

ESSAYS

LA CRITICA DI HEGEL AL SAPERE IMMEDIATO. IL CONFRONTO CON JACOBI NELLA «TERZA POSIZIONE DEL PENSIERO RISPETTO ALL'OGGETTIVITÀ»

Armando Manchisi*

Abstract. *In the paragraphs of the Encyclopedia (1830) dedicated to the «Third position of thought towards objectivity» Hegel critically examines Jacobi's 'immediate knowing'. My aim is to reconstruct the main arguments of these paragraphs, still little studied today, while trying to shed light on three issues: (a) the relevance given here to Jacobi's philosophy; (b) the problems that arise within the epistemological models of immediacy; (c) the passage from the analysis of immediate knowing to the speculative thinking of the Logic.*

Keywords. *Hegel; Jacobi; Vorbegriff; Immediate Knowing; Myth of the Given*

Hegel, that great foe of 'immediacy'
(Wilfrid Sellars)

0. Introduzione

Se si scorre la letteratura hegeliana ci si rende subito conto come non siano poi molti gli studi dedicati al confronto di Hegel con Jacobi. E salta subito agli occhi soprattutto la scarsità di lavori su un luogo centrale di questo confronto, ovvero l'analisi della «Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività» condotta nel Concetto preliminare (*Vorbegriff*) all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830)¹. Questa analisi, pur breve se confrontata

* Università di Padova

¹ Cfr. K.R. Westphal, *Hegel's Attitude toward Jacobi in the 'Third Attitude of Thought toward Objectivity'*, «The Southern Journal of Philosophy», XXVII, 1989, pp.

con altre occasioni simili, risulta ciononostante significativa, se non addirittura illuminante. Il fatto stesso che Hegel conferisca alla filosofia di Jacobi la terza e *ultima* posizione nel percorso verso la Logica costituisce di per sé un elemento rivelatore. Se si prendono in considerazione le pagine di *Fede e sapere*, ad esempio, o le *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-1826, ci si renderà subito conto di come il pensiero di Jacobi venga inteso da Hegel come passaggio intermedio fra Kant e Fichte (in *Fede e sapere*) o fra Fichte e Schelling (nelle *Lezioni*). Nell'*Enciclopedia*, invece, e sulla scia di un'importante recensione del 1817, questa lettura cambia radicalmente: il sapere immediato viene ora collocato come ultimo e quindi più alto gradino della scala che si eleva dalla metafisica ingenua alle filosofie dell'esperienza (l'empirismo e il criticismo kantiano), e che giunge infine, proprio attraverso Jacobi, all'orizzonte speculativo della Logica.

Nelle pagine che seguono mi propongo di ricostruire questa analisi hegeliana, con l'intenzione di metterne in luce i passaggi fondamentali e dimostrarne così il significato per la filosofia di Hegel. Nel fare ciò, sottolineerò soprattutto – anche se non esclusivamente – la rilevanza di questa analisi per un discorso epistemologico, nella convinzione che la critica hegeliana al sapere immediato, pur riguardando anche questioni ontologiche, etiche e di filosofia della religione, fornisca oggi il suo contributo più significativo proprio a quest'ambito filosofico (anche nelle sue declinazioni particolari, come l'epistemologia morale o l'epistemologia della religione). Da un certo punto di vista, si potrebbe anche sostenere che il fine implicito del presente con-

135-156; C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, cap. 8; Id., *The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common Sense in Jacobi and Hegel*, «Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism», III, 2005, pp. 261-282; B. Sandkaulen, *Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität: Das unmittelbare Wissen*, in G.W.F. Hegel, *Der „Vorbe-griff“ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, ed. by A. Denker, A. Sell and H. Zaborowsky, Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 2010, pp. 166-191; J.-M. Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu. La lecture de Jacobi par Hegel*, Paris, Garnier, 2011, pp. 165-172; S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Verifiche, 2012, cap. 4.

tributo (ma che dovrebbe divenire più esplicito nelle parti finali del testo) sia quello di mostrare come una corretta impostazione del problema epistemologico dell'immediatezza debba andare oltre i confini della semplice teoria della conoscenza².

Procederò in questo modo: prenderò innanzitutto in considerazione l'analisi che Hegel fa della critica jacobiana al sapere intellettualistico (§ 1); cercherò di spiegare l'importanza, in questa prospettiva, del ricorso alla fede (§ 2), per poi considerare i problemi cui tale ricorso dà luogo (§ 3); seguendo il testo del *Vorbegriff*, metterò quindi in luce gli esiti cui conduce il sapere immediato, ossia autocontraddittorietà (§ 4), soggettivismo e indeterminatezza (§ 5); dopo aver mostrato perciò l'esigenza di un sapere che includa la mediazione (§ 6) e le conseguenze che ciò ha sul problema del rapporto fra essere e pensiero (§ 7), riassumerò infine i risultati principali del discorso hegeliano³.

² L'espressione 'problema epistemologico dell'immediatezza' è intesa qui a segnare una doppia delimitazione negli obiettivi del contributo: la prima nei confronti di letture non-epistemologiche (ma ad es. semantiche, ontologiche o più genericamente metafisiche) della «Terza posizione del pensiero»; la seconda rispetto a quelle interpretazioni che insistono sull'importanza della mediazione nel pensiero di Hegel più che sulla sua critica all'immediatezza, come fa ad es. il classico J. van der Meulen, *Hegel. Die gebrochene Mitte*, Hamburg, Meiner, 1958 (trad. it. *Hegel. Il medio infranto*, a cura di R. Bonito Oliva, Napoli, Morano, 1987).

³ Cito gli scritti di Hegel dall'edizione critica dei *Gesammelte Werke*, utilizzando le seguenti abbreviazioni: E = Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra e A. Bosi, 3 voll., Torino, Utet, 2002 e segg.); ÜJ = Bd. 15: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, in Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, hrsg. von F. Hogemann und C. Jamme, Hamburg, Meiner, 1990, pp. 7-29 (trad. it. *La dialettica di Jacobi*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, FrancoAngeli, 1984); GR = Bd. 16: *Göschel-Rezension, in Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, hrsg. von F. Hogemann und C. Jamme, Hamburg, Meiner, 2001, pp. 188-215 (trad. it. *La recensione a Göschel, in Scritti berlinesi*, a cura di M. Del Vecchio, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 29-51). Nel caso dell'*Enciclopedia*, i riferimenti vengono dati mediante l'indicazione del paragrafo e, eventualmente, dell'Annotazione relativa (A). Nel caso degli altri testi viene invece indicato il numero di pagina dell'ed. tedesca, seguito, fra parentesi quadre, da quello della trad. italiana. Non farò ricorso alle Aggiunte (*Zusätze*) all'*Enciclopedia* o agli appunti delle lezioni:

1. *Il pensiero oggettivo e i limiti dell'intelletto*

Il contenuto dei paragrafi della «Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività» può essere schematizzato in questo modo:

§ 61	Il superamento del criticismo kantiano
§ 62	La critica di Jacobi al sapere mediato e condizionato dell'intelletto
§ 63	Il ricorso alla fede in quanto sapere immediato e sua identificazione con la ragione
§§ 64, 69-70	L'importanza di pensare l'assoluto come unità di essere e pensiero
§§ 65-67	La contraddittorietà del sapere esclusivamente immediato
§ 68	La natura mediata della fede come elevazione dello spirito finito all'infinito
§§ 71-72	Il sapere immediato come posizione soggettivista
§§ 73-74	Il sapere immediato come posizione indeterminata
§§ 75-78	Valutazione complessiva del sapere immediato

Per comprendere a pieno il ruolo di questi paragrafi, tuttavia, è necessario innanzitutto chiarire la nozione di '*pensiero oggettivo*' (*objektives Denken*), che costituisce uno dei temi centrali dell'intero *Vorbegriff* all'*Enciclopedia*⁴. Il pensiero oggettivo indica per Hegel «da verità che deve essere non solo lo scopo, ma l'oggetto assoluto della filosofia» (*E* § 25): è cioè quel principio che la coscienza che

per quanto utili e spesso anche molto informativi, infatti, questi testi non sono opera di Hegel ma dei suoi allievi e costituiscono quindi una fonte del pensiero hegeliano indiretta e non sempre affidabile.

