



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne
Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne (PhiCo)
Équipe NoSoPhi

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA
CICLO XXVIII

ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE

L'ESSENZA E LA FORMA
LA PRESENZA DI ARISTOTELE NELLA *WESENSLOGIK* DI HEGEL

Direttore della Scuola: Ch.ma Prof. Francesca Menegoni
Coordinatore d'indirizzo: Ch.ma Prof. Francesca Menegoni

Supervisor della tesi: Ch.mo Prof. Franco Biasutti
Ch.mo Prof. Jean-François Kervégan

Dottoranda: Alessia Giaccone

*A Walter,
e a tutti gli altri che la fibrosi
cistica ha strappato troppo presto
alla vita e ai sogni*

Sinossi

Scopo del presente lavoro di ricerca è fondare la filiazione tra *Wesen* hegeliano e *ti en einai* aristotelico da un punto di vista non meramente lessicale, tentando principalmente la lettura di alcuni momenti chiave della *Scienza della logica* al filtro delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicate ad Aristotele. Entrambi i significanti, tanto il *Wesen* quanto il *ti en einai*, mettono infatti in gioco un senso di passato, ma passato fuori dal tempo, che è esso stesso teoretico e speculativo.

La distinzione della logica oggettiva in logica dell'essere e logica dell'essenza è un calco aristotelico. La vera scienza, la scienza cioè che va in profondità, cerca oltre l'essere (*to on*) e, trovatane l'essenza (*ti en einai*) ne fa il suo oggetto. Il cammino che conduce dall'essere all'essenza, o meglio che dall'essere svela l'essenza nella *Scienza della logica* pensa al massimo grado questa verità. Crediamo che la dimostrazione di una simile filiazione tra i due termini abbia un duplice merito: anzitutto, quello di chiarificare alcuni momenti estremamente importanti della *Dottrina dell'essenza* disambiguando, nel farlo, alcune espressioni o termini di cui lo Stagirita ha fatto largo uso cadendo spesso nella sinonimia (tra tutti *essenza*, *atto*, *fine* e *forma*); dall'altro, quello di leggere in modo corretto l'imperfetto *en* della formula aristotelica – un imperfetto che *non può non essere metafisico* e riguardare, cioè, ciò che è necessario, immutabile, fuori dal tempo proprio in quanto ciò che più di tutto occorre al tempo, e che perciò stesso lo legittima.

Il lavoro si articola in quattro capitoli, che corrispondono a quattro ben distinti momenti di indagine:

Il primo capitolo, dopo alcune considerazioni di carattere metodologico, offre una prima generale interpretazione dell'essenza come *dynamis*, imperniando il parallelo sui concetti aristotelici di essenza, atto e fine. L'analisi è condotta principalmente sul testo della Metafisica. Si approccia una germinale connessione tra *Wesen*, *An-sich*, *ousia*, *dynamis*.

Il secondo capitolo ripensa il *sich erinnern* dell'essere nell'essenza, vale a dire il passaggio a un diverso livello di argomentazione logica, a partire dal suo legame da un lato con l'*anamnesis* platonica, dall'altro col *ti en einai* aristotelico. Sia l'*anà* che l'*en* alludono infatti ad un passato che non è veramente tale, che non ha valenza temporale ma chiaramente logico-metafisica. E il procedimento logico, fatto non di continuità ma piuttosto di rotture e di sempre nuove retrocessioni, sembrerebbe richiamare proprio una certa frase di Socrate a Menone: “[m]a ricavar da sé, in sé, la propria scienza, non è appunto ricordare?” (*Menone*, 85e-86a).

Il terzo capitolo, in diretta connessione con il precedente, problematizza il ruolo della *Reflexion* come processualità immanente dell'essenza, ripensando il complesso equilibrio di essere ed essenza come, rispettivamente, *proteron pros hēmas* e *proteron te physei*, a sua volta corrispondenti alle espressioni aristoteliche *ti esti* e *ti en einai*.

Il quarto capitolo, che riprende in modo incrociato le tematiche dei capitoli precedenti, affronta il problema della *Wirklichkeit* a chiusura della Dottrina dell'essenza, interpretandola nel suo duplice senso di *energeia* e *entelecheia*. Malgrado Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, consideri apparentemente l'*entelecheia* come “la specificazione più propria” dell'*energeia*, ne emergono due sensi distinti e non

propriamente sovrapponibili. La *Wirklichkeit* si determina quindi tanto come effettualità, quanto come finale determinazione del fine. Se, da un lato, Hegel porta qui a compimento una grandiosa trattazione di ontologia, dall'altro apre le porte all'interpretazione di un reale solo possibile, da sottoporre ancora al vaglio del Soggetto e dell'Idea.

Content

The aim of this research is to prove the relationship between the Hegelian concept of *Wesen* and Aristotle's *ti en einai* from a not merely lexical point of view. I will specially attempt the reading of some fundamental moments of the *Science of logic* using the *Lectures on the history of philosophy* that Hegel dedicates to the Stagirite. Both signifiers, *Wesen* and *ti en einai*, refer to a sense of past, but timelessly past (*zeitlos*), which is pregnantly speculative.

Hegel structures the division of the Objective Logic in two books, "Being" and "Essence", on the model of the Aristotelian *episteme*. True science, meaning the one that goes deeply, looks beyond Being (*to on*) and, once found its Essence (*ti en einai*), puts this last one as its object. The logical journey from Being to Essence thinks highly this truth.

I am convinced that founding such a relationship between the above-mentioned terms has a twofold contribution:

On the one hand, which one of clarifying some key-moments of the Doctrine of Essence, so disambiguating expressions, or "formulas" that the Stagirite frequently uses as synonyms (i.e. essence, act, purpose and form);

On the other hand, which one of reading, and correctly understanding, the past tense *en* in the middle of the Aristotelian formula; a past tense definitely metaphysical, which refers to what is necessary, unchangeable, out of time just because it is what time needs most of all and what legitimates time.

The dissertation articulates into four chapters, corresponding to four distinct moments of investigation:

Chapter I starts with some methodological remarks, and then provides my first general interpretation of the Hegelian Essence as *dynamis*. I will found this kind of reading on the Aristotelian concepts of essence, act and purpose. The analysis focuses on Aristotle's *Metaphysics* and approaches a germinal connection between *Wesen*, *An-sich*, *ousia*, *dynamis*.

Chapter II concerns the recollection (*sich erinnert*) of Being in Essence, that is, switching to a different level of logical argumentation, its connection on one side with Platonic *anamnesis*, on the other one with the Aristotelian *ti en einai*. Both *anà* and *en* refer to a past that is not truly such: it has no-time significance but clearly a logical-metaphysical one. Logical development is not made up of continuity but rather of breaks and always-new demotions; it recalls some famous words Socrates says to Meno: "And isn't finding knowledge within oneself recollection?" (*Meno*, 85e-86a).

Chapter III, in a direct link with the previous ones, thematizes the role of *Reflexion* as that immanent process of Essence, rethinking the complex balance of Being and Essence as, respectively, *proteron pros hemas* and *proteron te physei*, in turn corresponding to the Aristotelian formulas *ti esti* and *ti en einai*.

Chapter IV, which takes crosswise the themes of the previous chapters, deals with the problem of *Wirklichkeit* at the end of the *Doctrine of Essence*, interpreting it in its twofold meaning of *energeia* and *entelecheia*. Despite Hegel, in his *Lectures on the history of philosophy*, apparently considers *entelecheia* as the most proper determination of *energeia*, he actually reveals two distinct senses, which correspond to different ranges of use. *Wirklichkeit* is then determined both as

effectuality and as the determinacy of purpose. If, on the one hand, Hegel accomplishes a great ontological building, on the other hand he grounds an effectual reality that is only possible, still to submit to the scrutiny of the Subject, Concept, and Idea.

Indice

Elenco delle sigle e delle abbreviazioni	1
Introduzione.....	5
1. Il significato dell'essenza nel sistema hegeliano.....	5
2. Posizione del problema.....	11
3. Il significato di <i>to ti en einai</i>	16
4. Organizzazione e struttura	21
Capitolo I <i>WESEN</i> COME <i>DYNAMIS</i>. IL MOVIMENTO ESSENZIALE DELLA COSA.....	25
1. Il “termine medio”. Alcune dichiarazioni metodologiche	25
2. “... <i>to gar ti en einai te eidei kai te energeia hyparchei</i> ”	31
2.1 Essenza ed esistenza: un problema aristotelico?	31
2.2 Essenza, atto, fine	35
3. Dagli stati dell'essere ai momenti dell' <i>Entwicklung</i>	44
3.1 L'importanza <i>teorica</i> della storia della filosofia nel progetto hegeliano	44
3.2 <i>An-sich</i> e <i>Für-sich</i> come potenza e atto	47
3.3 Atto puro e Idea assoluta: alcuni problemi.....	56
4. I luoghi della possibilità	61
Capitolo II IL PASSATO NECESSARIO. <i>ERINNERUNG</i>, <i>ANAMNESIS</i>, <i>TO TI EN EINAI</i>.....	69
1. L' <i>Erinnerung</i> come “movimento” del sistema	69
1.1 Una nozione onnipervasiva.....	69
1.2 La gestazione concettuale dell' <i>Erinnerung</i>	81
2. Il sovvertimento del “tempo” della Logica	94
3. Le radici classiche dell' <i>Erinnerung</i>	105
3.1 <i>Erinnerung</i> e <i>anamnesis</i>	105
3.2 <i>Erinnerung</i> , <i>psychè</i> e <i>ti en einai</i>	116
CAPITOLO III LA “RAGION D'ESSERE” DELL'ESSERE. L'ESSENZA COME REFLEXION E IL <i>PROTERON TE PHYSEI</i>	121

1. Considerazioni preliminari. Essenza e riflessione	121
1.1 Il punto di vista assoluto della riflessione	121
1.2 Differenze tra la <i>Scienza della Logica</i> e l' <i>Enciclopedia</i>	141
2. L'opposizione di essere ed essenza.....	148
2.1 Inessenziale e parvenza	148
2.2 Parvenza e riflessione: il movimento da nulla a nulla	158
3. Il risanamento di essere ed essenza. Porre e presupporre	165
4. <i>Die äußere Reflexion</i> , o del “ricordare” il cominciamento.....	176
5. Il conchiudersi del circolo riflessivo e l'epifania dell'Assoluto	190
CAPITOLO IV L'ODISSEA COGENTE DELL'ASSOLUTO. WIRKLICHKEIT, ENERGEIA E DETERMINAZIONE DEL FINE.....	201
1. Presupposti teorici: pensiero, realtà, effettualità.....	201
1.1 L'oggettività effettuale di tutto ciò che è	201
1.2 Realtà <i>vs.</i> Effettualità.....	212
1.3 La <i>Wirklichkeit</i> come “saldatura” di essenza ed esistenza	220
2. L'Assoluto come “primo livello” di <i>Wirklichkeit</i>	224
2.1 L'Assoluto in generale e l'Assoluto della <i>Wesenslogik</i>	224
2.2 Auto-esposizione come recupero retrospettivo	229
2.3 Auto-esposizione come rivelazione. <i>Auslegung</i> dell'Assoluto	233
2.4 Manifestazione, modo, modalità	240
3. Effettualità come necessità: <i>ti en einai</i> ed <i>entelecheia</i>	244
4. <i>Das Lichtscheue</i>	273
5. Il rapporto assoluto come infinito ritorno in sé.....	278
5.1 Necessità, causalità, libertà	278
5.2 Necessità insuperata o reale possibile?	285
Conclusioni	289
Ringraziamenti.....	297
Bibliografia.....	303

Elenco delle sigle e delle abbreviazioni

- SF*: G.W.F. HEGEL, *Systemfragment von 1800*, in G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften*, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, pp. 419-427 (G.W.F. HEGEL, “Il così detto «frammento sistematico»”, in G.W.F. HEGEL, *I principî*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 25-41).
- Diff*: G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, in G.W.F. HEGEL, *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggler (*Gesammelte Werke*, Bd. IV), Meiner, Hamburg 1980, pp. 1-92 (G.W.F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 3-120).
- GuW*: G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in HEGEL, *Jenaer Kritische Schriften*, cit., pp. 121-261 (G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in HEGEL, *Primi scritti critici*, cit., pp. 121-261).
- JS*: G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie. 1805-1806*, hrsg. von R.-P. Horstmann (*Gesammelte Werke*, Bd. VIII), Meiner, Hamburg 1976, pp. 185-287 (G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito (1805-1806)*, in G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesi*, trad. it a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 67-175).
- PbG*: G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede (*Gesammelte Werke*, Bd. IX),

Meiner, Hamburg 1980 (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia «Paperbacks Classici», volume unico, Firenze 1996).

- WdL I:* G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik: Lehre vom Sein* (1832), hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, XXI), Meiner, Hamburg 1985 (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 3-429).
- WdL II:* G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812-1813), hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, XI), Meiner, Hamburg 1978 (HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 433-646).
- WdL III:* G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, XII) Meiner, Hamburg 1981 (HEGEL, *Scienza della logica*, cit., pp. 647-957).
- Enz:* G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil (*Gesammelte Werke*, XX), Meiner, Hamburg 1969 (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009).
- P.Rechts:* G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Notizen und der mündlichen Zusätzen*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993 (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto con le Aggiunte di Eduard Gans*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1996).
- VGPh I:* G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von C.L. Michelet, Band I, Dunker und

Humblot, Berlin 1840² (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1930).

VGPh II: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von C.L. Michelet, Band II, Dunker und Humblot, Berlin 1842² (HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1932).

VGPh III: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von C.L. Michelet, Band 3, Dunker und Humblot, Berlin 1844² (HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. III.2, La Nuova Italia, Firenze 1964).

VL: G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Logik (Berlin 1831)*, nachgeschrieben von K. Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, in G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 10, Meiner, Hamburg 2001.

KrV: I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage 1787, in *Kants Werke*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, de Gruyter, Berlin 1911 (I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 2005).

Met.: *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1953 (ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006).

Le citazioni sono sempre seguite dall'eventuale numero del paragrafo, dalla pagina dell'edizione tedesca di riferimento e, dopo il punto e virgola, dalla corrispondente pagina della traduzione italiana.

Per motivi di uniformità non sempre le traduzioni sono state seguite alla lettera.

Per quanto riguarda la traslitterazione dei termini greci si seguono i criteri usati dalle Casa Editrice Laterza nella collana “Classici della filosofia con testo a fronte”.

Introduzione

1. Il significato dell'essenza nel sistema hegeliano

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nell'affrontare lo spinoso tema della “sostanza assoluta” di Aristotele, Hegel scrive:

La pura attività, secondo Aristotele, è prima della possibilità, non secondo il tempo, ma secondo l'essenza. Infatti, il tempo è un momento subordinato, lontano dall'universale; dacché la prima sostanza assoluta (*das absolute erste Wesen*) è, come dice Aristotele [...] “ciò che muovendosi sempre con uguale attività rimane sempre uguale a se stesso”¹.

L'unica sostanza che si dice vera *a ragione*, può essere allora quella che si muove in se stessa – ovvero quella il cui movimento è circolare. Prosegue infatti Hegel: “[d]alla determinazione dell'assoluta sostanza come attiva, che fa entrare nella realtà, consegue che essa esista in maniera oggettiva nella natura visibile”².

Sembra dunque indubitabile che la concezione aristotelica di Dio come pensiero di pensiero (*noesis noeseos*) abbia avuto una potente influenza su Hegel. Com'è noto, del resto, è proprio una citazione letterale dal libro Λ a suggellare l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, compiendo lo Spirito assoluto e al contempo richiudendovi significativamente a circolo l'intero sistema.

¹ *VGPb II*, p. 291; 304.

² *Ivi*, p. 291; 305.

Tuttavia, non soltanto a livello dello Spirito il passo sopracitato è significativo, ma anche a quello, ben più povero di determinazioni, dell'Idea assoluta come compimento della Logica.

