

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

J. B. BAILLIE, *The origin and significance of Hegels Logic. — A general introduction to Hegels System.* — London, Macmillan a. Co., 1901 (pp. xviii-375, 8.º).

Quell'hegelismo, che per mezzo secolo circa parve una filosofia definitivamente fallita, torna ad essere studiato e meditato seriamente e profondamente: e le dottrine che gli avevano voltato le spalle, ridendosi allegramente di aver buttato giù questo colosso, che dava tanto fastidio a tutte le *philosophiae pigrorum*, cominciano sconcertate a brontolare contro la risurrezione di esso, presentando oscuramente e dolorosamente che la loro ora non tarderà molto a suonare. Giacchè pare proprio una risurrezione. Nessuna filosofia fu, dopo il suo fiorire, così messa da parte come la hegeliana; contro nessuna, i pensatori posteriori si son levati, come contro la hegeliana, col convincimento che ella fosse stata un'interruzione nel regolare sviluppo storico del pensiero speculativo, anzi come un'escrecenza che bisognasse tagliare, estirpare dalle radici, inesorabilmente, per procedere nello sviluppo. Di nessun filosofo, così come di Hegel, furono abbandonate le opere dopo il primo periodo naturale della loro fortuna. Di tutti gli altri filosofi, se dopo un certo tempo non furono più seguitate le dottrine, si sentì però il bisogno di combatterle. Ad Hegel invece gli avversarii non fecero nè anche l'onore della critica: egli fu subito giudicato e tolto di mezzo; perchè parve ottimo consiglio tornare indietro a quel Kant da cui Hegel aveva preso le mosse, e, per alcuni, anche più indietro di Kant.

Oggi, questo ritorno da Kant ad Hegel è la più bella prova della razionalità del processo storico dell'idealismo assoluto, e un eloquente insegnamento per gli avversarii di ogni razionalità della storia. E questo ritorno è segnalato principalmente dai recenti studii sulla *Logica* di Hegel, che è certamente la parte essenziale del suo sistema. In Francia una pregevolissima monografia sulla *Logica* fu pubblicata nel 1897 da Giorgio Noël; in Inghilterra la *Logica* stessa fu tradotta e munita d'un volume di prolegomeni dal Wallace (1892-94); e importanti studii sulla dialettica hegeliana furono messi in luce dal Taggart (1896). Ora un *lecturer* di filosofia della piccola università di Dundee, in Iscozia, ci ha dato questo nuovo volume, che è un vero modello di ricerca storica ed esegetica intorno alla *Logica* (1). In Germania il vecchio Fischer compie la sua magistrale

(1) Un'altra pubblicazione recentissima degna di nota è quella di R. MARKINOSCH, *Hegel and Hegelianism*, London, 1903. Il TAGGART ha anche pubbli-

storia della filosofia moderna con una poderosa monografia sul filosofo di Stoccarda. Soltanto l'Italia non partecipa a questo nuovo moto di studii hegeliani; sebbene da più parti si accenni a riprendere il suo pensiero. E in Italia più che altrove bisogna rifarsi dalla sua Logica, che non è stata mai studiata in ispeciali lavori da nessuno. Solo lo Spaventa ne aveva intrapreso nel 1867 un'esposizione (nei *Principii di filosofia*), che è una meraviglia di lucidezza; ma il libro che si pubblicava per associazione, rimase a metà, e non potè esser mai compiuto.

Nel fervore di studii storici, da cui furono presi in Italia dopo il 1860 gli studiosi di filosofia, nessuno s'è rivolto all'Hegel e al suo *opus magnum*. Lo stesso Vera, il quale veramente, più che alla nostra storia particolare, appartiene a quella della cultura filosofica europea, tradusse in francese la piccola Logica dell'*Enciclopedia*, ma non la grande, a cui i pensatori devono far capo: e, fra le altre opere hegeliane di cui curò la versione francese, trascurò quella *Fenomenologia dello spirito*, nella quale avrebbe dovuto vedere e dare la chiave della Logica.

Ai nuovi hegeliani spetta appunto di riprendere lo studio della *Logica*, e perciò della *Fenomenologia*, senza la quale quella è una Sfinge di cui nessun Edipo potrà mai svelare l'anima. E bisogna intendersi. Oggi si domanda ai neohegeliani se essi hanno il coraggio di tornar a sostenere tutto il sistema di Hegel, con tutta la sua *Enciclopedia*, cioè non solo la sua Logica, ma anche tutta la sua Filosofia della natura e tutta la Filosofia dello spirito. Ma i neohegeliani, per quanto coraggio abbiano, non possono rimettere in piedi i morti: e il pensiero di Hegel possono dire che è vivo, ma non proprio Hegel in persona. Il pensiero di Hegel è la sua nuova Logica; ma la persona di Hegel o il suo spirito personale ebbe un certo contenuto concreto, storico, nella cui trama egli non potè non vedere e doveva vedere appunto quel movimento dialettico che la sua Logica aveva scoperto nelle viscere del sapere e perciò di ogni sapere.

I limiti di codesto contenuto sono i limiti stessi della Logica, la quale anche in Hegel, se non è formale nel senso aristotelico, è pur sempre formale (e come potrebbe non esser tale?) nel senso kantiano (del Kant della *Critica della ragion pura*, non della *Logica*). Giacchè la vera differenza tra la logica aristotelica e la hegeliana non è, a mio credere, che l'una è formale e l'altra no; ma che l'una è malamente formale, e l'altra no. In quella, si cerca il formale nell'empirico e nel concreto; riuscendo o all'arbitrario o al futile; o deducendo l'indeducibile, o deducendo dal generale il particolare che vi s'è messo; in questa, si cerca il formale nella forma, nell'astratto, nel principio che informa il reale. La categoria di

cato un vol. di *Studies in Hegelian Cosmology*, Cambridge, 1901; sul quale vedi *The Philos. Review* del marzo 1903, pp. 187-193. Questa rivista ha pubblicato parecchi articoli su Hegel. Vedo ora annunziato un nuovo libro di GRIER HUBBEN, *Hegel's Logic: an Essay in interpretation*, New-York, Scribner, 1902.

Aristotile è un concetto attuale; la categoria di Hegel è quello stesso concetto trascendentale, che per Kant è legge del pensiero, ma non è pensiero. La categoria di Hegel è perciò la vera forma, che è attività e funzione creatrice del conoscere e però del reale; e in questo senso, ma *solo in questo senso*, è massima concretezza.

