

FEDERICA PITILLO

L'INOSPITALITÀ DELLA FILOSOFIA. INTELLETTO E SENSO COMUNE NEGLI SCRITTI JENESI DI HEGEL

THE INHOSPITALITY OF PHILOSOPHY.
INTELLECT AND COMMON SENSE IN HEGEL'S JENA WRITINGS

One of the forms the concept of understanding (Verstand) takes in Hegel's Jena writings is that of common sense. Hegel criticizes those philosophies that seek to popularize philosophical ideas. The aim of this essay is to show that Hegel does not advocate an exclusive and esoteric form of knowledge, but rather refuses to ascribe scientific dignity to positions based on prejudice and untested knowledge. For Hegel, the task of philosophy is to question the known and to place us in the unknown, the inhospitable, forcing us to constantly reformulate our categories in a relentless critical exercise. In this paper, I will first analyse Friedrich Immanuel Niethammer's essay On the Claims of Common Sense to Philosophy (§ 2). I will then focus on the Hegelian critique of common sense in the Differenzschrift (§ 3) and finally in the essay against Wilhelm Traugott Krug (§ 4).

1. Introduzione

Tra le diverse accezioni che il concetto di intelletto (*Verstand*) assume nella riflessione hegeliana degli anni jenesi,¹ un ruolo non secondario è svolto dal *gemein* o *gesund Menschenverstand*,

Le opere di Hegel sono citate dall'edizione critica tedesca: G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg 1968 ss., abbreviate in GW e seguite dal numero del volume e dalla traduzione italiana. Laddove non altrimenti indicato, s'intende che la traduzione è mia.

ovvero dal comune o sano intelletto umano.² A essere messo sotto accusa da Hegel è quell'atteggiamento che si adopera per rendere popolari le idee filosofiche. Nel saggio *Sull'essenza della critica filosofica*, pubblicato nel primo numero del «Kritisches Journal der Philosophie» (1802), Hegel sostiene che la filosofia non deve prestare il fianco a questi tentativi di volgarizzare i concetti: «essa è filosofia solo per il fatto di essere direttamente contrapposta all'intelletto e ancor più al buon senso» e, anzi, in riferimento a quest'ultimo, «il mondo della filosofia è in sé e per sé un mondo invertito [*eine verkehrte Welt*]».³

Con un'espressione che verrà ripresa, ma con un significato diverso, nella *Fenomenologia dello spirito*,⁴ Hegel denuncia l'atteggiamento degli epigoni kantiani, i quali, riavvicinando filosofia e buon senso, hanno reso «l'ottimo servizio» di aver conferito legittimità filosofica anche alla «non-filosofia» e alla «non-scientificità».⁵ Così, in un'epoca che ha banalizzato la serietà della filosofia e che, anzi, ha reso meritoria una tale opera di banalizzazione,⁶ Hegel afferma che «la

¹ In questa sede, riprendo e sviluppo alcune riflessioni presentate in un più ampio studio dedicato al tema dell'intelletto nel pensiero di Hegel a Jena, a cui rinvio: F. PITILLO, *La meraviglia del barbaro. L'intelletto negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, Il Mulino, Bologna 2022.

² «Si chiama *intelletto comune, sano intelletto* [den gemeinen Verstand, gesunden Menschenverstand]» – scriverà Hegel in un testo del periodo berlinese – «l'intera estensione di ciò che è per noi consueto nel nostro modo di pensare, da una parte, frasi generiche, il contenuto – fatti di coscienza –, dall'altra, forme. I principi così adoperati, in base ai quali l'essere umano si dirige *nella vita quotidiana* e giudica, sono una sorta di *pregiudizi* [Vorurteilen]; ed è un grande vantaggio per l'essere umano, per il sano intelletto, dover giudicare e fare qualcosa [...] – secondo ciò che ha validità nella realtà, e perciò è realizzabile e opportuno. Ma il sano intelletto ha i suoi *limiti* [Grenze]. Esso non è sufficiente in filosofia; piuttosto la filosofia rinuncia a tutti questi punti di appoggio, a queste abitudini, alle consuete concezioni del mondo, a cui generalmente il sano intelletto si rivolge nella vita e nel pensare» (HEGEL, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*, in GW 18, hrsg. von W. JAESCHKE, Meiner, Hamburg 1995, pp. 9-32: 29-30).

³ ID., *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, in GW 4, hrsg. von H. BUCHNER, O. PÖGGELER, Hamburg, Meiner 1968, p. 125; tr. it. di J.H. MASCAT, *Sull'essenza della critica filosofica in generale e sul suo rapporto con lo stato attuale della filosofia in particolare*, in J.H. MASCAT, C. BELLÌ (eds.), *Il bisogno della filosofia (1801-1804)*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 64.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in GW 9, hrsg. von W. BONSIENEN, R. HEEDE, Meiner, Hamburg 1980, pp. 96 ss.; tr. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. 114 ss.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, cit., p. 122; tr. it., p. 61.

⁶ «Tuttavia, in questi tempi di libertà e uguaglianza, nei quali si è costituito un pubblico così vasto, che non intende considerare nulla come escluso da sé, ma che si ritiene buono per tutto,

filosofia deve sì contemplare la possibilità che il popolo si elevi ad essa, ma non deve abbassarsi al popolo».⁷

L'obiettivo di questo saggio è quello di mostrare come la critica hegeliana non abbia di mira il buon senso in quanto tale, quanto piuttosto le sue forme di intellettualizzazione. Hegel non si fa portavoce di una forma esclusiva ed esoterica di sapere, accessibile soltanto a chi ne padroneggi il complesso linguaggio, piuttosto rifiuta di attribuire dignità scientifica a posizioni basate su pregiudizi e conoscenze non adeguatamente verificate. Per Hegel, il compito della filosofia è quello di mettere in discussione il noto («ciò che in generale è noto, proprio perché è noto, non è conosciuto»)⁸ e di collocarci nell'ignoto, nell'*inospitale*, costringendoci a riformulare continuamente le nostre categorie in un inarrestabile esercizio critico.⁹

L'inospitalità della filosofia consiste nell'assunzione radicale del negativo all'interno del processo conoscitivo. Si tratta, dunque, di presentare una forma di sapere capace di riflettere su ciò che è in grado di realizzare e, perciò, di modificare, di volta in volta, le stesse condizioni che presiedono alla sua realizzazione. L'idea di ripensare continuamente ciò che è noto e di confrontarsi con l'ignoto rivela che non possiamo sottrarci ai limiti della nostra razionalità. Possiamo però trasformarli in punti di forza per sviluppare un'autocoscienza critica.