Lo statuto dell'Idea assoluta è infatti per molti aspetti paradossale: essa si configura come termine della Logica, suo vertice speculativo, ma al contempo oltre ad essere la sua figura *massima*, in fondo è anche l'*unica*, sì che l'intero cammino speculativo non è che la maniera in cui essa si *auto-determina*, e così *si conosce*. Nelle parole di Hegel, l'Idea è “verità di sé conscia, [...] tutta la verità. Essa è l'unico oggetto e contenuto della filosofia. Contenendo in sé ogni determinatezza, ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, essa ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste”³. Dunque la “maniera” di auto-determinazione dell'Idea non dev'essere intesa in senso *esteriore* – ovvero, come scrive Hegel, “semplice maniera del conoscere (*Art und Weise des Erkennens*)”⁴, ma è piuttosto *metodo* nel senso di “concetto che conosce se stesso, che ha per oggetto sé come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo”⁵.

Del resto già esprimendosi sul problema, caro ai romantici, dell'inizio della filosofia⁶, Hegel poneva come obiettivo della scienza la dimostrazione della coincidenza di cominciamento (soggettivo) e principio (oggettivo); nell'Idea assoluta questa tesi risulta infine fondata, perché in essa il *contenuto* – ovvero i progressivi *momenti* della

³ *WdL III*, p. 236; 935-936.

⁴ *Ivi*, p. 238; 937.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Un'articolazione ampia e originale del problema del cominciamento nell'idealismo tedesco è stata di recente proposta da G. Marmasse, A. Schnell (sous la direction de), *Comment fonder la philosophie? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, CNRS Éditions, Paris 2014,

sua auto-determinazione concepiti come *tutto* – e il *metodo*, mediante il quale la scienza si è condotta, sono infine lo stesso⁷.

Va però precisato che la Logica non è che il primo momento del sistema, regno di quelle ombre che sono le pure essenzialità, determinazioni logiche generalissime, ma pur sempre in quanto concepite, pensate; questo significa che l'Idea è lo Spirito ancora solo in sé: l'esposizione logica è “esposizione di Dio (*die Darstellung Gottes*), com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito”⁸. In questo senso la Logica è “fuori dal tempo”, è l'*universale eterno*. Nella Logica, insomma, c'è già tutto, ma è un tutto che *deve diventare*, che ha ancora da exteriorizzarsi, da manifestarsi, e solo allora da tornare in sé.

La Logica apre dunque alla considerazione di due problemi capitali: i) da un lato, la concezione della logica come “passato”, ovvero il suo essere fuori dal tempo proprio nel suo figurarsi, come vedremo, quale *universale di tutto ciò che è*; ii) dall'altro, la questione della necessaria liberazione dell'Idea in natura, il suo confinarsi in uno spirito finito.

Anche nella natura, però, lo schema della logica si ripete, e in un certo senso non potrebbe essere altrimenti che così. Proprio sull'eterno rapporto tra le due, Hegel si pronuncia molto chiaramente in un'aggiunta al § 261 dell'*Enciclopedia*, dove si legge che “[l]a verità del

⁷ Ivi, p. 243; 942. Riaffronteremo naturalmente tale questione capitale a più riprese, soprattutto nei nostri cap. I e III. Emblematico a tal proposito il saggio di B. Mabilie, “Philosopher sans fondement”, in *Comment fonder la philosophie?*, cit. Mabilie insiste qui sul valore della relazione nel pensiero hegeliano. Hegel dimostra infatti che nessun cominciamento è valido in sé e per sé – in tal senso, verrebbe da aggiungere, il ripiegare a circolo il sistema non sarebbe che un furbo artificio, una maniera per aggirare il problema stesso del cominciamento; in questo senso la possibilità di salvezza del sistema intero non può che risiedere nello sviluppo, nell'articolazione dei momenti secondo legami necessari, più che nel principio o nella fine (tra i quali del resto non c'è più vera differenza). La vera eredità hegeliana sarebbe da riconoscersi allora nell'aver inteso il pensiero come congiunzione, capace di non assolutizzare alcuna tesi ma di articolare tutte.

⁸ *WdL I*, p. 34; 31.

tempo è che non il futuro, bensì il passato è la meta”⁹, vale a dire, come vedremo, che *la meta, cioè il fine – ma in quanto attività autoponentesi e autodifferenziantesi –*, è *l’infinita ripetizione dell’universale nel transeunte o, in altre parole, il parere dell’infinito nel finito, dell’Assoluto nel mondo.*

Alla luce di quanto detto è già chiaro in che senso la Dottrina dell’essenza abbia un’importanza fondamentale all’interno di questo ambizioso progetto hegeliano.

Anzitutto perché è in essa che viene ufficialmente tematizzata l’esposizione dell’Assoluto come compimento della Logica oggettiva. Ovviamente l’Assoluto della Dottrina dell’essenza non è l’Assoluto come unione dell’unione e della non-unione, come fondamento dell’intera filosofia che probabilmente neppure lo Spirito assoluto realizza, ma soltanto il sistema stesso nel suo svolgersi; e però va letto come un suo primo germinale, ma nondimeno esplicito far capolino all’interno del sistema, per altro in seno alla gestazione concettuale della *Wirklichkeit*. La *Auslegung* dell’Assoluto, insomma, resta qui estremamente significativa malgrado i molti dubbi e le necessarie puntualizzazioni della critica¹⁰, tendente perlopiù ad ipotizzare che

⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. Von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann. Parte seconda: La filosofia della natura*, trad. it. di V. Verra, UTET, Torino 2002); § 261 *Zus.*, p. 59; 121.

¹⁰ Cfr. G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel: un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992, pp. 96-97. Baptist precisa che il comparire dell’Assoluto all’inizio della trattazione sull’effettualità dimostri che “non si sta trattando di quell’assoluto in generale che può essere considerato l’oggetto stesso della logica, ma piuttosto l’assoluto tematizzato dalla metafisica, che qui viene sottoposto a ‘distruzione’ speculativa”; cfr. anche J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. L’essence*, Aubier Montaigne, Paris 1981; gli autori però, dopo aver rilevato la presenza dell’Assoluto ad apertura della sezione sulla *Wirklichkeit* come un apparente “elemento paradossale” (ivi, p. 286), ne spiegano il significato speculativo profondo: pensare come imprescindibilmente connessi l’Assoluto e la totalità effettuale, concreta, di tutto

Hegel avrebbe eliminato la sezione sull'Assoluto (in quanto troppo “pesante” a questo livello del discorso logico), se fosse riuscito a completare quella seconda edizione in cantiere della Dottrina dell'essenza che, com'è noto, non vide mai la luce¹¹.

A questo va aggiunta ancora un'altra considerazione. La tripartizione della Dottrina dell'essenza segue l'usuale procedimento hegeliano secondo il quale a ciascuna sezione corrisponde un “momento” proprio dell'auto-determinazione dell'essenza in quanto *concetto*, ovvero pura essenzialità logica: come ci dice Hegel stesso, fornendo una preziosa indicazione per la corretta esegesi dell'intero “cammino speculativo”, *esposizione è auto-esposizione, vale a dire auto-determinazione*¹². Questo può accadere, come dicevamo, perché l'esposizione logica è adeguata al suo contenuto: il rendersi limpida dell'Idea a se stessa nei necessari legami delle sue determinazioni – proprio tale necessaria e necessitata connessione, vedremo avanti, è anzi la sua problematica libertà.

ciò che è (ivi, p. 286). Per un approfondimento su questa e altre questioni, rimandiamo al nostro cap. IV.

¹¹ Cfr. ad esempio D. Dubarle, “Sur la réflexion dans la *Science de la logique* - II^e partie, section I, chapitre I” in Hegel-Jahrbuch 1968/1969, pp. 346-354. Secondo Dubarle, Hegel avrebbe preso coscienza dopo la pubblicazione della Dottrina dell'essenza di aver trattato della riflessione dal punto di vista dell'Assoluto, più che da quello dell'essenza. Questa spiegazione giustificherebbe la notevole economia di riferimenti alla strutturazione del movimento riflessivo nell'*Enciclopedia*, nonché l'eliminazione del capitolo che apre la sezione della *Wirklichkeit*, terza e ultima della Dottrina dell'essenza (ivi, pp. 348-349). Questa interpretazione convince fino a un certo punto: per quanto certe omissioni su momenti capitali della Logica possano insospettire il lettore dell'*Enciclopedia*, non va dimenticato il carattere integrativo di quest'ultima, specificato da Hegel stesso nella *Prefazione* alla prima edizione: “È nella natura di un compendio non soltanto di escludere un'esposizione esauriente delle idee dal lato del *contenuto*, ma di limitare in particolar modo anche la presentazione della derivazione sistematica di tali idee” (*Enz*, p. 11; LXXV); nonché la necessità “di riservare il particolare all'esposizione orale” (*ibidem*). Un vero ravvedimento sarebbe stato dunque rilevabile solo se la morte non avesse stroncato Hegel prima della pubblicazione dell'annunciata seconda edizione della Dottrina dell'essenza.

¹² *WdL I*, p. 39; 38: “La necessità del nesso e il sorgere immanente delle differenze si debbon poi trovare nella trattazione della cosa stessa, poiché tutto cotesto cade nella progressiva determinazione che il concetto compie di sé”.

Se gettiamo uno sguardo ancora solo sommario alla struttura di tale auto-determinazione, vale a dire agli stadi o momenti in cui l'essenza si concreta – riflessione come parere, apparenza ed esistenza ovvero essenza che si fa “esteriore” e infine effettualità come unione delle due precedenti –, non sarà difficile intravedervi un'anticipazione dell'intero sistema.

Allo stadio interiore, riflessivo dell'essenza corrisponderebbe proprio in seno al sistema la Logica, nel suggerimento di Hegel l'eterna essenza di Dio *prima* della creazione e per questo *Reich der Schatten*.

Ancora, all'*Außerlichkeit* dell'essenza nell'esistenza, al suo necessario *ex-istere*, fa indubbia eco la “liberazione” dell'Idea in natura: come non scorgere una ripetizione del determinarsi del fondamento quale “incondizionato assoluto” che prelude al sorgere della cosa all'esistenza, nell'Idea, in cui l'intera totalità delle possibilità logiche del reale – o per meglio dire dell'*effettuale* – è infine vagliata, riflessa e dunque trasparente a se stessa?

E infine, e questo è un indizio che ci dà lo stesso Hegel, non è forse lo Spirito *das Wirklichste*¹³, ciò cui in sommo grado pertiene la categoria di effettualità?

Come telaio della gestazione del sistema, ma anche come prima formulazione sistematica dell'Assoluto come tale, il particolare compito di cui l'essenza deve farsi carico è ch'essa *deve diventare la forma, ma al contempo deve diventare la forma perché in un certo senso lo è già*. A questa formulazione è imprescindibilmente connesso, come vedremo, il concetto di fine (*Zweck*), il quale, pur trovando esplicita

¹³ Cfr. *Enz*, § 6, p. 45; 10.

teorizzazione solo nella Dottrina del concetto, ha nell'essenza la sua necessaria gestazione¹⁴.

L'essenza è dunque fondamentalmente, sostanzialmente *dynamis*.

Aristotele ha definito molto chiaramente la natura della *dynamis*: non esiste una potenza senza atto, *energeia*; ma al contempo, l'*energeia* è “per natura” prima della *dynamis*.

Hegel, dal canto suo, fa proprio tutto questo, e la strutturazione del *Wesen* che ne risulta è un oscillare tra questi due poli, anelando alla *Wirklichkeit* e oltre ancora, anelando al pensiero che l'essenza *in un certo senso* è già.

2. Posizione del problema

Tra i primi ad avvicinare l'essenza hegeliana e l'essenza aristotelica, o per meglio dire il *ti en einai*, è stato Herbert Marcuse, con il suo molto noto *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, del 1932¹⁵. Riallacciandosi all'osservazione linguistica di Hegel che apre la Dottrina dell'essenza, ovvero che il tedesco ha conservato l'essenza nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*), Marcuse

¹⁴ Quale prima e provvisoria panoramica del già detto problematico rapporto tra l'essenza e l'Assoluto, che si collega poi alla già menzionata questione della “scomparsa” dell'Assoluto stesso nella formulazione dell'*Enciclopedia*, va sin da ora precisato quanto segue. L'assunzione che l'essenza “debba diventare”, come si è detto, la forma, ci sembra implicare proprio l'impossibilità di sciogliere la sua considerazione dall'elemento in cui essa, assieme all'intera Logica oggettiva, va infine a convergere, ovvero l'Assoluto – quell'Assoluto che già da sempre le soggiace. E però, come vedremo, neppure questo tipo di considerazione si presenta scevro di problemi: il passaggio dalla necessità assoluta come manifestazione più propria dell'Assoluto e il regime virtuale dell'essenza rispetto al Soggettivo e all'Idea sono due caratteri intrecciati, ma al contempo reciprocamente stridenti.

¹⁵ H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1932; trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

caratterizza l'essenza hegeliana come *Gewesenheit*, come la generica categoria dell'esser-stato, e in questo senso riflette su come l'essenza, in quanto *non* dell'essere, sia sempre l'altro dell'immediatezza e della presenza: “[q]uesto ‘non’, questa negatività è l'immediatamente presente sempre già stato in ogni momento”¹⁶. *Il vero essere dell'essere* risulterebbe questa negazione dell'ente che esso nella sua presenzialità non può mai esprimere: infatti, l'essere dell'ente presente “si trova sempre già in un passato, ma è, per così dire, in un passato ‘intemporale’”¹⁷. In questo senso, Marcuse può scrivere che il concetto di essenza “significa un'autentica riscoperta e al tempo stesso una nuova determinazione della categoria aristotelica del *ti en einaì*”¹⁸.

Il prosieguito dell'argomentazione di Marcuse fa leva su un'immagine molto nota, quella della pianta negli stadi del suo sviluppo. Il suo esistere *ora* come germe, *ora* come fiore, *ora* come frutto non significa che essa sia, nel senso di *essere veramente*, come una sola di queste determinazioni. Si tratta infatti di immediatezze che non possono costituire l'*unità vera* di quella cosa chiamata pianta. Neppure tutte queste cose insieme, in coerenza con l'argomento aristotelico che un'unità non può essere tale per mera aggiunta o accidentalmente¹⁹, ci dicono l'essere vero, cioè l'essenza, della pianta. Insomma, nell'intera dimensione di ciò che è immediatamente presente per quest'ente chiamato pianta, il suo essere non viene trovato se non come la totalità negativa di tutte queste momentanee determinazioni immediate:

¹⁶ Ivi, p. 86.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 87.

¹⁹ Cfr. *Met.*, Γ 2, 1030 b 33-35; *Met.*, Z 10 e Z 12.

Il germe diventa fiore, il fiore diventa frutto, e in tutto questo la pianta è come ‘permanente’, anzi, solo in questo diventa per la prima volta pianta. Ma per poter essere presente in tutte queste determinazioni, per poter essere pianta come germe, fiore, frutto, la pianta deve sempre necessariamente essere già stata (*genesen*) prima di tutte queste singole determinazioni. Già il germe è pianta! Non la pianta nasce dal germe, bensì soltanto il fiore e poi il frutto. L’‘essere’ della pianta è quindi un’‘essenza’ (*Wesen*): in primo luogo, essa non può essere definita se non come ‘ciò che l’essere era (già sempre)’, *to ti en einai*²⁰.

Queste osservazioni si inscrivono comunque all’interno di un progetto più ampio: l’obiettivo generale di Marcuse è quello di tracciare la possibilità di una teoria storica a partire dalla logica hegeliana intesa come ontologia. “Storicità”, scrive Marcuse, “significa ciò che noi intendiamo quando di qualcosa diciamo: ‘è storico’; denota il senso di questo ‘è’; il senso ontologico di ciò che è storico”²¹.

Accogliamo qui l’intuizione originaria di Marcuse, che costituisce sicuramente un punto di partenza utile, nell’esigenza però di dirigerci altrove; e nella convinzione che la parentela tra *Wesen* e *ti en einai* possa essere non soltanto rafforzata, ma opportunamente *fondata*, da un confronto diretto con il testo hegeliano, ovvero con l’interpretazione diretta che Hegel dà delle questioni aristoteliche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*²².

²⁰ Marcuse, *L’ontologia di Hegel...*, cit., p. 88.

²¹ Ivi, p. 3.