Dato il suo carattere formale, volere che la verità della Logica porti con sé la verità del contenuto, che solo la conoscenza empirica — fenomenologica — della natura e dello spirito può dare, è non tener conto del profondo divario che è tra contenuto e forma. La verità della Logica importa la verità di sé stessa in quella speciale realtà che è il pensiero concreto di Hegel, come in ogni altro pensiero: giacchè, se le categorie della sua Logica, nel loro stesso organismo, non si riscontrassero nell'organismo del pensiero di Hegel, come in quello d'ogni altra parte della realtà, la Logica di Hegel sarebbe falsa. Ma non importa la verità di quel pensiero, come non importa la verità ed absolutezza di alcun'altra parte del reale in cui si attua. Tutto diviene, niente è; e, come si forma la natura, così si forma il pensiero; e di assoluto non c'è se non questo divenire, questo formarsi, questo *fieri*, che è appunto la Logica. Tutto il resto è eterna soluzione ed eterno problema. La vera scienza è la Logica; e il resto, diciamo chiaro, non può essere che sistemazione logica di un pensiero transeunte, di un reale pure transeunte.

Da questa sentenza al più angoscioso scetticismo è un brevissimo passo, se non si riflette bene sul vero senso di quell'astrattezza che ho attribuito alla logica, che è poi il vero senso del kantismo. La categoria kantiana senza l'intuizione è vuota: ma *esiste* come vuota? No: solo una considerazione trascendentale (che trascende quello che i tedeschi dicono *Dasein*) può coglierla: e la logica che la studia da Kant è detta appunto trascendentale (v. *Kr. d. r. V.* ed. Ros., p. 59 e s.). Tale trascendentalità delle categorie è la loro astrattezza. Ma il trascendentale di Kant non è trascendente, anzi immanente: immanente per Kant nel solo conoscere, per Hegel nello stesso reale. Quindi la trascendentalità si compie nello stesso reale, nella natura e nello spirito. Fermatevi al trascendentale, e questo si fa subito trascendente; e voi date il *Dasein* alla vuota categoria in quanto vuota. La vita della categoria kantiana è nella conoscenza concreta, e la vita della Logica hegeliana è nella natura e nello spirito; e conoscere la sua vita è conoscere questa vita nella natura e nello spirito: conoscer l'assoluto è conoscerlo nella sua creatività del relativo, con una conoscenza relativa, che ha però nella sua stessa relatività la sua absolutezza. Respingere il relativo per amor dell'assoluto è respingere lo stesso assoluto, che nel relativo manifesta la sua assoluta potenza; come, per Kant, rinunciare alla intuizione è già rinunciare alla categoria. Dunque: la Logica non può non compiersi in una Filosofia della natura e in una Filosofia dello spirito; ma nè la natura nè lo spirito nelle loro forme fenomenologiche sono assolute altrimenti che relativamente (sono assolute come certi gradi del divenire), e quindi son destinate a perire. Ed hegeliani si è veramente se,

accettando la Logica hegeliana, non si accettano in blocco la dottrina della natura e quella dello spirito, ma si rifanno, quando occorra, hegelianamente. Non sarà un fare e un disfare vano; ma un fare continuo, serio — la maggior serietà della vita (1).

Per non esser hegeliani bisogna, al contrario, rifiutare, smontare la *Logica*; e, come questa fu la conseguenza della *Fenomenologia dello spirito*, spezzare il congegno di questo lavoro mirabile. La natura di una cosa è il suo nascimento, come disse il Vico. Quindi, intendere la Logica è intendere il suo processo; come colpire la Logica si può solo rivolgendo i colpi contro la Fenomenologia. Questo ha inteso il Baillie; il quale, per intendere il vero valore della *Logica* hegeliana, ha creduto appunto che il metodo migliore fosse di rintracciarne la genesi e lo sviluppo. Anzi a render più compiuta la sua ricerca non si è fermato alla *Fenomenologia*, che è la immediata introduzione alla *Logica*; ma è risalito ai primi inizi del pensiero di Hegel nella sua posizione storica, studiando gli abbondanti documenti che nelle *Lettere* dell'Hegel e ne' varii scritti e frammenti, messi in luce dal Rosenkranz (1844) e dall'Haym, si trovano delle sue più antiche concezioni della Logica.

È impossibile riassumere un'indagine così particolare e minuta come questa del Baillie, il cui valore può risultare da una conoscenza altrettanto particolare e minuta di essa. Non se ne può accennare che i punti principali.

L'A. distingue tre periodi nello sviluppo del pensiero logico di Hegel: il primo dei quali tra gli anni 1797 e il 1800 sarebbe rappresentato da quell'abbozzo di sistema, pubblicato in parte dal Rosenkranz (*Leben*, Berlin, 1844, pp. 99-141) e in parte dal Mollat (2), in cui si trova appunto la forma originaria della speculazione hegeliana: e che si potrebbe dire il

(1) Con ciò non ho voluto dire che, salvate la *Fenomenologia* e la *Logica*, tutte le altre opere di Hegel si possano dare alle fiamme (e già chi conosca i miei scritti non può sospettare che sorga in me un tale pensiero); ma, che in quei due libri è l'essenziale dell'hegelismo, secondo i principii stessi hegeliani. In quanto al resto, quei barbassori che mi si mettono innanzi minacciosi, non so bene se di ire o di risate, e mi domandano in termini perentorii se accetto o no Hegel, mi rassomigliano un po' a quel bizzarro e prepotente principe della novella, il quale pretendeva sapere dal povero Gonnella quant'è l'acqua del mare. Ma io non sono il Gonnella. Hegel ha abbracciato nel largo e potente giro del suo pensiero tante quistioni, e in ogni sua opera ha squadrate col suo sguardo penetrante la realtà da tanti aspetti e con tanta serietà, che una risposta come quella del Gonnella non è proprio possibile; ma bisogna caso per caso, e dopo molta riflessione, risolvere se la dottrina hegeliana è accettabile. Ora, un esame critico particolareggiato di tutte le dottrine di Hegel è ancora da fare. E forse mi ci proverò io, se le forze mi basteranno.