In questo saggio, ricostruirò, per rapidi cenni, il contesto storico-filosofico entro cui sorge

ritiene tutto sufficientemente buono per sé, <anche> ciò che è più bello e migliore non è potuto sfuggire al destino di essere manipolato dal volgo – incapace di elevarsi a ciò che vede librarsi al di sopra di sé – fintanto che esso non divenga sufficientemente volgare da poter essere assimilato, e <così> la banalizzazione è assurta a un tipo di lavoro riconosciuto come meritorio» (ivi, p. 125; tr. it., p. 64).

⁷ *Ibidem*. Hegel segue qui Kant, il quale, nella *Prefazione* ai *Prolegomeni* aveva osservato, a proposito dell'appello al comune intelletto umano e con riferimento ad autori quali Reid, Beattie e Oswald, che «è [...] un gran dono del cielo possedere un intelletto diritto [...]. Ma lo si deve dimostrare con i fatti, con ciò che di meditato e ragionevole si pensa e si dice; e non con lo invocarlo come un oracolo, quando a propria giustificazione non si sa addurre nulla di buono. Appellarci al comune intelletto umano solo quando fan difetto intelligenza e scienza, e non prima, è una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli» (I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, tr. it. di P. Carabellese, Laterza, Bari-Roma 2019, p. 11).

⁸ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 26; tr. it., p. 23.

⁹ Come ha suggerito Bodei, per Hegel «conoscere realmente qualcosa vuol dire attraversare le aporie che si generano dai sensi e dalle credenze del senso comune, nonché dai “sistemi” scientifici vigenti, ed esporla in un modello di pensiero che inquadri i fenomeni in misura sempre più estesa, “salvandone” un maggior numero. Ma nel momento stesso in cui la nuova struttura concettuale allarga il raggio dell'esperienza, la filosofia diventa sempre meno intellegibile al senso comune» (R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014², p. 193).

la peculiare figura del *gemein Menschenverstand*. Tale contesto, che richiama evidentemente la problematica di una fondazione del sapere lasciata aperta da Kant, sarà esemplificato attraverso la posizione di Friedrich Immanuel Niethammer e, in particolare, del suo saggio *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie* [Sulle pretese del senso comune nei confronti della filosofia], pubblicato nel 1795 sulle pagine del «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten» (§ 2).¹⁰ Mi concentrerò poi sulla critica hegeliana all'intelletto di buon senso nelle pagine introduttive della *Differenzschrift* del 1801¹¹ (§ 3) e, infine, nel saggio *Come il senso comune comprende la filosofia* (1802), scritto in polemica con Wilhelm Traugott Krug (§ 4).¹²

2. Niethammer e le pretese del senso comune

Al fine di comprendere la posta in gioco nella critica hegeliana, è necessario chiarire la curvatura teorica assunta dal *gemein* o *gesund Menschenverstand* nel panorama filosofico tedesco tra Sette e Ottocento. Anzitutto, va precisato che questo concetto rappresenta una particolare declinazione della più generale nozione di *Gemeinsinn* o *sensus communis*,¹³ di cui possiamo individuare almeno tre accezioni, corrispondenti a tre diverse tradizioni filosofiche: a) in un primo significato, il *Gemeinsinn* evoca il concetto aristotelico di *koinè aisthesis*, ovvero di quel senso comune che coordina e porta a unità le singole percezioni provenienti dagli altri sensi. Ripresa anche dalla Scolastica, questa accezione di senso comune possiede una chiara matrice psicologico-conoscitiva. b) Il secondo significato di *Gemeinsinn*, che si richiama alla tradizione culturale tedesca, indica una primaria capacità intellettuale comune agli esseri umani (*gemein Menschenverstand*), che consente un accesso immediato al reale senza il ricorso a procedimenti discorsivo-

¹⁰ F.I. NIETHAMMER, *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», Bd. 1, 1795, Heft 1., pp. 1-45.

¹¹ HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in GW 4, cit.; trad. it. di R. BODEI, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling in rapporto ai contributi di Reinhold per un più agevole quadro sinottico dello stato della filosofia all'inizio del diciannovesimo secolo*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

¹² HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug*, in GW 4, cit., pp. 174-187; tr. it. di J.H. MASCAT, *Come il senso comune comprende la filosofia – esposto sulla base delle opere del signor Krug*, in *Il bisogno della filosofia*, cit., pp. 69-84. Oltre a questa traduzione, segnaliamo anche l'edizione italiana curata da L. Azzariti-Fumaroli, *Come il senso comune debba comprendere la filosofia*, ETS, Pisa 2017.

¹³ Cfr. il lemma *Gemeinsinn* nel dizionario dei fratelli Grimm: http://woerterbuch-netz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG07583#XGG07583 (ultimo accesso 6.5.2025).

inferenziali; per tale ragione si connette all'uomo di buon senso che, se tale, deve essere dotato di un sano intelletto umano (*gesund Menschenverstand*). c) Vi è, infine, un significato etico-politico del *Gemeinsinn* come *Gemeingeist*, *public spirit*, *esprit public*, che si richiama alla tradizione latina (Cicerone) e che, mediato da Giambattista Vico, viene ripreso dai moralisti inglesi (Shaftersbury, Hutcheson, Hume) e dalla Scuola scozzese del *common sense* (Reid, Beattie, Oswald).¹⁴

Concentriamoci sul secondo significato di *sensus communis* e, più esattamente, sulle conseguenze della riduzione del *Gemeinsinn* a *gemein* o *gesund Menschenverstand*, che si realizza nella cultura tedesca e che la differenzia dalla tradizione inglese e francese. Infatti, se per i protagonisti dell'Illuminismo inglese e francese, che si richiamano alla lezione di Vico e alla sua polemica con il razionalismo cartesiano,¹⁵ l'accezione critica del concetto di senso comune era strettamente connessa al suo significato etico-politico, «la metafisica wolffiana e la *Popularphilosophie* del XVIII secolo, per quanto si sforzassero di imparare e imitare i paesi guida dell'Illuminismo, Inghilterra e Francia, non potevano operare in sé una trasformazione per cui le mancavano completamente le condizioni politiche e sociali».¹⁶

Nel mondo tedesco, dunque, il concetto di senso comune va incontro a un progressivo processo di *intellettualizzazione*, perdendo così l'accezione storico-politica di derivazione latina. Questa rottura del nesso fra sfera teoretica e sfera pratica fa sì che il concetto di *Gemeinsinn* venga ricondotto, con pochissime eccezioni, al tema dell'articolazione delle facoltà fondamentali dell'essere umano e, perciò, inteso soltanto come una facoltà teoretica, ovvero la facoltà di giudicare (*Urteilkraft*), posta accanto alla coscienza morale e al gusto¹⁷. Questa peculiare piega teorica consente di spiegare le ragioni per le quali nel Settecento tedesco il concetto di senso comune fosse connesso alla facoltà di giudicare e fosse qualificato, anzitutto, come *gemein Verstand*.

