

## KARL ROSENKRANZ: HEGEL E IL REALISMO POSTKANTIANO

In più luoghi delle sue opere, Karl Rosenkranz <sup>1</sup> sottolinea come la filosofia hegeliana debba essere ricondotta, per poter essere ben capita, al criticismo; scrive infatti in *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, dopo aver condotto una fulminante rassegna dei filosofi postkantiani, di Reinhold, Fichte, Herbart, Schelling, Krause, Baader, Schopenhauer: «Tra questi nessuno è più vicino a Kant di Hegel; nessuno ha capito più profondamente ciò che Kant si proponeva di fare; nessuno ha tratto più compiutamente le conseguenze del modo di pensare kantiano» <sup>2</sup>. Quest'affermazione del 1870 giunge però dopo lunghi anni di studio spesi, non nel chiuso di polverose biblioteche, ma, se così si può dire, nella trincea della

<sup>1</sup>) La bibliografia forse più completa e accessibile di Rosenkranz è Klaus-Gunther Wesseling, *Karl Rosenkranz*, in *Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexicon*, VIII, Herzberg 1994, pp. 673-680. Per una comprensione dei problemi qui trattati, si rimanda, senz'alcuna pretesa di completezza, a: C. Cesa, *Il giovane Feuerbach*, Roma - Bari 1962; Id., *Studi sopra la sinistra hegeliana*, L'Aquila 1972; H. Lübke (hrsg.), *Die hegelsche Rechte*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1962; E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze 1966; H. Glockner, *Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus. Prolegomena zu einer künftigen Darstellung*, in H. Glockner, *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, Hegel - Studien Beiheft 2, Bonn 1969<sup>2</sup>; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino 1949 ss.; K. Löwith (a cura di), *La sinistra hegeliana*, Roma - Bari 1974; H. und I. Pepperle (hrsg.), *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1987; G. Bonacina (a cura di), *La scuola hegeliana e gli «Annali per la critica scientifica» (1827-1831). Testi, commento, indici*, Milano 1997; F. Tomasoni, *La modernità e il fine della storia. Il dibattito sull'ebraismo da Kant ai giovani hegeliani*, Brescia 1999; M. Guidotti, *Logica e metafisica. Momenti della critica al sistema hegeliano*, Tesi di laurea (rel. prof. Renato Pettoello), Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano, a.a. 2000/2001; G. Santinello - G. Piaia (a cura di), *Storia delle storie generali della filosofia*, V. *Il secondo Ottocento*, Roma - Padova 2004.

<sup>2</sup>) K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, p. 3. Questo giudizio è poi perentoriamente ribadito nel corso del testo, ad esempio con queste parole: «Non si può più tornare semplicemente a Kant. Sarebbe un dimezzamento. Non si può nemmeno tornare a Hegel senza Kant. Sarebbe davvero un dimezzamento. Kant e Hegel vanno insieme, come Platone e Aristotele, Lutero e Melantone, Voltaire e Rousseau, Goethe e Schiller» (*ivi*, pp. 70, 333).

filosofia tedesca della prima metà dell'Ottocento, per capirne, da protagonista, lo sviluppo e le sottili trame teoretiche che legano fra loro filosofi così diversi, uniti nella discussione del pensiero kantiano. Quando Rosenkranz, già in *G.W.F. Hegel's Leben* (1844), nota: «La polemica di Hegel contro Kant non ha solo, come spesso viene intesa, il significato negativo di una confutazione, di un annullamento della filosofia kantiana, ma anche il significato positivo di una continuazione e di un completamento»<sup>3</sup>, tira le file di un decennio di intenso lavoro, che l'hanno portato a prendere posizione sulla filosofia di David Friederich Strauß, sugli epigoni kantiani e hegeliani; ha così ricondotto Hegel a Kant, adempiendo lo spirito del suo pensiero ma trascurandone la lettera che lo vorrebbe successore di Fichte e di Schelling, oltre che di Kant, appunto. Egli può così dire: «Ho esposto questa intima connessione fra Kant e Hegel nella mia *Storia della filosofia kantiana*»<sup>4</sup>.

La definizione di questo nesso è frutto di un percorso esistenziale e teoretico singolare: giunto a Königsberg nel 1833 come professore ordinario di Filosofia<sup>5</sup>, successore di J.F. Herbart sulla cattedra che era stata sessant'anni prima di Kant, in quell'appartato angolo della Germania<sup>6</sup>, Rosenkranz studia accanitamente il criticismo e il realismo herbartiano; non li nega, però, a favore di un'ortodossia hegeliana e nemmeno si allontana da Hegel: «Questa circostanza mi costrinse immediatamente, più di chiunque altro, a indagare il rapporto di queste filosofie con quella hegeliana»<sup>7</sup>. Egli non si ascrive è certo un compito solo storiografico: vuole mettere in luce come due filosofi apparentemente così antitetici, Herbart e Hegel, tentino di risolvere le stesse difficoltà ontologiche e gnoseologiche emerse con il criticismo, dando risposte diverse. Da questo confronto, consegue la figura di uno Hegel più realista di quanto i suoi amici e i suoi detrattori ottocenteschi sarebbero stati disposti ad ammettere. Se «il sistema hegeliano è appunto quello che è ritornato innanzitutto a Kant»<sup>8</sup>, ne ha condiviso anche il fine di definire la possibilità di un'esperienza, che deve tuttavia essere logicamente compresa e metafisicamente definita. Rosenkranz vi giungerà gradualmente, dopo un lungo e meditato lavoro storiografico che lo terrà impegnato per tutti gli anni Trenta: la difesa di Hegel diviene inoltre la progressiva definizione di un'autonoma posizione filosofica che lo porterà a rivedere l'identità di logica e di metafisica e la formazione dialettica delle categorie e della realtà<sup>9</sup>, così da poter scrivere, nel 1852, quando dà alle stampe un proprio sistema filosofico: «Il risultato principale di questa ricerca è stata la dimostrazione della separazione della metafisica dalla logica»<sup>10</sup>.