(2) *System der Sittlichkeit*, von G. W. F. HEGEL, aus d. handschrif. Nachlasse d. Verf. v. G. MOLLAT, Osterwieck-Harz, 1893.

periodo di Francoforte sul Meno, dove Hegel fu come insegnante privato in quegli anni. Il secondo periodo andrebbe dal 1801, anno della partenza di Hegel per Jena, fino al 1807, quando fu pubblicata la *Fenomenologia dello spirito*: e sarebbe il periodo di Jena, rappresentato principalmente dagli articoli inseriti nel *Giornale critico di filosofia*, che l'Hegel pubblicò a Jena insieme con lo Schelling. E il terzo correrebbe dalla *Fenomenologia* alla *Scienza della logica* (1812-16): il periodo che si potrebbe dire di Norimberga, dal cui ginnasio Hegel mosse nel 1816 all'università di Heidelberg quando, a 46 anni, egli poteva dire di aver aggiunto l'ultima linea al disegno del suo sistema.

Nel primo periodo il Baillie nota il grande interesse che ha per lo studioso dello svolgimento del sistema filosofico hegeliano quel primo tentativo di costruzione sistematica fatto allora da Hegel. In questo primo abbozzo infatti è notevole che il filosofo di Stoccarda esponesse già le sue vedute nella forma di un sistema compiuto (*a rounded system*): ciò che fu la caratteristica peculiare della sua mente. Filosofia, nota il Baillie, era per Hegel assolutamente sinonimo di sistema; e il suo concetto della filosofia dal principio alla fine rimase fondamentalmente il medesimo. Suo oggetto fu sempre l'assoluto, la totalità delle cose; suo fine, l'organamento del tutto mediante qualche principio unificatore. La filosofia per lui non fu indagine della natura della conoscenza, ma ampliamento attuale del conoscere; non sconnesse e spasmodiche escursioni ne' vari problemi della filosofia, e ancor meno una diffidenza scettica verso il suo essenziale proposito. Il che era una conseguenza del metodo e dei risultati del nuovo movimento filosofico di Fichte e di Schelling, la cui principale caratteristica è la tendenza ad abbandonare l'esame della conoscenza, a ritenere per costitutivi dell'esperienza i principii che Kant considerò come puramente regolativi, e a tentare una sistemazione organica del contenuto generale dell'esperienza.

Ma lo schema suddetto è importante per un'altra ragione: perchè contiene nelle sue linee generali la fisionomia essenziale del sistema definitivo, con la sua divisione in Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito. Le maggiori differenze sono nella prima parte; ma, nel resto, se togli il natural divario della maggior chiarezza e completezza nella forma posteriore del sistema, e soprattutto di un metodo preciso che manca nell'antico schema, il problema è il medesimo: la relazione tra la natura e lo spirito, tra l'ideale e il reale.

È pure importante notare che, in questa sua forma primitiva, il sistema di Hegel adotta come suo principio fondamentale, che la suprema realtà è lo spirito (*Geist*). Da questa posizione, nota il Baillie, si può dire con certezza che egli, nonostante le apparenze in contrario durante il periodo di Jena, non si sia mai allontanato (23). « Così il principio dell'idealismo è la base sulla quale si fondarono i primi sforzi costruttivi di Hegel; e, se lo spirito si prende come la parola d'ordine (*pass-word*) dell'idealismo, il sistema di Hegel è idealistico fin dalla sua origine ».

Pure, secondo il Baillie, non può dirsi veramente che questo principio sia stato stabilito con una dimostrazione. Le ragioni del principio vanno ricercate piuttosto nei precedenti della storia mentale di Hegel; e le principali sono due: 1.º l'apprezzamento che Hegel faceva della natura della coscienza religiosa ed etica, — che è, secondo il Baillie, il motivo fondamentale (*leitmotiv*) del pensiero hegeliano; 2.º l'influenza dei filosofi suoi predecessori, e di tutta la filosofia moderna, il cui principio caratteristico è appunto il concetto dello spirito.

Oltre il principio, questo più antico schema ha in comune con quelli posteriori le linee generali. La filosofia viene già considerata come l'*interpretazione dell'universo dal punto di vista della realtà assoluta*; ed è perciò « speculativa » fin da principio. L'Assoluto si considera come manifestabile in tre forme principali o momenti — Idea pura, Natura e Spirito. Ma, se questi momenti sono già distinti, si bada meno alla loro connessione che alla distinzione. V'è una certa tendenza a cadere in espressioni mistiche e metaforiche in luogo di nozioni determinate. — Nè ancora la filosofia è la più alta forma della conoscenza. Superiore è la religione, perchè quella, muovendosi nella sfera della riflessione, del pensiero che è in opposizione a ciò che non pensa e dev'essere pensato, non raggiunge la piena realizzazione dell'assoluto; questa invece supera ogni opposizione e ogni finitezza, perchè in essa il finito, diventando un momento della vita infinita, è identificato con essa. Questa distinzione e differenza tra filosofia e religione è una conseguenza della differenza che in questo periodo Hegel pone tra reale e ideale. Ancora l'idea e la realtà non sono identificate; e l'oggetto della Logica non è lo stesso che l'oggetto (realtà vivente) della Metafisica. Come s'è detto, Hegel insiste da principio su la differenza, e non vede la relazione. Di qui il profondo divario tra questa sua Logica primitiva, e quella più tarda: distinzione tra Logica e Metafisica; distinzione tra la nostra conoscenza dello spirito assoluto e la conoscenza che lo spirito ha di se stesso; distinzione tra la presentazione ideale del reale, e il reale in se stesso. L'idea dello spirito assoluto, o lo spirito assoluto in quanto Idea, non fa ancora parte della Logica, ma della Metafisica. — Hegel distingue, dalla Filosofia della natura e dalla Filosofia dello spirito, ciò che egli dice « Filosofia teoretica ». Le prime due discutono le relazioni e le connessioni degli oggetti reali e concreti, come attualmente esistenti; l'ultima tratta dei concetti astratti formali, in quanto concetti di ciò che esiste, non come concetto, ma come reale; e comprende due parti, la Logica e la Metafisica. La Logica studia la natura e il carattere formale dell'essere e del pensiero considerati astrattamente e in generale; e si divide in tre parti: a) determinazione del carattere generale dell'essere; b) determinazione del carattere generale del pensiero *per sè*; c) determinazione del metodo onde essere e pensiero nella loro distinzione sono fra loro in relazione.

Senza entrare nei particolari, noteremo col Baillie (p. 42) che questo schema primitivo della Logica hegeliana contiene per lo meno il germe

della Logica posteriore e definitiva. Fin d'allora Hegel si stacca da Kant; negando che la filosofia debba e possa incominciare con una critica della natura e dei limiti della conoscenza; giacchè la filosofia deve determinare nel pensiero e col pensiero la natura essenziale della realtà, assoluta e finita. Hegel mette già in pratica il suo principio, che per imparare a nuotare bisogna entrare nell'acqua; e che la giustificazione della conoscenza non può esser fatta con una ricerca preliminare, sibbene esibendo lo stesso conoscere, con la dimostrazione reale del conoscere. In ciò Hegel segue da vicino Fichte e Schelling, di cui in quel torno (*Briefe*, I, 21) egli si confessava alunno.)