⁴ Sulla nozione di 'pensiero oggettivo' si vedano i contributi pubblicati in *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, a cura di L. Illetterati, Prefazione di F. Chierighin, «Verifiche», XXXVI (1-4), 2007. Cfr. inoltre Halbig, *Objektives Denken*; Soresi, *Il soggetto del pensiero*; L. Illetterati, *Pensiero e realtà. La problematizzazione del rapporto fra soggetto e mondo in Kant e Hegel*, «Giornale di Metafisica», II-III, 2013, pp. 320-354.

si pone a filosofare deve sempre avere in vista e che ne costituisce non solo l'obiettivo ultimo – il suo *demonstrandum* – ma anche la condizione fondamentale. Per Hegel, infatti, parlare di 'pensiero oggettivo' significa affermare che «nel mondo c'è intelletto, c'è ragione» (E § 24 A) e riconoscere quindi che, per usare una formula di John McDowell, «il mondo può essere abbracciato dal pensiero»⁵. È solo in base a questa concezione che possiamo avanzare in modo legittimo pretese epistemiche e pratiche: dire che nel mondo c'è razionalità significa infatti affermare che la realtà si determina secondo strutture intellegibili a partire dalle quali possiamo conoscere e agire.

Il fine ultimo del *Vorbegriff* è quello di dar conto del processo necessario a comprendere in modo adeguato – cioè autenticamente filosofico – l'oggettività del pensiero. L'analisi delle tre posizioni si configura perciò come un complesso percorso attraverso il quale Hegel cerca di stabilire il corretto 'punto di vista' per poter accedere alla Logica. Il primo passo di questo percorso è costituito dal «procedimento *ingenuo*» della «vecchia metafisica» (E §§ 26-36); il secondo dalla reazione dell'«empirismo» e della «filosofia critica» a queste «teorie astratte dell'intelletto» (E § 37-60); il terzo, infine, dalla filosofia del «sapere immediato» di Jacobi (E §§ 61-78).

L'analisi del sapere immediato, in quanto terza e ultima posizione, riassume in sé i nodi problematici delle prime due. Non a caso, d'altra parte, il confronto hegeliano con Jacobi trova il proprio punto di partenza proprio nella critica alle pretese intellettualistiche che caratterizzano, in questa lettura, tanto la vecchia metafisica quanto il criticismo kantiano e post-kantiano. L'obiettivo polemico attorno al quale si costituisce la riflessione jacobiana, infatti, è rappresentato da quelle prospettive filosofiche che assumono come criterio epistemologico centrale «le categorie le quali, nel modo in cui le tiene ferme l'intelletto, sono determinazioni *limitate*, forme di ciò che è *condizionato, dipendente, mediato*» (E § 62).

⁵ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, p. 33 (trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Torino, Einaudi, 1999, p. 35).

Il primo ed essenziale problema per Jacobi è costituito quindi dall'indebita assunzione dell'intelletto come strumento conoscitivo privilegiato. Se da una parte, infatti, l'intelletto sembra poter assicurare rigore ai processi epistemici, garantendo ad esempio la correttezza del lavoro deduttivo, dall'altra non si dimostra realmente efficace nell'apprensione dell'assoluto. Il limite dell'intelletto, pertanto, è che esso intende la conoscenza

come procedere del pensiero attraverso serie che vanno da *condizionato* a *condizionato* [...]. Di conseguenza spiegare e concepire significa soltanto mostrare che qualcosa è *mediato* da *altro*; ogni contenuto, quindi, è soltanto *particolare, dipendente e finito* (E § 62 A).

In questa argomentazione, sia Jacobi che Hegel ricorrono diffusamente al linguaggio religioso e ciò permette di cogliere in modo piuttosto efficace il nucleo della loro polemica: risulta infatti evidente come la critica al pensiero intellettualistico si legittimi (anche) a partire dall'impossibilità di ridurre qualcosa come Dio – l'infinito, l'assoluto – al finito e al particolare, cioè di fare dell'incondizionato un condizionato.

Attraverso la sua ricostruzione della critica di Jacobi, Hegel stabilisce quindi il limite essenziale del pensiero intellettualistico, ossia l'*esclusione epistemica* dell'infinito. Per un sapere il cui unico universo accessibile è quello delle cause e delle condizioni, infatti, l'idea di una verità oggettiva e incondizionata risulta essere strutturalmente impossibile da raggiungere. In altre parole, identificando la dimensione epistemica con quella del finito – con lo «spazio logico delle cause», per usare la nozione coniata da Sellars⁶ –, l'intelletto espelle l'infinito in un al di là indeterminato e inconoscibile. Perciò, ne conclude Hegel:

⁶ Cfr. W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, with an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997 (1956¹) (trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di E. Sacchi, Torino, Einaudi, 2004).

per il pensiero che vi si limita, il vero, l'infinito non è, e il pensiero non può compiere alcun passaggio verso l'infinito, verso il vero (*E* § 62).

In questo modo, l'intelletto non risulta in grado di comprendere adeguatamente l'assoluto. Se conoscere, infatti, vuol dire porre sotto condizioni, come potrebbe darsi una comprensione di qualcosa che è, strutturalmente, incondizionato? In che modo si potrebbe fornire, ad esempio, una 'dimostrazione' di valori come la dignità umana, l'uguaglianza o il rispetto reciproco? Nella prospettiva dell'intelletto le soluzioni possibili sembrano essere due: o ci spingiamo con la mente in un orizzonte al di là del discorso conoscitivo, in uno spazio irraggiungibile dall'intelletto; o ci sforziamo di ridurre la realtà alle maglie di quest'ultimo, così da garantirne una qualche accessibilità epistemica. Nel primo caso, tuttavia, diverrebbe complesso giustificare quelle pratiche discorsive, come ad esempio l'etica, che pur non adottando (o non solo) spiegazioni di natura causale, intendono comunque avanzare in modo legittimo pretese di oggettività⁷. Nel secondo caso verrebbero invece a essere compromesse le ambizioni di universalità di queste pratiche, cioè la possibilità di affermare contenuti che trascendano, in una qualche misura, i limiti di credenze particolari o di contesti determinati. In entrambi i casi l'intellettualismo sembra rovesciarsi nello «scetticismo» (*E* § 78 A).

Sulla scorta di queste riflessioni, Hegel concorda quindi con Jacobi:

nella misura in cui tale oggetto è il vero, l'infinito, l'incondizionato, significa dunque trasformarlo in un condizionato e mediato, e, in tal modo, invece di cogliere il vero con il pensiero, piuttosto rovesciarlo nel non vero» (*E* § 62).

⁷ Si vedano su ciò le considerazioni teoriche di G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971 (trad. it. *Spiegazione e comprensione*, a cura di G. De Bernardo, Bologna, Il Mulino, 1977).