²² È stata per lungo tempo tendenza diffusa quella di dar poco credito al vastissimo, variegato materiale dei corsi tenuti da Hegel – ma anche le *Aggiunte* al testo dell’*Enciclopedia* o della *Filosofia del diritto* – in quanto, com’è noto, non di mano direttamente hegeliana. Esse sembrano invece un luogo fondamentale per seguire lo sviluppo di un pensiero in perenne movimento come quello di Hegel, tanto più se intese nella loro indubbia capacità di catturare il discorso filosofico nell’atto stesso del suo farsi. Di particolare importanza sono per il nostro lavoro le *Lezioni sulla storia della filosofia*, che si è scelto, come dicevamo, di utilizzare in qualche modo per il decrittaggio della Dottrina dell’essenza, sulla base della coincidenza tra filosofia e storia della filosofia teorizzata da Hegel stesso. Sulla loro attendibilità si è pronunciato in modo deciso C.L. Michelet nella *Introduzione* alle *Lezioni* da lui curate nell’ambito della prima

In questa sede, in verità, Hegel non parla del *ti en einai* analizzando i libri centrali della *Metafisica* aristotelica. Diversamente da come ci si potrebbe aspettare, verrebbe da aggiungere, dato che agli occhi di Aristotele esso sembra essere il candidato più idoneo al ruolo di sostanza: a questo concetto – che è *aporotatos*, cioè presenta le difficoltà maggiori – sono dedicati i capitoli 4-6 e 10-12 (questi ultimi, nel rapporto con la definizione) di Z.

Hegel menziona invece il *ti en einai* in modo rapido, quasi distratto, nel rileggere alcune aporie sul *Nous* in Λ 9. Ciò che è estremamente interessante, tuttavia, è la maniera in cui Hegel traduce questa problematica espressione greca: *Bestimmen des Zwecks, Realisieren des Zwecks*, ovvero l'atto di determinare e realizzare il fine²³. L'intreccio si complica considerando che la medesima espressione è da lui impiegata per tradurre, pur con dei dovuti, sottili accorgimenti, anche *energeia* ed *entelecheia*²⁴.

edizione completa delle opere di Hegel (*VGPb I*, p. XV): Michelet scrive che da commistioni e rimaneggiamenti è nata la sistematizzazione delle opere di Aristotele come le conosciamo noi oggi, ma la loro genuinità difficilmente viene messa in dubbio. Le versioni delle *Lezioni sulla storia della filosofia* sono tre. La prima è quella edita da Michelet nei *Werke* a cura degli allievi di Hegel, che ha avuto una successiva ristampa anastatica da parte di H. Glockner per il centenario della morte di Hegel nella "Jubiläumausgabe". La seconda versione, sempre a cura di Michelet, venne pubblicata tra il 1840 e il 1844 con differenze minime e perlopiù formali; il materiale è riordinato, spogliato di ridondanze, e presenta una riorganizzazione per così dire scaltrita dei contenuti, ma nessuna aggiunta. La terza versione è quella curata da P. Garniron e W. Jaeschke nel 1986 all'interno della nuova edizione critica dei *Gesammelte Werke* (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, 4 Bde., Meiner, Hamburg 1986-1994). Abbiamo scelto di seguire la seconda edizione di Michelet, che combina gli appunti degli allievi di Hegel al "Quaderno di Jena" scritto da Hegel stesso per il suo primo corso di storia della filosofia, di cui Michelet era fortunatamente in possesso. Per un approfondimento dettagliato della questione si rimanda a F. Biasutti, "Aristotele e Alessandro Magno: filosofia e *welthistorisches Individuum* in Hegel" in AV.VV, *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua: December 11-12-13, 2006*, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce 2011, pp. 323-338; specialmente pp. 326-331. Cfr. anche C. Cesa, "Le lezioni hegeliane di storia della filosofia", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 67 (1988), pp. 306-309.

²³ *VGPb II*, p. 297; 312.

²⁴ Rimandiamo ai nostri capp. I e IV.

La difficoltà strutturale del *ti en einai*, nonché l'impossibilità di stigmatizzarlo in una traduzione univoca (tanto più in una sola parola, come spesso si usa fare: "essenza") rendono l'omissione hegeliana insieme curiosa e affascinante. Aristotele, infatti, fa un larghissimo uso del *ti en einai*, in luoghi e contesti diversi e, pur senza mai definire in modo netto, intesse una trama fitta di relazioni tra termini: il *ti en einai* è in stretta relazione con *horismòs*, la definizione²⁵; spesso è sinonimo di *morphè* (forma)²⁶ e di *eidos* (specie)²⁷; indubbiamente è *ousia aneu hyles*, sostanza senza materia²⁸, ma la sua *paradossalità* sta nel dirsi sempre di un *tode ti*, di qualcosa di determinato²⁹. Ancora, in un importantissimo passo di H su cui avremo l'occasione di tornare, ancora, Aristotele scrive che il *ti en einai* appartiene alla forma e all'atto (*energeia*)³⁰.

Proprio all'*energeia*, com'è noto e come già si anticipava, Hegel concede invece enorme attenzione, e anzi l'intera parte delle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicata ad Aristotele sembra un'esplicitazione della filosofia dello Stagirita nei termini di una *filosofia dell'attività* o, come la chiameremo qui, *dell'effettualità*. Questo fondamentalmente per due ragioni: i) anzitutto, l'*energeia* è per Hegel il carattere distintivo della filosofia aristotelica anche in quanto si configura, a livello storico-filosofico, come il "punto di svolta" di Aristotele rispetto a Platone, in vista di una più precisa e concreta definizione dell'Idea; ii) in secondo luogo, e questo è fondamentale, Hegel scorge nella concezione aristotelica dell'*energeia* – interpretazione geniale o

²⁵ *Met.*, Z 5, 1031 a11-14.

²⁶ *Met.*, Z 8, 1033 b5-8.

²⁷ *Met.*, Z 10, 1035 b32.

²⁸ *Met.*, Z 7, 1032 b13.

²⁹ *Met.*, Z 4, 1030 a3-6.

³⁰ *Met.*, H 3, 1043 b1-2.

aberrante, a scelta dell'interprete – la prima traccia veramente speculativa di una teoria filosofica della soggettività: l'*energeia* è *letta come negatività*³¹ *autorelazionantesi, ovvero come l'atto del porre lo sdoppiamento facendosi altro dal suo fine per poi determinarsi secondo questo fine medesimo.*

Ecco allora il dato testuale che cercavamo: tanto nell'imbattersi quasi accidentale nel *ti en einai* e nel definirlo di conseguenza, quanto nella sua ampia digressione sull'*energeia* – e sull'*entelecheia* che, in un modo ancora da precisare, ne costituisce la determinazione più propria –, Hegel parla nei medesimi termini: entrambi sono l'atto del *Bestimmen, Realisieren des Zwecks*; entrambi hanno a che fare con la determinazione del fine.

3. Il significato di *to ti en einai*

Ma cosa esprime esattamente il *ti en einai*? Potrà essere utile una sua rapida analisi, per meglio comprendere in che termini sia possibile una sua presenza in sottotraccia nella Dottrina dell'essenza.

Abbiamo a che fare con un articolo determinativo neutro, *to*, un pronome interrogativo, *ti*; *en*, l'imperfetto del verbo *einai*, “essere” alla terza persona singolare, e infine l'infinito *einai* stesso. Per abbozzare

³¹ A questo proposito, cfr. P. Aubenque, “Hegel et Aristote”, in J. D'Hondt, *Hegel et la pensée grecque*, PUF, Paris 1974, pp. 97-120. Aubenque, sulla scorta di Heidegger, scrive che la: “[...] *energeia*, che esprime la pura presenza a sé di ciò che è compiuto, «non ha niente a che vedere con l'*actus* e niente a che vedere con la *Tätigkeit*» e [...] interpretando l'*energeia* come «anticipazione della coscienza di sé assoluta», Hegel interpreta il cominciamento greco alla luce epigonale della metafisica della soggettività” (ivi, p. 115). Cfr. anche G. Lebrun, “Hegel lecteur d'Aristote”, in *Les Études philosophiques*, n.3, Recherches (Juillet-Septembre 1983), pp. 329-347. Lebrun richiama la nota affermazione aristotelica secondo la quale “l'entelechia separa” (*Met.*, Z 13, 1039 a 17): “In questa pagina antiplatonica, Aristotele si limita a dire che due esseri determinati sono semplicemente giustapponibili e che solo due esseri in potenza possono fondersi in un unico essere. Come intravedere in questa idea un abbozzo, anche lontano, del tema della negatività?” (ivi, p. 338).

una prima traduzione, quanto più letterale possibile, *to ti en einai* è il *che cos'era essere*. Aristotele vi fa seguire usualmente un dativo, a circoscrivere la formula ad un ambito molto specifico: si tratta, dunque, sempre del “che cos'era essere” a qualcosa, o per qualcosa. Come ha fatto notare Sainati³², sono essenzialmente quattro le domande a cui rispondere per una corretta esegesi della formula: a) la relazione grammaticale tra il *ti en* e l'*einai*; b) il valore dell'imperfetto *en*; c) il significato di *einai* e d) il senso del dativo che dipende in modo più o meno esplicito dal costrutto³³.

Ci soffermeremo qui unicamente sul punto b), nella convinzione che alla corretta comprensione del valore dell'imperfetto si connettano molteplici questioni che ci proponiamo in questa sede di affrontare. Buchanan, in un saggio dal titolo *Aristotle's Theory of Being*³⁴, rileva opportunamente che le interpretazioni dell'imperfetto dell'espressione *ti en einai* sono riconducibili a due tronconi di ricerca: i) quanti assegnano allo *en* un significato “metafisico”, strettamente collegato all'essere senza tempo dell'essenza e della forma, e dunque alla sua priorità in tutti i sensi in cui Aristotele intende la sostanza: per nozione, per conoscenza e per tempo, e ii) quanti lo ritengono un imperfetto “filosofico”, o di narrazione, con il quale riferirsi, cioè, semplicemente a qualcosa di già detto o significato in precedenza³⁵.
ii) I più recenti commentari di Z³⁶ propendono nettamente per questa seconda interpretazione, che in sostanza relegherebbe *ti en einai* a

³² V. Sainati, *Storia dell'«Organon» aristotelico. I. Dai «Topici» al «De Interpretatione»*, Le Monnier, Firenze 1968.

³³ Ivi, p. 82.

³⁴ E. Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, Mississippi University, Cambridge, Massachusetts 1962.

³⁵ Ivi, pp. 30-31.

³⁶ Cfr. M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles, “Metaphysik Z”. 1. Bd. Einleitung, Text und Übersetzung; 2. Bd. Kommentar*, C. H. Beck, München 1988 (G. Frede, G. Patzig, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, trad. it. di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2001);

mera formula tecnica, ripetuta così spesso ma senza troppe spiegazioni in quanto già nota all'uditorio di Aristotele. Una conferma a questa tesi sembrerebbe offerta da tutti quei passi in cui lo Stagirita inizia con *lego gar to ti en einai*..., che non sarebbero da leggersi con significato definitorio *assoluto*, ma come semplice richiamo alla mente degli ascoltatori di una definizione acquisita; ad esempio: “intendo, a questo proposito, *quello che dicevamo essere la sostanza*”, laddove sostanza, seguendo il costrutto, dovrebbe essere espresso al dativo. Frede e Patzig tentano una traduzione al calco di *ti en einai*, che sarebbe qualcosa di vicino al tedesco *was es heißt, dies zu sein*, il “che cosa significa essere questo”³⁷. Ma il significare è inteso da Frede e Patzig, sebbene sulla base della coincidenza tra *ti en einai* e *horismos*, nel senso delle determinazioni già stabilite in precedenza, non in quello *ontologico forte* di cosa renda un uomo davvero un uomo, una casa una casa e così via.

i) Soffermiamoci adesso sulle interpretazioni “metafisiche” di *en*.

Come sostengono i difensori del primo filone interpretativo, l'imperfetto *en* non ha il senso di un “vero” imperfetto; tuttavia il fatto che *en* non alluda a un tempo *davvero* passato non implica che il suo spessore debba essere necessariamente tradito e appiattito su *ti esti*, altra e diversa espressione del lessico aristotelico. Il fatto che Aristotele utilizzi due espressioni differenti, e che talvolta queste due espressioni compaiano vicine, fa ben pensare che esse significhino di fatto cose diverse.

Aristotle, *Metaphysics: Books Zeta and Eta*, translated with a commentary by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford 1994; ma cfr. a monte anche P. Natorp, *Platos Ideenlehre : eine Einführung in den Idealismus*, Meiner, Hamburg 2004, cui Frede e Patzig fanno riferimento sulla questione.

³⁷ Frede, Patzig, *Il libro Z...*, cit., p. 36.

Conciliante ma a nostro avviso non del tutto soddisfacente in tal senso può essere la differenziazione operata da Frede e Patzig tra *ti en einai*, il già detto *was es heißt, dies zu sein*, e *ti esti* e *to ti esti*, reso piuttosto come *was etwas ist*, il “che cosa qualcosa è”.

Una spiegazione più lucida è offerta da Sainati, secondo il quale il passaggio da *to ti esti* a *to ti en einai* sarebbe il passaggio *dal concetto della cosa alle parti del concetto*, in un’anteriorità verbale direttamente significativa la “ricostruzione analitica del passato ideale del concetto”³⁸.

Qualcosa di simile è stato detto ben prima da Trendelenburg nel saggio *Aristoteles Kategorienlehre*³⁹: a esprimersi nell’imperfetto è il fondamento anteriore e generativo come *prius* ideale, come dimostra il rapporto strettissimo tra *to ti en einai* ed *energeia/entelecheia*, *l’effettualità che si dispiega e realizza*. Così, “[...] nella misura in cui i fenomeni che stanno innanzitutto presso di noi vengono ricondotti a questo fondamento come al loro concetto ultimo, questo ultimo è al tempo stesso il primo nell’origine delle cose”⁴⁰. Trendelenburg insiste, insomma, sull’opposizione tra tempo della cosa e tempo del pensiero, ed è sulla base di questa distinzione che *to ti en einai* e *to ti esti*, da lui individuati come espressioni diverse e non interscambiabili, vengono ricondotti, rispettivamente, al *proteron pros hēmas* e al *proteron te physei*⁴¹.

³⁸ Sainati, *Storia dell’Organon...*, cit., p. 89.

³⁹ A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, in *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen*, Olms, Hildesheim 1963, pp. 1-193; trad. it. a cura di V. Cicero, *La dottrina delle categorie in Aristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 “De Aristotelis categoriis”*, Vita e Pensiero, Milano 1994.

⁴⁰ Ivi, p. 122.

⁴¹ Ivi, pp. 121-122: “Solo con determinazioni che sono ad un tempo anteriori per natura (*te physei protera*) si raggiunge il *ti en einai*”; cfr. ARISTOT. *Top.* 141 b22, dove Aristotele scrive chiaramente che quanti cercano i tratti essenziali di una cosa solo in ciò che è primo per noi “non possono rivelare l’essenza dell’oggetto definito, tranne che non accada, per così dire per un qualche caso fortuito, che ciò che è più noto a noi venga a coincidere con ciò che è in assoluto (*aplōs*)”; *Met.*, Δ 11, 1018 b31-34: “[...] anteriore si dice ciò che è tale per conoscenza: e, questo, è considerato come anteriore in senso

Anche l'interpretazione di Owens⁴² è volta a legittimare, ma in maniera problematica, il nesso tra *to ti en einai* e *to ti esti*. Per Owens, *en* indica l'essere senza tempo della forma, che è totalmente svincolata dalla materia e dal mutamento⁴³. Ma il rilievo a nostro avviso più interessante, e del resto pienamente in linea con il testo aristotelico⁴⁴, è che l'imperfetto, secondo Owens, allude di fatto all'essere *necessario*. La traduzione più vicina al vero significato del *ti en einai*, allora, sarebbe qualcosa come “*What (essentially, necessarily) is Being*”, ovvero, semplificando, “*What-IS-Being*”⁴⁵. Tra “what-is” (*to ti esti*) e “*What-IS-Being*” (*to ti en einai*) è garantita così una certa doverosa compattezza, ma nondimeno un necessario discrimine.

Molte altre traduzioni, sempre meno intuitive⁴⁶, sono state proposte, anche in riferimento alla presunta connotazione esistenziale dell'*einai*⁴⁷.

Queste considerazioni, qui svolte necessariamente soltanto in abbozzo e certo meritevoli di un'indagine più ampia, mostrano come

assoluto. Le cose che sono anteriori secondo la nozione sono diverse da quelle che sono anteriori secondo la sensazione”.

⁴² J. Owens, *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics: A study in the Greek Background of mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963.

⁴³ Ivi, p. 147.