La sua Logica, come quella dei grandi filosofi suoi contemporanei, è, fin dalla sua origine, Logica trascendentale; concerne così il pensiero come l'essere, e definisce i concetti formali determinanti di tutta la realtà. Principio, che rimane virtualmente il medesimo attraverso tutta la storia della Logica hegeliana.

Ma, nonostante le sue simpatie con Fichte e con Schelling, Hegel già procede per una via sua propria (44). Dalle sue lettere apparisce, che, nel tempo in cui questa Logica più antica era in formazione, egli studiò attentamente di Fichte e la *Wissenschafts-Lehre* e la *Kritik aller Offenbarung*. Pure, dice il Baillie, difficilmente si potrebbe scorgere nei particolari di quella Logica una traccia d'influenza della costruzione peculiare che del suo principio il Fichte fece nella *Dottrina della scienza*, nonostante la comunanza del principio. Hegel, che pure doveva considerare quell'opera come una specie di Logica trascendentale, non trasse profitto nè dal contenuto nè dal metodo di essa. In lui p. es. non c'è traccia d'una analisi simile a quella di Fichte delle categorie di limitazione e negazione, e soprattutto della categoria della realtà, cui Fichte attribuiva tanta importanza. Così il metodo fichtiano di dedurre dall'Io tutto il contenuto della *Dottrina della scienza*, non trova nessuna accoglienza presso Hegel. « Fichte discende dall'Io; Hegel, se mai, ascende ad esso » (45 n.). Forse — dice il Baillie — Hegel conosceva la pubblica disapprovazione fatta da Kant delle vedute di Fichte. Inoltre, Hegel doveva essere allora familiare colle vecchie idee fichtiane di Schelling, contenute nei suoi primi scritti filosofici: *Ueber d. Möglichkeit u. Form einer Philos. überhaupt, Vom Ich als Princip ecc.* (1795), e *Philos. Briefe üb. Dogmatismus u. Kriticismus* (1796). Ma probabilmente in questi scritti Hegel non trovò aiuti speciali, poichè essi non gli presentavano un sistema di Logica; e solo poterono influire sul corso del suo pensiero. — Infine, se è stretta la somiglianza tra la Logica trascendentale di Kant e la più antica Logica hegeliana, le differenze sono anche molto notevoli. E già il punto di partenza — che la filosofia ha per oggetto il tutto, che gli elementi opposti in questo tutto sono fattori di un'unità, non radicalmente opposti — separa profondamente il presupposto della Logica hegeliana da quello della kantiana. E lo stesso termine *trascendentale* non significa propriamente lo stesso per i due filosofi; perchè per Kant trascendentale

è l'a-priori soggettivo, che dà il carattere necessario ed universale all'oggetto conosciuto; e si fonda quindi sulla distinzione tra soggetto ed oggetto. Hegel, seguendo Fichte e Schelling, trasforma l'a-priori soggettivo di Kant in un trascendentale obbiettivo, costitutivo della realtà. Le deficienze e i presupposti non criticamente giustificati di queste più antiche vedute sono gradatamente rimossi nel corso dello sviluppo del pensiero di Hegel. I difetti maggiori sono tolti subito. Superate le ambiguità e difficoltà nella distinzione di Essere e Pensiero, cade la distinzione di forma e contenuto in quanto anticipatamente sottintesa e ritenuta base della separazione della Logica dalla Metafisica: cioè tale distinzione è mantenuta, ma determinata in altra maniera. La questione del rapporto tra Logica e Metafisica è risolta in aperto contrasto col modo di prima; e svanisce l'accordo coi pensatori precedenti. La Metafisica diventa più formale, la Logica più concreta. È in parte rimossa la incompiutezza della connessione sistematica tra le varie parti della filosofia e tra i vari elementi di queste, non tanto per l'adozione di un metodo filosofico quanto per la determinazione più stretta (*more definitely*) del suo principio filosofico. Un metodo, dice il Baillie, nel senso rigoroso egli non l'ha ancora raggiunto.

È un periodo di critica. « Hegel diventa consapevole della sua posizione filosofica e padrone de' suoi termini. Nondimeno i principii adottati in questo tempo non sono completamente elaborati; e parecchie delle sue posizioni furono in seguito modificate e magari abbandonate » (58).

A Jena, nell'Università, allora centro letterario e filosofico della Germania, la mente dell'Hegel fece un gran passo. L'interesse dominante religioso fu in lui soppiantato dall'interesse per la filosofia: « la sua intuizione religiosa del mondo cedette il luogo a un'interpretazione puramente filosofica di esso: i concetti indeterminati del pensiero religioso si cambiarono nell'accuratezza, determinatezza e chiarezza della riflessione sistematica. E, con questo intero abbandono alla filosofia, una grande ripugnanza al vago misticismo, in cui finora aveva cercato luce e soddisfazione. Ora, egli definisce il misticismo (Rosenkranz, *Leben*, 182 e seg.) come un mezzo fantastico (*pictorial imaginative*) per l'espressione dell'Assoluto; non è sentimento nè scienza, ma qualche cosa di oscuro che tramezza tra essi (*trübes Mittelding*): un « sentimento speculativo ». Lo dice arditamente una pomposa rettorica che da se stessa confessa l'impotenza del mezzo col quale cerca di esprimere l'essenza della realtà. Ma ancora la religione esercita un grande influsso sul suo pensiero, come apparisce, secondo il Baillie, non solo dal fatto che la filosofia è sempre per lui una « scienza speculativa », il cui oggetto è l'assoluta realtà come tale; ma anche dalla natura del principio supremo della realtà che egli adotta e dal posto assegnato alla religione nella sua filosofia. Giacchè il principio della realtà è sempre lo spirito; e in uno schizzo di filosofia d'allora (*Leben*, 179), ei fa ancora della religione il momento finale e supremo di quella.