2. «*La ragione afferma ciò che l'intelletto nega*»

Per l'intelletto, dunque, l'ambito della conoscenza e della verità si identifica con lo spazio epistemico delle cause e delle condizioni. Ed è per questo motivo che un sapere di questo tipo risulta particolarmente adeguato nell'analisi del mondo empirico. Hegel sottolinea come l'aver riconosciuto questo aspetto rappresenti un notevole contributo apportato da Jacobi:

È importante notare che, mentre la filosofia kantiana ha posto la finitezza delle categorie soprattutto nella sola determinazione formale della loro *soggettività*, in questa polemica [= quella di Jacobi contro le pretese del sapere intellettualistico] le categorie vengono discusse nella loro determinatezza e si riconosce che la categoria come tale è finita. – Jacobi ha tenuto soprattutto presenti i brillanti successi delle scienze che si riferiscono alla natura (le *sciences exactes*) nella conoscenza delle forze e delle leggi naturali. Certamente l'infinito non può essere trovato come immanente in questo terreno del finito; come ha detto *Lalande*: ho perlustrato tutto il cielo, ma non ho trovato Dio (*E* § 62 A).

Per Hegel, quindi, avendo riconosciuto come l'intelletto rappresenti uno strumento limitato nella conoscenza dell'assoluto non solo da un punto di vista formale ma anche da quello dei contenuti⁸, Jacobi ha compiuto un passo avanti – un passo fondamentale nell'economia del *Vorbegriff* – anche rispetto a Kant (il quale infatti, e non a caso, viene collocato nella «Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività»).

⁸ Cfr. *E* § 8: «Per quanto questa conoscenza [empirica] possa essere dapprima soddisfacente nel suo campo, pure si mostra *in primo luogo* ancora un'altra serie di *oggetti* che non vi sono compresi, cioè la *libertà*, lo *spirito* e *Dio*. Non che questi oggetti non possano essere rinvenuti su quel terreno, perché non dovrebbero appartenere all'esperienza – certo non vengono esperiti sensibilmente, ma quello che è nella coscienza in generale, viene esperito, e questa è perfino una tautologia –, ma perché questi oggetti si presentano subito come infiniti quanto al loro *contenuto*».

Da questa constatazione deriva perciò che, per l'intelletto, l'incondizionato o viene ridotto allo spazio delle cause e dei fenomeni indagato dalle scienze naturali, o rappresenta un oggetto inconoscibile, «non vero» (*E* § 62). Opponendosi a questa impostazione, Jacobi sostiene invece che, per lo spirito umano, è possibile avere un'apprensione dell'assoluto che non lo riduca però alle mediazioni che procedono da finito a finito. La sua conclusione, di conseguenza, è che «di Dio e del vero [può esserci] soltanto un sapere immediato» (ivi, A).

In termini generali, ciò vuol dire che la riflessione jacobiana non solo non si arrende alle strettoie dell'intellettualismo, ma si rifiuta anche di assumerne i presupposti (seppur in modo fallimentare, come vedremo), ed è esattamente questo atteggiamento che porta Hegel a darvi rilevanza⁹.

Secondo quest'ultimo, infatti, costituisce un merito fondamentale di Jacobi l'aver riconosciuto che

la verità è per lo spirito, in quanto è soltanto mediante la ragione che l'uomo sussiste e che la ragione è il *sapere Dio* [*das Wissen von Gott*] (*E* § 63).

Per entrambi i filosofi, dunque, la verità non si rende disponibile secondo relazioni meccaniche di causa-effetto, condizionale-

⁹ A partire da questa constatazione, Colletti ha scritto che Hegel e Jacobi sono quindi accomunati dall'obiettivo di una «distruzione dell'intelletto» (*Hegel e Jacobi*, in L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969, pp. 299-315). Un'opinione simile era stata già messa in luce, quasi ottant'anni fa, da B. Croce nelle sue *Considerazioni sulla filosofia del Jacobi*, «La Critica», XXXIX, 1941, pp. 313-334. Questa interpretazione, tuttavia, non risulta del tutto condivisibile: innanzitutto, è noto come per Hegel la negazione includa sempre anche l'affermazione di ciò che viene negato (la ragione, in quanto *Aufhebung* dell'intelletto, non può fare a meno di quest'ultimo), di modo che l'idea di una 'distruzione', ossia di un'eliminazione priva di conservazione, risulta difficilmente accettabile. La lettura di Colletti, tuttavia, forza eccessivamente anche il pensiero di Jacobi: quest'ultimo, infatti, non nega valore all'intelletto come tale – non è cioè un *Schwärmer* – ma ne individua 'semplicemente' i limiti rispetto all'apprensione dell'assoluto. Si veda su quest'ultimo aspetto quanto affermato da B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobi's*, München, Fink, 2000, p. 88.

condizionato, né rappresenta una meta irraggiungibile che si porrebbe, altrettanto astrattamente, al di là del pensiero, ma è ciò che innerva dall'interno le nostre pratiche di pensiero e azione.

Questo punto era stato messo in evidenza da Hegel già nel 1817, nella sua recensione al terzo volume delle opere di Jacobi, dove aveva espresso grande approvazione per l'idea jacobiana secondo cui «Dio non è un Dio morto, ma un Dio *vivente*; anzi ancor più che il vivente, egli è *spirito* e *l'amore eterno*» (ÜJ, 11 [44-45]). Dio – ossia la verità assoluta – non è cioè né un che di astratto, né un ente fra gli altri, ma il 'principio', per così dire, che pervade e tiene insieme ogni cosa¹⁰.

Nel percorso del *Vorbegriff* all'*Enciclopedia*, quindi, Jacobi rappresenta per Hegel, in primo luogo, la posizione filosofica che riconosce che «l'assoluto deve essere compreso come spirito» (ÜJ, 14 [50]). E ciò significa che la verità rappresenta una dimensione sì concreta e presente, ma che non può essere identificata con la molteplicità dei fatti empirici; e di conseguenza, Dio *può* essere conosciuto, ma non con gli organi del finito (i sensi o l'intelletto), quanto mediante ciò che testimonia nell'uomo l'elemento spirituale, ossia la *ragione*.

Fino a questo punto l'accordo di Hegel e Jacobi è pressoché completo. L'aspetto su cui le loro prospettive filosofiche cominciano a divergere è esattamente il significato da attribuire a questo passaggio alla ragione. Entrambi, infatti, riconoscono la razionalità come la forma epistemica dell'infinito, cioè come l'«organo» che permette di «sapere Dio» (*E* § 63), ossia di avere accesso a verità oggettive. È questo che Jacobi intende quando, nella Prefazione alla terza edizione delle sue *Lettere sulla dottrina di Spinoza*, scrive

¹⁰ Sull'importanza di questa recensione per il confronto maturo di Hegel con Jacobi cfr. Buée, *Savoir immédiat et savoir absolu*, pp. 153-164. Non sono però del tutto d'accordo nell'opporre così drasticamente come fa Buée l'«elogio» di Jacobi espresso nel testo del 1817 all'atteggiamento invece «critico» presentato dal *Vorbegriff*. A mio parere, infatti, nelle pagine sulla «Terza posizione del pensiero» Hegel conserva la medesima «attitudine» della recensione, ma la sviluppa all'interno di un diverso contesto teorico e con obiettivi filosofici differenti.

che «la ragione afferma ciò che l'intelletto nega» (*SS*, 349 [26])¹¹: la razionalità rende accessibile all'essere umano quella verità e quei valori che all'intelletto restano strutturalmente preclusi.

Hegel, tuttavia, rinviene un aspetto altamente problematico in una conseguenza della proposta jacobiana. La delimitazione della ragione rispetto all'intelletto, cioè a un sapere che procede attraverso mediazioni finite, porta infatti Jacobi a identificarla con la fede:

siccome il sapere mediato – spiega Hegel – è limitato soltanto al contenuto finito, la ragione è *sapere immediato*, *fede* (*E* § 63).