In questo *milieu* filosofico si colloca anche la figura di Niethammer col suo saggio *Sulle*

¹⁴ Riprendiamo questa scansione da F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, in «Verifiche», XIX, 1990, pp. 13-50: 16-21. Per una panoramica generale sul concetto di senso comune, cfr. E. AGAZZI (ed.), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004.

¹⁵ Giarrizzo qualifica il *sensus communis* nel pensiero vichiano come una *metodologia*: «la polemica contro 'Cartesio' è la polemica contro una civiltà sazia e sterile, che consuma e non inventa, una società destinata a perire al primo assalto. Epperò 'verosimile' e senso comune sono riproposti non come alternativa logica, ma come metodologia permanente, a garanzia d'una condizione intellettuale che consenta alla società di *nova invenire*: il loro contenuto pertanto non è dato (come nel caso del *vérum* e dell'*error*), ma definisce di volta in volta gradi diversi di sviluppo di una società. Il 'sensus communis' è quindi una piattaforma su cui, ed entro cui si costruisce incessantemente» (G. GIARRIZZO, *Del «Senso Comune» in Vico*, in ID., *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1983, pp. 125-141: 135-136).

¹⁶ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2001, in particolare pp. 60-107: 77.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

pretese del senso comune nei confronti della filosofia, su cui Hegel ebbe a lungo modo di meditare. Questo testo gioca, infatti, un ruolo decisivo per comprendere la genesi delle pagine introduttive della *Differenzschrift* dedicate al *Rapporto della speculazione con il buon senso*.¹⁸ Com'è noto, negli anni trascorsi assieme allo *Stift* di Tubinga, Hegel e Niethammer entrarono in contatto con intellettuali come Christian Garve, Johann Georg Heinrich Feder, Christoph Meiners, Johann Georg Zimmermann, Friedrich Nicolai e Jakob Friedrich Abel.¹⁹ Quest'ultimo, in particolare, che fu insegnante di Hegel a Stoccarda e poi professore all'università di Tubinga, svolse una significativa opera di mediazione fra la filosofia scozzese del *common sense*, rappresentata da pensatori quali Reid, Oswald e Beattie, e le omologhe correnti tedesche.²⁰

Tale mediazione si inseriva nel quadro di una più ampia discussione incentrata sul concetto di scetticismo o, più esattamente, su ciò che potesse definirsi autentico scetticismo. Fra coloro che presero parte a questo dibattito vanno menzionati Carl Immanuel Diez e Johann Friedrich Flatt,²¹ che esercitarono una profonda influenza sul giovane Niethammer. Questi aveva rivolto,

¹⁸ Nel seguito, riprenderemo la tesi sostenuta da Vieweg, secondo il quale, in riferimento alla tematica del *common sense*, «il percorso del pensiero hegeliano può essere letto anche come una reazione *indiretta* al saggio di Friedrich Immanuel Niethammer “Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia”» (K. VIEWEG, «Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia». Hegel e Friedrich Immanuel Niethammer, in M. CINGOLI (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 253-262: 253).

¹⁹ Per un approfondimento sull'ambiente dello *Stift* di Tubinga, cfr. C. LACORTE, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 133 ss.; K. VIEWEG, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Beck, München 2019, pp. 59-99.

²⁰ «La vera filosofia» – afferma Abel – «è la filosofia del buon senso, così com'è stata presentata per esempio da Reid e da parecchi inglesi» (J.F. ABEL, *Theses philosophicae*, 1776, in Jacob Friedrich Abel, hrsg. von W. Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, p. 31). Sulla nozione di *common sense* nella filosofia scozzese cfr. F. RESTAINO, *Scetticismo e senso comune. La filosofia scozzese da Hume a Reid*, Laterza, Roma-Bari 1974, in particolare pp. 203-322. Sulla ricezione della filosofia del senso comune in Germania, si veda M. KUEHN, *Scottish Common Sense in Germany 1768-1800*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montréal 1987.

²¹ La *Kostellationsforschung* ha consentito di ricostruire dettagliatamente lo scenario delle controversie dell'epoca, aggiungendo tasselli decisivi al mosaico della filosofia classica tedesca. Cfr. D. HENRICH, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena (1790-1794)*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004. Per le linee programmatiche di questa metodologia storiografica rinviando a Id., *Konstellationen. Probleme und Debatte am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789-1795*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991; M. MULSOW, M. STAMM (eds.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005. In ambito italiano, si vedano anche F. MICHELINI, “Ricerca per costellazioni”: aspetti e problematiche di una metodologia storiografica, in L. MALUSA (ed.), *La trasmissione della filosofia nella forma storica. Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica italiana*,

infatti, grande attenzione al tema dello scetticismo, come testimonia una sua traduzione parziale degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico del 1792,²² tanto da poter essere annoverato, assieme ad altri allievi di Reinhold, nella cerchia dei cosiddetti «scettici del principio del fondamento [*Grundsatz-Skeptiker*]», i quali avevano mostrato il fallimento cui erano andati incontro i tentativi di Reinhold e Fichte di fondare il sapere in un principio superiore garantito da una evidenza immediata.²³

Proprio dalla difficoltà di pensare il fondamento del sapere come certezza immediata che non richiede alcuna ulteriore dimostrazione prende le mosse il saggio di Niethammer del 1795, che si propone di rispondere all'obiezione scettica secondo la quale un fondamento di questo tipo non sarebbe in grado di garantire universalità e necessità al conoscere. Ma come restituire al senso comune un fondamento che lo ponga al sicuro dalla critica dello scettico? Riconoscendo al cuore di quell'evidenza immediata una mediazione.

