hegel: ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung*, Bildstelle der J.W. Goethe-Universität, 1973.

von Kleist, Heinrich, *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*: in Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 vol. (München, 1984), 2: 319-324.

Kobe, Zdravko, “Between the Morning Dawn and the Evening Dusk? On Hegel’s Theory of Theoretical Practice”, in *The Relevance of Hegel’s Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, ed. by Luca Illetterati and Giovanna Miolli, Bloomsbury 2022.

Kobe Zdravko, “From Public Opinion to Public Knowledge: Hegel’s State as an Epistemic Institution“, *Problemi International*, vol. 3, n.3, 2019.

Kobe, Zdravko, “The Time of Philosophy: On Hegel’s Conception of Modern Philosophy”, *Problemi International* vol.4, n.11-12, 2020, 73-89.

Kobe, Zdravko, *Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes*, in L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito e B. Santini (eds.), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*, Padova, Padova University Press 2020, 571-595.

Kobe, Zdravko, *Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag*, in: «Filozofski vestnik» vol. XXVI, 2005, 113-128.

Kobe, Zdravko, *True Sacrifice. On Hegel’s Presentation of Self-Consciousness*, in: «filozofija i društvo» XXVI (4), 2015, 830-851.

Kobe, Zdravko, “The Interface of the Universal: On Hegel’s Concept of the Police”, *Filozofija I Društvo* 30 (1), 2019, 101-121.

Kobe, Zdravko, „Die Auferstehung des Begriffs aus dem Geiste des Nihilismus oder Hegels spekulativer Karfreitag“, *Filozofski Vestnik* 26 (2), 2005.

Koch, Anton Friedrich, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck 2014

Kolenc, Bara, 'The Paradox of the Limping Cause in Kierkegaard, Hegel and Lacan', in *S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, 11, 2018, 90-108.

Koselleck, Reinhard, *„Neuzeit“. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in Id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1979.

Kreines, James, *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford, Oxford University Press 2015.

La Rocca, Claudio, „Aufklärung und Rationalitätsformen. Kant und die Vernunft als Zweck“. In: Luigi Cataldi Madonna und Paola Rumore, *Kant und die Aufklärung*, Hildesheim/Zürich/New York 2011, 95 – 115

La Rocca, Claudio, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, in Id., *Soggetto e mondo: Studi su Kant*, Marsilio 2003, 217– 242

Lichtenstein, Ernst, „Bildung“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1971. Band 1. Basel: Schwabe & Co, Sp. 921-937.

Losurdo, Domenico, *Hegel: Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, In Schibboleth edizioni, Pensiero: rivista di filosofia: XXIII, 1/2, 1982, 223-235.

Löwith, Karl, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Torino, Einaudi 2000.

Lütterfelds, Wilhelm, „Hegels “spekulativer Satz” als “grammatische Bewegung” (Wittgenstein)“, in *Phenomenology as Grammar*, ed. by Jesús Padilla Gálvez, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society/Österreichische Ludwig-Wittgenstein-Gesellschaft, Ontos-Verl., Frankfurt [u.a.], 2008, 33-62.

Lyotard, J. François, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli 2014.

Mácha, Jakub, “Beispiel / By-Play in Hegel's Writings”, *Verifiche* 49 (1-2):227-241 (2020).

- Macherey, Pierre, *La parole universitaire*, La fabrique éditions, Paris 2011.
- Maker, William, *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*, New York, SUNY 1994
- Malabou, Catherine, *The future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, New York, Routledge 2004
- Martin, Christian Georg, *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Tübingen, Mohr Siebeck 2012.
- Matějčková, Tereza, *Gibt es eine Welt in Hegels Phänomenologie des Geistes?*, Tübingen: Mohr Siebeck 2018.
- Menegoni, Francesca, *Über den Begriff von „Enzyklopädie“ bei Kant und Hegel*, in C. Fricke, P. König, T. Petersen (eds.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, frommann-holzboog 1995.
- Menegoni, Francesca, “La metafisica della soggettività”, in F. Chiereghin (ed.), G.W.F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804-05)*, traduzione, introduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Trento, Verifiche 1982, 502-522.
- Menegoni, Francesca, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, in Erle, Giorgio. (ed.), *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, Bologna, Archetipolibri 2014, 139-150.
- Menegoni, Francesca, *Recht des Einzelnen und Recht der Gemeinschaft. Hegel und die Idee einer spekulativen Bildung zur Allgemeinheit*, in K. Vieweg, M. Winkler (eds.), *Bildung und Freiheit. Ein vergessener Zusammenhang*, Paderborn 2012, 91-99.
- Menke, Christoph *Autonomie und Befreiung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2018.
- Mioli, Giovanna, “Hegel e la metafisica: mappa di un problema”, *Verifiche*, XLVI
- Mooren, Nadine, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 2018.