⁴⁴ *Met.*, Δ 5, 1015 a33-35.

⁴⁵ Owens, *The Doctrine...*, cit., p. 149.

⁴⁶ Robin traduce come “*ce qu'il a été donné à chaque chose d'être*” (*La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Michel, Paris 1923, p. 127) e “*ce qu'il lui appartient et lui a dans le passé toujours appartenu, d'être*”, (*Aristote*, PUF, Paris 1944, p. 88). Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962, pp. 457 e sgg.) rileva la parentela strutturale tra *to ti en einai* e *to ti esti*, riconoscendo in entrambe la medesima origine interrogativa (ivi, p. 462); sottolinea poi come l'interpretazione più comune relativamente all'imperfetto di *ti en einai* sia quella di un generale utilizzo grammaticale per il quale *en* sarebbe un imperfetto di “abitudine”: “[m]a resta da spiegare *perché* la quiddità di un essere (vale a dire la sua essenza e i suoi attributi essenziali) si esprime tramite un simile imperfetto; e, più ancora, perché l'imperfetto in generale ha finito col significare uno stato abituale e, di là, *essenziale*” (ivi, p. 464; corsivo mio).

⁴⁷ Sulla difficoltà di scorgere il problema dell'esistenza nella formulazione aristotelica, cfr. Kahn, C.H., “The Greek verb ‘to be’ and the concept of the being”, *Foundations of Language*, Vol. 2, n. 3 (1966), pp. 245-265. Rimandiamo altresì al nostro cap. I.

la questione del corretto intendimento del *ti en einai* sia ancora ben lontana dall'avere una soluzione.

Se, per un verso, crediamo che il *ti en einai* sia tra quelle fondamentali formulazioni aristoteliche che indubbiamente hanno agito sulla gestazione della Logica hegeliana e in particolar modo della Dottrina dell'essenza, al contempo è nostro avviso che una riflessione profonda sulla Dottrina dell'essenza stessa, a partire da alcuni momenti individuati come emblematici, possa fornire in parallelo un chiarimento proprio sul *ti en einai* e sulla maniera in cui intendere il suo imperfetto.

L'obiettivo dichiarato del nostro lavoro è allora quello dimostrare la parentela tra *Wesen* e *ti en einai* a partire dalla *Scienza della logica* e dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Se nel far questo, indirettamente e come in controluce, diverrà parimenti chiaro che l'imperfetto di *ti en einai* non può essere inteso che nel senso sopradetto "metafisico", ciò costituirà una controprova della validità del nostro lavoro.

4. Organizzazione e struttura

Il presente studio si articola in quattro capitoli.

Nel primo capitolo, *Il movimento essenziale della cosa. Essenza come dynamis*, dopo aver spostato il focus sul ruolo della Dottrina dell'essenza come "termine medio" tra essere e concetto – ovvero sul suo non poter esser concepita che come *relazione* –, ci occuperemo di offrire una sorta di "laboratorio concettuale" per l'intero lavoro. Dapprima analizzeremo direttamente alcuni termini aristotelici, centrali per la rielaborazione implicita od esplicita che Hegel ne fornisce, al filtro dei quali poter scorgere la "presenza" di Aristotele

nella Dottrina dell'essenza; in un secondo momento discuteremo invece del necessario venire a convergere, secondo Hegel, di filosofia e storia della filosofia. Sulla base di questa tesi, verrà valutata la possibilità di tracciare un parallelo tra gli stati, o momenti, della sostanza aristotelica – oggetto di grande interesse, da parte di Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* –, e l'*Entwicklung* del concetto nella *Scienza della logica*. Questi due punti getteranno luce su una prima interpretazione, ancora molto generale, dell'essenza, che si configura cioè come *dynamis*: essa è infatti già il “per sé” dell'essere, ma ancora l’“in sé” del concetto e dell'Idea.

Nel secondo capitolo, *Il passato necessario. L'Erinnerung tra anamnesis e to ti en einai*, l'indagine si sposterà sul passaggio dell'essere nell'essenza, provando a ripensare, a partire da Marcuse ma oltre Marcuse, il senso dell'*Erinnerung* come prima determinazione ontologica dell'essenza. Proveniente dal *Maßlose* e dall'*Absolute Indifferenz*, l'*Erinnerung* sembra avere il ruolo metodologico⁴⁸ di raccogliere le fila di una sfera altrimenti destinata al crollo: la Logica si “salva” per quest'atto di *Erinnerung* che è una tappa necessaria dell'auto-determinarsi dell'essere stesso, il quale *deve diventare* essenza, andando entro sé, tornando al suo passato. Le radici di tale profondità

⁴⁸ Cfr. Nuzzo, “Dialectical Memory, Thinking, ad Recollecting. Logic and Psychology in Hegel”, in A. Brancacci, G. Gigliotti, *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 91-120; p. 94: “L'*Erinnerung* è una delle forme che la dialettica come metodo assume nella filosofia hegeliana dello spirito; la prova della sua legittimità come metodo del pensiero è garantita dalla *Logica*”. Cfr. anche ivi, p. 107: “L'essenza [...] è il passato logico (non temporale) dell'essere costruito dalla memoria come mediazione. Nella sfera dell'essenza il processo *metodologico* dell'*Erinnerung* è determinato nella sua struttura fondamentale. Questo processo rivela in primo luogo un momento di riflessione; in secondo luogo produce e successivamente distrugge una parvenza; l'illusione è qui generata dal fatto che qualcosa sembra essere trovata come posta e invece scopriamo che si tratta di un che di presupposto; che qualcosa sembra differente mentre è, piuttosto, lo stesso. Infine, il movimento dell'essenza conduce alla soglia del regno della libertà, la sfera del concetto”.

speculativa verranno rintracciate dall'assolutizzazione, da parte di Hegel, di alcuni paradigmi classici: da un lato l'*anamnesis* platonica e più in generale la dottrina delle idee, dall'altro il ripensamento del *ti en einai*, nella convinzione che tanto l'*anà* quanto l'*en* alludano ad un passato non veramente tale, che non ha valenza temporale ma chiaramente logico-metafisica.

Il terzo capitolo, *La "ragion d'essere" dell'essere. L'essenza come Reflexion e il proteron te physei*, si focalizzerà soprattutto sul primissimo momento dell'essenza, il suo "parere" in sé e il suo determinarsi come *Reflexion*, a partire dal ristabilito, complesso equilibrio dei rapporti tra essere ed essenza. Appronteremo qui un'analisi ravvicinata del porre e del presupporre come originale interpretazione hegeliana di alcuni problemi di metafisica classica, e in questo senso un importante chiarimento esegetico potrà essere l'interpretazione di essenza ed essere come, rispettivamente, *proteron pros hemas* e *proteron te physei*, a loro volta corrispondenti, secondo la perspicace analisi di Trendelenburg, a *ti esti* e *ti en einai*.

Il quarto ed ultimo capitolo, *L'odissea cogente dell'Assoluto. Wirklichkeit, energeia e determinazione del fine*, da un lato, costituirà una ripresa ideale dei temi già tratteggiati nel primo capitolo; dall'altro, raccoglierà le fila dei capitoli centrali, nel tentativo di mostrare l'altro volto dell'essenza, ovvero il suo necessario manifestarsi. Si analizzeranno da presso l'*Auslegung* dell'Assoluto, come sorgere della *Wirklichkeit* dal rapporto dell'interno e dell'esterno, e la strutturazione assoluta dei suoi modi, ovvero le categorie modali, lette da Hegel in senso eminentemente ontologico. In seno alla determinazione delle modalità emerge la *eigentliche Wirklichkeit*, la *Wirklichkeit* propriamente detta, come

struttura necessitante di tutto ciò che è, manifestazione più propria dell'Assoluto.

Nella *Wirklichkeit* s'invera non soltanto la Dottrina dell'essenza, ma l'intera Logica oggettiva; e però questo compimento, specie alla luce di un concetto d'importanza capitale per il sistema quale è quello di *Wirklichkeit* (che qui emerge in modo strutturato nell'ottica di una fondazione ontologica), risulta problematico rispetto all'Idea che ha da venire. Malgrado la *Wirklichkeit* sia l'interpretazione hegeliana diretta, ed efficace, dell'*energeia* di Aristotele, essa non sfugge al destino dell'essenza intera, al suo costituirsi interamente come possibilità – ma *possibilità necessaria*.

Capitolo I

WESEN COME DYNAMIS. **IL MOVIMENTO ESSENZIALE DELLA COSA**

1. Il “termine medio”. Alcune dichiarazioni metodologiche

La prima delle molte difficoltà con cui deve scontrarsi l'interprete della Dottrina dell'essenza consiste nella posizione mediana, in un certo senso strategica, ch'essa gioca nella complessa architettura della *Scienza della logica*.

Proprio in quanto, com'è noto, l'essenza è la sfera della relazione e della riflessione, si corre dappprincipio il rischio di non poterla considerare *se non in rapporto* ai due termini rispetto ai quali sta in mezzo, quasi ch'essa non avesse una sua natura propria e originale. Tale procedimento è senza dubbio corretto – è Hegel stesso a suggerirci connessioni tra le tramature del logico, o a comparare i “livelli” di significato tra quanto sta di volta in volta argomentando e quanto lo sviluppo stesso della scienza ha precedentemente mostrato –; il rischio è che l'ampiezza del materiale dilati a dismisura un esame condotto in questo modo.

Si dà poi, per converso, la possibilità d'iniziare, per così dire, *in medias res*, astraendo il termine da considerare dal suo contesto e cercando così di evidenziarne caratteristiche proprie ed essenziali. Ma tali

caratteristiche, in un intero complesso e stratificato come la *Scienza della logica*, non sono, in verità, che specifiche *differenze*: ciò che è proprio dell'essenza lo è *rispetto* all'essere, o *rispetto* al concetto. L'essenza non è che nel confronto, e il suo carattere costitutivo, vale a dire la sua stessa natura, non consentono di considerarla alla stregua di una “monade” irrelata.

Se si considera valido quanto detto finora, è chiaro che le angolazioni da cui affrontare l'argomento sono potenzialmente infinite.

Provare a indagare l'essenza alla luce di Aristotele – una scelta ermeneutica a nostro avviso convincente e coerente, per quanto non l'unica possibile – nel tentativo di dimostrare la vicinanza non soltanto etimologica, bensì sostanziale, tra *Wesen* e *to ti en einai*, aiuta a restringere il cerchio, spostando il focus necessariamente su alcuni momenti piuttosto che su altri.

Il debito nei confronti di Aristotele viene esplicitamente riconosciuto da Hegel: non si può tralasciare, ad esempio, quel § 378 dell'*Enciclopedia* in cui il *De anima* di Aristotele viene definito l'“opera migliore e forse l'unica, d'interesse speculativo, intorno a tale argomento”¹. Sulla stessa scorta vanno le *Lezioni sulla storia della filosofia*. L'interesse hegeliano ricade qui sull'ampiezza, non solo quanto a prolificità di materiale, ma soprattutto in relazione ai contenuti di una tale filosofia, organizzati per la prima volta in un assetto sistematico²: proprio quest'ultima caratteristica sarebbe, unita

¹ Cfr. *Enz*, § 378, p. 380; 372. Il passaggio va compreso in parallelo con quanto detto in *VGPb*, p. 327; 344: “Nella dottrina aristotelica dell'anima non dobbiamo aspettarci di trovare una particolare metafisica dell'anima. Questa cosiddetta considerazione metafisica pone l'anima propriamente come una cosa, e quindi si chiede, per esempio, cos'è questa cosa, se è semplice, ecc. Il concreto genio speculativo di Aristotele non si occupa mai di tali determinazioni astratte, ma [...] preferisce esaminare i modi della sua attività (*die Weise ihrer Tätigkeit*)”.

² Cfr. *VGPb II*, 264-265; 276: “Aristotele [...] ha portato lo sguardo su tutta la cerchia delle rappresentazioni umane, è penetrato in tutte le pieghe dell'universo reale,

alla “invenzione” aristotelica dell'*energeia* come realtà in movimento, il punto di svolta di Aristotele rispetto a Platone³, in quanto considerati entrambi come individui “cosmico-storici”, incarnazioni e momenti essi stessi dell'Idea nel suo abito temporale.

Infine, va ricordato quale massimo omaggio ad Aristotele la chiusa dell'*Enciclopedia*⁴, che, com'è ben noto, è una citazione estesa e “nuda”, senza cioè traduzione o commenti, dal libro Λ della *Metafisica*. Ricordati questi snodi teoretici certo più che significativi, va però aggiunto che, a nostro avviso, è un lavoro non meno interessante e proficuo quello di intercettare in che modo e dove l'influenza aristotelica agisca sotterraneamente nei luoghi hegeliani più insospettabili: è appunto il caso della Dottrina dell'essenza, che per stessa dichiarazione di Hegel doveva essere dedicata alle categorie della filosofia moderna⁵.

soggiogandone la ricchezza e la frammentarietà al concetto: la maggior parte delle scienze filosofiche debbono a lui il loro carattere distintivo e il loro inizio”.

³ Ivi, 285; 298.

⁴ Cfr. *Enz*, § 577, 572; 566; *Met.*, Λ 7, 1072 b 17-30.

⁵ *WdL* I, 48-49; 47-48: “Perciò la logica oggettiva prende piuttosto il posto della metafisica di una volta, come di quella che era l'edifizio scientifico sopra il mondo, da innalzarsi solo per mezzo di pensieri. – Se ci riferiamo all'ultima forma cui era nel suo perfezionarsi arrivata codesta scienza, quella, di cui in primo luogo prende immediatamente il posto la logica oggettiva, è l'ontologia, la parte dell'antica metafisica che doveva ricercare la natura dell'ente (*Ens*) in generale (e l'ente comprende in sé tanto l'essere quanto l'essenza, una differenza di cui la nostra lingua ha fortunatamente serbate due diverse espressioni). – Ma, in secondo luogo, la logica oggettiva abbraccia in sé anche il resto della metafisica, in quanto che questa cercava di comprendere, insieme colle pure forme del pensiero, anche i substrati particolari, presi in sulle prime dalla rappresentazione, cioè l'anima, il mondo, Dio, e in quanto le determinazioni del pensiero costituivano l'essenziale di una tal guisa di considerazione. Se non che la logica considera queste forme libere da quei substrati, i soggetti della rappresentazione; considera la natura loro e il lor valore in sé e per sé. L'antica metafisica ometteva di far questo, e si attirò perciò il giusto rimprovero di aver adoperate quelle forme senza critica, senza cercare in precedenza se e come fosser capaci di esser determinazioni della cosa in sé, secondo l'espressione di Kant, - o, per meglio dire, del razionale. – La logica oggettiva è quindi la lor vera critica, una critica che non le considera secondo l'astratta forma dell'apriorità, contro l'aposteriori, ma le considera esse stesse nel loro particolare contenuto”.

Ora, è per provare a mantenere intatta la natura relazionale dell'essenza, che si è deciso di strutturare questo lavoro di ricerca nel confronto costante con *Sein* e *Begriff*: a tutti gli effetti, nell'attuarsi mediante sviluppo dialettico che è proprio della Logica, il *Wesen* costituisce tra i due il termine medio. In questa direzione, l'impalcatura aristotelica costituirà una sorta di setaccio: dopo un'analisi preliminare di alcuni concetti-chiave dello Stagirita e il conseguente rimaneggiamento operativi da Hegel, essa sarà da scorgersi in filigrana, con gli opportuni rimandi, a sostrato dei luoghi che verranno via via analizzati.

Nello specifico in questo primo capitolo, che abbiamo concepito più come una prima sezione a sé – giacché dà voce alla nostra lettura “generale” dell'essenza – mostreremo come l'essenza si trovi in una condizione particolare e *potenziale* rispetto al concetto: *Wesen* è *dynamis*; un rovesciamento non da poco, una geniale novità nella storia della filosofia – che dall'inizio del suo tempo ha concepito l'essenza come atto – di certo connessa con quell'esprimere il vero “non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*”⁶ prefigurato nella *Fenomenologia dello spirito*.