<sup>3</sup>) K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben*, p. XIV (trad. it. a cura di R. Bodei, Milano 1974<sup>2</sup>, p. 5).

<sup>4</sup>) *Ibidem*. Rosenkranz si riferisce a *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig 1840; neu Druck hrsg. von S. Dietzsch, Berlin 1987.

<sup>5</sup>) Cfr. K. Rosenkranz, *Von Magdeburg bis Königsberg*, Berlin 1873, p. 478 ss.

<sup>6</sup>) Rosenkranz ha lasciato un delizioso libretto di ricordi sulla sua città adottiva, *Königsberger Skizzen*, Danzig 1842.

<sup>7</sup>) Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XIV (trad. it. cit., p. 5).

<sup>8</sup>) K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 9.

<sup>9</sup>) Per un sintetico sguardo d'insieme sulla formazione di Rosenkranz è ancora utile R. Bodei, *Introduzione a Rosenkranz, Vita di Hegel* cit., pp. IX-XXIX.

<sup>10</sup>) K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, 2 B. de, I, Neudruck der Aufgabe Königsberg 1858; Osnabrück 1972, I, p. X. Afferma inoltre Rosenkranz, riferendosi allo scritto

## 1. Rosenkranz e la filosofia posthegeliana

Già nel 1837 Rosenkranz scrisse: «Mi auguro e spero che, quanto nel mio lavoro possa definirsi originale, sia nel più profondo accordo con lo spirito del sistema hegeliano»<sup>11</sup>. Non sfugga la data: nel 1835 D.F. Strauß aveva pubblicato *Das Leben Jesu*<sup>12</sup>, dando fuoco alle polveri della polemica che lo porterà ad abbandonare ogni velleità accademica; per difendersi dagli attacchi ricevuti, non così inaspettati, darà alle stampe, proprio nel 1837, quella serie di saggi, poi riuniti sotto il titolo *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*<sup>13</sup>, in cui è condotta la celeberrima distinzione tra Destra, Sinistra e Centro hegeliani<sup>14</sup>. Rosenkranz è inserito in quest'ultima, ma non accetta a cuor leggero di esservi annoverato, perché ciò gli sembra un irrigidimento schematico, ancor più riduttivo: limitandosi a inquadrare la sua scelta cristologica, Strauß rischia infatti di non rendere ragione della sua posizione filosofica che si sta pian piano chiarendo proprio in dialogo con Hegel; il suo disappunto traspare infatti in *Kritische Erläuterungen des hegel'schen System* quando afferma: «Spesso non sono stato menzionato, ma non me ne sono preoccupato, perché Strauß mi aveva assegnato questa posizione nei suoi scritti polemici, il Centro della scuola hegeliana, e mi si colloca ora sotto questa categoria. [...] Io me ne tengo ben lontano»<sup>15</sup>. Rosenkranz non rifiuta certo la propria formazione hegeliana: la rivendica, anzi, per poter meglio accedere alla filosofia, intesa come sapere rigoroso; questo percorso si precisa ritornando al dettato hegeliano per meglio comprenderlo e perché mostri la propria fecondità nella conoscenza della realtà stessa. Ciò è possibile se si tien fermo il presupposto speculativo hegeliano dell'«unità del concetto e della sua realtà, poiché il concetto dell'idea non è altro che quello dell'unità del concetto e della realtà»<sup>16</sup>. Che cosa succede se si spezza tale unità? Si scindono la gnoseologia e la metafisica e si elimina la possibilità stessa della filosofia: «Certo, senza teoria della conoscenza, senza metafisica la filosofia è impossibile. Ma la filosofia non deve tuttavia fermarsi a esse per quanto necessarie possano essere»<sup>17</sup>.

del 1846: *Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denken* (Studien, 3 B. de, II, Leipzig 1846): «Questo fu il mio primo scritto sulla riforma della logica hegeliana e, nello stesso tempo, il programma del mio lavoro» (*ibidem*).

<sup>11</sup> K. Rosenkranz, *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg 1837, p. IX.

<sup>12</sup> Su Strauß si rimanda a Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana* cit.

<sup>13</sup> Tübingen 1837 (rist. anast. Hildesheim - New York 1980, da cui si cita).

<sup>14</sup> «Tra coloro che si sono presentati scientificamente di fronte al pubblico su tali argomenti [l'idea dell'unità della natura umana e divina in Cristo], vorrei davvero menzionare soltanto Rosenkranz. Rosenkranz è un elemento degno della più alta rispettabilità e apprezzamento nella scuola hegeliana» (*Verschiedene Richtungen innerhalb der hegel'schen Schule in Betreff der Cristologie*, ivi, pp. 95-179, 120).

<sup>15</sup> K. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des hegel'schen System*, Königsberg 1840, p. VII.

<sup>16</sup> Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXII (trad. it. cit., p. 11).

<sup>17</sup> *Ibidem*.