L'influenza dello Schelling si fa sentire di più nel modo di concepire

la Logica e la Metafisica. Entrambe queste scienze formano *insieme* la prima della triade delle scienze filosofiche, come nel primo periodo, innanzi alla Filosofia della natura e alla Filosofia dello spirito: e sono ancora trattate come parte indipendente e per sè stante della filosofia, senza immediato rapporto nè con l'una nè con l'altra delle restanti scienze. È notevole come la denominazione di questa scienza si venga cambiando nel corso di questo periodo, perchè il progressivo cambiamento è segno dello sviluppo del pensiero hegeliano (p. 67). Da principio la chiama semplicemente *Logica e Metafisica*, su cui nel 1802 si proponeva di pubblicare un trattato. Questo o divenne una parte, o diede luogo a un compendio, ideato più tardi, della totalità delle scienze filosofiche. Questo compendio, menzionato nel 1803, doveva essere un'esposizione completa del suo *Sistema di filosofia*, e comprendere: 1.º *Logica e Metafisica o Idealismo trascendentale*; 2.º *Filosofia della natura*; 3.º *Filosofia dello spirito*. Queste due ultime parti nel 1805 le designava col nome di Filosofia del reale: *Realphilosophie*. Finalmente, nel 1806 la filosofia speculativa contiene: Fenomenologia dello spirito, Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito: la Metafisica, si badi, viene omessa, come scienza distinta. Con questo mutamento s'accorda una divisione del suo sistema, che deve appartenere agli anni più tardi di questo periodo e in cui la prima parte del sistema è data come « Logica o Scienza dell'Idea come tale ». Questi cenni, conchiude giustamente il Baillie, nel corso nello svolgimento del pensiero hegeliano durante cotesto periodo, indicano la graduale identificazione della Logica con la Metafisica, identificazione che divenne la sua posizione finale. Ma questa posizione non è propriamente stabilita nè fatta esplicita nelle opere di questo periodo, come sarà più tardi.

Il principio della filosofia, come s'è detto, è l'Assoluto. Esso ha un carattere necessario: è uno, è unità o identità di tutto ciò che è finito. Questa unità contiene e risolve tutte le opposizioni: corpo e anima, necessità e libertà, natura e Io, soggetto ed oggetto, pensiero (*Begriff*) ed essere. Queste, come le forme più fondamentali di opposizione, s'implicano tutte l'una nell'altra, ed Hegel p. es. usa l'opposizione tra soggetto ed oggetto per esprimere lo stesso che l'opposizione tra pensiero ed essere.

L'identità del soggetto con l'oggetto è il principio supremo di ogni conoscenza filosofica: ma è eziandio presupposta nella vita comune così come in ogni filosofia; ed è veramente la base del senso comune dell'intelligenza ordinaria. E appunto il bisogno di superare l'opposizione, quando si è smarrito il senso dell'identità, che pur rimane implicitamente presente in fondo al pensiero, fa nascere la filosofia, — come la religione. « La rottura, l'isolamento, la divisione è, dice Hegel, la fonte del bisogno della filosofia » (p. 69). Questa perciò deve ristaurare e rivelare alla coscienza quella identità fondamentale, riaffermare la supremazia dell'Assoluto dimostrando la sua presenza attuale in ogni realtà finita e determinata, e mostrare che tutte le identità relative finite sono semplici ripetizioni di una medesima Identità suprema. Quindi due momenti nel processo

della filosofia: uno, la negazione delle realtà finite come tali nella Realtà illimitata, infinita; l'altro, l'affermazione e conservazione del finito in virtù della sua partecipazione all'Infinito e della sua determinazione per questo (71).

Lo strumento di questo processo è la ragione. Questa sola è adeguata infatti all'assoluto: è, dice Hegel, la manifestazione dell'assoluto; l'attività della ragione è l'attività stessa dell'assoluto. Quindi il concetto, che la filosofia è conoscenza dell'assoluto, è equivalente all'altro, che essa è la conoscenza di sé della ragione; epperò un modo essenziale, una forma della ragione. I due metodi della ragione, corrispondenti ai due momenti suddetti del processo della filosofia, sono la riflessione e l'intuizione (*Anschauung*) trascendentale: due procedimenti non propri della nostra ragione, giacché tutte le distinzioni tra i procedimenti della nostra ragione e quelli dell'oggetto sono puramente finite; non sono, né potrebbero essere assolute, anzi s'identificano gli uni con gli altri da sé stessi, superando la loro opposizione, nell'Assoluto, nell'identità della ragione.

L'intelletto (*understanding*) pone, fissa tutte le opposizioni; nè può adempiere l'ufficio della filosofia, perchè esso non può tentare di costruir l'assoluto. Anch'esso, tuttavia, è una specie di riflessione, ma riflessione astratta ed astraente (*isolated, isolating*), e però diversa dalla riflessione della ragione che s'appunta nell'assoluto. La riflessione filosofica, appunto per la sua relazione con l'assoluto, è negativa: ed Hegel la dice « il potere negativo dell'assoluto », « il lato negativo dell'assoluto », « l'assoluta negatività » (74). L'intelletto pone il finito; ma ogni finito è limitato ad un altro finito, e l'intelletto è costretto a progredire sempre verso una totalità completa. Così, dal seno stesso dell'intelletto sorge l'opera della ragione: la riflessione, che è, come s'è detto, puramente negativa. L'assoluto in essa è solo la sintesi degli opposti. La legge della riflessione è che ogni cosa distrugga sé medesima; la vita di ogni realtà finita è la sua morte. Ciò è vero di tutto, salvo dell'identità assoluta; è vero della stessa riflessione, se essa si oppone all'assoluto e si fissa come un elemento della realtà. La sorte della riflessione è l'annientamento di sé (*self-annihilation*) nella sintesi degli opposti, che è l'assoluta identità. « Ma questa sintesi non è realmente contraddizione, anzi la contraddizione che abolisce e nega sé stessa. E questo è il significato dell'antinomia. L'antinomia, quindi, è la legge suprema della ragione in quanto riflessione, della parte negativa della speculazione » (76).