Mülder-Bach, Inka, *Im Zeichen Pygmalions. Das Modell der Statue und die Entdeckung der „Darstellung“ im 18. Jahrhundert*, München 1998.

Neuhouser, Frederick, *Actualizing Freedom: The Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press, 2000

Nicolin, Friedhelm, *Hegel als Professor in Heidelberg. Aus den Akten der philosophischen Fakultät 1816–18*, Hegel-Studien, 1963, Vol. 2 (1963), 71-98.

Nonnenmacher, Burkhard, *Hegels Philosophie des Absoluten. Eine Untersuchung zu Hegels »Wissenschaft der Logik« und reifem System*, Mohr-Siebeck 2013.

Nuzzo, Angelica, “Thinking in the Form of an Encyclopedia”, *Hegel Jahrbuch* 1 (2019), 19–31.

Nuzzo, Angelica, *Rappresentazione e concetto nella 'Logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Napoli, Guida 1990.

Nuzzo, Angelica, *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*, Genova, Pantograf 1992.

Nuzzo, Angelica, „Idee‘ bei Kant und Hegel“, in: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, hrsg. von C. Fricke, P. König und T. Petersen, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1995, 81-120.

Nuzzo, Angelica, *The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic. A Method for Finite Thinking and Absolute Knowing*, “Bulletin of the Hegel Society of Great Britain”, 39/40 (1999), pp. 1-18.

Nuzzo, Angelica, „Hegels Auffassung der Philosophie als System und die drei Schlüsse der *Enzyklopädie*“, in H.-C. Lucas, B. Tuschling und U. Volgel, *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der „Wissenschaft der Logik“ zur Philosophie des absoluten Geistes*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 2004, 459-480.

Nuzzo, Angelica, “Logica”, in C. Cesa (ed.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, 39-82.

Nuzzo, Angelica, “The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method” in David G. Carlson (ed.), *Hegel's Theory of the Subject*, London, Palgrave Macmillan 2005, 187-205.

Nuzzo, Angelica, "The Language of Hegel's Speculative Philosophy", in J. O'Neill Surber (ed.), *Hegel and Language*, State University of New York Press, Albany 2006, 75-91.

Nuzzo, Angelica, „Absolute Methode und Erkenntnis der Wirklichkeit in der Philosophie Hegels“, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 44 (1996), 475-490.

Nuzzo, Angelica, *Das Problem eines "Vorbegriffs" in Hegels spekulativer Logik*, in A. Denker, A. Sell, H. Zaborowski (hg.), *G.W.F. Hegel, Der "Vorbezugriff" zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, Verlag Karl Alber 2010

Nuzzo, Angelica, "Changing the World of Spirit in Hegel's Philosophy of Right", *Crisis&Critique*, vol.8

Nuzzo, Angelica, "Hegel's *Philosophy of Right* and the Idea of the World: Dialectic's 'Political Cosmology'", *Critical Review*, 2021

Nuzzo, Angelica, *Vagueness and Meaning Variance in Hegel's Logic* in Ead (ed.), *Hegel and the Analytic tradition*, New York, Continuum 2010, 61 – 83.

Nuzzo, Angelica, *The Untranslatable in Translation. A Hegelian Dialectic*, in: *Hegel and/in/on Translation*, *Verifiche XLIX*, No. 1-2 (2020), 1-18

Nuzzo, Angelica, *Approaching Hegel's Logic, Obliquely. Melville, Molière, Beckett*, New York, SUNY 2018.

Oehl, Thomas, Kok, Arthur, *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und ausserhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, 2018.