A questo scopo, Niethammer introduce due istanze: da un lato la filosofia, dall'altro l'intelletto comune, il quale esige che «la filosofia debba rispettare le sue pretese» e ritiene che i risultati di quest'ultima «non appena entrano in contraddizione con tali pretese, non possono essere in alcun modo valide».²⁴ Per uscire da questo circolo, la filosofia dovrebbe non soltanto mostrare di concordare con il senso comune, ma anche di essere immune all'obiezione scettica che abbiamo appena delineato. In altre parole, dovrebbe farsi carico di dimostrare *immediatamente* l'universalità e la necessità delle pretese dell'intelletto comune.

Niethammer ritiene che una tale dimostrazione riposi «nelle condizioni necessarie del soggetto», ovvero nelle «leggi originarie dello spirito umano [*ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes*]»,²⁵ che si configurano come un fatto, un dato imprescindibile, di cui neppure lo scettico può mettere in dubbio l'esistenza: «di ciò che non si può dimostrare filosoficamente non si può neppure dubitare filosoficamente».²⁶ Ponendo queste condizioni al di là del circolo della riflessione, Niethammer pensa così di aver fornito una dimostrazione che consente di riconciliare filosofia e senso comune mediante il riconoscimento di un'immediatezza collocata *prima* della riflessione in una dimensione connaturata, intrinseca allo spirito umano. Tuttavia, nel far ciò, «Niethammer si pone nella tradizione, che prima aveva attaccata con argomenti scettici, del

Franco Angeli, Milano 1999, pp. 51-59; M. TEDESCHINI (ed.), *La ricerca per costellazioni. Metodo, scostamenti, casi di studio*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2020.

²² F.I. NIETHAMMER, *Probe einer Übersetzung aus des Sextus Empirikus drei Büchern von den Grundlehren der Pyrrhoniker*, «Beyträge zur Geschichte der Philosophie», 1792, Heft 2.

²³ K. VIEWEG, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skeptizismus‘*, Fink, München 1999, p. 100.

²⁴ NIETHAMMER, *Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie*, cit., p. 7.

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ Ivi, p. 25.

common sense e del suo concetto di fatti di coscienza dati, ‘innati’». ²⁷

3. *Speculazione e buon senso nella Differenzschrift*

Hegel aveva probabilmente in mente l'aporia cui conduceva l'argomentazione di Niethammer,²⁸ quando nella *Differenzschrift* distingue anch'egli filosofia e senso comune: «la speculazione comprende [...] bene il buon senso, ma il buon senso non comprende il fare della speculazione». ²⁹ È possibile, dunque, conciliare queste due istanze, stante la loro iniziale disparità? Hegel sostiene che la soggettività ha fiducia nei confronti delle verità del senso comune, poiché *sente* in esse «l'assoluto che lo accompagna, e questo solo dà loro significato». ³⁰ L'assoluto è presente nel buon senso nella forma di un sentire, di un sentimento che la filosofia va ad intaccare con il suo portato di verità. Allora il buon senso non soltanto non comprende la speculazione, «ma deve anche odiarla, se ne fa esperienza; e detestarla e perseguitarla, se non si trova nella completa indifferenza della sicurezza». ³¹ Con espressioni che caratterizzeranno il percorso della coscienza fenomenologica, Hegel descrive l'ostinazione dell'intelletto comune, il quale si mostra non soltanto incline a rifiutare la comprensione delle verità filosofiche, ma si sente attaccato da queste ultime, nella misura in cui esse rovesciano il suo mondo di certezze immediate e lo gettano nella «via del dubbio e della disperazione».

Ciò appare evidente, se si confronta il differente rapporto che speculazione e buon senso intrattengono con l'assoluto: mentre per la prima «la conoscenza ha realtà solo in quanto è nell'assoluto», per cui «il conosciuto e il saputo, quali vengono espressi per la riflessione ed hanno quindi una forma determinata, sono per essa nello stesso tempo annullati», «il buon senso non può comprendere come ciò che è immediatamente certo per esso sia nello stesso tempo un niente per la filosofia; sente infatti nelle sue verità immediate solo il loro rapporto con l'assoluto, ma non distingue questo sentimento dalla loro manifestazione». ³² Se, dunque, la speculazione

²⁷ VIEWEG, «Sulle pretese del buon senso nei confronti della filosofia», cit., p. 258.

²⁸ In una lettera a Schelling del 30 agosto 1795, Hegel così si esprimeva a tal riguardo: «spero di ricevere tutti i giorni il “Journal” di Niethammer e mi rallegro soprattutto per i tuoi contributi», riferendosi alla pubblicazione dei *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* che Schelling gli aveva annunciato in una sua lettera precedente del 21 luglio 1795 (*Briefe von und an Hegel*, 4 voll., hrsg. von J. HOFFMEISTER, F. NICOLIN, Hamburg 1952-1960, Vol. I, pp. 28-29; tr. it. di P. MANGANO, *Epistolario*, vol. 1 (1785-1808), Guida, Napoli 1983 p. 22).

²⁹ HEGEL, *Differenz*, cit., p. 20; trad. it., p. 22.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 21; tr. it., p. 23.

³² Ivi, p. 20; tr. it., p. 23.

assume il carattere limitato della manifestazione, la quale acquista un significato veritativo soltanto in rapporto all'assoluto, il senso comune, pur *presentando* questo sentimento della totalità, non è in grado di staccarsi dalla certezza delle proprie verità immediate e continua, perciò, a rimanere arroccato ad esse.³³

A ben vedere, però, il confronto qui non è fra due termini, speculazione e buon senso, bensì fra tre e include anche il concetto di riflessione, che va a complicare il quadro sinora delineato. Hegel sottolinea il disorientamento che colpisce il buon senso quando entra in contatto con la riflessione:

il buon senso può essere disorientato dalla riflessione; non appena si abbandona alla riflessione, ciò che ora esprime come principio per la riflessione, ha la pretesa di valere per sé, come un sapere, come conoscenza, e il buon senso ha rinunciato alla sua forza che è quella di appoggiare le proprie pretese solo sulla totalità oscuramente presente in esso come sentimento e di opporsi unicamente così all'instabilità della riflessione.³⁴

La riflessione investe la certezza immediata delle verità del buon senso, inserendo in esse una pericolosa mediazione: mentre le pretese del buon senso, prese per sé, sono sostenute dall'idea di totalità, seppure avvertita soltanto oscuramente nella forma del sentimento, la riflessione assolutizza quelle pretese, le quali reclamano ora per sé autonomia e indipendenza. Agendo come «*intentio obliqua*» dell'intelletto,³⁵ la riflessione cristallizza le determinazioni del senso comune sulla base di una completa astrazione dal concetto di totalità cui esse afferivano, eliminando quel residuo empirico che ancora sussisteva nell'astrazione operata dall'intelletto.