In questo errore sono incorsi, in vario modo, tutti i filosofi che, dopo Hegel, hanno inteso negare quell'identità metafisica, incappando in una serie di contraddizioni difficili da risolvere; esse hanno la loro origine nell'assolutizzazione di uno dei due momenti della scissione: «Vediamo ancora una volta la filosofia scindersi in una contraddizione che diventa sempre più acuta di *ontologia astratta ed empiria astratta, di teoria e prassi astratte*»<sup>18</sup>.

Con questo criterio un po' schematico, Rosenkranz ripensa il giudizio di Strauß; ritiene di aver segnato un indubbio vantaggio, di aver, cioè, fornito un criterio di comprensione filosofica dei successori di Hegel, non ridotto a una valutazione semplicemente teologica, e di essersi così sottratto a un esame politico del lavoro di quei filosofi che, proprio perché si definiscono pensatori, debbono essere vagliati in base alle questioni sollevate e alle risposte date. Quest'onesto e felice proposito gli permette già di deplorare l'atteggiamento di molti che cercano per il sapere una scorciatoia politica e giornalistica, poco adeguata alla serietà scientifica della filosofia: scrive infatti Rosenkranz con chiaro riferimento ai giovani esponenti della Sinistra hegeliana: «Taciamo poi di coloro che senza gloria presso i posteri e senza gloria presso i contemporanei si fabbricano una *pre-gloria* e scambiano, attraverso un'effimera rivoluzione giornalistica, i loro fugaci pasticci per vere e proprie promesse, improvvisano riforme, anzi rivoluzioni della filosofia, tali che essa nel suo processo storico non ha mai sperimentato»<sup>19</sup>. Le dottrine di chi si dichiara filosofo debbono dunque essere filosoficamente confutate, in modo ancor più rigoroso quando ci si richiama a Hegel, tradendolo nel compito della filosofia di essere comprensione concettuale della realtà. Ma chi non accetta ciò, si preclude, egli stesso, di essere preso filosoficamente sul serio. Per questo Rosenkranz individua l'identità di logica e realtà come cardine dell'hegelismo e pietra di confronto dell'efficacia scientifica dei sistemi posthegeliani, processo che gli serve ancora una volta per definire meglio la propria originalità speculativa.

Ma chi sono quei filosofi colpevoli di dar vita a un'ontologia astratta? Coloro che ritengono di poter separare logica e metafisica, non essendo però in grado di giungere a categorie necessarie e universali e rinunciando quasi inconsapevolmente alla possibilità di conoscere: essi ignorano addirittura il criticismo kantiano e pensano di poter tornare a una fondazione psicologica della logica: «[Riconducono] la logica alla psicologia e con ciò a una concezione soggettivistica delle determinazioni logiche»<sup>20</sup>. Si illudono con ciò di aver salvato l'autonomia delle scienze particolari, i cui oggetti sono tuttavia inconoscibili necessariamente. Rosenkranz cita come esponente di questa tendenza solo Christian Julius Braniß, ormai pressoché ignoto ma all'epoca filosofo discusso dai contemporanei come interprete della logica hegeliana<sup>21</sup>. Ci si aspetterebbe, invece, che nominasse J.F. Fries, che

<sup>18</sup>) *Ibidem*.

<sup>19</sup>) Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XIX (trad. it. cit., p. 9).

<sup>20</sup>) *Ibidem*.

<sup>21</sup>) Su Christian Julius Braniß, autore di *Die Logik in ihrem Verhältniß zur Philosophie* (Berlin 1823), di *System der Metaphysik* (Breslau 1834), di *Geschichte der Philosophie seit Kant* (Breslau 1843), si possono cfr. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen des Hegel'schen System* cit., pp. 32-48, e J.E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1964, pp. 655-657.

già nel 1815 aveva criticato con pignoleria la logica hegeliana<sup>22</sup> e aveva scritto, a proposito del sistema enciclopedico hegeliano: «Questa filosofia della natura hegeliana può ancora servire soltanto a rendere ridicolo il nostro modo di filosofare tedesco di fronte al mondo colto»<sup>23</sup>; pochi anni prima, Rosenkranz aveva detto di *Neue Kritik der Vernunft*<sup>24</sup>: «un noioso annacramento del nocciolo speculativo del kantismo»<sup>25</sup>, con lo scopo di giungere a una fondazione antropologica della filosofia, possibile con la scoperta, nel sentimento e nella riflessione, dell'essere delle cose<sup>26</sup>. Questo kantiano regressivo<sup>27</sup> è tuttavia annoverato tra i più seri pensatori dell'età kantiana<sup>28</sup> anche se, in fondo, il suo punto di vista filosofico fa torto per motivi diversi a Kant e a Hegel, negandone l'intimo legame. Tradisce infatti quello perché ritorna a uno psicologismo già dichiarato antiscientifico; si allontana da Hegel poiché ne rifiuta la necessità metafisica delle categorie. Ma non accoglie così né la possibilità di un'esperienza oggettiva né di una sua concezione speculativa.

Fries non è poi considerato perché Rosenkranz pensa di aver già esaurito l'esame del suo pensiero in *Geschichte der Kant'schen Philosophie*<sup>29</sup>: egli appartiene a un'età filosofica precedente, agli anni immediatamente successivi all'opera di Kant e non può, pertanto, essere annoverato tra gli autori posthegeliani. Benché Fries sia ancora attivo negli anni Trenta, Hegel ne ha criticato a fondo il sistema, che risulterebbe addirittura prekantiano, come lo stesso Rosenkranz sembra accettare, concedendogli però l'onore delle armi.