Seguiranno due capitoli centrali, in cui si proverà a ripensare il rapporto tra essenza ed essere, il termine che apparentemente la precede, dedicati rispettivamente alla *Erinnerung* e alla *Reflexion*. Con la riflessione, chiarendo in maniera rigorosa il significato di due diverse dottrine all'interno della Logica oggettiva, l'essenza si struttura davvero com'è *kat'auto*, nel calco dell'aristotelico *on e on*. Questo, tuttavia, ancora non basta. Il compiersi dell'oggetto in quanto tale, cioè dell'essenza in sé e per sé, è ancora mero in sé se

⁶ Cfr. *PbG*, p. 18; 10.

considerato al cospetto del concetto e dell'Idea. Il concetto è decrittatore dell'assolutezza dell'oggetto, che altrimenti rimarrebbe un assolutamente altro, un estraneo e trascendente noumeno⁷.

Allora, nel panorama infinito ed eterno di un'Idea che già da sempre ha prodotto l'intera sfera del reale-effettuale, l'universale strutturato di "tutto ciò che è" cui davvero nulla sfugge e che razionalizza fino allo spasimo l'aristotelico *to on legetai pollachôs*, occorre che questa pura essenza – liberata dall'immediatezza dell'essere nell'infinità del movimento riflessivo, rivelatasi quale "fondamento e vero" e così svoltasi nella totalità dei suoi contenuti e delle sue condizioni – si innalzi al pensiero, l'unico elemento in cui recupera la sua dignità di Oggettivo identico, *nella non identità*, col Soggettivo. Nel regno della libertà l'opposizione è risolta senza essere sciolta: l'oggetto è per se stesso nella purezza del concetto grazie alla quale rivive, e così "questa autogenerazione, il puro concetto, è a lui parimente l'elemento oggettivo, dove esso ha il suo carattere determinato; per tal modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso"⁸.

L'*episteme* è il *Reich der Schatten* quale era stato prospettato al termine della *Fenomenologia dello spirito*, il regno, cioè, *dell'essere che si sa e del sapere che è nella sua totale trasparenza*: e così le ombre – di chiara marca platonica, se siamo memori dell'immagine della caverna – non sono più faziose, non tengono più l'uomo in una condizione di conoscenza

⁷ Cfr. VL, <§122>, p. 148: "L'esistente significa dunque *una cosa*: una cosa è un esistente, un essere immediato, e pertanto non soltanto questo; essa è un *abstractum*, è in connessione con il pensiero. L'esistente è in tanto che pensato, ciò significa che esso è in lui stesso in tanto che pensato, nella forma della riflessione in sé". E poco oltre, sull'*Erscheinung* dell'essenza, si legge: "L'apparire è cosa dell'essenza. Bisogna che l'essenza appaia, questo è un principio importante: *ciò che è interiore non è che un'astrazione unilaterale*" (<§130>, p. 152; il corsivo è mio). Su questi passaggi, a nostro avviso capitali, torneremo più avanti.

⁸ Cfr. PhG, p. 22; 14.

falsa e precaria, ma sono le essenzialità stesse dell'Idea, connesse da legami liberi e necessari insieme⁹. Ne deriva che il concetto stesso di “riflesso” risulta rovesciato e affatto risignificato, proprio adesso non del più infimo ma di ciò che è più alto, del *proteron te physei*.

La declinazione dell'essenza in *Erinnerung* e *Reflexion*, il suo mantenersi in uno stato, da chiarire ancora, di pura potenza prima di passare all'*Existenz* – allorché l'intera gamma delle sue condizioni si è attuata – conduce direttamente alla *Wirklichkeit*, sezione conclusiva della Dottrina dell'essenza e importantissimo momento di passaggio al concetto, regno della libertà.

L'essenza, che dice il *ti en einai*, cioè la struttura della cosa, è dunque il processo di articolazione delle sue determinazioni dalla potenza all'atto, in una tensione che, secondo l'interpretazione hegeliana diretta del *ti en einai*, è l'atto di determinare e così realizzare il fine (*Bestimmen, Realisieren des Zwecks*)¹⁰. A questo processo è sotteso, come si vedrà, nientemeno che l'Assoluto, l'Idea, che già da sempre, nell'atemporale orizzonte della Logica – cioè della realtà come sommamente universale, o universale *concreto* – ha rinsaldato Soggettivo e Oggettivo, pensiero ed essere; l'Idea, giungendo alla sua propria trasparenza per mezzo del procedere speculativo, dimostra in un metodo che è un tutt'uno con il suo contenuto l'intima, salda, originaria coappartenenza di tutte le cose.

⁹ E non è un caso, forse, che fosse proprio questo il rimprovero di Hegel all'Idea di Platone, il suo “scarto” rispetto all'*energeia* aristotelica: *VGPb II*: p. 285; 298: “sebbene anche in Platone l'idea sia in sé essenzialmente concreta e determinata (*in sich wesentlich concret und bestimmt ist*), tuttavia Aristotele segna un progresso. In quanto cioè l'idea è determinata in se stessa, si deve cogliere più dappresso il rapporto in cui in essa stanno i momenti (*das Verhältnis der Momente*); e questo rapporto vicendevole tra i momenti (*Beziehung der Momente auf einander*) va concepito per l'appunto in generale come attività (*Tätigkeit*)”.

¹⁰ Ivi, p. 297; 312.

2. “...to gar ti en einai te eidei kai te energeia hyparchei?”¹¹

2.1 ESSENZA ED ESISTENZA: UN PROBLEMA ARISTOTELICO?

Per confrontarci con il problema sollevato, vale a dire con il rovesciamento, da parte di Hegel, della tesi (aristotelica, ma a ben vedere anche platonica) secondo la quale l'essenza è l'atto, bisogna necessariamente partire dalla tesi stessa, al fine di mostrare in un secondo momento le ragioni per le quali essa ci risulta, se non confutata, quantomeno smentita.

Per fare questo non sembra improprio partire da alcuni luoghi della *Metafisica* aristotelica cui certo Hegel non dev'essere stato indifferente: è anzi nostra opinione che l'elaborazione hegeliana di tali luoghi, come attestano le *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicate ad Aristotele, costituisca come una sorta di “laboratorio concettuale”¹² entro cui Hegel ha pensato e concepito determinati snodi teorici fondamentali della Dottrina dell'essenza, incluso il suo stesso intendimento del *Wesen*.

A ben vedere, Hegel non è il primo a sostenere che l'essenza non sia atto (o meglio, come proveremo a dimostrare, che essa in un certo senso lo sia, ma in un altro no). È un interessante precedente il caso di Tommaso d'Aquino che, animato dalla fiducia che i principi naturali della ragione non potessero trovarsi in contraddizione con la verità della fede, teorizzò un tentativo – non privo di difficoltà – di rendere la filosofia dello Stagirita adatta e adeguata alla dottrina cristiana.

¹¹ Cfr. *Met.*, H 3, 1043 b1-2.

¹² A tal proposito rimandiamo alla nota 19 della nostra *Introduzione*.

Nel trattato *De ente et essentia*¹³, infatti, Tommaso sostiene che l'essenza e l'esistenza stanno rispettivamente fra loro nel rapporto di potenza e atto: l'essenza non è la sola forma (*eidōs, morphē*) come aveva sostenuto Aristotele, ma contiene in sé il binomio di materia e forma; un binomio non ancora *attuale*, giacché una volta appreso che l'essenza dell'uomo è di essere quella tale unione di un corpo animale bipede con la ragione, non ne stiamo ancora sostenendo l'esistenza reale.

Dal punto di vista meramente lessicale, Tommaso traduce *to ti en einai* con *quod quid erat esse*¹⁴, intendendo la quiddità o forma come la struttura logica della cosa, il suo contenuto oggettivo che può essere conosciuto dall'intelletto¹⁵. Un intellegibile, insomma, che si trova espresso nello *horismos*, la definizione. *Essentia*, invece, sulla scorta di Boezio¹⁶, corrisponderebbe piuttosto al greco *ousia*, ragione per cui è possibile pensare ad una “contaminazione” dell'essenza da parte della materia. In ogni caso, né il *ti en einai* né l'*essentia* dicono ancora alcunché sul fatto che qualcosa esista: il passaggio all'esistenza deve necessariamente coinvolgere, e giustificare, il rapporto tra Creatore e creatura, tra causa e causato, cioè risiedere nell'*atto d'essere* affatto gratuito di un Dio che è Atto puro lui stesso. L'atto d'essere non è limitato da altro che dalla sua potenza, cioè nel fatto che io come sostanza “Alessia”, in quanto essere-uomo, non avrei potuto venire all'esistenza come un essere-albero o un essere-tigre. Io esisto come Alessia, sia da viva che da morta sono e sarò stata reale grazie all'atto

¹³ Facciamo riferimento all'edizione DIVI THOMAE AQUINATIS *De ente et essentia*, in *Opuscula Philosophica*, cura et studio Raymundi M. Spiazzi O.P., Marietti, Torino 1973, pp. 1-18.

¹⁴ Ivi, p. 5: “[...] ciò che il Filosofo frequentemente chiama *quod quid erat esse*, vale a dire ciò per cui qualcosa ha il suo *quid*”.

¹⁵ Ivi, p. 6.

¹⁶ *Ibidem*.

d'essere divino; nello specifico, però, esisto *come* questa particolare cosa che è il mio essere-uomo, la mia essenza, fatta di carne e ragione. In Aristotele, viceversa, la questione dell'esistenza non è posta con chiarezza, anche se l'utilizzo combinato – e reiterato, al punto da far pensare ad una formula – del verbo *einai* all'infinito ora con il dativo ora con l'accusativo, suggerisce una differenza che sembra più che di solo contesto.

Ad ogni modo, che la questione dell'esistenza non si presenti in modo esplicito non deve stupire: probabilmente Aristotele non riteneva possibile che un'essenza non fosse essenza di qualcosa di determinato – la sua maniera per dire reale, concreto. L'essenza è sempre essenza di un *tode ti*, di qualcosa che o è già passato dalla potenza all'atto, o si sta attuando secondo la propria potenza. Solo ciò che è possibile è: una cosa è in potenza in quanto ad essa (temporalmente) segue l'atto, su questo Aristotele è molto chiaro¹⁷.

¹⁷ Cfr. *Met.*, Θ 4, 1047 b 3-11. Nella lunga argomentazione che segue alla dichiarazione dell'impossibilità che esista una potenza senza atto, Aristotele dice che se ammettessimo che qualcosa può essere, ma non sarà mai, non si potrebbe più parlare di cose che non possono essere; verrebbe cioè meno la sfera dell'impossibile, ridotta a qualcosa che potrebbe essere ma non sarà mai. “Per esempio non direbbe il vero chi, non tenendo conto del fatto che l'impossibile (*adynaton*) è, dicesse che è possibile commensurare la diagonale al lato, ma che tuttavia essa non sarà mai commensurata, perché nulla vieta che qualcosa che può essere o divenire, non venga ad essere né ora né in futuro. Ma da quanto si è sopra stabilito deriva necessariamente che, se si suppone che sia o che sia stato qualcosa che non è in atto e che tuttavia può essere, ciò non deve implicare alcuna impossibilità; invece accadrebbe proprio questo: infatti, la commensurabilità in parola è impossibile. Falso (*pseudos*) e impossibile, poi, non sono la stessa cosa: infatti, che tu ora stia in piedi è, sì, falso, ma non è impossibile” (*Met.*, Θ 4, 1047 b 7-11). Molto interessante è, poi, il caso dei concetti matematici, per cui si parla di “potenze” in un senso altro rispetto a quello adesso considerato: cfr. *Met.*, Θ 6, 1048 b 9-17: “L'infinito, il vuoto e le altre cose di questo genere sono dette in potenza e in atto in modo differente rispetto alla maggior parte delle altre cose: per esempio ciò che vede, ciò che cammina o ciò che è visibile. Queste cose, infatti, possono dirsi talora in potenza o in atto in senso vero e proprio [...]; invece l'infinito non è in potenza nel senso che esso possa diventare in atto una realtà di per sé sussistente, ma è in potenza solo in ordine alla conoscenza (*gnosei*), giacché, il fatto che il processo di divisione non abbia mai un termine, fa sì che questa attività esista come potenza, ma non che sia alla stregua di una realtà separata (*chorizesthai*)”. Alla traduzione

In un famoso articolo intitolato *The Greek verb 'to be' and the concept of being*¹⁸, Charles Kahn ha sottolineato la distanza concettuale tra la nostra nozione di esistenza e lo *einai* dei greci. Con un confronto puntuale e costante con quel bagaglio lessicale, lasciato dei primi pensatori ma anche dei primi poeti greci, che è stato il contesto culturale in cui ha operato filosoficamente lo Stagirita, Kahn ricorre al libro Δ della *Metafisica*, noto per essere una sorta di primo “dizionario filosofico” della scienza dell’ente in quanto ente, soffermandosi sui significati di “essere”, che com’è noto sono quattro: i) l’essere per accidente, ii) l’essere per sé, iii) l’essere come vero (e il non-essere come falso) e iv) l’essere come atto e potenza. Nessuno di questi, secondo Kahn, indurrebbe a pensare *a fortiori* all’essere *esistenziale*.

Per quanto concerne poi quei passaggi in cui Aristotele insiste sullo scarto tra *einai ti* e *aplòs einai* (in chiara polemica con i Sofisti e del tutto in linea con i precedenti sforzi di Platone), che sembrerebbero contraddire questa tesi, Kahn argomenta che ciò che Aristotele ha in mente è l’essere delle sostanze¹⁹ in quanto sostanze sensibili, riconducendo infine lo *aplòs einai* all’utilizzo omerico del semplice *esti* come “essere vivo”²⁰.

di Reale, si è ritenuto apportare alcune modifiche, abolendo la traduzione di *einai* con “esistere” e rendendolo in tutti i contesti con il semplice “essere”.

¹⁸ C.H. Kahn, “The Greek verb ‘to be’ and the concept of the being”, *Foundations of Language*, Vol. 2, n. 3 (1966), pp. 245-265.

¹⁹ Cfr. *Met.*, Z 1, 1028 a 30.

²⁰ Per quanto sia condivisibile che lo *aplòs einai* non abbia di certo una connotazione esistenziale, ci sembra viceversa limitante ricondurlo al semplice “essere vivo” proprio delle sostanze sensibili. Da questo si potrebbe dedurre erroneamente che il modo d’essere “assoluto” detto dallo *aplòs einai* non appartenga alle sostanze eterne, cosa affatto falsa. Delle sostanze eterne, scrive Aristotele, alcune sono sensibili, come ad esempio la materia; ma anche la sostanza soprasensibile immobile è eterna (cfr. *Met.*, Λ 1, 1069 a 30-34). In *Met.*, Λ si tratta proprio di provare quest’ultima, qualcosa che muove senza essere mosso, sostanza eterna e atto puro. Il primo motore è fine supremo, che muove i cieli e l’intera natura non “facendola essere”, ma in quanto del tutto in movimento costituisce la perfezione; esso è atto puro, forma e fine in un unico

Queste considerazioni trovano conferma nell'importante commento al libro Z della *Metafisica* di Frede e Patzig, secondo i quali “il modo di pensare di Aristotele sembra essere caratterizzato proprio dal fatto che nelle cose che hanno un *ti en einai* l'essere (l'esistenza) e l'essere determinato così-e-così coincidano. L'essere dell'uomo non consiste in nient'altro che nel suo essere uomo”²¹.

2.2 ESSENZA, ATTO, FINE

Emerge, da queste prime riflessioni, un dato importante: la difficoltà del *ti en einai* risiede in primo luogo nella polivocità dei suoi rimandi, nel suo legame tanto con l'*eidōs* ontologico – e quindi con lo *horismos* logico – quanto con il *tode ti*, la cosa finita e sensibile che è oggetto di studio, così concreta da poterla indicare: è il “proprio questo qui” quello di cui, chiedendo il *ti esti*, si dice il *ti en einai*. Una spaccatura tra universale e particolare che la *Metafisica* aristotelica lascia aperta²², complicata per altro dall'assenza di una disambiguazione rigorosa tra termini che, pur usati spesso in modo interscambiabile, non sembrano essere veri sinonimi.

concetto: pensato e desiderato, *orektōn kai noetōn*, muove *os eromenon*, come ciò che è semplicemente amato (*Met.*, Λ 7, 1072 a 23-1072 b 3, *passim*). È evidente allora che lo *aplōs einai* – essendo, come la *Metafisica* stessa dimostra, il campo di tutto ciò che ‘è’ vastissimo – è una condizione assolutamente generale della sostanza e non può che appartenere sommamente al motore immobile, che dell'intera *Metafisica* costituisce non soltanto il vertice speculativo, ma altresì la fondazione ultima.

