

ADOLF PHALÉN. — *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie - Die Erkenntniskritik als Metaphysik.* — Upsala, 1912 (Akademische Buchdruckerei E. Berling), pp. VII-458.

Uno dei segni dell'interessamento sempre maggiore che suscita ai nostri giorni la filosofia hegeliana è il fatto che si è già oltrepassato il periodo della confutazione o dell'accettazione in blocco della dottrina, e si cominciano a discutere e ad approfondire le varie parti di essa e i singoli problemi che ivi si agitano. Tuttavia gli interpreti e i commentatori dei vari paesi procedono ancora un poco a tentoni, perchè non sono in gran parte riusciti a fissare i punti fondamentali dell'hegelismo e si lasciano troppo intimidire dalla struttura esteriore del sistema. Nessun dubbio che anche questa abbia una grandissima importanza; ma può averla specialmente per chi riesce a penetrarla tutta con un pensiero unico e quindi ad apprezzare al loro giusto valore le singole partizioni; non già per chi prospetta queste ultime tutte in un piano, perchè, mentre crede in tal modo di dominarle nella loro interezza, ne è al contrario dominato. Il sistema di Hegel diviene così un labirinto, da cui soltanto i fortunati possono sperare di districarsi.

Ora il libro del Phalén, che qui esaminiamo, dà appunto l'impressione che l'autore, pur avendo una conoscenza molto vasta della filosofia hegeliana e della letteratura intorno ad essa, sia alquanto disorientato, per mancanza di concetti ben definiti sulla posizione storica di Hegel e quindi sul pensiero centrale della sua filosofia, che può individuarsi soltanto rintracciando l'intera corrente che va da Kant, attraverso Fichte e Schelling, ad Hegel.

La tesi fondamentale del libro del Phalén è evidente, tanto che, invece di una tesi da dimostrare con un grosso volume, dovrebbe essere un semplice presupposto: ed è che il problema della conoscenza sia l'*Hauptproblem* di Hegel. Certo, dopo Kant, la metafisica è metafisica del conoscere. Ma il Phalén vuole inferire che « se il problema fondamentale di Hegel è il problema gnoseologico, non può presentarsi nella Logica il concetto della coscienza. Come risultato dell'intera deduzione, esso può venir fuori solo nell'ultimo stadio del processo, nello Spirito. Se il concetto della coscienza si presentasse nella logica, allora esso sarebbe dedotto e spiegato in uno stadio antecedente del processo, e in tal caso il problema della conoscenza non potrebbe essere il problema fondamentale » (p. 214). Questa tesi francamente ci stupisce. Come mai può l'autore affermare con tanta sicurezza che il problema della conoscenza e quello della coscienza si escludano, quando la più elementare nozione di storia della filosofia ci suggerisce che per opera di Kant essi sono diventati un solo e medesimo problema?

Bisogna per altro convenire che all'equivoco del Phalén ha contribuito non poco lo stesso Hegel, il quale, fedele alle partizioni metodologiche del suo sistema, ha posto costantemente all'ombra, nella logica, il concetto della coscienza, insistendo sul carattere puramente scientifico della deduzione delle categorie. Ma sta qui il pericolo delle interpretazioni troppo fedeli alla struttura esteriore del sistema: quello cioè di prendere come carattere essenziale della dottrina ciò che è soltanto un mezzo didattico di esposizione. Se il Phalén avesse inteso l'origine kantfichtiana della logica di Hegel, non sarebbe certamente giunto a quel dualismo, che ripugna del tutto con lo spirito della filosofia moderna. In tale indagine avrebbe molto potuto giovare della Fenomenologia, come quella che, essendo più vicina alla fonte d'origine di tutto il sistema, può valere di ottimo commentario storico alla Logica. Ma egli, una volta lasciatosi vincere dal preconconcetto della deduzione puramente scientifica delle categorie, non ha potuto trarre alcun profitto dalla Fenomenologia; anzi, poichè il posto che spetta alla coscienza nella partizione sistematica di Hegel è la Filosofia dello Spirito, gli è parso una vera sintonatura la trattazione anticipata della coscienza che Hegel ha data nella Fenomenologia dello Spirito. E per conseguenza, criticando l'illegittima anticipazione, egli ha bandito il concetto della coscienza dalle porte del sistema, ed ha concluso che la filosofia debba avere il suo punto di partenza nell'elaborazione puramente scientifica delle categorie logiche.