Ben più complesso e rilevante è il giudizio riservato da Rosenkranz a F.A. Trendelenburg, definito in *G.W.F. Hegel's Leben* rappresentante importante di un'empiria astratta<sup>30</sup>. Ma la personalità filosofica di Trendelenburg lo richiedeva: egli lancia, com'è noto, nel 1840 un profondo attacco alla logica hegeliana dalle pagine delle sue *Logische Untersuchungen* il cui terzo capitolo, "Il metodo dialettico" è interamente dedicato alla confutazione della dialettica e dell'inizio puro della logica hegeliana<sup>31</sup>. Ciò aveva scatenato la reazione degli allievi prediletti di

<sup>22</sup> J.F. Fries, *Recensione alla Scienza della Logica di Hegel*, pubblicata per la prima volta in «Heidelbergsche Jahrbücher für Literatur» 25 (1815), pp. 385-393, ora in *Sämtliche Schriften*, Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries - Lexicon versehen von G. König und L. Geldesetzer, Aalen 1967 ss., XXV, pp. 60-68 (trad. it. in *Antidialettica. Polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di E. Colombo, Milano 1998, pp. 115-123, da cui si danno riferimenti).

<sup>23</sup> J.F. Fries, *Nichtigkeit der hegelschen Dilaktik*, pubblicata per la prima volta in «Für Theologie und Philosophie», Bd. 1, Heft 2 (1828), pp. 88-112, ora in *Sämtliche Schriften* cit., XXIV, pp. 757-781 (trad. it. *La nullità della dialettica hegeliana*, in *Antidialettica* cit., da cui si danno riferimenti, pp. 125-149, 136).

<sup>24</sup> J.F. Fries, *Neue Kritik oder anthropologische Vernunft*, in *Sämtliche Schriften* cit., B. de III, IV, V.

<sup>25</sup> Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 361.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XVIII (trad. it. cit., p. 8).

<sup>29</sup> Cfr. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., pp. 357, 360-365.

<sup>30</sup> Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXIII (trad. it. cit., p. 12).

<sup>31</sup> F.A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870<sup>3</sup>, 2 voll., I, pp. 36-129 (trad. it. del III cap. con il titolo *Il metodo dialettico*, a cura di M. Morselli, Bologna 1990). Su

Hegel, soprattutto di Georg A. Gabler che gli aveva dedicato un feroce attacco nei «Jahrbücher für wissenschaftlicher Kritik»<sup>32</sup>. Trendelenburg, che è ormai l'astro nascente della filosofia berlinese, non si lascia certo spaventare, rispondendo con un *pamphlet* assai icastico e sarcastico *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*<sup>33</sup>. Rosenkranz ritorce contro Trendelenburg l'accusa che egli aveva lanciato a Hegel: questi avrebbe introdotto surretiziamente l'esperienza nella sua logica, falsamente priva di presupposti, come dimostra il concetto di divenire, spacciandola per logica pura e metafisica.

Proprio Trendelenburg, volendo dedurre e astrarre lo spazio e il tempo dal movimento, incorre nell'errore imputato a Hegel di contaminare la logica con l'esperienza, abbaglio ancor più grave perché mira anch'egli all'affermazione di un principio speculativo di identità tra pensiero ed essere; approda invece a un sistema che riproduce il dualismo tra pensiero ed essere, che riesce, nel caso migliore, a giungere a una conoscenza empirica del particolare, senza riuscire a dare conto della molteplicità pensata dell'essere; Rosenkranz tende qui a interpretare in senso realistico Hegel; per questo le critiche di Trendelenburg sono così radicalmente fuori mira, come il suo stesso intento di porre un sistema dell'identità, diverso da quello hegeliano, che voglia giungere a una forma di necessità, tolta tuttavia *ab initio* da una sopravvalutazione contraddittoria dell'intuizione: «Questa dottrina ritiene che il pensiero puro sia qualcosa che presume non solo di dedurre, ma persino di produrre da sé stesso l'essere, anche nella sua reale molteplicità, senza preoccuparsi della *mediazione dell'intuizione*»<sup>34</sup>.

Naturalmente Rosenkranz sembra incarnare agli occhi di Trendelenburg il destino degli hegeliani: «Un famoso seguace della dottrina hegeliana che ha gratificato l'Autore [...] degli epiteti di eclettico, di empirista astratto, di aristotelico "decaduto" [...] ha recentemente ammesso che l'intero problema [logico] è finito col ristagnare, a causa delle *Ricerche logiche*. Questa testimonianza valga per tutte le altre. La produzione, secondo il metodo hegeliano, langue. [...] L'ingenua fede nella sua infallibilità è bell'e scomparsa ed insieme a essa anche il coraggio di dar vita a nuove creazioni»<sup>35</sup>. In realtà, Rosenkranz lavora, già negli anni '30, a un modello di identità logica e metafisica che si limiti però alla logica e non interessi l'intero sistema hegeliano delle scienze; si muove quindi nella stessa direzione di Trendelenburg: lo separa la questione della deduzione del principio, che per

Trendelenburg si può cfr. M. Mangiagalli, *Logica e metafisica nel pensiero di F.A. Trendelenburg*, Milano 1982; E. Fugali, *Anima e movimento. Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg*, Milano 2002; R. Pettoello, *Introduzione a F.A. Trendelenburg, La dottrina delle categorie. Profilo e valutazione critica*, a cura di R. Pettoello, Monza 2004, pp. 9-26; M. Guidotti, *Idealismo e realismo nel pensiero di F.A. Trendelenburg*, Tesi di Dottorato di ricerca, Università degli Studi di Parma, Ciclo XVII (2001-2004).