Pur non rigettando in blocco questo ragionamento, Hegel si impegna nel resto della sua analisi a mettere in luce i problemi cui esso dà luogo.

3. *Il sapere immediato tra fede e ragione*

È noto come, sin dai suoi primi scritti a stampa, Hegel si sia battuto per contestare la concezione illuminista che opponeva radicalmente fede e sapere. In essa, infatti, il filosofo leggeva un appiattimento dei termini sul livello dell'intelletto: se la verità e ciò che vi è di più alto sono esauriti dalle categorie del finito, non resta spazio alcuno per l'infinito cui aspira la fede e di cui dà testimonianza il sapere. Nelle pagine dedicate a Jacobi nel *Vorbegriff*, Hegel si impegna a dimostrare la contraddittorietà filosofica di questa impostazione, mostrando al contempo i limiti della sua declinazione religiosa.

¹¹ Cito Jacobi seguendo l'edizione critica dei *Werke* e usando le seguenti abbreviazioni: *SS* = Bd. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*, hrsg. von K. Hammacher und I.-M. Piske, Hamburg, Meiner, 1998 (trad. it. *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di F. Capra, rivista da V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1969); *ST* = Bd. 2,1: *Schriften zum Transzendentalem Idealismus*, hrsg. von W. Jaeschke und I.-M. Piske, Hamburg, Meiner, 2004 (trad. it. parziale *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, Torino, De Silva, 1948). Al numero di pagina dell'ed. tedesca viene fatto seguire, fra parentesi quadre, quello della trad. italiana.

Semplificando un po', potremmo dire che Hegel individua nella posizione jacobiana, al contempo, un potenziale e un limite: da una parte, infatti, le attribuisce il merito di aver riconosciuto gli aspetti di continuità tra fede e ragione – continuità che deriva dalla comune distinzione rispetto all'intelletto; dall'altra, tuttavia, egli la critica per non aver considerato adeguatamente la differenza fra queste due facoltà. L'aspetto problematico, in altri termini, è che fede e ragione, per il sapere immediato, sono esattamente lo stesso modo dello spirito di apprendere l'assoluto. Jacobi, quindi, pur riconoscendo correttamente l'importanza di superare le categorie dell'intelletto nella comprensione della verità, non opera le distinzioni necessarie a chiarire il *modo* attraverso cui questa comprensione dev'essere attuata. Hegel aveva messo in luce il problema già nella sua recensione del 1817, quando scriveva che «la dialettica di Jacobi [...] non dipende tanto dal *contenuto* del suo punto di vista, quanto dalla *forma* insistente in cui egli afferma questo punto di vista» (*ÜJ*, 23 [67]).

L'eliminazione degli aspetti differenziali tra fede e ragione porta Jacobi a imbattersi in una serie di problemi di natura speculativa e, conseguentemente, espositiva. Hegel stesso lamenta le incongruenze terminologiche presenti nei testi jacobiani, all'interno dei quali, nota:

è molto comune trovare il *sapere* contrapposto alla *fede*, mentre, al tempo stesso, la fede viene definita come sapere immediato, e, quindi subito riconosciuta come sapere (*E* § 63 A).

Ciò porta Jacobi a usare in modo non sempre perspicuo il proprio stesso lessico, producendo così cortocircuiti anche di carattere contenutistico¹².

Esempio eminente di questo tipo di problemi è la mancata distinzione fra le nozioni di 'fede' e 'credenza'. A questo proposito, Hegel fa notare come Jacobi si serva del medesimo termine

¹² Lo stesso Jacobi, d'altra parte, aveva già ammesso alcuni di questi problemi nella Prefazione del 1815 all'edizione completa dei suoi scritti (*ST*, 375-433 [5-77]).

per indicare un'«apprensione immediata del vero» che si esprime sia nelle cose religiose che in quelle «comuni, *sensibilmente* presenti» (*ibidem*). Il problema, tuttavia, è che la fede sembra essere così ridotta all'orizzonte oggettuale del sapere finito. Jacobi non riesce quindi a distinguere del tutto (complice anche la lingua tedesca, che adopera in entrambi i casi il sostantivo 'Glauben') fra la semplice 'credenza' (il 'Belief' inglese) e la 'fede' vera e propria (*Faith*)¹³.

Nel *Vorbegriff*, questi problemi terminologici vengono imputati, in ultima istanza, alla natura stessa di un sapere che si propone come immediato¹⁴. Per Hegel, infatti, il problema centrale della prospettiva jacobiana è da ricondursi alla sua incapacità di operare una distinzione efficace fra la struttura epistemica della coscienza comune e quella della razionalità. Tuttavia, se da una parte ciò consente alla filosofia della fede di porsi al riparo dai rischi dell'intellettualismo, dall'altra le impedisce di giustificare in modo adeguato le proprie pretese di verità e quindi di articolare i passaggi argomentativi necessari a dimostrare l'oggettività del proprio pensiero (punto centrale del discorso hegeliano nel *Vorbegriff*).

A fronte di questo discorso, Hegel conclude facendo notare, in modo non privo di ironia, che le affermazioni del sapere im-

¹³ Questo sembra essere il motivo che spinge Jacobi ad assumere un filosofo empirista come David Hume come uno dei campioni del suo discorso sul *Glauben*. A questo proposito, Halbig ha mostrato come l'epistemologia jacobiana si articoli a partire dalla distinzione di tre facoltà di base: intelletto, sensibilità e ragione; le ultime due sono accomunate in Jacobi dall'essere capacità percettive – l'una, tuttavia, diretta agli oggetti finiti, l'altra a quelli infiniti (*The Philosopher as Polyphemus?*, p. 267).

¹⁴ Westphal ha individuato nella storia della filosofia tre possibili accezioni di 'sapere immediato': (1) un sapere che non include inferenze: l'oggetto immediato della nostra coscienza è una rappresentazione mentale (l'esponente classico di questa teoria è Locke); (2) un sapere che non implica né inferenze né rappresentazioni, ma ciononostante include un certo tipo di 'classificazione' dell'oggetto (Reid); (3) un sapere che non implica né inferenze né rappresentazioni né alcun tipo di intermediario conoscitivo: è pura intuizione diretta dell'oggetto (Russell). Secondo Westphal, Jacobi negherebbe la prima accezione, ma rimarrebbe in una posizione ambigua fra la seconda e la terza (*Hegel's Attitude toward Jacobi*, pp. 141-142).

mediato risultano essere delle «ripetizioni superflue» di quanto aveva già detto Descartes (*E* § 64 A). Come per l'autore delle *Meditazioni metafisiche*, infatti, anche per Jacobi l'esistenza di Dio – cioè della verità assoluta – sembra essere affermata «nell'intuizione semplice della coscienza» (*ibidem*), che finisce così per fungere da mero contraltare dell'intelletto.

4. *La dialettica di immediatezza e mediazione*

Se nei paragrafi dal 61 al 64 del *Vorbegriff* Hegel si preoccupa di sottolineare soprattutto gli aspetti condivisibili della posizione di Jacobi, dal paragrafo 65 in poi è prevalente la discussione dei suoi limiti. L'obiettivo centrale di questa critica è quello di mettere in luce le contraddizioni che derivano dalla separazione epistemologica di immediatezza e mediazione. Per Hegel, infatti, lo stesso tentativo della fede jacobiana di tenere lontana la mediazione si dimostra fallace nel momento in cui intende distinguersi dall'intelletto:

Proprio in quanto compie queste esclusioni il punto di vista suddetto mostra subito di essere una ricaduta nell'intelletto metafisico, nel suo porre l'alternativa $o - o$ (*E* § 65).