Abbiamo qui a che fare con un «astratto perfettamente astratto» che è diventato «puro concetto». ³⁶ Per tale ragione, quelle verità che, in prima istanza, erano innervate dal sentimento della totalità, appaiono ora, isolate intellettualisticamente, «come mezze verità». ³⁷ Subentra, a questo punto dell'argomentazione hegeliana, un livello superiore di astrazione che non si limita alle pretese dell'intelletto di buon senso, ma che include anche quelle pseudo-filosofie che hanno elevato a seconda potenza tali pretese, infondendo in esse l'idea che potessero aver valore prese

³³ «Infatti come per il buon senso è assoluta l'identità dell'essenza e della contingenza delle sue pretese e non può separare dall'assoluto i limiti fenomenici, così anche ciò che il buon senso separa nella coscienza è assolutamente opposto e ciò che riconosce come limitato non può unificarlo nella coscienza con l'illimitato. Identici in esso, tale identità tuttavia è e rimane un interiore, un sentimento, un non-riconosciuto e un inespresso» (ivi, p. 21; tr. it., p. 23).

³⁴ Ivi, p. 20; tr. it., p. 22.

³⁵ W.C. ZIMMERLI, *Die Frage nach der Philosophie*, cit., p. 96, che la riprende da N. HARTMANN, *La fondazione dell'ontologia*, trad. it. di F. BARONE, Milano 1963, il quale, a sua volta, traduce con *intentio recta* e *intentio obliqua* le espressioni della Scolastica *intentio prima* e *intentio secunda*.

³⁶ G. DOZZI, *La «riflessione» negli scritti jenesi di Hegel*, cit., p. 433.

³⁷ G.W.F. HEGEL, *Differenzschrift*, p. 20; tr. it., p. 22.

nella loro unilateralità e indipendenza.

Secondo Hegel, però, questa operazione di potenziamento dell'astrazione ha l'indubbio vantaggio di aver radicalizzato a tal punto la scissione da richiedere l'affermazione di un bisogno di unificazione. Certamente la pervicacia del sano intelletto umano preferisce mantenersi nella propria inerzia, tuttavia tale inerzia necessita di essere sbloccata sul suo stesso terreno, fino al punto in cui «l'intelletto umano si smarrisce sempre di più nelle sue imprese e nel sapere intellettualistico, fino a che si rende capace di sopportare il togliere questo smarrimento e l'opposizione stessa».³⁸ Hegel auspica, dunque, che lo smarrimento del *gesund Menschenverstand* si traduca in un suo autosuperamento riflessivo, di modo che esso non abbia di fronte soltanto «il lato distruttivo della speculazione», ovvero quell'aspetto che lo conduce a dubitare di tutte le sue certezze immediate, bensì sia capace di comprendere anche il lato costruttivo della speculazione, la quale «richiede nella sua più alta sintesi del cosciente e del non-cosciente anche l'annientamento della coscienza stessa».

Così – prosegue il testo hegeliano – «la ragione precipita nel suo proprio abisso e la sua riflessione dell'assoluta identità e il suo sapere e se stessa, e in questa notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, che è il mezzogiorno della vita, possono incontrarsi tutti e due».³⁹ Si tratta di una conclusione piuttosto criptica che richiama alcuni termini noti della *Differenzschrift* impiegati qui non senza qualche ambiguità: si dice, anzitutto, che la ragione deve precipitare nell'abisso (*Abgrund*), di contro alla consueta affermazione secondo la quale la ragione coincide con l'assoluto e, dunque, rappresenta il culmine dell'edificio del sapere; poi, entrano in scena la riflessione e l'intelletto raziocinante; si auspica, infine, una conciliazione fra queste due istanze.

Senza soffermarci oltre sulle metafore della notte e del mezzogiorno, la cui presenza è attestata in diversi luoghi del saggio del 1801, il punto chiave di queste righe è costituito dalla congiunzione che lega sapere razionale e intelletto riflettente, che va ricondotta al compito della speculazione di annientare la coscienza per tenere insieme i termini dell'opposizione. Come la totalità si ristabilisce dalla più grande scissione, parimenti la notte dell'intelletto raziocinante si rovescia nel mezzogiorno della vita, vale a dire la separazione è, al contempo, anche mediazione, nella misura in cui l'assoluto stesso presiede al proprio processo di automanifestazione. Questo processo non esclude neppure la speculazione, che deve riconoscere il proprio limite, ovvero togliere sé stessa come comprensione dell'assoluto (anch'essa, dunque, è soggetta al processo che abbiamo appena delineato). Forse, può essere interpretata in questa direzione l'affermazione hegeliana secondo la quale anche la ragione precipita nel suo proprio abisso.⁴⁰

³⁸ Ivi, p. 23; tr. it., pp. 25-26 (traduzione leggermente modificata).

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Sulla scorta dell'interpretazione di Jean Wahl, Merker legge queste righe conclusive del paragrafo sul *Rapporto della speculazione con il buon senso* in connessione con la *Fenomenologia* e, in modo particolare, con la figura della coscienza infelice, il cui stato di infelicità «è destinato ad essere contemporaneamente e immediatamente il rovesciamento nella *certezza dell'autocoscienza*» (N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 204 ss.).

4. La penna di Krug

Il saggio *Come il senso comune comprende la filosofia*, scritto in polemica con Krug,⁴¹ consente di ampliare la prospettiva della *Differenzschrift* e di mettere al centro della discussione uno snodo teoretico fondamentale per la riflessione hegeliana di questi anni: il ruolo della contingenza nel quadro di un'immunizzazione della filosofia dall'illusione e dall'errore attraverso una teoria che sia capace di assegnare loro una funzione nel sistema del sapere. In una lettera a Mehmel del 26 agosto 1801, Hegel, dopo aver accomunato la figura di Krug a quelle di Reinhold e Bouterwek, dichiarava caustico che ciascuno di costoro «qualifica di originalità la propria forma di ragionamento insignificante e particolarmente casuale, e si comporta come se fosse realmente un filosofo; il perno attorno al quale dobbiamo senza dubbio ruotare è l'affermazione che questi signori non hanno filosofia alcuna».⁴² Infine, annunciava a Mehmel che si sarebbe occupato presto di Krug e Werneburg.