<sup>32</sup>) Articoli pubblicati in più riprese, tra l'ottobre 1841 e il dicembre 1842.

<sup>33</sup>) F.A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System*, Leipzig 1843 (trad. it. *Il problema logico nel sistema di Hegel*, in *Antidialettica* cit., pp. 151-205, da cui si cita).

<sup>34</sup>) Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXIV (trad. it. cit., p. 12).

<sup>35</sup>) F.A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Hildesheim 1979, p. IX (trad. it. cit., p. 32).

Rosenkranz non può che essere logico, mentre per Trendelenburg non è chiaro se sia empirico, logico o metafisico: «È certo un segno dei tempi che l'uomo che conosce così a fondo Aristotele sia potuto cadere tanto in basso da rinnegare la νόησις τῆς νοήσεως per il νοῦς»<sup>36</sup>.

Nemmeno Schelling, chiamato da Federico Guglielmo IV a estirpare la mala pianta dell'hegelismo<sup>37</sup>, si salva, tra i filosofi tedeschi degli anni Trenta e Quaranta: per Rosenkranz esprime una forma di teoria astratta, benché si senta investito della necessità di fondare una filosofia positiva, attenta, in opposizione proprio a Hegel, al dato di fatto; evita però la distinzione del particolare e si arena in una forma di astrattezza ontologica che si radicalizza in teologia; riconosce poi l'assolutezza del dato, rifugiandosi in un'empiria altrettanto astratta: Schelling oscilla così tra due estremi che vogliono correggere l'identità hegeliana ma testimoniano soltanto di una rinuncia alla comprensione della realtà stessa: «[Schelling] si distingue così dall'ontologia astratta per la sua empiria e dall'empiria astratta per la sua ontologia; si distingue poi da entrambe negativamente per la sua completa mancanza di metodo e positivamente per il suo postulato della volontà assoluta che non è legata alla ragione»<sup>38</sup>.

Sembra così riprendere gli stessi vizi filosofici di Ludwig Feuerbach che bada soltanto «al bisogno e al godimento dell'uomo»<sup>39</sup>, irrigidendo Hegel in un'astratta prassi. Rosenkranz giunge così allo stesso giudizio che a Feuerbach verrà riservato da altri pensatori hegeliani che, come Kuno Fischer<sup>40</sup> ad esempio, non esisteranno ad accusarlo di essere tornato a una forma di materialismo e di naturalismo quasi illuministico, immemore della lezione kantiana. Feuerbach afferma solo una forma di felicità che contemperi intelletto e sensibilità: le sacrifica una comprensione della realtà che rende vana ogni sua oggettività: «L'evidenza è sollevata a criterio della realtà e a forma assoluta del vero»<sup>41</sup>. Ma come può considerare la filosofia una scienza sistematica? Feuerbach è ancor più pericoloso perché è un hegeliano che ha sprecato il suo talento filosofico: ha prospettato problemi logici seri, come il legame tra logica e psicologia, tra metafisica e antropologia, ma se ne è subito distolto, cedendo a una forma di individualismo che nega le sue stesse premesse; conclude icasticamente Rosenkranz: «Egli si arresta all'affermazioni di universalità embrionali e non può esercitare sul perfezionamento della filosofia quell'influsso che si sarebbe potuto aspettare dopo quell'energia critica con la quale esordì»<sup>42</sup>.

Rosenkranz termina anche l'esame delle più interessanti posizioni filosofiche, maturate a cavaliere degli anni Trenta e Quaranta del XIX secolo. Le accomuna

<sup>36</sup> Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXIV (trad. it. cit., p. 12).

<sup>37</sup> Scrive un po' sarcasticamente Rosenkranz: «Ora Schelling vive con diletto nella moderna e splendida Berlino e frequenta balli e assemblee» (*ivi*, p. XX, trad. it. cit., p. 9).

<sup>38</sup> Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXV (trad. it. cit., p. 13).

<sup>39</sup> *Ibidem*. Su Feuerbach si può cfr. Cesa, *Il giovane Feuerbach* cit.; E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, Firenze 1966; F. Tomasoni, *Feuerbach e la dialettica dell'essere*, Firenze 1982.

<sup>40</sup> Cfr. K. Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852; rist. a cura di H.G. Gadamer, Darmstadt 1999, pp. 6-7.

<sup>41</sup> Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXV (trad. it. cit., p. 13).

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



una finitezza scientifica, che si situa nella radicalizzazione di uno dei lati dell'identità hegeliana: concludono così o con una assolutizzazione del dato di fatto, che sfocia in una cattiva empiria; o con l'astrazione del pensiero, che conduce a una logica non scientifica. Non sempre, come nel caso di Trendelenburg, la scelta è pregiudizialmente antihegeliana: questi ricerca semplicemente una propria via filosofica, facendo i conti con l'idealismo, dopo essere stato in rapporti amichevoli con Hegel e averne ricevuto considerazione<sup>43</sup>. Feuerbach sembra addirittura voler correggere Hegel con il suo stesso pensiero, privilegiando la *Fenomenologia dello spirito*, liberata dalla gabbia logica perché mostri il suo valore antropologico<sup>44</sup>. In ogni caso si scinde l'identità hegeliana che, benché sia un presupposto speculativo, nel modo in cui è svolta da Hegel, mostra il proposito di conciliare esperienza e logica; scrive dunque Rosenkranz: «La filosofia hegeliana ha superato l'opposizione tra il pensiero puro, ossia astratto, che prescinde dall'intuizione, e l'intuizione pura, ossia astratta, che prescinde dal pensiero»<sup>45</sup>. Ma ciò significa, fin nell'uso dei termini, concedere a Hegel un intento più realista di quel che si era soliti riconoscergli e ricondurlo in modo deciso a Kant e, addirittura, all'immediata discussione del criticismo; se gli avversari di Hegel credono tramontata la sua filosofia, «la loro è un'illusione con la quale cercano di lusingarsi, mentre sono proprio loro ad andare in rovina»<sup>46</sup>. Il «realismo» di Hegel deve tuttavia essere ben capito nella sua derivazione kantiana: questa necessità comporta una sua nuova comprensione storiografica, ben diversa da quella che Hegel stesso accredita nella sua storia della filosofia; per Rosenkranz, egli si pone all'acme di un processo filosofico, che si svolge da Kant a Hegel, appunto, ma che include anche pensatori come Herbart, generalmente considerato opposto all'idealismo ma che mostra delle serie affinità teoretiche con Hegel. Il chiarimento del loro comune legame con Kant servirà dunque a Rosenkranz per meglio interpretare l'identità speculativa e il ruolo filosofico di Hegel.