Tutto ciò è di un semplicismo abbastanza ingenuo, il quale dimostra che l'autore non è giunto a penetrare la difficoltà veramente fondamentale dell'hegelismo. Altrimenti avrebbe compreso che non senza ragione i vecchi hegeliani, pur tenendo fermo alla trattazione della logica come puro sistema scientifico, avevano — appunto perciò — creduto di doversi attaccare alla Fenomenologia come a una specie di gruccia per salire all'essere puro, da cui prende le mosse la Logica. Senza di che, come si giustifica la scienza e lo sviluppo autoctono dei suoi momenti? Il Phalén non intravede neppure questo problema, contro cui Hegel e gli hegeliani si sono abbattuti; e ciò diminuisce assai l'interesse della sua ricerca. Nessun tentativo in effetti egli fa per spiegare, secondo il punto di vista della pura scienza (che non è in pari tempo coscienza), la deduzione delle categorie; laddove, se avesse approfondito tale problema, si sarebbe alla fine accorto dell'impossibilità di giungere a un qualunque risultato e non avrebbe forse rinunciato così facilmente al principio della coscienza.

In realtà, senza questo principio, nessun passaggio della Logica hegeliana si spiega. Enunciare, come fa l'autore, in una maniera generale, che nella Logica si passa dall'astratto al concreto, è un dir niente, anzi è un dir qualcosa d'incomprensibile: dall'astratto al concreto non si passa, perchè c'è tra loro un abisso. Lo spirito passa sempre dal concreto al concreto; l'astratto, per definizione, non esiste. Se un valore ha l'astratto, è quello di pura idealità, in quanto esso è per la coscienza astratta. Cosicché il processo dall'astratto al concreto nella logica di Hegel è con-

cepibile soltanto come un processo autogenetico della coscienza, cioè come il passaggio da un concreto a un concreto; ma un astratto piantato come un fungo sul limitare del sistema della scienza (e tali sarebbero le prime categorie della Logica avulse dalla Fenomenologia) è ciò che non si riesce a comprendere.

In altri termini, lo sviluppo dialettico delle categorie nella logica di Hegel è intelligibile solo se s'intenda che il loro processo non è un passaggio da un astratto a un altro, ma che v'è in essi un principio immanente e concreto. L'astratto è insieme l'atto dell'astrarre; come tale, è superato in quanto è posto. E l'eterno squilibrio dell'astratto e dell'astrarre, del pensato e del pensare, del fatto e dell'atto, è il dialettismo, il processo dello spirito, che, in tanto è il processo concreto della scienza, in quanto è in pari tempo il processo fenomenologico della coscienza. Cosicché la difficoltà fondamentale della filosofia hegeliana, cagionata dal dualismo, ancora in essa persistente, tra scienza e coscienza, tra un processo logico e un processo fenomenologico, va risolta in un senso precisamente opposto a quello indicato dal Phalén. Cioè, nel mentre che egli vuole bandire il principio della coscienza, risolvendo la fenomenologia nella logica, bisogna cercare di risolvere la logica nella fenomenologia e concepire il processo delle categorie come processo dell'attività categorizzante della coscienza.

Nella tesi del Phalén, oltre a rendersi inconcepibili e privi di significato tutti i passaggi della Logica, si finisce ancora col ridurre questa a un formalismo non molto diverso da quello della logica aristotelica. Una volta ammesso che le forme della soggettività e dell'oggettività nella logica non sono categorie della coscienza, ma della scienza, il nostro autore cerca di stabilire il posto che spetta alla logica nel sistema dello spirito, col dire di essa « diviene la scienza dei puri concetti che sono a fondamento delle forme più concrete della natura e dello spirito » (p. 90). Qui il concetto della logica si avvicina molto a quello della categoria aristotelica, e il significato kantiano della logica di Hegel finisce a poco a poco con l'essere perduto di vista.