La riflessione vuole dappertutto che gli opposti siano negati, e che la loro verità consista nella loro negazione nell'assoluto. Ma essa non fa più di questo. E richiede un processo che porti alla luce della conoscenza filosofica il lato positivo della ragione, che sfida e resiste a ogni negazione, ed è appunto quella stessa identità che sostiene e conserva il contenuto negato. E questo lato della ragione è l'intuizione. La quale non fissa più opposti, l'uno contro l'altro, perchè non ripete l'opera della riflessione dell'intelletto; ma si riferisce all'identità *per sé*, come la riflessione concerne gli opposti finiti come tali. L'intuizione non si mani-

fiesta solo nel caso dell'assoluta identità, ma anche nel caso di quelle identità relative in cui si differenzia l'identità assoluta. L'intuizione afferma ciò che la riflessione indica soltanto, dà sostanza a ciò che questa postula. Nell'identità come tale è immanente l'antinomia, e nell'antinomia come tale è implicita l'identità. L'intuizione esprime l'unità immediata dell'identità della ragione con la ragione stessa. Separata dalla riflessione, l'intuizione è empirica, inconscia, il puro dato: per cui l'obbiettivo, p. es., viene accettato come diviso dal subbiettivo. Così la riflessione, separata dall'intuizione, fornisce sì una conoscenza, ma una conoscenza formale, negativa, che riferisce il contenuto dell'assoluto alla sua identità, ma non sa cogliere questa identità: produce solo antinomie. Quindi nella speculazione non si possono scompagnare riflessione e intuizione. La loro unità è la meta di quella, e questa unità dà quella conoscenza trascendentale che sola soddisfa pienamente la filosofia. Questa unione genera l'unione di subbiettivo e obbiettivo, d'intelligenza e natura, di coscienza e d'inconscio, di pensiero ed essere — in cui consiste la conoscenza filosofica o costruzione dell'assoluto. Epperò, ciò che è noto o visto per l'intuizione (*angeschaut*), appartiene in pari tempo ai due mondi: un mondo è essenzialmente identico con l'altro: l'essere, considerato dal punto di vista del pensiero, è lo schema dell'intelligenza; l'intelligenza, dal punto di vista dell'essere, è lo schema dell'essere assoluto. Ma la filosofia è detta opera della riflessione, perchè questa si riferisce al finito, alle differenti forme del contenuto dell'assoluto, sulle quali il sistema si costruisce e in grazia delle quali la filosofia è richiesta; e la riflessione dimostra il molteplice finito come una determinazione limitata dell'identità assoluta; sicchè essa è lo strumento adoperato nella formazione del sistema, e il suo processo formale consiste nella sintesi degli opposti.

Ora, dato questo concetto della filosofia, Hegel dà il nome di Logica alla parte che forma il contenuto della riflessione esatta e *per sè*; e quello di Metafisica alla conoscenza trascendentale, data dall'intuizione: l'una ci dà la conoscenza infinita o dell'assoluto, l'altra la conoscenza finita, o della finitezza; l'una è la conoscenza della ragione pura (*Reason without qualification*); l'altra è la conoscenza della ragione determinata ancora dall'intelletto, e si può dire perciò anche opera dell'intelletto. La vera Logica determina e riduce a sistema le forme del finito, per riuscire alla negazione della conoscenza finita mediante la conoscenza razionale. E consta di tre parti. La prima determina le categorie del finito in generale, prese semplicemente nella loro finitezza, come riflessi dell'assoluto, come raggi dell'assoluto passati attraverso il prisma angolare della finitezza: categorie che sono identità formali, non reali; non identità di obbiettivo e subbiettivo, ma identità vuote, senza interna differenza: ognuna identica a sè stessa. La seconda parte concerne la conoscenza finita o riflessione astratta, o intelletto come tale e considera le forme soggettive del finito: concetto, giudizio e sillogismo. La terza parte definisce la relazione della ragione con le forme precedenti della conoscenza finita; ed è una parte negativa, che risolve

le forme del finito nell'assoluto, per opera della riflessione filosofica in contrasto con quella riflessione finita, astratta, che agisce nelle prime due parti della Logica.

E questa terza parte introduce alla Metafisica e filosofia vera e propria, conoscenza della ragione *per sè*, sfera dell'idea pura, unione del pensiero e dell'essere, della riflessione e dell'*Anschauung*. — Sicchè ancora la distinzione tra Logica e Metafisica è, almeno formalmente, chiara e netta. La Logica, dice esplicitamente Hegel (*Leben*, p. 191), è in un certo senso un'introduzione alla filosofia. In qual senso? Non certo che per sè essa sia fuori della filosofia, perchè una parte di essa è conoscenza della ragione; ma piuttosto nel senso che essa è un primo grado (*a first stage*, p. 87) della filosofia.

Ancora il pensiero di Hegel deve procedere; ma già in questo secondo periodo egli ha fatto molto cammino. E i nuovi risultati da lui raggiunti si possono ridurre a quattro capi: 1.º il più completo possesso del suo fondamentale principio filosofico; 2.º la determinazione della natura e del metodo dell'istrumento della filosofia; 3.º il più stretto ravvicinamento della Logica alla Metafisica, mercè l'assimilazione del loro contenuto; 4.º la specificazione del metodo da adoperare per la costruzione d'un sistema: cioè lo sviluppo; un metodo, ha detto già Hegel, nè analitico nè sintetico, precisandolo perfettamente pur non avendone ancora dato una completa esposizione (1). Ma restava un gran passo da dare. Il periodo di Jena è ancora in gran parte sotto la diretta influenza di Schelling. Hegel si oppone, come questo, al soggettivismo di Fichte e di Jacobi; difende un'interpretazione idealistica di Kant; ma resta un puro schellinghiano pel suo principio d'identità e indifferenza tra natura e spirito. E il cap. V del libro del Baillie, intitolato *Transizione — Origine della « Fenomenologia dello spirito » e della « Logica »*, mostra come e perchè il pensiero di Hegel si dispicchi dal principio schellinghiano, per innalzarsi in quei due suoi capolavori al concetto dell'idealismo assoluto, per cui finalmente si risolve davvero la dualità di natura e spirito, di Logica e Metafisica, di riflessione e intuizione, di intelletto e ragione.

Nello stesso periodo di Jena si vedono continue fluttuazioni (120) tra la concezione schellinghiana dell'assoluto e quella che sarà poi la concezione definitiva di Hegel. Ora egli considera l'assoluto come punto d'indifferenza tra soggetto ed oggetto, ora lo concepisce come concreta indi-

(1) Il metodo dello sviluppo, distinto dal metodo deduttivo di Fichte e in parte di Schelling, secondo il Baillie, è stato probabilmente suggerito ad Hegel dall'*Idealismo trascendentale* di Schelling, la cui filosofia è concepita ed esposta come « una storia dei gradi od epoche della coscienza di sè », una storia che muove da una posizione « dedotta » come ultima, necessaria e indubitabile, e « riconosce » il sorgere dei varii atti della coscienza di sè in una serie rappresentante i gradi della complessità e determinatezza della coscienza di sè (*Transc. Ideal.*, Absch. III, XII): p. 97.

vidualità, come quella unione di universale e particolare che è la natura dell'intelligenza. Ora la sua forma suprema si fa consistere nella *Sittlichkeit* (non moralità, ma mondo morale) (1), ora invece in una identità indifferente. Altre volte, infine, descrivendo (*Leben*, 192, 193) la natura di Dio (in termini, veramente, come nota giustamente il Baillie, semiteologici), lo fa in modo che Dio per sé non è più un semplice principio neutro della realtà, ma un'autocoscienza vivente ed attiva.