Oesterreich, Peter Lothar, *Das Gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

Oesterreich, Peter Lothar, *Philosophen Als Politische Lehrer: Beispiele Öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

O'Neill, Onora, "Vindicating Reason", in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, New York 1992, 280– 308.

O'Neill, Onora, "Kant's Conception of Public Reason", In: Volker Gerhardt et al. (ed.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Band I: Hauptvorträge*, Berlin/New York, 35-47.

O'Neill, Onora, "The Public Use of Reason". In: *Political Theory* 14, 1989, 523-551.

Ortlieb, Cornelia, „Briefdialoge und Gesprächsmitschriften. Schreibarten des Romans bei Friedrich Heinrich Jacobi“, in *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker*, ed. by Cornelia Ortlieb, Friedrich Vollhardt, De Gruyter 2021.

Ortlieb, Cornelia, *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibart*, München 2010.

Paolinelli, Marco, *Metodo matematico e ontologia in Christian Wolff*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, gennaio-marzo 1974, Vol. 66, No. 1, 3-39.

Patočka, Jan, *Die naturliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart 1990.

Peperzak, Adriaan, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001.

Peters, Sibylle, *Der Vortrag als Performance*, Bielefeld: Transkript, 2011.

Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Pippin, Robert B., *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Chicago/London: University of Chicago Press 2019.

Pippin, Robert B., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Plevrakis, Ermylos, *Das Absolute und der Begriff. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels »Wissenschaft der Logik«*, Tübingen, Mohr Siebeck 2017

Pöggeler, Otto, *Hegel und Heidelberg*, *Hegel-Studien*, Vol. 6 (1971), 65-133.

- Pöggeler, Otto, *Nachschriften von Hegels Vorlesungen*, Hegel-Studien, Vol. 26 (1991), 121-175.
- Quante, Michael, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp 2011.
- Rajan, Tilottama, “The Encyclopedia and the University of Theory: Idealism and the Organization of Knowledge”, *Textual Practice* 2007 21(2):335-358.
- Rametta, Gaetano, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Inschibboleth 2020.
- Rametta, Gaetano, *Filosofia come Sistema della scienza: Introduzione alla lettura della Prefazione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Inschibboleth, 2021.
- Rheinberger, Hans-Jörg, “Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis”, in: *Studies in the History and Philosophy of Science* 23 A, no. 2 (1992): 305–331.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 2005.
- Ronzheimer, Elisa, *Poetologien des Rhythmus um 1800. Metrum und Versform bei Klopstock, Hölderlin, Novalis, Tieck und Goethe*, De Gruyter 2020.
- Rorty, Richard, “Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Jacques Derrida”, *New Literary History*, 10, n. 1 (1978), 141-60
- Salsano, Alfredo, “Enciclopedia”, in *Enciclopedia. Volume primo*, Giulio Einaudi Editore, 1977
- Sandkaulen, Birgit, *Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs*, in: Michael Opielka (Hg.), *Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik*, Wiesbaden 2005, 11-21.
- Sandkaulen, Birgit, “Actualidad de la Concepción Hegeliana de ‘Cultura’ (Bildung)”, in: Miguel Giusti (Hg.): *Actualidad del Pensamiento de Hegel*, Barcelona 2022, 135–156.
- Sandkaulen, Birgit, “Philosophie und Common Sense: Eine Frage der Freiheit“, in: Birgit Sandkaulen und Walter Jaeschke (Hg.): *Jacobi und Kant*, Hamburg: Meiner 2021, 193-210.

Sandkaulen, Birgit, „Bildungsprozesse (in) der Moderne“, in: Andreas Arndt u. Tobias Rosefeldt (Hg.), *Schleiermacher / Hegel. 250. Geburtstag Schleiermachers / 200 Jahre Hegel in Berlin*, Hegel-Jahrbuch Sonderband 13, Berlin 2020, 229-242.

Sandkaulen, Birgit, „Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 67,6 (2019), 911-929.

Sandkaulen, Birgit, „Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie der Kunst“, in: Birgit Sandkaulen (Hg.), G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, *Klassiker Auslegen*, Band 40, Berlin/Boston: De Gruyter 2018, 1-21.

Sandkaulen, Birgit, *Hegel's first System Program and the Task of Philosophy*, in: Dean Moyar (Hg.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press 2017.