Come noto, nella prospettiva filosofica di Hegel, giustificare una proposizione implica il ricorso alla mediazione di questa con l'intero, cioè con i rapporti di inclusione ed esclusione che la legano al sistema delle credenze razionali e che permettono quindi di giustificarla¹⁵. La prospettiva di Jacobi, costruendosi come alternativa alla mediazione del sapere finito, risulta quindi, dal punto di vista hegeliano, priva di giustificazione oggettiva. In

¹⁵ Cfr. R.B. Brandom, *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology*, in Id., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, pp. 178-209 (trad. it. *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Milano, Guerini e Associati, 2003, pp. 247-289).

definitiva, sostiene Hegel, quando il sapere immediato pone se stesso in un *aut-aut* filosofico, non fa altro che perpetuare le categorie e i dualismi del finito di cui vuole essere alternativa¹⁶. È proprio dell'intelletto, infatti, afferrare una proposizione in modo astratto, isolarla cioè dallo spazio logico che la origina. Tuttavia, questo tipo di operazione è incapace di legittimarsi, poiché ciò, ancora una volta, richiederebbe il ricorso all'intero o, perlomeno, di definirsi a partire dall'opposizione rispetto a ciò di cui rappresenta l'alternativa. In altri termini, l'intelletto, non essendo in grado di cogliere l'unità del tutto e la dialettica delle parti che lo costituisce, non è davvero in grado di fondare se stesso¹⁷.

A conti fatti, quindi, la filosofia di Jacobi non guadagna per Hegel una conoscenza autentica, ossia debitamente convalidata da argomenti. «Il sapere esclusivamente immediato viene affermato soltanto come *un fatto*» (*E* § 65), cioè come un elemento sprovvisto di giustificazione. Dal punto di vista hegeliano, Jacobi sembra riproporre l'idea secondo cui l'unica strategia per sfuggire alle 'falsificazioni' del pensiero sulla realtà sia quella di ripristinare un orizzonte in cui la verità si possa dare nella sua autoevidenza. Anticipando alcuni degli argomenti contemporanei della critica al

¹⁶ Su questo punto cfr. D. Althof, *System und Systemkritik. Hegels Metaphysik absoluter Negativität und Jacobis Sprung*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, pp. 166 e segg., dove si mette in luce come l'idea jacobiana del 'salto mortale', come uscita dai viluppi della metafisica spinoziana, rappresenti una dinamica molto più complessa di quella espressa dal semplice *aut-aut* fra intelletto e fede che invece vi legge Hegel. Questo punto è stato analizzato con attenzione già da Sandkaulen, *Grund und Ursache*, pp. 64 e segg., dove l'antirazionalismo di Jacobi viene inteso – in esplicita polemica con l'interpretazione hegeliana – come il punto di arrivo di un movimento epistemico che richiede, come proprio terreno di partenza, esattamente ciò da cui intende prendere le distanze (Sandkaulen parla di «*Doppelbödigkeit*» del salto mortale).

¹⁷ È per questo che Hegel nota come «la differenza tra il modo di affermare proprio del sapere immediato e la filosofia consiste soltanto nel fatto che il sapere immediato si arroga una posizione *esclusiva*, o soltanto nel fatto che si contrappone al filosofare» (*E* § 64 A). Il pensiero speculativo, invece, sforzandosi di coglier quel legame indissolubile fra immediatezza e mediazione, riesce, in ultima istanza, a dar ragione dello stesso sapere immediato; il contrario non sembra invece possibile.

cosiddetto ‘mito del dato’, Hegel mette così in luce come un’operazione di questo tipo risulti, in ultima istanza, infondata¹⁸.

Il punto di arrivo di questa critica è la dimostrazione della dialettica di immediatezza e mediazione che informa il sapere in tutte le sue forme. È per questo che Hegel cerca di mostrare come, nella vita di tutti i giorni, ciò che spesso ci appare semplice e immediato sia in realtà il «risultato delle considerazioni più complesse e mediate» (*E* § 66), con le quali tuttavia ci siamo largamente familiarizzati.

Il matematico, come chiunque sia versato in una scienza, ha presenti immediatamente delle soluzioni a cui l’ha condotto un’analisi molto complessa; ogni uomo ha presenti immediatamente nel suo sapere un gran numero di prospettive e di principi generali che sono derivati soltanto da un reiterato riflettere [*Nachdenken*] e da una lunga esperienza di vita. La familiarità a cui siamo giunti in una qualche specie di sapere, o anche di arte o di perizia tecnica, consiste proprio nell’aver immediatamente nella propria coscienza, quando se ne presenti il caso, tali conoscenze, tali specie di attività, anzi di averle perfino in un’attività rivolta all’esterno e nelle proprie membra (*ibidem*).

L’educazione, dunque, e, più in generale, l’appartenere a determinati contesti culturali e sociali, ci fornisce delle ‘competenze’ concettuali e pratiche che, nella maggior parte delle nostre vite, ci esonerano dal dover riflettere e prendere decisioni ponderate a ogni occorrenza di un certo problema. L’aver appreso in età infantile che $2 \times 2 = 4$, ad esempio, ci esonera dal compiere

¹⁸ Cfr. M. Quante, *Zwischen Metaphysik und Common Sense*, in Id., *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011, pp. 37-63, p. 49 (trad. it. *Fra metafisica e common sense*, in Id., *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, trad. e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 37-57, p. 46): «da teoria di Jacobi di un sapere immediato di Dio rappresenta una versione del Mito del Dato». Per una panoramica generale sulle interpretazioni di Hegel come precursore della critica al mito del dato cfr. L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Roma, Carocci, 2014, in part. capp. 1 e 2.

effettivamente la moltiplicazione quando necessario: il risultato del calcolo, infatti, ci risulta una cognizione di per sé evidente, per così dire. Allo stesso modo, il padroneggiare una certa tecnica, pensiamo alla scrittura, permette di ricorrevvi efficacemente in modo quasi inconsapevole: è una pratica, cioè, che si è in grado di compiere senza la necessità di ragionare sui diversi movimenti della mano o sulla disposizione delle lettere sulla tastiera. E tuttavia, queste conoscenze, apparentemente immediate, sono il frutto di processi di apprendimento o di scoperta e quindi di tempo e fatica.

Immediatezza e mediazione – ne conclude quindi Hegel – sono così collegate, che il sapere immediato perfino è un prodotto e un risultato del sapere mediato (*E* § 66).

5. *Soggettivismo e astrazione come esiti del sapere immediato*

Questi argomenti portano Hegel a concludere che il sapere immediato non è in grado di avanzare legittimamente pretese epistemiche di oggettività. Per Jacobi, infatti, *conoscere* l'assoluto significherebbe particolarizzarlo, renderlo finito e, di conseguenza, perderne l'essenza: una semplice 'rappresentazione' del divino, non il divino stesso. In questo senso, per Jacobi l'unica via di accesso allo spazio della verità e dei valori oggettivi è l'immediatezza del sentimento: «amar Cristo è meglio che saper tutto» (*SS*, 345 [22]).

Nella prospettiva hegeliana, tuttavia, l'affermazione secondo cui il vero è esperibile solo nella fede e che perciò la certezza del sentimento ha più valore del sapere oggettivo implica che di questo vero non possa essere fornita un'articolazione discorsiva. Il sapere immediato, di conseguenza, si rivela una forma epistémica esclusivamente soggettiva. In questo modello, infatti:

diventano fondamento di quello che viene presentato come vero il sapere *soggettivo* e l'*asserzione* che io nella *mia* coscienza trovo un certo contenuto. Ciò che io trovo nella *mia* coscienza viene elevato al rango di cosa che deve

trovarsi nella coscienza di *tutti* e viene fatto passare per *natura* della coscienza stessa (E § 71).