Ma queste oscillazioni negli ultimi anni del periodo di Jena cessano, ed Hegel afferma risolutamente la supremazia dello spirito sulla natura, del soggetto sull'oggetto. Via via che in lui si determina questa posizione, si rallentano le relazioni di Hegel con Schelling, finché la prefazione della *Fenomenologia* segna e il principio dell'indipendenza del pensiero di Hegel e la sua rottura con Schelling, o, come Hegel preferiva dire, con la scuola schellinghiana.

L'assoluto per sé è spirito. Non che Hegel non ammetta più l'assoluto come unità di soggetto ed oggetto, e di tutti gli opposti. Su questo punto, egli resta sempre d'accordo con Schelling e con Fichte stesso. Ma Fichte riduceva l'oggetto al soggetto; Schelling ammetteva l'eguaglianza tra i due opposti principii dell'unità: Hegel vede la superiorità del soggetto. E tutta la sua filosofia seguente non è, secondo il Baillie, che la completa deduzione ed esposizione di cotesta veduta (122).

Quali ragioni spinsero Hegel a quest'ultimo passo? In primo luogo, sempre l'interesse religioso ed etico della sua filosofia, interesse al quale il Baillie propende ad attribuire forse un'importanza esagerata nello sviluppo del pensiero di Hegel. Poi, la relazione dello spirito con la natura nell'esperienza morale, dove la esatta idea della libertà pone certo lo spirito ad un piano superiore della natura. D'altra parte, la differenza non meno chiara tra le due realtà, nell'esperienza teoretica: giacché la conoscenza importa un dominio dello spirito sulla natura, del soggetto sull'oggetto: superiorità già messa in evidenza da Kant. Inoltre, il concetto stesso hegeliano della filosofia come conoscenza di sé della ragione, doveva condurlo a quella posizione. Non si può infatti « trattare tutta la filosofia (la filosofia della natura inclusa) unicamente in termini razionali, impossibile parlare dell'autoconoscenza, autointuizione dell'assoluto, dell'assoluta conoscenza che l'assoluto possiede di sé stesso, e pur sostenere che l'assoluto è la pura identità indifferente di spirito e natura ». — Nè si può non tener conto dell'influenza esercitata su Hegel

(1) Il Baillie, seguendo lo STIRLING (autore del *Secret of Hegel*, 1865), che egli chiama il gran magazzino, *the great store-house*, dell'hegelismo, rende questa parola con *Ethicality*, che potrebbe pure accettarsi in italiano, e la definisce abbastanza bene « la visibile e sostanziale realizzazione dell'attività morale » (63 n.). Lo SPAVENTA, nei *Principii di Etica* (2.^a ed., Napoli, Piero, 1903), dice questa « eticalità » *costume*, traducendo l'*Ethos* di Hegel.

per parecchi anni dalla filosofia di Platone; il cui concetto delle attinenze fra spirito e natura fu confermato e più sistematicamente elaborato da Aristotile, col quale Hegel negli ultimi anni di Jena si familiarizzò assai, e del quale è grande l'influsso quind'innanzi sopra di lui. A tutto ciò aggiungi il profondo apprezzamento, che Hegel faceva della ricchezza e molteplicità del contenuto del mondo: — nota caratteristica, dice il Baillie, della mente di Hegel, che doveva rendergli impossibile alla lunga di starsene all'identità schellinghiana.

Ma, superata l'identità indifferente, affermata la differenza, questa non può rimanere una convinzione: diventa il problema della filosofia, da trattarsi sistematicamente. Ed Hegel, infatti, s'accinge a un'opera che dimostri vera nei particolari la sua concezione generale dei gradi della realtà. Quante sono le forme opposte dello spirito e della natura, del soggetto e dell'oggetto, nel loro sviluppo, devono fornire altrettante prove particolari al nuovo principio, dimostrando la supremazia dello spirito attraverso tutta la realtà. Il che significa che lo spirito abbraccia il suo oggetto. Non lo esclude (dualismo), non lo nega (solipsismo) e non sta sullo stesso livello di esso (indifferentismo schellinghiano); lo contiene in sè. Questo solo è idealismo. Per risolvere questo problema, per stabilire questa posizione Hegel scrisse la *Fenomenologia*. Con la quale si entra nel terzo ed ultimo periodo della Logica hegeliana.

Il Baillie analizza accuratissimamente le parti della ricerca della *Fenomenologia*, dei diversi aspetti da cui essa può essere considerata, del suo fine teorico e del suo fine pratico, del concetto che vi è della conoscenza e della verità, della conoscenza ideale e della conoscenza attuale, e poi del suo contenuto e di quella conoscenza assoluta, che è il risultato del processo fenomenologico, nonchè delle relazioni della conoscenza assoluta con le altre forme del sapere, che sono poi il rapporto della *Logica* con la *Fenomenologia*. Impossibile riassumere tutte queste analisi, che sono tutte stringate e serrate, sì che nulla se ne possa trascurare senza menomarle e guastarle.

Interessante per il detto rapporto, la nota aggiunta al cap. VII, sul posto della *Fenomenologia* nelle varie forme del sistema. Dal fatto che, nell'*Enciclopedia*, la *Fenomenologia dello spirito* è una suddivisione della *Filosofia dello spirito* s'è concluso, nota il Baillie, che la *Fenomenologia* del 1807 non fu più tardi considerata da Hegel come una parte integrale del sistema, e che perciò debba ritenersi come avente un valore limitato per i profani al pensiero hegeliano (*for the uninitiated only*). Il che al Baillie non pare esatto. La materia delle due *Fenomenologie* non è la medesima. Quella dell'*Enciclopedia* tratta della coscienza nel solo suo aspetto subbiettivo: la costruzione del 1807, invece, ha per oggetto la coscienza nel suo significato obbiettivo. E poi, Hegel fa della *Fenomenologia dello spirito* una parte della *Filosofia dello spirito*, fin nella *Propedeutica*, da lui scritta nel 1808, un anno solo dopo la pubblicazione della grande *Fenomenologia*, quando è improbabile che