²¹ Cfr. M. Frede, G. Patzig, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, cit., p. 196.

²² *Met.*, Z 6, 1031 b 3 e sgg. Il problema è che per Aristotele l'universale non può essere sostanza, ma al contempo abbiamo scienza di qualcosa quando ne conosciamo l'essenza, che è *una specie* di universale: la definizione dell'essenza è data, com'è noto, da genere prossimo e differenza specifica. Essendo la materia indeterminabile, dell'individuo in quanto sinolo non c'è definizione; cfr. anche *Met.*, Z 11, 1037 a 25-30: “Della sostanza intesa come forma non ci sono parti materiali, ma ci sono solo del sinolo; del sinolo, poi, in un senso c'è nozione e in un altro non c'è. In quanto esso è congiunto a materia non c'è, perché la materia è indeterminabile; invece c'è nozione se lo si considera secondo la sostanza prima: per esempio la nozione dell'uomo è quella della sua anima”.

La questione della sostanza, il cui primo modo d'essere è indubbiamente il *ti en einai*, è affrontata da Aristotele nei libri centrali della *Metafisica*, precisamente nel blocco composto da Z-H-Θ. Tutti e tre trattano delle sostanze sensibili: infatti, argomenta Aristotele, la sostanza nel senso più manifesto sussiste nei corpi, i quali sono generalmente riconosciuti da chiunque; è partendo da questo, cioè da ciò che è più vicino a noi, secondo la normale prassi aristotelica, che si potrà poi capire se oltre le sostanze sensibili vi sia qualche altro tipo di sostanza (*choristè ousia*), e questo, com'è noto, viene affrontato in Λ. Mentre in Z Aristotele si occupa maggiormente dell'individuazione logica²³ della questione della sostanza (sì che, dopo l'affermazione che è sostanza in senso stretto il *ti en einai*, si passa al suo legame con lo *horismòs*, che ne è la definizione), nei due libri successivi la medesima

²³ Come si legge molto chiaramente in *Met.*, Z 17, 1041 a 28: *touto d'esti to ti en einai, os eipein logikòs*, ossia: “questo è infatti il *ti en einai*, di cui si parla *logikòs*”. Difficile rendere *logikòs* correttamente senza snaturare il senso della frase: è evidente che qui non significa soltanto “ragionevolmente”, né tantomeno “dialetticamente” (secondo la traduzione di G. Reale, cfr. ad esempio *Met.*, Z 4, 1030 a 25) ma *secondo logos*, ossia quel procedere unificante proprio della scienza intesa quale vero sapere, che conduce all'universale mediante l'utilizzo dell'intelligenza, della ragione. Sono così infine uno l'universale e la ragione stessa, e non ci sembra improprio richiamare a questo punto un passaggio emblematico tratto dalla *Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della logica*: “[...] la determinatezza del concetto è una determinazione appartenente alla forma di quell'unità sostanziale, è un momento della forma come totalità, *un momento del concetto stesso*, che è la base dei concetti determinati. Questo concetto non cade né sotto la intuizione sensibile, né sotto la rappresentazione; esso è soltanto oggetto, prodotto e contenuto del pensiero, ed è *l'essenziale quale è in sé e per sé, il logos, la ragione di ciò che è, la verità di quello che porta il nome delle cose*” (*WdL I*, p. 17; p. 19. Corsivo mio). Potrebbe allora essere una soluzione soddisfacente una parola presa a prestito dal lessico hegeliano, “speculativamente”. Il *nous* produce le definizioni, *horismoi*, le quali dicono l'essenza, il *ti en einai* della cosa, il loro *logos* inteso come ragion d'essere. Proprio il termine *logos*, allora, in questa complessa concatenazione di concetti, ci sembra avere una certa assonanza con il *Grund*, quel momento che, in seno alla Dottrina dell'essenza, completa il movimento riflessivo. Perché il fine della riflessione come parere (*scheinen*) dell'essere nell'essenza è proprio quell’“andare addietro, al fondamento e al vero”, che già dall'introduzione della Logica era stato promesso al lettore e che obbliga, in virtù della natura stessa dell'atto riflessivo, a *ri*-pensare la natura del cominciamento. La questione sarà recuperata più esaustivamente nel nostro cap. III, “La ‘ragion d'essere dell'essere’. L'essenza come *Reflexion* e il *proteron te physei*”, al quale ci permettiamo di rimandare.

questione è affrontata nei termini dei binomi forma/materia e atto/potenza, con una maggiore attenzione dunque alla sua individuazione *reale*.

È imprescindibile, per un procedere brachilogico e speculativo come quello dello Stagirita, intessere una rete di rimandi tra i termini in gioco. Si giunge pressappoco a questa conclusione, che adesso esamineremo un po' più da presso: la sostanza, che è fondamentalmente l'essenza (*ti en einai*), è la forma²⁴, che si esprime nello *horismòs*. Come la forma si oppone alla materia, l'atto si oppone alla potenza: forma e atto coincidono. Di conseguenza essenza, forma, e atto esprimono la medesima realtà ontologica: *to gar ti en einai to eidei kai te energeia hyparchei*²⁵; l'essenza *appartiene* alla forma e all'atto. A questi rilievi va aggiunto che, secondo Aristotele, causa formale e causa finale probabilmente coincidono²⁶.

Quanto adesso riassunto apre uno scorcio assai interessante, su cui avremo occasione di tornare a più riprese nel nostro lavoro: sebbene sia vero che una cosa è in potenza in quanto ad essa segue (*akolouthei*) l'atto, come già detto, tale atto, l'*energeia*, vanta priorità ontologica rispetto alla potenza, com'è spiegato molto chiaramente in *Met.*, Θ 8²⁷.

Aristotele precisa di intendere tale anteriorità sulla base dei significati di “anteriore” operata in *Met.*, Δ 11. La prima determinazione generica ci dice che, essendoci un primo e un principio per ciascun genere (*en ekasto genei*), le cose si dicono anteriori (*protera*) o posteriori

²⁴ *Met.*, Z 10, 1035 b 32: *eidos de lego to ti en einai*.

²⁵ *Met.*, H 3, 1043 b 1-2.

²⁶ *Met.*, H 4, 1044 a 36-1044 b 1: “Qual è la causa formale (*eidos*) [*scil.* dell'uomo]? L'essenza (*to ti en einai*). E qual è l'“in vista di cui” (*ou eneka*)? Il fine (*telos*). Questi ultimi due probabilmente sono lo stesso (*tò autò*)”.

²⁷ *Met.*, Θ 8, 1049 b 10-12.

(*hystera*) perché “più vicine a quel determinato principio o assolutamente (*aplòs*) o per natura (*physei*), oppure relativamente, o per il luogo, o per opera di alcuni”²⁸. Segue una lunga serie di esempi per chiarire quanto detto, relativi all’anteriorità per luogo, per tempo e per movimento.

A questa prima parte dell’argomentazione segue la definizione “assoluta” di anteriore (*aplòs proteron*): tale è ciò che si dice anteriore per conoscenza (*gnosei*) – e qui Aristotele parla chiaramente della conoscenza della vera *episteme* – giacché *touton de allos ta kata ton logon kai ta kata ten aisthesin*: le cose che sono anteriori per nozione sono diverse da quelle anteriori secondo la sensazione²⁹. Secondo la nozione, infatti, sono anteriori gli universali (*katholon*), mentre secondo la sensazione i particolari³⁰.

Questo vuol dire che ciò che è primo per noi (*proteron pros hemas*), ossia che viene per primo incontro alla nostra sensazione e che principia in modo inesatto, ma per così dire necessario, la nostra conoscenza, è diverso, e anzi opposto, rispetto al primo per natura (*proteron te physei*). Il sostrato concettuale che si sta qui ripercorrendo è di fondamentale importanza per il nostro lavoro e per la nostra interpretazione della Dottrina dell’essenza. Avendo analizzato dunque i sensi in cui Aristotele intende “anteriore” (*proteron*), occorre adesso consequenzialmente soffermarsi sulla maniera in cui l’*energeia* è anteriore alla *dynamis*.

Lo Stagirita parte dalla considerazione della natura della potenza: essa è sia principio di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altro (*archè metabletikè en allo e e allo*), sia, più in generale, principio di mutamento e di inerzia (*arches kinetikes e statikes*). A questo proposito,

²⁸ *Met.*, Δ 11, 1018 a 9-12.

²⁹ *Met.*, Δ 11, 1018 b 31-32.

³⁰ *Met.*, Δ 11, 1018 b 32-34.

Aristotele rileva come la natura apparterrebbe allo stesso genere della potenza, “perché anch’essa è principio di movimento (*archè kinetike*), ma non in altro, bensì *nella cosa stessa in quanto tale (en auto e auto)*”³¹.

L’anelito alla realizzazione, parlando più astrattamente, corrisponde alla tensione, e alla conseguente attuazione, di un fine (*telos*). Se dunque l’anelito, come sembra a chi scrive, è il movimento stesso, vale a dire il *divenire* dell’attuazione più che l’atto in sé, *l’energia*; viceversa l’*entelecheia*, il cui nome è già una definizione, è precisamente l’atto realizzato: è quel momento *ideale*, ontologico della sostanza in cui atto e fine coincidono³².

Chiarito quanto sopra, secondo Aristotele è addirittura evidente (*phaneròn*) che l’atto sia anteriore alla potenza, di certo per nozione (*logo*) e per sostanza (*ousia*)³³; secondo il tempo, invece, “l’atto in un senso è anteriore e in un altro senso non è anteriore”³⁴.

Il primo dei significati analizzati è l’anteriorità (i) *secondo il logos*: l’atto è per definizione anteriore alla potenza. Questo perché in potenza si dice ciò che ha la capacità di passare all’atto: è costruttore chi può costruire, visibile ciò che può essere visto, qualora non intervengano impedimenti esterni. In linea teorica, nell’atto di pensare a un uomo che costruisce, tendo a raffigurarmelo nel mentre dell’azione, quando cioè sta *già* attuando la sua potenza. Per questa ragione, la conclusione cui Aristotele giunge riguardo questo primo tipo di anteriorità, è che come il concetto di atto è anteriore a quello di potenza, *anche la conoscenza dell’atto è anteriore alla conoscenza della potenza*³⁵.

³¹ *Met.*, Θ 8, 1049 b 8-10; corsivo mio.

³² *Met.*, Θ 8, 1050 a 21-23: “l’operazione (*ergon*) è infatti il fine e l’atto è operazione, perciò anche l’atto vien detto in rapporto all’operazione e tende allo stesso significato di *entelecheia*”.

³³ *Met.*, Θ 8, 1049 b 11.

³⁴ *Met.*, Θ 8, 1049 b 11-12.

³⁵ *Met.*, Θ 8, 1049 b 16-17.

A proposito dell'anteriorità (ii/a) secondo sostanza, invece, torna un tema già affrontato in Δ , come si è visto sopra. Mentre lì era detto che le cose anteriori per nozione sono diverse da quelle anteriori secondo la sensazione³⁶, adesso Aristotele è ancora più preciso: *ta te genesei hystera to eidei kai te ousia protera*, le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime³⁷. L'adulto è prima del fanciullo, non naturalmente dal punto di vista temporale (c'è un senso in cui quest'affermazione potrebbe essere vera, che analizzeremo tra poco), ciò significa che il fanciullo è l'uomo in potenza: il pensiero declina tanto il fanciullo quanto l'uomo secondo la medesima forma, anche se solo il secondo la possiede attuata.

Se il primo significato dell'anteriorità sostanziale è una variante, potremmo dire, dell'anteriorità di nozione, il secondo significato dell'anteriorità sostanziale coinvolge (ii/b) il concetto di fine (*telos*), il quale ha una gestazione assai interessante e complessa nella *Metafisica*³⁸.

³⁶ *Met.*, Δ 11, 1018 b 31-32.

³⁷ *Met.*, Θ 8, 1050 a 4-5.

³⁸ Ritengo opportuno precisare che sarebbe inutile, per gli scopi del presente lavoro, addentrarsi nell'insoluta (e forse insolubile) diatriba circa la cronologia di stesura dei libri che compongono la *Metafisica*. Nella consapevolezza di come si tratti di un'opera complessa e stratificata, probabilmente composta in un arco di tempo di quasi un quarto di secolo [(347-322) cfr. *Introduzione* di G. Reale alla *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000; p. VII], nonché del fatto che l'ordine dei contenuti fu organizzato in ultima battuta da Andronico e non dallo stesso Aristotele, si prenderanno qui in considerazione soltanto argomenti comparabili tra loro, senza intervenire, sindacare o indagare sulla maggiore o minore maturità raggiunta in questo o quell'altro luogo dal pensiero dello Stagirita. Tra i numerosissimi studi di letteratura critica, vale la pena di ricordare il metodo genetico inaugurato da Jaeger, cfr. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino 1923; sull'interna coerenza e unità della *Metafisica*, cfr. il più recente G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1993⁵.

Scriva Aristotele:

In secondo luogo, è anteriore perché tutto ciò che diviene procede verso un principio (*ep'archèn*) e il fine (*telos*): infatti l'“in vista di cui” (*to ou eneka*) costituisce un principio e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo (*toutou charin*) si acquista anche la potenza³⁹.

L'“in vista di cui”, grazie alla versatilità della lingua greca, è una formula particolarmente efficace che Aristotele conia a partire dalla sostantivizzazione (mediante articolo: *to*) di una proposizione (*eneka*) che regge il genitivo (*ou*). Il fine è ciò “in vista di cui” qualcosa si attua, ed è questo il motivo per cui traduciamo *entelecheia* come atto compiuto, effettualità realizzata, determinazione del fine: quest'ultima sarà precisamente la traduzione hegeliana per l'espressione *to ti en einai*.

Le formulazioni più rigorose per il concetto di fine si trovano principalmente nei primi due libri della *Metafisica*, là dove Aristotele si trova a discutere delle quattro cause. Così in *Met.*, A 3, si legge che “la quarta causa è quella opposta a quest'ultima [*scil.* la causa efficiente, principio di movimento (*archè tes kineseos*)], ossia l'“in vista di cui” e il bene (*tagathòn*): è infatti il bene il fine di ogni generazione e movimento”⁴⁰.

La stessa argomentazione viene ripresa in *Met.*, α 2 dove, a proposito dell'impossibilità di andare all'infinito nella ricerca delle cause⁴¹, viene data un'altra definizione importantissima di *telos*:

³⁹ *Met.*, Θ 8, 1050 a 7-10.

⁴⁰ *Met.*, A 3, 983 a 31-32.

⁴¹ Più celebre è l'argomento di *Met.*, Γ 4 contro il regresso all'infinito nella conoscenza degli assiomi (che spetta anch'essa alla filosofia prima). È impossibile, dice Aristotele, che ci sia dimostrazione di tutto: in tal caso si procederebbe all'infinito e non ci sarebbe affatto dimostrazione; è anzi ignoranza (*apaidensia*) non sapere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare (*Met.*, Γ 3, 1006 a 6-11). Dunque deve necessariamente esserci una nozione ultima (*eschaten*) che costituisca il principio di tutti gli altri assiomi. Tale nozione dev'essere presupposta da chiunque

Fine è l'“in vista di cui” (*to ou eneka*): vale a dire che è ciò che non è in vista di altro, ma bensì ciò in vista di cui tutte le altre cose (*talla*) sono. Così, se esiste un qualche ultimo di questo tipo, è impossibile che si vada all'infinito. Se invece un tale ultimo non c'è, non ci sarà neppure l'“in vista di cui”: ma coloro che pongono il processo all'infinito non si accorgono di sopprimere la natura stessa del bene (*ten tou agathou physin*)⁴².

Viene inoltre aggiunto che chi ha intelligenza (*nous*) opera sempre in funzione di un fine⁴³: per questa ragione è necessario che si dia un fine ultimo senza procedere all'infinito. E il fine ultimo è precisamente il bene declinato nelle sue varie forme, come si è letto tanto in *Met. A*, quanto in *Met. α*.

Tale ricchezza tematica convergerà, nel libro Λ, nella definizione del motore immobile, che è atto e fine, e proprio per il suo essere atto e fine muove: in quanto amato e desiderato⁴⁴.