Quello che invece a Hegel preme mostrare nella sua analisi delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività è che dell'assoluto può e deve esserci sapere razionale, ossia scienza. Incapace di giustificare la mediazione dei propri contenuti, il pensiero di Jacobi non sembra poter fornire adeguata giustificazione per le proprie pretese di verità, né un fondamento opportuno che ne regoli le ambizioni epistemiche. E di conseguenza, non potendo conferire oggettività ai propri enunciati, il sapere immediato risulta sprovvisto degli strumenti necessari a distinguere i contenuti effettivamente validi da quelli solo *creduti* tali. Ma da questo presupposto, spiega quindi Hegel,

segue che ogni superstizione e feticismo vengono dichiarati verità e che è giustificato anche il contenuto più ingiusto e più immorale della volontà (E § 72).

Per chiarire meglio la propria critica a questo aspetto del sapere immediato, Hegel dedica un'importante Annotazione all'argomento della verità come *consensus gentium*. Questo argomento, infatti, pur essendo estraneo alla posizione di Jacobi, si origina da presupposti comuni, a cominciare dall'idea secondo cui il sapere non possiede carattere vincolante, risultando perciò impossibile dimostrare l'oggettività di una credenza. La constatazione della mancanza di un fondamento epistemico stabile produce quindi il ricorso al consenso, inteso come convergenza di soggettività. La critica hegeliana muove dal rifiuto della prospettiva soggettivistica e del suo appello al principio di autorità. L'argomento del *consensus gentium* – spiega infatti Hegel – si fonda sulla consapevolezza che la coscienza del singolo è qualcosa di contingente e che perciò non basta, presa per sé, ad avanzare pretese di oggettività.

Il *consensus gentium* è un'autorità importante, e il passaggio dal fatto che un contenuto si trovi nella coscienza di tutti

al fatto che si trovi nella natura della coscienza stessa e gli sia necessario, è un passaggio facile da compiere (*E* § 71 A).

Per Hegel, tuttavia, la conoscenza oggettiva di qualcosa comporta sì un atteggiamento di adesione interiore (o di ‘certezza’), ma anche e soprattutto la comprensione razionale¹⁹. In tal senso, devono essere quindi respinti quegli atteggiamenti che si limitano a constatare che una certa rappresentazione è generalmente condivisa. Il fatto che tutti gli individui all’interno di un certo contesto concordino circa la verità di una certa credenza, infatti, non è sufficiente a garantirne l’oggettività. Un’adeguata giustificazione può essere fornita solo nel momento in cui questa credenza «viene a sua volta sottoposta ad esame [...] mediante una faticosa operazione del riflettere» (*ibidem*). Nella prospettiva hegeliana, questo significa che non è il fatto che tutti condividano un’idea a renderla vera, ma il fatto che essa sia oggettivamente vera a renderla condivisibile.

Tramite questo *excursus* sull’argomento della verità come consenso Hegel cerca di dimostrare le ragioni per cui il pensiero di Jacobi, nonostante alcuni presupposti condivisibili, non costituisca, in ultima istanza, un modello epistemico adeguato.

Lungo un percorso che si fa via via più critico, l’analisi hegeliana indica come nodo centrale del sapere immediato – quello cui, in un certo qual modo, sono riconducibili tutte le sue contraddizioni – il fatto di fermarsi alla semplice attestazione dell’‘esistenza’ della verità assoluta, senza ulteriori specificazioni.

Il sapere immediato di Dio deve arrivare solo fino a sapere che Dio è; non *quello che* Dio è (*E* § 73).

¹⁹ Cfr. *E* § 7 A: «per accettare e ritenere vero un contenuto, bisogna che l’uomo stesso *vi sia partecipe*, più precisamente, che l’uomo trovi tale contenuto in accordo e unione *con la certezza di se stesso*. L’uomo deve necessariamente esservi partecipe, o soltanto con i suoi sensi esterni, o anche con il suo spirito più profondo, con la sua autocoscienza essenziale. – È lo stesso principio che oggi si chiama fede, sapere immediato, rivelazione nell’esterno e specialmente nel *proprio* interno».

Nella misura in cui intende escludere ogni ‘interferenza categoriale’, ossia la mediazione, la filosofia di Jacobi confina se stessa alla semplice constatazione dell’esistenza dell’assoluto – cioè di Dio o di verità e valori oggettivi. Ma l’incapacità di indicare, oltre che di articolare, un contenuto concreto per tale esistenza ne fa un modello epistemico vuoto, la contemplazione – scrive Hegel – di un puro «*Dio in generale* [Gott überhaupt]» (E § 73).

Nel rifiutarsi di conoscere razionalmente l’assoluto, Jacobi cade dunque nella pericolosa posizione di non potergli attribuire alcun predicato. Come Hegel fa subito notare, tuttavia, questo risulta un atteggiamento estraneo non solo alla filosofia, ma anche alla coscienza cristiana, cui pure Jacobi si richiama. La fede propugnata dal sapere immediato, infatti, non avendo alcun contenuto, è tale da poter «comprendere in sé anche la fede che Dio è il Dalailama, è un toro, una scimmia e così via». E ciò significa che

la fede stessa in questo preteso senso filosofico non è altro che l’arida *astrazione* del sapere immediato, una determinazione interamente formale, che non va scambiata con la ricchezza spirituale della fede cristiana (E § 72).

L’analisi hegeliana della «Terza posizione del pensiero rispetto all’oggettività» mostra dunque come gli esiti del sapere immediato siano il soggettivismo e l’astrazione indeterminata, ovvero l’incapacità di determinare oggettivamente se stessa e i propri contenuti. Per Hegel, d’altronde, l’idea stessa di un assoluto che sia concreto e vivente e allo stesso tempo privo di qualsiasi momento di mediazione risulta implausibile (ÜJ, 11 [45]). Nella sua prospettiva, infatti, pensare Dio – la verità assoluta – in modo autenticamente razionale significa intenderlo

come *colui che media sé* in se stesso *con se stesso*. Soltanto così Dio è *concreto*, è vivente, ed è spirito; il *sapere* Dio come spirito contiene quindi proprio la mediazione in sé (E § 74)²⁰.

²⁰ G. Kirscher riconosce come l’atteggiamento di Hegel nei confronti di Jacobi sia quindi duplice: da una parte, nella misura in cui Jacobi afferma l’assoluto come spirito concreto e vivente, Hegel vi riconosce il filosofo più vicino al

6. *La razionalità come negazione e mediazione*

Per comprendere al meglio le implicazioni di questo punto può essere utile un breve riferimento all'idea hegeliana dell'elevarsi (*Sich-Erheben*) e rivelarsi (*Sich-Offenbaren*) dello spirito. Per quanto Hegel, nei paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati al sapere immediato, faccia riferimento a questi termini solo di sfuggita (§ 63 A, § 68), ciò permette comunque di ricostruire in modo efficace un aspetto importante della sua critica a Jacobi.