In conclusione, una critica veramente feconda del modo con cui Hegel concepisce il rapporto tra la Fenomenologia e la Logica a noi pare possibile solo se si riesce a vincere il dualismo tra scienza e coscienza; ciò che non può farsi sacrificando l'un termine a vantaggio dell'altro, ma conquistando l'identità di entrambi. Non v'è un processo della coscienza e un processo della scienza, ma il solo processo della coscienza che è in pari tempo il processo della scienza. Questa interpretazione, che è insieme una critica dell'hegelismo, è veramente nello spirito di tale filosofia, perchè non ne intacca semplicemente la superficie, ma l'investe tutt'intera e la comprende nella sua genesi storica. Le tre Critiche di Kant, la Dottrina della Scienza di Fichte, l'Idealismo Trascendentale di Schelling segnano in effetti le varie tappe di questa identificazione progressiva dei due principii, della scienza e della coscienza, e possono come tali gettar

molta luce sulla ricerca hegeliana, e indicare la via per vincerne gli errori e superarne le astrattezze e i dualismi, che in gran parte si riportano al formalismo metodologico del sistema.

Il Phalén si lascia invece sopraffare proprio da questo formalismo; e quindi, pur avendo intraveduto la difficoltà della filosofia hegeliana, che si mostra travagliata tra i due principii della coscienza e della scienza, che non riescono a comporvisi, non è giunto a penetrare il motivo interiore del dissidio, e, fermandosi alla superficie di esso, è riuscito a una soluzione del pari superficiale, che sacrifica ciò che vi è di più essenziale nel pensiero di Hegel: la scoperta del processo fenomenologico dello spirito.

GUIDO DE RUGGIERO.

ROMOLO CAGGESE. — *Firenze dalla decadenza di Roma al risorgimento d'Italia.* — Firenze, Seeber e Lumachi, 1912-13 (2 voll. in-8.º, di pp. XXXI-533, e 521).

La storia di Firenze del Caggese, della quale abbiamo innanzi i due primi volumi (dall'origine della città alla caduta della repubblica) e che sarà terminata col terzo volume, è frutto di quel movimento di studii storici, formatosi in Italia tra il 1890 e il 1900 sotto l'influsso precipuo del socialismo e del suo materialismo storico, e diretto a guardare la storia nell'aspetto economico-giuridico. Il Caggese ha voluto raccogliere il meglio delle ricerche compiute negli ultimi decenni nel campo della storia fiorentina, alle quali egli medesimo ha contribuito con pubblicazioni di carte e con monografie; e fare un libro che fosse « equidistante dall'opera di grave erudizione e da quella di semplice divulgazione ». E fino a qual punto sia riuscito nel suo proposito di esattezza erudita, diranno gli specialisti della materia, ai quali è da lasciare la parola. Per mia parte, non solo mi asterrò da osservazioni circa questo o quel particolare storico, ma non indugèrò neppure sulla forma letteraria, se non per lodarla come assai scorrevole e vivace, e per esprimere il solo desiderio di vederla liberata da certi elevamenti di tono, che si sentono qua e là, e che talvolta si disperdono nell'enfasi. Checchè si pensi di questi lati secondarii, è certo che il libro del Caggese (e di ciò va fatto gran merito all'autore) esce fuori dal tipo della storia cronachistica o di quella, affine, che sotto l'apparenza di racconto storico porge una mera raccolta di appunti e dissertazioni da erudito. In questi due primi volumi egli espone drammaticamente il sorgere, la vita travagliata e la morte del Comune fiorentino; e il suo libro è perciò, quale era nei suoi voti, « organico e pensato ». Trascinato dall'evidenza del racconto, il lettore si sente come forzato a consentire con l'autore che la storia comunale di Firenze fu un affannoso succedersi di classi o parti al potere dello Stato, ciascuna salente a quel