Sandkaulen, Birgit, „Knowing how. Ein Plädoyer für Bildung jenseits von Modul und Elfenbeinturm“, in: Jürgen Stolzenberg u. Lars-Thadde Ulrichs (Hg.), *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlin/New York 2010, 215-226.

Sandkaulen, Birgit, „Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi“, in: Markus Gabriel, Wolfram Hogrebe u. Andreas Speer (Hg.), *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*, Berlin/New York 2015, 49-58.

Sandkaulen, Birgit, „Hegels Konzept(e) der Bildung“, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg/München 2014, 11-27.

Sandkaulen, Birgit, „Bildung bei Hegel - Entfremdung oder Versöhnung?“, in: *Hegel gegen Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2014, 430-438.

Sandkaulen, Birgit, „Denken und Nachdenken. Zum Philosophiekonzept Hegels im Kontext der Frage nach ‚Transdisziplinarität‘“, in: Elena Ficara (Hg.), *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, Würzburg 2011, 19-32.

Sandkaulen, Birgit, „Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels *Phänomenologie des Geistes*“. In: Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt u. Walter Jaeschke (Hg.), *Gestalten*

*des Bewusstseins. Genealogisches Denken im Kontext Hegels*, Hegel-Studien Beiheft 52, Hamburg 2009, 186-207

Schäfer, Rainer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hegel-Studien Beiheft 45, Hamburg, Meiner 2001

Schick, Stefan, "The Spirit of the Age and Reason in History: Herder, Hegel, and Jacobi", *Hegel-Studien* 2020, 134-164

Schick, Stefan, *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2019.

Schlenstedt, Dieter, „Darstellung“, in: Karlheinz Barck (ed.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart 2000, S. 831 – 875.

Schneider, Ulrich Johannes, *Philosophie und Universität: Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg: Meiner, 1999.

Schneiders, Werner, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg: Meiner 1990.

Schüle, Johannes G., *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg: Meiner 2016.

Schürmann, Eva, *Vorstellen und Darstellen. Szenen einer medienanthropologischen Theorie des Geistes*, Wilhelm Fink 2018.

Sheplyakova, Tatjana, *Öffentliche Freiheit und Individualität. Hegels Kritik des moralisch-juridischen Modells politischer Kultur*, Berlin, Duncker & Humblot 2017.

Siep, Ludwig, *Hegels praktische Philosophie und das „Projekt der Moderne“*, Vortrag gehalten Am 24. November 2010, Nomos Verlag.

Smith, John H., *The Spirit & Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988

Stanitzek, Georg, Winkler, Hartmut, “Eine Medientheorie der Aufklärung”, foreword to Gosch, *Fragmente über den Ideenumlauf*, Berlin: Kadmos, 2006, 7-34.

Stein, Sebastian, Wretzel, Joshua, *Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press 2021.

Stein, Sebastian, Wretzel, Joshua, *Hegel's Encyclopedic System*, New York/London: Routledge 2021.

Surber, Jere Paul, “Hegel’s speculative sentence”, *Hegel Studien* 10 (1975), pp. 210-230.

Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Theissmann, U., „Darstellung“, in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971

Theunissen, Michael, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1978.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, de Gruyter 1970.

Tortorella, Sabina, “L’opinione pubblica nella Filosofia del diritto di Hegel”, *Leussein* 5, 2-3, 2012, 119-125.

Valenza, Pierluigi, “La circolarità di rappresentazione e concetto nella filosofia della religione di Hegel”, *Archivio di filosofia*, LXXXV, 1, 2017, 63-77.

Vieweg, Klaus, *Hegel: Der Philosoph der Freiheit*, München, C.H. Beck, 2019.

Vieweg, Klaus, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Munich, Wilhelm Fink 2012.

Vogl, Joseph, „Für eine Poetologie des Wissens“, in Karl Richter, Jörg Schönert, e Michael Titzmann (eds.), *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*, Stuttgart, M & P Verlag, 1997, 107–130.

Warminski, Andrzej, *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987

Warminski, Andrzej, "Reading for Example: 'Sense-Certainty' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", *Diacritics*, Summer 1981.

Wasianski, Ehregott Andreas Christoph, *La vita di Immanuel Kant narrate da tre contemporanei*, pref. di E. Garin, Bari, Laterza 1969.

White, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Md, Johns Hopkins University Press, 1978.