Per quest'ultimo, l'idea stessa di avere un sapere oggettivo e rigoroso di Dio si dimostra un atto di arroganza dello spirito umano: l'uomo può avere *fede* in Dio, ma non *conoscerlo*, cioè farne un oggetto di rappresentazione. In uno scritto del 1829, Hegel replica a questo punto riprendendo quanto detto dal suo contemporaneo e seguace Karl Friedrich Göschel in un testo intitolato *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis*. L'obiettivo centrale di quest'ultimo è quello di mostrare l'infondatezza dell'idea secondo cui «conoscere Dio significa rendere finito, umiliare Dio» (*GR*, 195 [35]). A questa idea, propria della filosofia della fede di Jacobi, viene però ribattuto che è Dio stesso a umiliarsi «per la sua rivelazione, e così di nuovo noi ci scandalizziamo, nella nostra superbia, della sua umiltà» (*ibidem*). Conoscere l'assoluto, dunque, non è un atto di arroganza, dal momento che è egli stesso a *rivelarsi*, cioè a rendersi conoscibile. Incarnandosi, Dio si fa uomo, superando per sempre la frattura fra finito e infinito; e, mediante questa sua manifestazione, si rende comprensibile dalla ragione umana, la quale, seppur finita, è resa partecipe della rivelazione dell'infinito. L'assoluto, in questo senso, è il sapere di sé, il proprio movimento di autoconoscenza e autodeterminazione. La mediazione, di

proprio pensiero; ma dall'altra, il rifiuto jacobiano della mediazione ne fa, agli occhi hegeliani, il grande nemico della filosofia, distruttore della morale concreta e della possibilità stessa di un'educazione dell'uomo (*Hegel et Jacobi critiques de Kant*, «Archives de Philosophie», IV, 1970, pp. 801-828). Su questo punto si veda anche L. de Vos, *Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geistes. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion*, in W. Jaeschke and B. Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendpunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg, Meiner, 2004, pp. 337-355.

conseguenza, non è qualcosa di estrinseco che interviene in un orizzonte finito o semplicemente già dato, ma il determinarsi stesso della verità, intesa come assoluto che si relaziona a sé nell'unità e distinzione da sé.

In termini concettuali, per Hegel ciò significa che quando parliamo di verità e oggettività non possiamo negarne la conoscibilità. In quanto assoluta, infatti, questa verità si connota come una struttura autoriflessiva: essa è oggettiva solo nella misura in cui è conosciuta ed è identificata come condizione di possibilità di questa stessa conoscenza. Nel linguaggio filosofico contemporaneo, potremmo dire che Hegel – perlomeno in questa circostanza – difende una concezione epistemica della verità, ossia una prospettiva per la quale la verità di un determinato enunciato è strettamente legata alla sua conoscibilità (almeno in linea di principio) e alle procedure necessarie alla sua giustificazione²¹.

Questo permette di comprendere anche in che senso la conoscenza razionale sia per Hegel l'elevazione dello spirito umano all'infinito. Ciò che conta sottolineare in questo contesto è soprattutto il fatto che, nella misura in cui è il togliersi da sé (*Sich-Aufheben*) dello spirito finito, questo elevarsi non può che articolarsi come un processo di negazione e mediazione²². Hegel infatti scrive:

se, seguendo l'esperienza, questo sapere immediato viene preso per se stesso, in quanto è sapere concernente Dio e il divino, tale coscienza viene descritta universalmente come elevazione *al di sopra* del sensibile, del finito, ed anche al di sopra degli appetiti e delle inclinazioni naturali del cuore – un'elevazione che passa nella fede in Dio e nel divino e in essa si conclude; tale fede, quindi, è un sapere e tener-per-

²¹ Cfr. M. Dell'Utri, *Verità*, in Id., *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 65-88, pp. 79 e segg. Sulla concezione hegeliana della verità cfr. G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e identity theory of truth*, Trento, Verifiche, 2016.

²² Cfr. F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza nella riabilitazione hegeliana delle prove dell'esistenza di Dio*, «Leussein», VI (3), 2013, pp. 29-41.

vero immediato, ma cionondimeno ha come presupposto e condizione quel cammino della mediazione (*E* § 68).

La fede stessa, dunque, se intende essere effettivamente fede in *Dio* e non una qualsiasi credenza particolare, deve includere in sé la negazione del finito e l'elevazione all'assoluto.

Jacobi – com'è stato già ricordato – riconosce in ciò l'espressione eminente dell'arroganza del razionalismo, il che lo porta a tacciare di ateismo gran parte della filosofia moderna²³. L'uomo è in grado di elevarsi a Dio, certamente; ma averne addirittura un sapere oggettivo sarebbe «un'impresa assurda» (*SS*, 260 [233]): vorrebbe infatti dire ridurre l'infinito al finito, anziché elevarsi dal finito all'infinito.

Emblematico di questo atteggiamento è quindi il rifiuto jacobiano di qualsiasi dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ci si chiede infatti: come si può *dimostrare* – ovvero ricondurre sotto condizioni – l'incondizionato stesso? Hegel spiega in modo chiaro, tuttavia, come questo tipo di perplessità fraintenda l'aspetto centrale della questione:

le cosiddette dimostrazioni dell'esistenza di Dio che muovono dall'essere finito, esprimono quest'elevazione, e non sono affatto delle trovate di una riflessione artificiosa, ma le mediazioni proprie e necessarie dello spirito (*E* § 68).

Ciò significa, di conseguenza, che provare l'esistenza di Dio non significa altro che mostrare che il finito, in quanto ciò che 'finisce', non può avere in sé il proprio fondamento: esso è quindi ciò che si toglie nell'infinito, che a sua volta altro non è che lo stesso togliersi della finitezza²⁴.

²³ Jacobi è molto deciso a questo riguardo, soprattutto nella celebre *Lettera a Fichte* del 1799, nella quale pone un *aut-aut* fra fede immediata, da una parte, e idealismo, spinozismo, fatalismo, nichilismo e ateismo, dall'altra. Cfr. su questo aspetto M. Ivaldo, *Una prima interpretazione del nichilismo: Friedrich Heinrich Jacobi, «Il cannocchiale»*, II-III, 2011, pp. 9-31.

²⁴ Cfr. F. Chierighin, *'Dimostrazione' e 'prova' in filosofia: l'insegnamento di Kant e di Hegel*, «Giornale di Metafisica», XXVIII, 2006, pp. 213-231.

7. *L'unità relazionale di essere e pensiero*

Comprendere questi passaggi significa arrivare al cuore del confronto hegeliano con Jacobi. Per Hegel, infatti, l'idea che la conoscenza dell'assoluto implichi la mediazione – anzi: che l'assoluto *sia* «mediazione in sé» (*E* § 74) – significa affrontare la questione capitale dell'unità di essere e pensiero. Questo costituisce notoriamente un tema centrale dell'intera filosofia hegeliana – un tema che quindi trascende gli interessi prevalentemente epistemologici che guidano la mia analisi – e non è certo possibile affrontarlo adeguatamente in questa sede. Per gli obiettivi del presente contributo, può essere utile limitarsi ad alcuni accenni essenziali.

Parlare di 'unità di essere e pensiero' significa riconoscere, da un lato, che l'essere (dell'assoluto) dev'essere conoscibile, e dall'altro, che il pensiero (dell'assoluto) implica la sua esistenza. Nel ritrovare il nucleo centrale di questa intuizione in Jacobi, Hegel scrive:

Ciò che questo sapere immediato sa, è che l'infinito, l'eterno, Dio, che è nella nostra rappresentazione, anche è – che nella coscienza con questa *rappresentazione* è immediatamente e inseparabilmente collegata la certezza del suo *essere* (*E* § 64).