L'annuncio si concretizza qualche mese più tardi nel saggio contro il dogmatismo dell'intelletto comune, apparso sul primo fascicolo del «Giornale critico» nel gennaio del 1802. Agli occhi di Hegel, Krug incarna una tradizione di pensiero che prende le mosse da Kant, il quale, di fronte ai tentativi idealistici, aveva difeso la necessità per la filosofia trascendentale di non escludere il comune intelletto di buon senso, «purché sufficientemente coltivato per affrontare queste ricerche astratte».⁴³ Al contempo, però, Kant aveva criticato l'appello al comune intelletto nell'ambito metafisico.⁴⁴

⁴¹ Wilhelm Traugott Krug era stato professore di filosofia e teologia presso l'università di Francoforte (1801) prima di occupare la cattedra di Kant a Königsberg (1804). La sua attività di docenza si era poi conclusa presso l'università di Lipsia (1809). Il saggio hegeliano si concentra, in particolare, su tre opere di Krug: *Lettere sulla dottrina della scienza* (1800); *Lettere sul più recente idealismo* (1801); *Disegno di un nuovo organon della filosofia* (1801). Cfr. *Wie der gemeine Menschenverstand*, p. 174; tr. it., p. 69. Per un'analisi della figura di Krug in relazione al tema del passaggio dal rappresentazionalismo a un diretto realismo sensista, cfr. B. BOWMAN, *Glauben und Wissen. W.T. Krug im Übergang vom Repräsentationalismus zum „direkten“ Wahrnehmungsrealismus*, in ID., K. VIEWEG (eds.), *Wissen und Begründung, Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext der neuzeitlicher Wissenskonzeption*, in «Kritisches Jahrbuch der Philosophie», VIII, 2003, pp. 141-154.

⁴² *Briefe von und an Hegel*, cit., pp. 63-64; tr. it., p. 47.

⁴³ I. KANT, *Epistolario filosofico. 1761-1800*, tr. it. di O. MEO, Il Melangolo, Genova 1990, p. 399.

⁴⁴ «È consueto pretesto di cui sogliono servirsi questi falsi amici del comune intelletto umano [...] il dire, che pur devono alla fine esserci delle proposizioni che sian certe immediatamente, e di cui non si ha bisogno non solo di dare alcuna prova ma neppure di addurre affatto una ragione, giacché altrimenti non si arriverebbe mai alla fine nel dar le ragioni dei propri giudizi; ma a prova di questo diritto essi non possono mai addurre, all'infuori del principio di contraddizione [...], qualcosa di indubitato, che essi possono attribuire immediatamente al comune intelletto umano, fuorché le proposizioni matematiche [...]. Ma questi son giudizi che sono immensamente

Il saggio hegeliano si articola attorno a due punti fondamentali: a) l'incapacità delle filosofie del senso comune di comprendere i sistemi di impronta idealistica, nella fattispecie i sistemi di Fichte e Schelling; b) la speculazione come antidoto contro la limitatezza di tale posizione pseudofilosofica che afferma l'indipendenza della realtà oggettiva e la datità dei fatti di coscienza. Ciò che Krug contesta all'autore della *Wissenschaftslehre* è l'autonomia dell'Io, vale a dire l'atto originario mediante il quale l'Io si pone in modo assoluto. Dal suo punto di vista, questa autolimitazione originaria sarebbe assimilabile alla coscienza empirica, da cui, invece, Fichte voleva affrancare la soggettività speculativa: «per <quanto riguarda> l'interesse di questa autonomia [...]» – così Hegel che parafrasa Krug – «è completamente indifferente se l'Io agisca necessariamente nel modo in cui agisce a causa della sua natura esteriore o di una <natura> interiore». E però – ribatte Hegel – «nonostante l'interesse dell'autonomia non sia sufficientemente soddisfatto per mezzo dell'idealismo trascendentale, si è ottenuto tuttavia moltissimo per l'interesse speculativo della ragione; qui tutto è luce e chiarezza, l'Io lascia e vede sorgere tutto davanti ai suoi occhi». ⁴⁵ Krug non avrebbe colto, quindi, l'interesse speculativo che riposa nell'autoposizione dell'Io fichtiano.

Analoga nei contenuti appare anche la polemica contro la filosofia trascendentale di Schelling, al quale Krug rivolge due ordini di accuse. In primo luogo, egli contesta la *petitio principii* nella quale cadrebbe il sistema schellinghiano, il quale, dopo aver dichiarato che la filosofia non deve avere presupposti, presuppone l'assoluto come $A=A$, come identità e differenza:

questa contraddizione – sottolinea Hegel – è esattamente quella che il senso comune [*der gemeine Verstand*] risconterà sempre nella filosofia; il senso comune colloca l'assoluto esattamente sullo stesso piano del finito ed estende all'assoluto i requisiti che vengono fatti valere rispetto al finito. Così in filosofia è richiesto di non porre niente di indimostrato; il senso comune trova immediatamente l'inconsequenza che è stata commessa: scoprire che non si è dimostrato l'assoluto. ⁴⁶

Schelling penserebbe, dunque, nei termini di un presupposto quel principio assoluto da cui dedurrebbe poi la totalità delle rappresentazioni fenomeniche, inficiando così il proprio sistema. Hegel risponde a questa critica, osservando che l'assoluto ha in se stesso il proprio fondamento e non in un postulato posto al di fuori di esso, poiché si produce a partire da se stesso, ovvero è ragione diveniente. In secondo luogo, nel sistema schellinghiano Krug denuncia l'assenza di una

diversi da quelli della metafisica [...]. Nella metafisica, adunque, come scienza speculativa della ragion pura, non possiamo mai appellarci al comune intelletto umano» (KANT, *Prolegomeni*, cit., pp. 269-270). Sul concetto di senso comune in Kant, si veda, oltre allo studio di Menegoni richiamato in precedenza, anche M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, Franco Angeli, Milano 1998. Più recentemente, questo tema è stato affrontato anche da S. FELOJ, *Il dovere estetico. Normatività e giudizi di gusto*, Mimesis, Milano-Udine 2018; Z. ZHOUGHUANG, *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*, De Gruyter-Brill, Berlin-Boston 2016.