Winfield, Richard Dien, *Overcoming foundations. Studies in Systematic Philosophy*, New York, Columbia University Press 1989.

Wohlfart, Günter, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin/ New York: de Gruyter, 1981.

Wood, Allen W., *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Wundt, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildensheim, Georg Olms 1964

Ziolkowski, Theodore, *German Romanticism and Its Institutions*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

Žižek, Slavoj, *The most sublime hysteric. Hegel with Lacan*, Cambridge, Polity Press 2014.

Žižek, Slavoj, *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press 1993.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press 2006.

Žižek, Slavoj, *Sex and failed Absolute*, New York, Bloomsbury 2020.

## Ringraziamenti

La scrittura di questo lavoro è stata possibile grazie al sostegno di molte persone.

Il primo ringraziamento va ai miei supervisori. Desidero ringraziare il professor Luca Illetterati per la costante apertura al confronto e all'ascolto, per la fiducia sempre rinnovata e per il sostegno e l'incoraggiamento in tutte le fasi di elaborazione del lavoro. Alla professoressa Birgit Sandkaulen va il mio ringraziamento per aver accolto la tesi con entusiasmo, per gli stimoli nella scrittura e per l'interesse autentico alla discussione. Per aver accompagnato fino alla fine il lavoro sin dalla sua forma embrionale, con grande sensibilità e cura, desidero ringraziare la professoressa Francesca Menegoni. Devo la prima esperienza di ricerca, e di libertà nella ricerca, alla maniera specifica in cui ciascuno e ciascuna di loro declina il fare filosofia.

Un ringraziamento sentito va, inoltre, ai professori Gianluca Garelli e Zdravko Kobe a motivo delle osservazioni puntuali sul testo e dei suggerimenti di revisione.

Nel corso dell'elaborazione della dissertazione ho soggiornato in diversi luoghi (Padova, Bochum, Napoli, Lipsia e Monaco) e ho potuto beneficiare dello scambio prezioso con persone che mi sono diventate care. Ricordo i colleghi e le colleghe del ciclo XXXIV, i membri del gruppo di ricerca del seminario "Temi e problemi della filosofia classica tedesca" dell'Università di Padova, e di *hegelpd*: Francesco Campana, Eleonora Cugini, Luca Corti, Davide Dalla Rosa, Marco Ferrari, Saša Hrnjez, Silvia Locatelli, Giovanna Luciano, Mattia Megli, Giovanna Miolli, Elena Tripaldi. Allo stesso modo ricordo i partecipanti del *Forschungskolloquium zur Klassischen Deutschen Philosophie* della Ruhr-Universität Bochum/Hegel-Archiv: Bernadette Collenberg-Plotnikov, Catia Goretzki, Oliver Koch, Johannes-Georg Schüle, Annette Sell, e gli amici Majk Feldmeier, Daniel Elon, Felix Schneider, Kaiyuan Hong e Yoonoh Kye. Grazie a loro, e ad Andrea Bernsdorf, a Bochum mi sono sentita a casa.

Voglio ringraziare per la vicinanza sincera e l'affetto Alberto Garzoni, Giulia La Rocca, Barbara Santini, Nicolò Marchi, Margherita Pugnaletto, Elena Romano, Markus Gante, Lorenzo Cusin, Paola Riccardi. A ciascuno e ciascuna di loro devo molto. Desidero rivolgere un ringraziamento particolare a Laura Dequal, per il suo aiuto e per l'incitamento, che mi hanno motivato fino alla fine. La scrittura in italiano ha potuto giovare del suo consiglio attento. Per quella tedesca sono debitrice ai suggerimenti preziosi di Karen Koch e di Daniel Elon. Grazie ad Alessandra, Carla, Anna Paola e Giuseppe, ai ragazzi e alle ragazze della residenza dottorale per le passeggiate e le tisane serali.

Ringrazio, infine, i miei genitori e mio fratello – per il bene e per la grande pazienza.

L'incontro con i luoghi e con le persone che negli anni mi accompagnano è stato ed è fonte imprescindibile di gratitudine. Per aver fatto risuonare tutto questo nel significato etimologico del termine tedesco *Erfahrung*, ringrazio Klaus Müller. La dissertazione è dedicata alla sua memoria.