Questo «passaggio» dal pensiero all'esistenza rappresenta per Hegel «l'interesse principale per il punto di vista del sapere immediato» (*E* § 69). A risultare problematico, tuttavia, è il *modo* in cui questo passaggio viene espresso da Jacobi. Per quest'ultimo, infatti, che la «*rappresentazione*» dell'assoluto implichi la «certezza del suo *essere*» costituisce «un nesso originario e privo di mediazione» (*ibidem*), ossia una verità che non richiede argomenti o giustificazioni a suo sostegno²⁵.

²⁵ Un esempio per spiegare in che senso la rappresentazione di qualcosa può implicarne l'esistenza è questo: per pensare adeguatamente la verità è necessario considerarla, anche se implicitamente, come esistente; infatti, anche coloro che sostengono che la verità non esiste devono presupporla, in una qualche

Nella prospettiva di Hegel, invece, il fatto stesso che questa verità esprime un «nesso», cioè una relazione, vuol dire che essa si articola come mediazione fra i *relata*:

Preso senza alcun riferimento alle connessioni che appaiono empiricamente, proprio questo punto medio mostra *in sé* la mediazione, e, precisamente, nella sua determinazione come è veramente, non come una mediazione con e mediante qualcosa di esterno, ma in quanto conclusivesi in se stessa (E § 69).

Per Hegel, dunque, essere e pensiero non sono da concepirsi come strutture separate da porre in comunicazione 'dall'esterno', né come un'identità all'interno della quale operare distinzioni, ma come un'*unità relazionale*, per così dire:

è insensato non vedere che l'unità di determinazioni distinte non è semplicemente un'unità puramente immediata, cioè del tutto indeterminata e vuota, ma è posta proprio nel fatto che l'una delle determinazioni ha verità soltanto se mediata dall'altra – o, se si preferisce, che ciascuna di esse è mediata con la verità soltanto mediante l'altra (E § 70).

È in questo senso, pertanto, che Hegel può sostenere che l'assoluto è una struttura che «mostra *in sé* la mediazione» (E § 69).

forma, se intendono avanzare razionalmente pretese di coerenza discorsiva; in altri termini, l'enunciato 'la verità non esiste', avanzando esso stesso pretese di verità, nega (pragmaticamente) ciò che sostiene e quindi conferma (indirettamente) che la verità esiste. Il concetto di 'verità', di conseguenza, implica l'esistenza della verità. Ovviamente sono molte le critiche che possono essere mosse a questo argomento; in questo contesto, tuttavia, mi interessa semplicemente fornire un'esemplificazione del passaggio dal pensiero all'essere.

8. *Osservazioni conclusive*

A questo punto, possiamo seguire le conclusioni dell'analisi che Hegel traccia negli ultimi quattro paragrafi, i quali non costituiscono solo l'esito del confronto con Jacobi, ma rappresentano il termine dell'intera considerazione delle posizioni del pensiero rispetto all'oggettività.

È significativo notare come Hegel si impegni qui a mettere in luce come il fallimento del sapere immediato sia, sotto molti aspetti, una clamorosa ricaduta negli impacci della metafisica ingenua, ovvero la prima posizione analizzata nel *Vorbegriff*. L'incapacità di assumere in modo debitamente problematico l'unità di essere e pensiero, infatti, porta Jacobi a non conferire alla propria posizione il necessario spessore speculativo, così da dissolversi, in ultima istanza, nelle rappresentazioni del senso comune. Non a caso, è proprio del senso comune, come della vecchia metafisica, riconoscere «la semplice inseparabilità del pensiero e dell'essere del pensante – *cogito ergo sum*» (E § 76). Perciò Hegel sostiene che, in ultima istanza, il sapere immediato torna al punto di partenza, ovvero alla metafisica di scuola.

Tuttavia, l'andamento dialettico del *Vorbegriff* permette a Hegel di cogliere anche i necessari momenti di differenza fra la prima e la terza posizione del pensiero. Non bisogna dimenticare, d'altronde, che la stessa filosofia di Jacobi nasce proprio come reazione e alternativa al razionalismo metafisico. Come già accennato, d'altronde, se «il conoscere che procede nelle mediazioni *finite* conosce soltanto il finito e non contiene alcuna verità» (E § 77), elevarsi all'infinito, alla verità oggettiva, necessita una 'presa di coscienza' differente: una *fede*.

Ciononostante, Hegel fa subito notare come questa esigenza del sapere immediato finisca per essere una posizione vuota, una specie di 'fuga' dalla conoscenza. Il modello jacobiano, infatti, non si preoccupa di *cambiare* il metodo della metafisica cartesiana, dal momento che vi riconosce uno strumento adeguato nell'analisi del mondo empirico e finito.

D'altro lato – chiarisce però Hegel – [il sapere immediato] respinge questo metodo e, non conoscendone altri, *tutti* i

metodi per acquisire il sapere di ciò che è infinito quanto al suo contenuto (*E* § 77).

In altri termini, Jacobi compie il grande errore di identificare l'intero sapere con il conoscere intellettualistico, di modo che l'unica alternativa sembra essere l'immediatezza della fede, intesa quindi come il 'non-sapere'.

A fronte di ciò, Hegel può quindi concludere la sua analisi affermando quanto segue:

È stato quindi mostrato come sia *di fatto* falso che ci sia un sapere immediato, un sapere privo di mediazione, sia questa mediazione con altro o in lui stesso con sé. Ugualmente è stato spiegato come si tratti di fatto di una non verità dire che il pensiero procede *soltanto* in determinazioni *mediate* da *altro* – finite e condizionate – e che questa mediazione non si superi ugualmente nella mediazione (*E* § 75).

La dimostrazione dei limiti della posizione di Jacobi costituisce così per Hegel la base necessaria a compiere il passaggio a un sapere autenticamente razionale, inteso come dialettica fra mediazione e immediatezza, e quindi il superamento del presupposto centrale del sapere immediato, ossia

l'*opposizione* tra un'immediatezza del contenuto o del sapere, e una mediazione altrettanto indipendente, inconciliabile con l'immediatezza (*E* § 78).

Questa conclusione permette quindi di 'entrare' pienamente, per così dire, all'interno del sistema, rispetto al quale il *Vorbegriff* costituisce, come dice il nome stesso, il momento preliminare. Riassumendo la sua critica a Jacobi, infatti, Hegel scrive:

Del *Fatto* poi che ci sia una tale conoscenza, che non procede né in modo unilateralmente immediato, né in modo unilateralmente mediato, sono l'esempio la *logica* stessa e l'*intera filosofia* (*E* § 75).

Il passaggio alla Logica che conclude il *Vorbegriff* può quindi essere inteso come la dimostrazione stessa della dialettica di mediazione e immediatezza emersa alla fine della «Terza posizione del pensiero rispetto all'oggettività». Questo risultato, infatti, conduce a due questioni fondamentali per la comprensione hegeliana della filosofia: da un punto di vista più strettamente *teoretico*, la dialettica fra immediatezza e mediazione esprime la natura della razionalità che anima la scienza filosofica e che impone che «tutte le determinazioni [debbano] venir sottoposte ad esame e [che] si [debba] conoscere che cosa significhino e che cosa significhino le loro opposizioni» (*E* § 78); da un punto di vista *pratico*, questa dialettica rappresenta invece la condizione di possibilità di quella «decisione di voler *pensare in modo puro*» (ivi, A) che per Hegel è, notoriamente, all'origine dell'atto stesso del filosofare.

Questo duplice esito permette allora di riconoscere in che modo la critica del sapere immediato conduca alle soglie del sistema hegeliano e ne sia anzi un punto d'accesso fondamentale²⁶.

²⁶ Ringrazio Francesca Menegoni, Giulia Bernard e Paolo Livieri per i commenti dettagliati e i preziosi consigli a versioni precedenti di questo articolo.