In ultimo, (iii) secondo il tempo, c'è un senso in cui l'atto è anteriore alla potenza e un senso in cui quest'affermazione è falsa. Il fanciullo deriva dall'uomo non, infatti, solo nel senso, prima considerato, che la nozione dell'uomo è più comprensiva di quella di fanciullo e che

voglia asserire e conoscere qualsiasi cosa: si tratta della *bebaiotatē arche pason*, anche nota come principio di non-contraddizione. L'unica dimostrazione che se ne può dare è quella elentica, che cioè si attua per via di confutazione; provando a dimostrare, infatti, qualunque avversario cadrebbe in una petizione di principio.

⁴² *Met.*, α 2, 994 b 9-13. La traduzione, quanto più possibile letterale, è mia.

⁴³ Nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito* si legge: “La ragione è l'operare in conformità a un fine [...] Già Aristotele aveva determinato la natura come efficacia conforme a un fine, e aveva concepito quest'ultimo come l'immediato, come ciò che è in quiete, come l'immobile che è esso stesso motore – così tale immoto è il Soggetto” (*PhG*, p. 20; p. 12). Cfr. anche *Met.*, Θ 6, 1048 b 22-25: “[...] il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione (*praxis*). Per esempio, nello stesso tempo (*ama*) uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato (*phronei kai prephroneke, kai noei kai nenoeken*)”.

⁴⁴ Cfr., come già visto sopra, *Met.*, Λ 7, 1072 a 26. Nel concetto di motore immobile, insomma, le nozioni di forma, atto e fine sono in massimo grado: in quanto sostanza soprasensibile, è forma senza materia; in quanto semplice, cioè già da sempre e perennemente in atto, è atto puro; in quanto perfezione cui tutto tende, “oggetto del desiderio e dell'intelligenza” (*ibidem*), è fine supremo.

dunque entrambe le determinazioni afferiscono ad essa. Perché qualcosa venga ad essere, occorre che un altro essere della stessa specie sia già in atto. In questo senso, l'uomo genera il fanciullo; laddove, cioè, la considerazione sia fatta su due individui diversi, benché di specie identica. Se invece l'essere in atto e l'essere in potenza sono considerati nel medesimo individuo, quindi se il singolo individuo viene osservato nella sua linea temporale, l'essere in potenza viene intuitivamente prima, per quanto solo “in un certo senso”.

I sensi dell'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza sono gli stessi elencati in *Met.*, Z 1 a proposito della sostanza, quali altrettanti caratteri che la rendono l'essere per eccellenza. Qui, a proposito dell'anteriorità secondo il tempo viene offerta una precisazione importante per quanto ambigua, che sembrerebbe una terza determinazione rispetto alle altre due sopra analizzate: nessuna delle altre categorie può essere separata (*choriston*)⁴⁵. All'inizio di H, nella ricapitolazione degli argomenti del libro precedente, il concetto di “separabilità” ritorna; leggiamo, infatti: “in un secondo senso [*scil.* la sostanza] significa il *logos* e la forma: essendo qualcosa di determinato, è separabile con il pensiero (*o tode ti on to logo choriston estin*)”⁴⁶.

Estrapoliamo a questo punto tre tesi fondamentali:

- (i) La conoscenza dell'atto è anteriore alla conoscenza della potenza. Questo ovviamente vale *logikòs*, da intendersi secondo *logos*, *speculativamente*. La vera *episteme* si ha

⁴⁵ *Met.*, Z 1, 1028 a 33-34.

⁴⁶ *Met.*, H 1, 1042 a 28-29.

dell'universale, ma ciò che è primo per natura non è primo per noi;

- (ii) Subito connesso al punto precedente: c'è un senso dell'essere anteriore *per tempo*, passibile di indagine ulteriore, secondo cui una sostanza può essere “separata”;
- (iii) Tutto ciò che diviene procede verso un principio, che è al contempo il suo fine; “il “ciò in vista di cui” (*te eneka ou*) costituisce infatti un principio, e il divenire è in funzione del fine (*tou telous de eneka e genesis*). Ma il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza (*toutou charin e dynamis lambanetai*)”⁴⁷. *L'atto direziona quindi la potenza, o meglio la determina, costituendosi come suo fine.*

Il rimaneggiamento di queste tesi da parte di Hegel, che sicuramente ha avvio con la prima esplicitazione delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, agisce sottotraccia anche nella Dottrina dell'essenza, accompagnandone le linee conduttrici.

3. Dagli stati dell'essere ai momenti dell'*Entwicklung*

3.1 L'IMPORTANZA TEORICA DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA NEL PROGETTO HEGELIANO

L'assimilazione in un certo senso risignificata di Aristotele da parte di Hegel s'impenna, come si evince nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicate allo Stagirita, sulla sua interpretazione del concetto di atto. Quest'ultimo viene letto fondamentalmente come ragione, capacità

⁴⁷ *Met.*, Θ 8, 1050 a 7-10.

di autodeterminazione, Soggetto che ha in sé un fine e che è veramente tale nel momento in cui lo attua⁴⁸.

Vale la pena di spendere qualche parola sul rapporto che Hegel teorizza tra filosofia e storia della filosofia, sebbene si tratti di argomenti molto noti, se non altro per il fatto che questo può aiutare a meglio comprendere la “funzione” svolta dallo Stagirita in quel grande affresco che è l’Idea, hegelianamente intesa, nel suo sviluppo temporale.

Hegel ha sostenuto con forza come la storia della filosofia costituisca in un certo senso l’esteriorità dell’Idea, come racconti, cioè, le vicissitudini del suo sviluppo meramente cronologico. Tale sviluppo avviene grazie ai filosofi, da Hegel chiamati “eroi della ragione pensante che, proprio per virtù della ragione, hanno potuto penetrare nell’essenza delle cose”⁴⁹; il loro compito risiede nel “farsi voce” dell’Idea un po’ come l’aedo al cospetto di Mnemosyne descritto nella *Fenomenologia dello spirito* quale “l’organo che nel suo contenuto dilegua; non il suo proprio sé è quello che conta, ma la sua musa, il suo canto universale”⁵⁰. Nella storia della filosofia, infatti,

[t]anto più le sue opere sono pregevoli, quanto meno la responsabilità e il merito spettano all’individuo particolare, quanto più appartengono invece al pensiero libero, *al carattere universale dell’uomo come uomo*, quanto più questo pensiero, privo di peculiarità individuali, è esso stesso il soggetto che crea⁵¹.

In una simile odissea cogente, che vive e avanza nella storia per mezzo di individui cosmico-storici ispirati, se non addirittura *agiti*,

⁴⁸ Cfr. *VGPh II*, p. 285; 298: secondo Hegel, con Aristotele è raggiunto per la prima volta il “principio della soggettività vivente come momento *del tutto effettuale* (*das Prinzip der lebendigen Subjectivität als das Moment der Wirklichkeit*)”. Il corsivo è mio.

⁴⁹ *VGPh I*, p. 7; 9.

⁵⁰ *PhG*, p. 389-390; 447.

⁵¹ *VGPh I*, p. 8; 10-11. Il corsivo è mio.

dall'Idea, ogni nuova forma di maturazione del pensiero è tale sempre in relazione ad una data epoca, è cioè espressione del suo spirito⁵². Ciascun filosofo segna così il superamento del limite di chi lo ha preceduto, al contempo raccogliendo in sé quanto è stato detto in precedenza: “quest’ereditare è contemporaneamente un ricevere e un far fruttare”⁵³; il lascito ricevuto “ridiventa materia che lo spirito nuovamente trasforma”⁵⁴. Sulla scorta di queste considerazioni si può concludere che la storia della filosofia è “la storia del pensiero che trova se stesso (*Geschichte von dem Sichselbstfinden des Gedankens*)”⁵⁵ e che “soltanto in quanto si trova esiste ed è effettuale (*daß er nur existiert und wirklich ist*)”⁵⁶.

In questo modo, volgendo quanto teorizzato in una direzione dichiaratamente auto-apologetica, Hegel può scrivere:

Questa è appunto la posizione e la funzione della nostra età, come quella di ogni età: afferrare la scienza già esistente, fermarsi su di essa e in tal modo svolgerla e innalzarla a un grado superiore. Mentre ce ne appropriamo, le aggiungiamo qualcosa di nostro, che prima non aveva. Da questa struttura della produzione spirituale, che presuppone un mondo spirituale preesistente e lo trasforma appropriandosene, deriva come conseguenza che può sorgere una nostra filosofia solo in quanto si ricollega a quella precedente, di cui è il necessario risultato. Perciò il corso della storia non ci mostra il divenire di cose a noi estranee, bensì il nostro stesso divenire, il divenire della nostra scienza⁵⁷.

Si pone però un problema: se il pensiero, in quanto essenzialmente tale, è in sé e per sé eterno, come può darsi di esso una storia⁵⁸? Come può esso “accadere”, sporcarsi nel tempo o, come dicevamo prima,

⁵² Ivi, pp. 46-47; 44.

⁵³ Ivi, p. 13; 11.

⁵⁴ Ivi, p. 13; 11-12.

⁵⁵ Ivi, p. 15; p. 13.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 14; p. 12.

⁵⁸ Ivi, pp. 15-16; p. 13.

indossare un simile abito di exteriorità? In questa domanda è racchiuso il senso della coincidenza tra filosofia e storia della filosofia⁵⁹. Infatti, “[t]utto ciò che pare svolgersi storicamente, appartiene in realtà già alla scienza della filosofia. Giacché la storia della filosofia è già essa stessa scienza e, *in ciò che è essenziale*, diventa essa stessa la scienza della filosofia”⁶⁰. Ma ciò che è essenziale è l’universale, quell’universale di ogni singola filosofia che rivela come ognuna dica il medesimo oggetto, vale a dire l’Idea, sempre in una forma abbozzata, imperfetta.

Il punto più alto è sempre il presente⁶¹: ogni ultima filosofia (in senso cronologico) raccoglie il lascito di quella che la precede, la quale a sua volta ha già ripreso in sé le altre. La necessità del superamento di ognuna le conferisce il suo carattere distintivo, il punto di svolta, quale nuova determinazione dalla quale l’Idea deve necessariamente passare per dispiegare se stessa *anche* nel tempo.

3.2 *AN-SICH E FÜR-SICH* COME POTENZA E ATTO

Giacché tutti i filosofi non hanno parlato che dell’Idea, tentando in modo più o meno preciso di definirla, risulta evidente secondo Hegel che la storia della filosofia non possa essere una semplice collezione, o repertorio, di opinioni. Sebbene spesse volte essa abbia prodotto tesi che, nel tempo, si sono smentite l’un l’altra, rivelando un’interiore contraddizione, Hegel precisa che “neppure nella filosofia uno ha

⁵⁹ Cfr. a tal proposito C. Cantillo, *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel*, Napoli 2007.

⁶⁰ *VGPh I*, p. 17; 15.

⁶¹ *Enz*, § 13, p. 55; 21: “La storia della filosofia mostra, da una parte, che le filosofie, che sembrano diverse, sono una medesima filosofia in diversi gradi di svolgimento; dall’altra, che i *principi* particolari, di cui ciascuno è a fondamento di un sistema, non sono altro che *rami* di un solo e medesimo tutto. La filosofia, che è ultima nel tempo, è insieme il risultato di tutte le precedenti e deve contenere i principi di tutte: essa è perciò, - beninteso, se è davvero una filosofia, - la più sviluppata, ricca e concreta”.

escogitato arbitrariamente una cosa, un altro un'altra, ma vi è una connessione *essenziale* nel movimento dello spirito pensante ed esso procede razionalmente”⁶². Tutto procede secondo ragione, e la stessa contraddizione può essere un momento fondamentale per lo schiudersi di una nuova forma di pensiero, la quale a sua volta rappresenta una tappa imprescindibile e il senso stesso di un'epoca. Hegel comprende però che l'aver sinora definito la verità come una e sola, cioè l'Idea, è un'affermazione ancora astratta, formale⁶³; rimane cioè da mostrare che “la verità unica non è un pensiero semplice e vuoto, bensì è un pensiero in sé determinato”⁶⁴. Proprio da quest'affermazione derivano i concetti di svolgimento e concreto, due concetti, invero, “generici e aridi”⁶⁵, che non a caso saranno costitutivi della scienza logica, il regno delle pure essenzialità. Allo stesso modo, anche quanto immediatamente precede le articolazioni e definizioni di questi due concetti, è estremamente esemplificativo di una teorizzazione affatto astratta e complessa quale l'identità di metodo (*Method*) e contenuto (*Inhalt*) in seno all'Idea assoluta⁶⁶, al culmine della *Scienza della logica*:

Il prodotto del pensare è il pensato in generale; mentre il pensiero è formale, il concetto è il pensiero più determinato e infine l'Idea è il pensiero nella sua totalità e nella sua determinazione in sé e per sé. Quindi l'Idea è il vero e solo il vero. Ora, è essenziale alla natura dell'Idea lo svolgersi, il comprendere se stessa solo attraverso lo sviluppo e il divenire così ciò che essa è⁶⁷.

⁶² *VGPb I*, p. 32; 29.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 32-33; 30.

⁶⁶ Per questa questione, che coincide tra l'altro con la finale dimostrazione logica dell'identità di cominciamento (soggettivo) e principio (oggettivo), rimandiamo al nostro cap. III.

⁶⁷ *VGPb I*, pp. 32-33; p. 30.

Sich entwickeln, come il lettore della *Scienza della logica* sa, esprime l'essenza stessa del concetto, è cioè il suo più proprio modo d'essere. Nel suo farsi trasparente a se stesso, dimostrando in maniera speculativa la sua identità con l'essere – vale a dire dimostrando con nient'altro che la deduzione logica la verità della tesi che l'Idea è tanto pensiero soggettivo, quanto struttura stessa del reale –, il concetto si attraversa come essere, sperimentando lo *Übergehen*; è poi come essenza, nel modo fondamentale del *Sich reflektieren*⁶⁸; e infine si dispiega, si sviluppa, mostrandosi tanto Soggettivo quanto Oggettivo, fino ad arrivare all'Idea: è lo stesso dire che l'Idea si è infine resa trasparente a se stessa, come riporta quest'ultimo brano tratto dalla *Vorrede* alle *Vorlesungen*. Queste pagine di pregnanza particolarmente teoretica della storia della filosofia hegeliana dimostrano bene, insomma, quanto si diceva sopra, ovvero che il tempo come successione (*Zeitfolge*), e al contempo come susseguirsi delle diverse filosofie, è soltanto l'esteriorità dell'Idea, dalla quale però lo spirito deve necessariamente passare per la sua comprensione di sé.

La maniera in cui l'Idea comprende logicamente se stessa corrisponde dunque alla sua produzione di sé nel tempo in una storia che passa per filosofie necessariamente particolari, ma al contempo necessariamente *relate*, interconnesse in maniera *essenziale*, che dicono cioè *un aspetto* del tutto e del vero. Per mostrare come non sia una contraddizione né che diversi particolari contraddittori possano dire il vero, né che l'Idea “diventi” ciò ch'essa è⁶⁹, Hegel suggerisce che si debba ricorrere a due differenti “stati” (*Zustände*) o determinazioni (*Bestimmungen*): “[i]l primo è ciò che si indica generalmente come

⁶⁸ Prendiamo questa prima definizione con riserva: vi ritorneremo più avanti, e a tal proposito ci permettiamo di rinviare alla nota 2 del nostro cap. IV.

⁶⁹ *VGPb I*, 33; 30.

attitudine, capacità, l'essere in sé (come io lo chiamo), *potentia, dynamis*. Il secondo momento è l'esser per sé, l'effettualità (*actus, energeia*)⁷⁰. Segue un esempio concreto: dicendo che l'uomo è per natura un essere ragionevole, intendiamo che la ragione è una sua disposizione, che la possiede in potenza; il fatto di possedere “*la possibilità reale della ragione (die reale Möglichkeit)*”⁷¹ equivale fattualmente, anche se non logicamente, al non averla⁷²; saranno il tempo e il suo interiore *sviluppo* – inteso nel senso duplice di naturale espressione delle sue possibilità, ma anche di esercizio speculativo di tali disposizioni – a far sì ch'egli l'abbia in atto:

[s]olo quando l'uomo diventa per sé, acquista al riguardo un'autentica realtà, è realmente razionale ed è solo per la ragione.