## 2. *Il realismo di Hegel e di Herbart*

In *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Rosenkranz, a mo' di introduzione, delinea molto rapidamente i caratteri generali della storia della filosofia moderna, individuandovi tre epoche principali, quella che conduce da Bacone a Spinoza, la seconda che si estende da Locke a Hume e, infine, la terza, che gli interessa maggiormente e che comprende i filosofi forse più amati, da Kant a Hegel<sup>47</sup>. Ma questi tre periodi si determinano nel promuovere l'autonomia della filosofia dalla fede cristiana, affermando la costituzione razionale dell'oggetto e l'autodeterminazione del soggetto: «La filosofia moderna è iniziata con il rifiuto

<sup>43</sup>) Cfr. Trendelenburg, *Il problema logico nel sistema di Hegel* cit., p. 183.

<sup>44</sup>) Cfr. ad esempio, L. Feuerbach, *Zur Kritik der hegel'schen Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, 9. *Kleinere Schriften II*, Berlin 1970, pp. 16-63, 42 (trad. it. in *La filosofia dell'avvenire*, a cura di C. Cesa, Bari, pp. 3-52, p. 31).

<sup>45</sup>) Rosenkranz, *G.W.F. Hegel's Leben* cit., p. XXVII (trad. it. cit., pp. 14-15).

<sup>46</sup>) *Ibidem*.

<sup>47</sup>) Cfr. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 5.



di questa dipendenza [dalla fede], grazie a un duplice movimento: l'uno in cui la speculazione si determina grazie all'oggetto come tale; l'altro in cui il soggetto si forma per sua autodeterminazione»<sup>48</sup>. E certo tuttavia che il fine speculativo della filosofia moderna consiste nell'innalzamento della certezza soggettiva all'unità con la verità<sup>49</sup>. Queste parole di tenore evidentemente hegeliano suggeriscono già, fin dalle prime battute di quel libro, che Rosenkranz pensi che sia proprio Hegel il culmine della modernità, esito comprensibile però se si riconduce Hegel a Kant<sup>50</sup>. Egli ripercorre in qualche modo la comprensione che della propria filosofia offre lo stesso Hegel nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*: vi introduce però una variante non insignificante: inserisce Herbart tra i consueti Fichte e Schelling, sostenendo addirittura che sia «il compimento di Fichte in relazione a Kant»<sup>51</sup>. Perché? E, soprattutto, come può Herbart situarsi sulla via che conduce da Kant a Hegel?

Kant mira alla definizione della possibilità dell'esperienza<sup>52</sup> e, a tal fine, conduce una ricerca trascendentale sulle funzioni conoscitive del soggetto, dando vita a un *medium* o a un mezzo filosofico che si interponga tra soggetto e oggetto e permetta la concettualizzazione dell'esperienza stessa; benché questo giudizio di Rosenkranz risenta dell'influenza delle pagine iniziali della *Fenomenologia dello spirito*, coglie già l'intento kantiano di giungere a un concetto non ingenuo di esperienza, esigenza certo ben notata da Hegel. Questa indagine trascendentale si insinua tra soggetto e oggetto e, da un lato, li allontana ma, dall'altro, li media in modo da rendere l'oggetto rappresentazione; il rapporto conoscitivo non è dunque così immediato come potrebbe sembrare: è invece frutto di una relazione intellettuale in cui la coscienza dell'oggetto si integra in un'autocoscienza trascendentale, che sintetizza l'insieme delle rappresentazioni attribuite all'oggetto: «Il suo cardine è la coscienza e il suo passaggio nell'autocoscienza»<sup>53</sup>. Kant non ha con ciò risolto tutto; anzi nascono proprio ora le contraddizioni dell'esperienza che saranno discusse da Hegel e da Herbart. Com'è infatti possibile che si dia coscienza di sé e dell'oggetto? E, soprattutto, queste due rappresentazioni hanno la stessa natura trascendentale? E come possono essere definite rappresentazioni se non è chiaro quale vincolo possano vantare con la realtà dell'oggetto? Rosenkranz può quindi concludere: «Poiché la *Critica della ragion pura* ha avuto come risultato l'impossibilità di una conoscenza speculativa, è stato del tutto naturale che Kant, nella presentazione del suo sistema, abbia toccato quegli ambiti che non giungessero a una conoscenza in sé e per sé ma a oggetti in sé determinati»<sup>54</sup>. Non ha tuttavia spiegato come si possa dedurre questi "oggetti determinati" e

<sup>48</sup>) *Ivi*, p. 3.