il suo concetto del valore di essa fosse già mutato. Ciò che è confermato dal fatto che, sebbene tratti in questo modo la Fenomenologia nella *Pro-pedeutica*, pure la *Fenomenologia* del 1807 conserva per lui il suo valore originario, perchè nella prefazione al 1° vol. della *Logica*, nel 1812, essa è detta ancora la prima parte del Sistema della scienza. — Inoltre la *Fenomenologia* del 1807 è costruita col metodo stesso che il resto della filosofia di Hegel. E questa sistematizzazione mediante il metodo dialettico è lo stesso che far parte integrale del sistema dell'idealismo. La Fenomenologia perciò appartiene al sistema nè più nè meno della *Filosofia del diritto*. Certo nei due casi, dice il Baillie, lo scopo della trattazione è diverso; ma ciò dipende dall'aspetto della coscienza (grado dello spirito a cui la Fenomenologia si riferisce) che in ognuno dei due casi è preso di mira. Questo non importa del resto alcun cambiamento di punto di vista da parte di Hegel; ma solo una differenza del punto di vista dal quale lo stesso fatto è considerato. Concludendo, il Baillie dice, che la Fenomenologia della *Filosofia dello spirito* sta alla *Fenomenologia* del 1807, come questa sta alla *Logica*. La *Filosofia dello spirito* mostra il posto che nella vita dello spirito occupa il grado della coscienza in relazione all'oggetto, così come la *Fenomenologia* del 1807 mostra il posto della conoscenza assoluta nel sistema dell'esperienza.

La conclusione è esatta: ma appunto per ciò non credo che si possa dire, senz'altro, la *Fenomenologia* del 1807 parte integrale del Sistema. Perchè, come cambia la trattazione della Fenomenologia nella *Enciclopedia*, non cambia pure la trattazione della *Logica*? Il perchè sta in ciò, che la *Logica*, com'è nata, fa parte *de iure* dell'*Enciclopedia*, ossia del sistema; e la *Fenomenologia* invece, com'è nata, conduce fino alla *Logica*, che è l'inizio dell'*Enciclopedia*, e però resta al limitare di questa. Fa parte della scienza, in quanto conduce ad essa; ma non è la scienza. Trasporta fin là donde si può vedere la verità, ma non mostra la verità: è semplice scala, o, per parlar proprio, introduzione; e, come tale, fatta per i profani. Nè è esatto paragonare la *Fenomenologia* alla *Filosofia del diritto*; perchè questa svolge realmente una parte della *Filosofia dello spirito*; laddove il contenuto di quella non trova riscontro nella terza parte dell'*Enciclopedia*. La *Fenomenologia* del 1807, come diligentemente dimostra lo stesso Baillie, fa vedere come lo spirito da una forma del sapere si sollevi a una forma superiore attraverso i momenti teorici e i momenti pratici della sua attività, fino alla suprema in cui tutta la sua vita si risolve, e che è quella del sapere assoluto. L'*Enciclopedia* è, per l'appunto, questo sapere assoluto, cioè la conoscenza delle tre forme dell'assoluto (logo, natura e spirito); nella cui terza parte si ristudieranno naturalmente le forme della coscienza, e in un modo che dovrebbe essere, almeno schematicamente, identico all'antico, se questo non fosse antecedente alla reale costituzione della scienza. Lasciamo stare che la Fenomenologia della *Filosofia dello spirito* considera solo la coscienza subbiettiva: perchè, in verità, tutto ciò che segue nella *Filosofia dello spirito* alla Fenomenologia, fino allo spi-

rito assoluto rientra tutto nel tema della grande *Fenomenologia* del 1807. La vera differenza consiste nella differente sistemazione; e questa differenza non si spiega altrimenti che con l'ulteriore elaborazione che Hegel fece del suo pensiero dopo la prima *Fenomenologia*, anzi dopo la grande *Logica*, tornando a riguardare col nuovo potente strumento, onde aveva armato l'occhio della sua mente, il processo già studiato dello spirito come quello della natura, e ripercorrendo così tutti i gradi del mondo.

Nei capp. VIII e IX sono con molta accuratezza illustrati i concetti principali della Logica; senza farne una vera e propria esposizione, sono discusse e chiarite le questioni fondamentali relative al contenuto e al metodo della Logica. Due note molto istruttive seguono al primo di questi capitoli, una intorno all'origine delle suddivisioni della Logica e l'altra sui cambiamenti del contenuto nelle varie forme della Logica dopo il 1807; e due note seguono pure al secondo sui due concetti, centrali nella Logica hegeliana, di contraddizione e sviluppo, dove si spiega in un modo piano ed evidente il vero pensiero di Hegel su cotesti due punti tanto discussi. Con la *Logica*, pubblicata dal 1812 al '16, la concezione della natura di questa scienza e del suo problema fu definitivamente stabilita. Attraverso le successive rielaborazioni il suo punto di vista e la sua interpretazione del contenuto della Logica rimasero, nota il Baillie, inalterati. « Vi sono differenze, qualche volta significanti, tra la Logica del 1816 e quella della prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817), e tra questa e la seconda e la terza edizione dello stesso libro. Ma queste variazioni sono dettate principalmente, se non unicamente, dalle esigenze di un'*Enciclopedia* filosofica, che doveva essere ad un tempo comprensiva nella contenenza e ristretta nell'esposizione, e però richiedeva brevità e concisione. Essa era da principio, come Hegel dichiara, un manuale per gli studenti che seguivano le sue lezioni, non un completo trattato per i maestri addottrinati di filosofia. Essa, infatti, è per gli studenti universitarii precisamente quello stesso che la *Propedeutica* per gli scolari del Ginnasio di Norimberga, e adempie lo stesso scopo e la stessa funzione. È nella natura d'un'opera siffatta che variazioni in forma di rifacimenti, modificazioni e amplificazioni occorressero nelle edizioni successive, e che si venissero via via facendo i cambiamenti che l'esperienza dell'insegnante suggeriva e i bisogni dello studente richiedevano. Le alterazioni in questa Logica dell'*Enciclopedia* devono perciò esser guardate sotto la luce di questo general carattere dell'opera in sè stessa, e non possono essere riguardate come indicanti alcuna variazione nella concezione o nell'interpretazione ».

Quindi, illustrata la grande Logica, il Baillie si restringe a dir ancora qualche cosa, in breve, del rapporto della Logica con la Natura (per cui avrebbe molto giovato all'A. la conoscenza di due scritti dello Spaventa, da lui ignorati (1), pur troppo, come tutti gli altri di questo scrittore). E

(1) *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla Logica di Hegel* (1882), rist. negli *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1901; e *Principii di Etica* cit., cap. I.