⁴⁵ HEGEL, *Wie der gemeine Menschenverstand*, cit., p. 176; tr. it., p. 72.

⁴⁶ Ivi, p. 178; tr. it., p. 73.

deduzione della realtà delle determinazioni fenomeniche. Si tratta, dal punto di vista hegeliano, di un'obiezione di impronta squisitamente empirista. Con una celebre battuta, Krug pretenderebbe, infatti, «che venga dedotto ogni cane e ogni gatto e perfino la sua penna e poiché questo non accade, egli pensa che [...] non si sarebbe dovuta dare l'impressione di voler dedurre l'intero sistema delle rappresentazioni».⁴⁷

Hegel controbatte che una tale deduzione non è appannaggio dell'idealismo, bensì della filosofia della natura. Ciò che Krug pretende dall'idealismo è, in realtà, «qualcosa da poco», poiché, nella prospettiva hegeliana, la singola rappresentazione, lungi dall'essere concreta, rappresenta piuttosto un'astrazione dalla concretezza della totalità razionale. Si può certamente mettere sullo stesso piano, come fa Krug, la propria penna, le forme organiche e le grandi individualità come Ciro, Mosè, Alessandro Magno e Gesù, tuttavia, così facendo, per Hegel, non si coglie un punto fondamentale, non si comprende cioè che fra questi enti sussiste una gerarchia ontologica basata sul grado di soggettività che li contraddistingue, la quale soltanto appare in grado di giustificare la necessità di una loro deduzione.

5. «L'ignoranza della filosofia» e la verità del buon senso: verso la Fenomenologia dello spirito

Che la questione sul ruolo della contingenza e dell'empirico nel sistema del sapere non possa essere risolta con poche battute mordaci come avviene nel saggio del 1802, ma richieda una più profonda riflessione,⁴⁸ emerge dal fatto che Hegel stesso sentirà l'esigenza di ritornare sulla pretesa avanzata da Krug in diversi luoghi della sua riflessione successiva. Anzitutto nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, quando, dopo aver denunciato il pregiudizio della sua epoca secondo cui si può filosofare soltanto mediante il possesso della ragione naturale, Hegel si rivolge criticamente alle verità del buon senso,⁴⁹ di cui «non è difficile cogliere

⁴⁷ Ivi, p. 178; tr. it., p. 74.

⁴⁸ Henrich fa giustamente notare che, se per ricostruire la teoria hegeliana della contingenza si facesse riferimento soltanto ai primi anni jenesi e, dunque, al solo testo contro Krug, non si potrebbe che rimanere delusi a causa della mancanza del «concetto di contingenza necessaria». Nel saggio del 1802 Hegel sminuirebbe, infatti, il compito che Krug assegna all'idealismo, quello cioè di dedurre una rappresentazione materiale concreta come la sua penna, senza tuttavia respingere con argomenti solidi questa obiezione, ma limitandosi ad assumere un atteggiamento derisorio e canzonatore. Ciò avviene, secondo Henrich, perché lo Hegel di questi anni non dispone degli «strumenti concettuali» adeguati per liquidare definitivamente questa pretesa (D. HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, in ID., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186: 160).

⁴⁹ In tal senso, fin troppo nota è l'immagine della cicoria come surrogato del caffè: «riguardo alla filosofia propriamente detta, vediamo come la rivelazione immediata del divino e il sano buon senso – che non si è mai sforzato di coltivarsi né con la filosofia vera e propria, né con qualche

l'indeterminatezza e la stortura». Una coscienza abituata a tali verità, afferma che «le cose stanno esattamente così e così, e che tutto il resto sono *sofisticherie*: una parola d'ordine che il comune buon senso usa contro la ragione coltivata, allo stesso modo in cui, per designare la filosofia, l'ignoranza di essa s'è annotata una volta per sempre l'espressione *fantasticherie*».⁵⁰ L'atteggiamento di chi afferma che «le cose stanno così e così», senza argomentare ulteriormente, evoca le movenze della certezza sensibile che si limita ad *indicare* mediante l'uso di segni indessicali.

E tuttavia le cose non stanno precisamente così: Hegel critica qui non tanto la coscienza comune, di cui la *Fenomenologia* è chiamata a ricostruire le differenti declinazioni in rapporto all'assoluto, quanto piuttosto, di nuovo, l'atteggiamento pseudofilosofico di matrice empirista – non a caso Hegel lo qualifica come «ignoranza della filosofia [*Unwissenheit der Philosophie*]» – che vuole rivestire di scientificità le proprie «*fantasticherie*». Esso, infatti, «appellandosi al sentimento, all'oracolo interiore» – agendo così analogamente a chi pretende di cogliere il vero mediante “un salto mortale” o un “colpo di pistola”, per riprendere altre celebri immagini della *Prefazione* – «la fa finita con chi non sia d'accordo con lui; deve dichiarare di non aver altro da dire a colui che non ritrovi e non senta dentro di sé la medesima cosa».⁵¹ Nella prospettiva hegeliana, l'assenza di universalità nell'ambito del vero si traduce in una perdita dell'umanità – se con essa si intende «la comunanza delle coscienze» – e in un ricadere della soggettività nel regno animale, in cui domina soltanto il sentimento.⁵²

Ma è nell'*Enciclopedia* che il tema della contingenza viene nuovamente ridefinito con esplicito riferimento a Krug: «l'accidentalità [...]» – si legge nel § 250 – «ha il suo diritto nella sfera della natura», soprattutto nelle «formazioni concrete, che però, come cose di natura, sono concrete solo *immediatamente*», vale a dire sono dotate di una serie di proprietà ciascuna delle quali è indifferente alle altre e rispetto alle quali la stessa soggettività è indifferente, la quale le lascia sussistere nella loro estraneità e accidentalità.⁵³ Questa «*impotenza* [*Ohnmacht*] della natura»,⁵⁴

altra sorta di sapere – si reputino senz'altro un perfetto equivalente e un surrogato altrettanto buono del lungo cammino della formazione culturale e del movimento, ricco quanto profondo, tramite cui lo spirito giunge al sapere: quasi al modo in cui si decanta la cicoria come surrogato del caffè» (HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 46-47; tr. it., p. 49).