<sup>49</sup>) Cfr. *ivi*, p. 5.

<sup>50</sup>) «Il sistema hegeliano è dunque da ricondurre soprattutto al sistema kantiano» (*ivi*, p. 9).

<sup>51</sup>) *Ivi*, p. 8.

<sup>52</sup>) «Egli si è domandato – *trascendentalmente* – come sia possibile un'esperienza in generale» (Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 132).

<sup>53</sup>) *Ivi*, p. 138.

<sup>54</sup>) *Ivi*, p. 161.

non ha nemmeno chiarito la possibilità dell'esperienza. Ecco il compito che spetta ai suoi successori, in particolare a Herbart e a Hegel.

In tal senso, Herbart<sup>55</sup> rappresenta il contraltare di Fichte: come questi, con l'intento di essere il più fedele continuatore del trascendentalismo kantiano, ha affermato l'assolutezza del soggetto, così Herbart ha irriducibilmente posto il dato reale: «La vuota cosa in sé, che in Kant produce la negazione della conoscenza, giunge in Herbart alla posizione assoluta»<sup>56</sup>. Ma, lungi dall'indulgere in un realismo ingenuo, Herbart, memore della lezione kantiana, sa bene che il dato, ancorché ineludibile, è mediato dalla sua rappresentazione soggettiva, che ne mette in luce le difficoltà e le contraddizioni: «I concetti si contraddicono l'un l'altro e questa contraddizione è per noi stringente e non possiamo sottrarcene. [...] Dobbiamo riconoscerla»<sup>57</sup>. Herbart ha così dato le condizioni di possibilità di una metafisica, negata, secondo Rosenkranz, da Kant; essa si determina, però, come scienza che svolga le contraddizioni dell'esperienza e mostri le condizioni di costituzione dell'oggetto reale<sup>58</sup>, che può essere coerentemente pensato.

Qui si situa il punto d'incontro di Herbart con Hegel, nonostante le polemiche delle due scuole<sup>59</sup>. Si noti: Rosenkranz si guarda bene dal sottolineare un contrasto diretto e personale tra i due filosofi; vuole forse sottolineare come vi fosse una reciproca stima e attenzione: Hegel non cita mai Herbart nelle sue opere, ma si hanno testimonianze epistolari; questi dimostra invece una seria volontà di confronto: si produce in recensioni alla *Filosofia del diritto* e all'*Enciclopedia*, lo discute nelle opere principali con un misto di ammirazione e di ironia<sup>60</sup>; segno di ciò che anche Rosenkranz sostiene in queste pagine di *Geschichte der Kant'schen Philosophie*: «Il pomo della discordia è qui il concetto di contraddizione»<sup>61</sup>.

Ma questo concetto, che accomuna dunque Hegel e Herbart, nello stesso tempo, li separa. Mentre infatti Herbart riconosce la contraddizione dell'esperienza ma vuole eliminarla in modo tale che «il vero, il reale, il dato, ciò che non è contraddittorio, il semplice sia identico con sé»<sup>62</sup>, Hegel pensa che la contraddizione sia «un momento della totalità»<sup>63</sup> e debba quindi essere mantenuta; è tuttavia af-

<sup>55</sup>) Cfr. R. Pettoello, *Idealismo e realismo. La formazione filosofica di J.F. Herbart*, Firenze 1986.

<sup>56</sup>) Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 384.

<sup>57</sup>) *Ivi*, p. 385.

<sup>58</sup>) Scrive Rosenkranz, denunciando un'influenza herbartiana: «Kant non ha dato una metafisica. [...] Herbart ha invece dato una metafisica. Essa deve eliminare le contraddizioni che sono date nella nostra coscienza» (*ibidem*).

<sup>59</sup>) Cfr. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 394.

<sup>60</sup>) Cfr. J.F. Herbart, *Recensione alla Filosofia del diritto di Hegel*, pubblicata per la prima volta in «Leipziger Literatur-Zeitung» 45-47 (1822), poi in *Kleine Schriften*, p. 536 ss., in Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von K. Kerbach - di O. Flügel, Aalen 1964<sup>2</sup>, 19 voll., XII, p. 419 ss.; ora *ivi*, XII, pp. 141-154. *Recensione all'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio di Hegel*, pubblicata per la prima volta in «Leipziger Literatur-Zeitung» 1-4 (1831), poi in *Kleine Schriften*, p. 536 ss., in Herbart, *Sämtliche Werke* cit., XII, p. 664 ss.; ora *ivi*, XIII, pp. 198-216. Trad. it. in *Antidialettica* cit., pp. 59-82 e 83-114, a cui si rimanda: cfr. pp. 60 e 84.

<sup>61</sup>) Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie* cit., p. 394.

<sup>62</sup>) *Ivi*, p. 395.

<sup>63</sup>) *Ibidem*.

fermato l'interesse empirico di Hegel e la sua consapevolezza delle difficoltà insite nell'esperienza, che possono essere risolte solo con l'affermazione di un'identità speculativa teologico-metafisica. Hegel ammetterebbe, con Herbart, la posizione del dato e della coscienza comune e concorderebbe con la necessità di togliere loro una particolarità accidentale e contraddittoria, che inibisce una conoscenza filosofica della realtà. Ciò può avvenire perché si dà «il giusto concetto di vero come unità di pensiero e di essere»<sup>64</sup>; Hegel presuppone, cioè, un'unità concreta di ideale e di reale sotto l'egida di un Assoluto che si esprime in determinazioni universali e particolari. L'esperienza contraddittoria mostra una struttura intimamente razionale, che si concretizza nella relazione che una determinazione empirica ha con le altre; l'esperienza si compone dunque di un insieme di rappresentazioni particolari, che per Hegel sono anche ontologiche, ciascuna delle quali ha una determinazione negativa e, nello stesso tempo, positiva; Herbart, per Rosenkranz, sacrifica, con la totalità metafisica hegeliana, il carattere dinamico, progressivo dell'esperienza. Conclude dunque Rosenkranz: «Lo sviluppo storico ha finora mostrato che il sistema herbartiano ha molto a che fare con quello hegeliano nel particolare»<sup>65</sup>; divergono irrimediabilmente nel modo di concepire la relazione conoscitiva tra pensiero ed essere, sempre rispettosa del dato per Herbart, attenta all'essere ma teologicamente viziata per Hegel.

Importa tuttavia che Rosenkranz riconduca l'uno e l'altro a Kant e ne chiarisca il compito con l'opera di definizione dell'esperienza; giudizio che, per Hegel, non è così scontato, negli anni '30 e '40 dell'Ottocento. Hegel appare, nelle parole di Rosenkranz, un realista intelligente, proprio come Herbart, intento a mettere in luce i nessi razionali delle rappresentazioni: può infatti sostenere: «La negazione che il dato [*Gegenstand*] sia il vero non è affatto la negazione dell'oggetto [*Objekt*] in generale»<sup>66</sup>; questo si forma in un rapporto tra esperienza e ragione, perdendo la sua immediatezza e acquisendo una ricchezza ontologica, che altrimenti rimarrebbe implicita e produrrebbe solo contraddizioni. Hegel mostra il proprio rispetto per l'esperienza e, nello stesso tempo, la necessità che si risolva in totalità razionale nella *Fenomenologia dello spirito*: quest'opera tiene singolarmente il posto della *Critica della ragion pura* e assume quindi la funzione di giungere a una comprensione speculativa dell'esperienza che superi gradualmente l'immediatezza soggettiva e oggettiva, le stesse contraddizioni, cioè, empiriche; la loro risoluzione è possibile in un sapere assoluto, nella formazione di un soggetto pienamente razionale e sostanziale, che abbia in sé sciolto e definito quelle contraddizioni. Sembra che Rosenkranz risponda a quei filosofi, come Fries o Feuerbach, che riducono il processo di formazione del soggetto e del reale, o a una semplice antropologia o a un'introduzione al sistema, da esso schiacciata: al contrario, Hegel sembra cimentarsi con la possibilità dell'esperienza e della sua comprensione, grazie a categorie che si definiscono nell'esperienza stessa, la cui deduzione è demandata alla logica. Rosenkranz si appresta a ripensare il legame tra logica ed esperienza: davvero la scienza della logica è così idealista e conclusa come forse Hegel induce

<sup>64</sup>) *Ivi*, p. 408.

<sup>65</sup>) *Ivi*, p. 395.

<sup>66</sup>) *Ivi*, p. 411.

a pensare? Non è forse possibile che sia una logica dell'esperienza e, dunque, ben più realista delle pretese hegeliane?

### 3. Conclusioni

Afferma Rosenkranz nella sua *Metafisica*: «In sé e per sé la logica è una scienza, di cui la metafisica costituisce soltanto una parte»<sup>67</sup>; denuncia con queste parole la lezione realista di Herbart, con cui corregge l'idealismo di Hegel, certo che tutti e due siano interessati a una nozione non contraddittoria di esperienza; vi si può giungere soltanto grazie a un'esigenza speculativa, negata da Kant ma ammessa da Hegel e da Herbart<sup>68</sup>, in modo diverso ma per risolvere gli stessi problemi. Ne consegue, per Rosenkranz, una ridefinizione della logica hegeliana: l'identità di pensiero e di essere si limita, appunto, alla logica. Essa è metafisica perché «deve contenere i sommi principi di tutte le scienze»<sup>69</sup> e deve così permettere la conoscenza di ogni realtà, definendone la necessità logica e ontologica.

Ma il soggetto trova nelle scienze particolari i dati che devono essere conosciuti e liberati dalla loro particolarità immediata. Se così non fosse, si perderebbe la ricchezza dell'esperienza e il filosofo sarebbe costretto a una semplice ripetizione del già noto; la filosofia della natura utilizza concetti, come quello di spazio, di tempo, di materia, di movimento, che non possono essere definiti a priori: la logica ne permette però la determinazione oggettiva e l'uso. Si dà luogo a un rapporto dialettico tra scienze e logica per costituire un'esperienza oggettiva di enti particolari<sup>70</sup>: «In quanto la natura e lo spirito non possono esistere se non in questa forma sono a essa [logica] subordinati. Ma, per converso, in quanto la pura ragione ha realtà nella natura e nello spirito, è, come forma assoluta, subordinata a questo contenuto concreto»<sup>71</sup>.

ENRICO COLOMBO  
enricoachillecolombo@libero.it

<sup>67</sup>) Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee* cit., I, p. XXXVI.

<sup>68</sup>) Cfr. R. Pettoello, *Introduzione a J.F. Herbart, Metafisica generale con elementi di una teoria filosofica della natura. Parte sistematica*, a cura di R. Pettoello, Torino 2003, pp. 9-35, 15 e 19.

<sup>69</sup>) *Ivi*, p. XXXVIII.

<sup>70</sup>) «La particolarità è la forma assoluta di ogni realtà» (Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee* cit., II, p. 8).

<sup>71</sup>) *Ivi*, I, p. XXXVII.