⁵⁰ Ivi, p. 47; tr. it., pp. 50-51.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in GW 20, unter Mitarbeit von U. RAMEIL, hrsg. von W. BONSIEPEN, H.-C. LUCAS, Meiner, Hamburg 1992, p. 239; tr. it. di B. CROCE, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari-Roma 1994, p. 224.

⁵⁴ Ivi, p. 240; tr. it., p. 224. Come rileva Illetterati, «l'impotenza della natura – che secondo Hegel si manifesta in modo evidente in quegli *aborti della natura* che sono i prodotti ibridi e le mostruosità – e il conseguente riconoscimento dei limiti della filosofia costituiscono perciò anche

lungi dall'essere una questione di poco conto, si configura come un limite per la deduzione filosofica. «Tracce della determinazione concettuale» – aggiunge Hegel – «si possono proseguire certamente fin nelle cose più particolari; ma il particolare non si esaurisce con quella determinazione». E però questa traccia non deve essere scambiata «per la totalità della determinazione degli esseri naturali». ⁵⁵ Al concetto è precluso un accesso incondizionato al regno della natura, la quale continua a mantenersi in una zona anfibia tra ciò che può essere compreso *begreiflich*, ovvero le «tracce della determinazione concettuale», e ciò che, invece, è destinato a rimanere *unbegreiflich*.

Dalla conclusione per cui nell'ente empirico naturale permane un'opacità riconducibile a una contingenza, che non si lascia comprendere concettualmente, deriva che sarebbe «quanto di più sconveniente si possa immaginare il pretendere dal concetto che esso debba intendere concettualmente siffatte accidentalità». ⁵⁶ Nella prospettiva hegeliana, questa superiorità ontologica del concetto che, era assente, invece, nel testo jenese contro Krug (sebbene anche lì Hegel avesse abbozzato una sorta di gerarchia ontologica fra i differenti enti), consente, in ultima analisi, di includere quel margine empirico *unbegreiflich* nella totalità dello spirito, senza che l'indipendenza della scienza venga intaccata dalla infinita varietà delle determinazioni naturali. ⁵⁷ Sulla scorta di ciò – per riprendere un aneddoto riportato da Henrich – Hegel poteva rispondere

una sorta di apertura di spazio all'interno della stessa filosofia della natura nei confronti delle scienze empiriche della natura. Proprio in quanto la natura, determinata nel suo modo d'essere innanzitutto come exteriorità, e quindi conseguentemente come accidentalità e mancanza di autodeterminazione dei suoi prodotti, non può essere compresa *concettualmente* nell'infinita varietà e molteplicità, delle sue particolarizzazioni, assume diritto e giustificazione, nella sua indagine, la ricerca empirica» (L. ILLETTERATI, P. GIUSPOLI, G. MENDOLA, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, p. 209, nota 27).

⁵⁵ HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 240; tr. it., p. 225.

⁵⁶ «*Jene Ohnmacht der Philosophie setzt Grenze und das Ungehörigste sei es, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen*» (*ibidem*).

⁵⁷ Questo punto è stato ripreso criticamente anche da Meillassoux: «per Hegel, il segno stesso della necessaria imperfezione della natura (un'imperfezione attraverso la quale l'assoluto deve passare per essere davvero ciò che è – l'assoluto) è il suo corrispondere solo parzialmente al concetto hegeliano di natura. Nel seno del processo dell'assoluto, è necessario che sia dato un momento di pura irrazionalità, marginale ma reale, che garantisce al Tutto di non avere l'irrazionale al di fuori di sé e quindi gli consenta di essere autenticamente il Tutto. Ma una contingenza di questo tipo è dedotta da un processo dell'assoluto, che in se stesso, in quanto totalità razionale non ha nulla di contingente. La necessità della contingenza non è insomma ricavata dalla contingenza presa da sola, ma da un Tutto ontologicamente superiore ad essa: in ciò risiede la differenza tra la dimensione del fattuale e la dialettica» (Q. MEILLASSOUX, *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, tr. it. di M. SANDRI, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 101).

all'osservazione critica di uno studente, secondo il quale in Sudamerica esistessero generi di piante non corrispondenti al suo concetto di pianta, che «lui non era affatto interessato a tali apparenze false», le quali «meritavano tanta poca attenzione come la penna di Krug».⁵⁸

Il percorso tracciato in questo saggio ha avuto l'obiettivo di mostrare come, nella trattazione hegeliana del senso comune attraverso il confronto con le riflessioni di Niethammer e Krug, sia in gioco molto più che una semplice critica ai tentativi di volgarizzazione della filosofia. Hegel scorge nel senso comune un elemento essenziale e generativo del sapere speculativo. Ecco che allora l'analisi delle diverse forme del *gemein* o *gesund Menschenverstand* assume un carattere fondativo. Proprio come l'intelletto, di cui è espressione, il senso comune, pur essendo all'origine della scissione che, nella prospettiva hegeliana, caratterizza l'epoca moderna, è parte integrante dell'edificio del sapere. Non si tratta, dunque, di dare dignità all'*Unwissenheit der Philosophie* che vuole ammantare di scientificità i propri vaneggiamenti, piuttosto della necessità di mostrare le condizioni che presiedono alla realizzazione del sapere.

Da tale assunzione consegue che il processo della conoscenza non può arrestarsi alla formulazione di categorie fissate una volta per tutte, ma comporta la costante messa in discussione del noto in un incessante esercizio critico che rende la filosofia un luogo inospitale per l'inerzia del pensiero. Questa inospitalità, che Hegel comincia a tratteggiare già nei primi scritti critici jenesi, troverà una più articolata esposizione nel cammino fenomenologico. All'alba del 1807 è l'esperienza della coscienza a garantire alla conoscenza realtà oggettiva. Quando, nell'*Introduzione* alla *Fenomenologia*, Hegel affermerà che l'oggetto della trattazione è soltanto «il sapere nel suo apparire (*das erscheinende Wissen*)»,⁵⁹ con l'aggettivo «*erscheinende*» egli non intenderà più il carattere *soltanto* illusorio di quel conoscere, bensì il fatto che esso necessita di essere giustificato nel corso del cammino che conduce al sapere assoluto, offrendo così una prima determinazione metodologica della questione fondamentale che lo aveva impegnato sin dai primi anni jenesi.

federica.pitillo@unina.it

(Università degli Studi di Napoli Federico II)

⁵⁸ HENRICH, *Hegels Theorie über den Zufall*, cit., pp. 167-168.

⁵⁹ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 55; tr. it., p. 60.