E, più precisamente, che cosa significa ciò? Ciò che è in sé deve diventare oggetto per l'uomo, deve giungere alla sua coscienza; così diviene per l'uomo. Ciò che è diventato oggetto per l'uomo è proprio ciò che egli è in sé. Soltanto attraverso questo processo l'uomo diventa per sé, si sdoppia, pur rimanendo se stesso e non diventando un altro⁷³.

La naturale conseguenza, come ce la presenta Hegel, è che “l'uomo è pensante quando pensa il suo pensiero”⁷⁴, che è come dire che *l'uomo è uomo quando pensa il suo pensiero*.

Verrebbe da obiettare, tuttavia, che Hegel presenta un caso ben specifico di sviluppo, cioè quel determinato modo del movimento

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, p. 33; p. 31. Il corsivo è mio. Si veda quanto detto sopra a proposito dell'impossibilità logica di una potenza senza atto in Aristotele; per l'approfondimento ulteriore della questione, si rimanda al nostro cap. IV, par. 3.

⁷² Cfr., in parallelo, *VGPb II*: p. 285; p. 298: “Tutti abbiamo normalmente consapevolezza dell'insufficienza dell'Idea, dell'universale, del pensiero, del concetto, insomma dell'insufficienza di ciò che è soltanto in sé. L'universale, proprio perché universale, non ha ancora nessuna realtà (*noch keine Wirklichkeit*); quando l'attività della realizzazione non è ancora posta, l'In-sé è soltanto qualcosa di inerte”.

⁷³ *VGPb I*, p. 33; p. 31.

⁷⁴ *Ibidem*.

che è proprio dell'essere concettualmente pensante⁷⁵, e che dunque la sua lunga argomentazione rischia di diventare faziosa; questo non deve stupire, dal momento che la tesi di fondo che Hegel prova a dimostrare volge in direzione di una ragione universale che, in maniera preordinata ed essenziale, “agisce” i filosofi affinché, in concerto con lo spirito della loro epoca, producano proprio quella filosofia.

La realizzata umanità dell'uomo, dunque, corrisponde a uno sdoppiamento che vede la ragione (il suo in sé, cioè la sua potenza) farsi oggetto di se stessa⁷⁶. Nelle *Lezioni* su Aristotele il concetto di scissione (*Entzweiung*) viene ancora accostato all'atto: l'*energeia* è infatti quella “efficacia attiva (*tätige Wirksamkeit*) dello scindere se stessa, [...] essere per sé del superare l'unità e del porre la scissione”⁷⁷. Tale capacità in un certo senso riflessiva dell'*energeia* viene suggerita ad Hegel direttamente dallo Stagirita: in *Met.*, Z 13, 1039 a 7 Aristotele scrive infatti *e gar entelecheia chorizei*, “infatti, l'atto separa”. Il passo in questione viene riportato nel testo delle *Lezioni* nell'interpretazione dell'*energeia* come negatività, come differenziare e determinare (*Bestimmen*), di contro all'Idea platonica in cui domina il principio affermativo⁷⁸.

Anche il parallelo tra *An sich-dynamis* e *Für sich-energeia* torna, nelle *Lezioni* su Aristotele, in un contesto fondamentale: accogliendo, secondo il necessario procedimento della storia della filosofia, quanto detto dai suoi predecessori, Aristotele avrebbe creato l'*energeia*, l'attività, come *universale in movimento*: “mutamento posto

⁷⁵ Cfr. Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 217.

⁷⁶ *VGPb I*, p. 34; p. 31.

⁷⁷ *VGPb II*, pp. 285-286; pp. 298-299.

⁷⁸ *Ivi*, p. 286; p. 299.

nell'universale e permanente uguale a se stesso: [...] un determinare, che è autodeterminare (*Sichselbstbestimmen*), e quindi il fine universale che realizza se stesso (*der sich realisierende allgemeine Zweck*)”⁷⁹. Viene così risolta, secondo Hegel, l'unilateralità delle posizioni da un lato di Platone e dei Pitagorici, dall'altro di Eraclito: benché il divenire eracliteo sia una determinazione importante, essenziale, nel pensiero dell'Idea come Idea, “al mutamento manca ancora la determinazione dell'identità con sé, della stabilità, dell'universalità”⁸⁰; allo stesso modo l'universale platonico “determinato come quiescente, non identico con l'attività, non è movimento. Le idee e i numeri quiescenti di Platone non portano nulla all'effettualità (*bringen daher nichts zur Wirklichkeit*); ve lo porta invece l'assoluto aristotelico, che nella sua quiete è ad un tempo attività assoluta (*absolute Tätigkeit*)”⁸¹.

Appurate queste fondamentali differenze, Hegel passa a delle definizioni più precise di potenza e atto, che vale la pena di riportare per esteso:

L'espressione *dynamis* significa per Aristotele la disposizione, l'in sé, l'Oggettivo; poi quindi l'astrattamente universale in generale, l'idea (*das abstrakt Allgemeine überhaupt*): la materia, che può assumere tutte le forme, senza essere essa medesima principio formativo. Con una vuota astrazione come la cosa in sé, Aristotele non ha nulla a che fare [...]

Per Aristotele *dynamis* non significa affatto forza (la forza è piuttosto una configurazione imperfetta della forma), ma piuttosto potere, epperò non una «possibilità» indeterminata⁸².

⁷⁹ Ivi, p. 287; p. 300.

⁸⁰ *Ibidem*. Cfr. B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris 2015; p. 87: “Eraclito crede di poter desumere l'unità degli opposti al livello stesso dell'immediatezza in cui gli oggetti si offrono alla percezione [...] Hegel vuole mostrare, invece, che l'unità non può essere compresa che a condizione di comprendere l'essere come essere pensato. L'unità è, nell'essere, il pensiero che pensa l'essere” (corsivo mio). Lebrun sottolinea come Hegel scorga in Eraclito la fondamentale determinazione del movimento, riconoscendo al contempo come tale movimento non sia ancora che “senza ritorno, senza scopo” (Lebrun, *Hegel lecteur d'Aristote*, cit., p. 333).

⁸¹ Cfr. *VGPh II*, p. 290; p. 303.

⁸² Ivi, pp. 284-285; pp. 297-298.

L'Oggettivo, l'astrattamente universale in generale, la *dynamis* come ciò che è ancora solo in sé, è l'essenza in quanto possibilità schiusa al Soggettivo, non certo come cristallizzato, irraggiungibile noumeno alla maniera kantiana. Questo non deve stupire, giacché già in Aristotele, come abbiamo visto, la potenza è tale perché ad essa deve seguire un atto che logicamente la precede; è *impensabile* una potenza senza atto, dal momento che l'essenza stessa della potenza è quella di realizzarsi secondo il *telos* che l'atto le iscrive⁸³.

Prosegue la disamina di Hegel:

Solo l'energeia, o più concretamente, la soggettività, è la forma effettuante (*das Verwirklichende*), negatività in rapporto con sé (*die sich auf sich beziehende Negativität*). Quando invece diciamo "essenza", con ciò non è ancora posta l'attività: l'essenza è soltanto in sé, soltanto possibilità, senza la forma infinita. L'Energia è la Forma infinita pensata nella sua verità, pensata come attiva⁸⁴.

La conservazione dell'in sé nel per sé, congiunta al dato che il per sé si limita a dire la completa attuazione di ciò che già c'era nella disposizione iniziale, potrebbe fare pensare a un'assenza di vera progressione, di reale movimento: questa è un'obiezione di cui Hegel si dimostra subito consapevole, e su cui Bloch costruirà la sua lettura di un Hegel platonico e neoplatonizzante, succube a sua volta della "malia dell'anamnesi"⁸⁵. La risposta hegeliana a quest'obiezione,

⁸³ Esiste, ovviamente, il caso di potenze che non si realizzano per il subentrare di cause esterne: se un fanciullo, che è ragione in potenza, muore prematuramente, non sarà mai atto. Qua però si sta parlando, in via del tutto teorica, dell'impossibilità che si dia una potenza logicamente slegata dal suo atto: ne andrebbe della determinatezza stessa della sostanza, sia in Aristotele che nell'interpretazione che Hegel ne dà. Quanto alla Logica, invece, il problema non sussiste: poiché sospesa nell'acronia delle pure essenzialità, in un tempo che è del tutto fuori dal tempo, essa si gioca in "prima" e "poi" affatto virtuali, modellati, ci sembra, proprio sul senso assoluto di *hysteron* e *pròteron* aristotelici precedentemente considerati.

⁸⁴ *VGPb II*, p. 285; 297.

⁸⁵ Cfr. E. Bloch, "Hegel e l'anamnesi", in *Id.*, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.

estremamente semplice e rigorosa, è che certo non si aggiunge alcun contenuto nuovo nel “passaggio”, o meglio nell’esplicazione, dell’in sé nel per sé; “tuttavia questa forma dell’esser per sé costituisce una differenza enorme”⁸⁶.

In parallelo a questo dev’essere letto allora, a nostro avviso, un passaggio decisivo di quel “*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*” da cui la Dottrina dell’essere e la stessa *Scienza della logica* hanno inizio:

L’enunciazione e l’esposizione di cotesto concreto, però, è, come fu già avvertito, un movimento di mediazione, che comincia da una delle determinazioni, e procede all’altra, anche quando questa ritorni alla prima; - è un movimento, in pari tempo, che non può esser arbitrario e assertorio. Quello, da cui in una tale esposizione si comincia, non è quindi il concreto stesso, ma solo il semplice immediato, da cui il movimento si parte. Per di più, *quando come cominciamento si prenda un concreto, manca la prova, della quale abbisogna il collegamento delle determinazioni che nel concreto son contenute*⁸⁷.

Ecco quella “immensa differenza” tra in sé e per sé di cui Hegel parla: pur dicendo lo stesso, al cominciamento manca ancora la *prova*, laddove invece il concreto si pone proprio come *risultato* in virtù di un *contenuto*, articolato in determinazioni vicendevolmente susseguentisi. E poiché, come abbiamo visto, lo stesso accade nella storia della filosofia – ove i singoli pensieri orchestrati dall’Idea nel tempo si succedono in maniera necessaria – non deve stupire che un simile rimprovero vada proprio a colpire Platone. Pur avendo concepito l’Idea come Idea, cioè come entro sé determinata, Platone non ha messo infatti in evidenza i “momenti dell’Idea”, vale a dire il rapporto vicendevole di queste determinazioni (*Beziehung der Bestimmungen*). Tale rapporto troverà geniale configurazione

⁸⁶ Cfr. *VGPb I*, p. 33; p. 31.

⁸⁷ *WdL I*, p. 65; p. 65. Corsivo mio.

nell'*energeia/Tätigkeit* aristotelica, che dell'Idea di marca platonica rappresenta il necessario superamento⁸⁸. L'universale, quale è per Hegel l'Idea platonica, considerato come ancora soltanto in sé, non ha nessuna realtà: solo in quanto si realizza, diventando per sé, giunge alla sua ragione essenziale ed è riconosciuto come necessario⁸⁹; questo anche se, a ben vedere, non ha fatto altro che esplicitare, svolgere quel contenuto che da principio aveva dentro in uno stato potenziale.

Verrebbe del resto da aggiungere, a sostegno della tesi hegeliana: se l'oggetto della ricerca filosofica è un contenuto *assoluto*, cioè l'unico, il vero, l'Idea, come potrebbe darsi un altro? La nozione di Idea, in quanto concepita quale onnicomprensiva, forma assoluta di tutto ciò che è, è al di sopra di quiete e movimento, di identico e diverso: essa è l'in sé e per sé, ma in quanto atto, *entelecheia*, è proprio quell'unità di momenti differenti che costituisce il concreto⁹⁰. Come *essenzialmente* unità in sé differente, l'Idea è garante ontologica della coincidenza, raggiunta speculativamente solo al termine della *Scienza della logica*, di metodo e contenuto⁹¹, di svolgimento e concreto:

[i]l corso dello svolgimento costituisce anche il contenuto, l'Idea stessa, la quale appunto consiste nel fatto che v'è l'un opposto e v'è l'altro, ma

⁸⁸ Cfr. il già citato passo in *VGPb II*: p. 285; p. 298: “sebbene anche in Platone l'idea sia in sé essenzialmente concreta e determinata (*in sich wesentlich concret und bestimmt ist*), tuttavia Aristotele segna un progresso. In quanto cioè l'idea è determinata in se stessa, si deve cogliere più dappresso il rapporto in cui in essa stanno i momenti (*das Verhältnis der Momente*); e questo rapporto vicendevole tra i momenti (*Beziehung der Momente auf einander*) va concepito per l'appunto in generale come attività (*Tätigkeit*)”.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Cfr. *VGPb I*, pp. 36-37; p. 34.

⁹¹ Cfr. *Enz*, § 243, p. 231; p. 215: “Il metodo, in questo modo, non è forma esterna, ma è l'anima e il concetto del contenuto, dal quale esso è distinto solo in quanto i momenti del *concetto*, anche in *loro stessi*, vengono ad apparire nella loro *determinatezza* come la totalità del concetto”.

entrambi sono una cosa sola; essa è il terzo, poiché l'uno è nell'altro restando sempre in sé, non fuori di sé⁹².

3.3 ATTO PURO E IDEA ASSOLUTA: ALCUNI PROBLEMI

Tale concezione vivificata dell'Idea corrisponde a un'immagine di Dio come “movimento, processo, ma contemporaneamente quiete”⁹³, di contro a un Dio inteso come essenza suprema, affatto astratta, di cui è impossibile dire qualcosa, che per Hegel è un prodotto dell'intellettualismo a lui contemporaneo. Del resto l'intera Logica, com'è noto, è stata da Hegel concepita come “il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito”⁹⁴. Tale affermazione trova compimento nella libera decisione dell'Idea – raggiunta la comprensione di sé, fattasi trasparente a se stessa e così in sé e per sé – di esternarsi in natura, confinandosi in uno spirito finito.

Interessante, in ultimo, comparare quanto finora detto a un passo parallelo delle *Lezioni* dedicate ad Aristotele. Hegel sta qui analizzando i differenti modi della sostanza considerati dallo Stagirita, prendendosi a ben vedere alcune libertà: la divisione operata in Λ da Aristotele considera infatti da un lato le sostanze sensibili, le quali si dividono ulteriormente in corruttibili ed eterne; dall'altro c'è la sostanza soprasensibile, immobile ed eterna.

Hegel distingue invece la sostanza sensibile in generale dalla sostanza attiva, cioè quella avente *nous*: “[u]na specie superiore di sostanza è

⁹² Cfr. *VGPb* I, pp. 36-37; p. 34.

⁹³ Ivi, p. 38; p. 36.

⁹⁴ *WdL* I, p. 34; p. 31.

quella in cui sopraggiunge quell'attività [...] che contiene già ciò che deve divenire. Essa è l'intelletto determinato in sé e per sé, il cui contenuto è il fine (*dessen Inhalt der Zweck*), che esso realizza con la propria attività, senza limitarsi al mutamento come fa la sostanza sensibile”⁹⁵. Se il discrimine tra il primo e il secondo tipo di sostanza è il *nous*, questo significa che la sostanza sensibile in generale è tutto ciò che non ha *nous*, dunque anche una pianta o un animale; organismi in tutto e per tutto completi secondo Aristotele, ragione per la quale depauperarli del fine (*ciò che deve divenire*, nel riferimento sopra) sarebbe scorretto. Se invece Hegel intende qua *nous* nel senso ampio di *telos*, includendo cioè anche gli organismi vegetali e animali, non si capisce bene a quale categoria di essere appartenga allora la sostanza del primo tipo. Il riferimento di Hegel sembra essere Λ 2, un capitolo fondamentale in cui Aristotele parla dei principi del divenire con particolare riferimento alla materia. Quest'ultima ipotesi è comunque improbabile, dato quanto specificato in ultima battuta a proposito delle sostanze attive, cioè aventi *nous*: “[d]ie Seele ist wesentlich Entelechie, ein allgemeines Bestimmen, das sich setzt: nicht nur formelle Tätigkeit, deren Inhalt sonst woher kommt”⁹⁶; l'anima è ciò che essenzialmente si può dire *entelecheia*.

L'ultimo tipo di sostanza, cioè la specie suprema di sostanza, è la sostanza assoluta come atto puro:

quella in cui potenza, energia ed entelechia sono unificate: la sostanza assoluta, il vero essente in sé e per sé. Aristotele la determina esattamente come l'immoto, come l'immobile ed eterno che a un tempo muove, come attività pura [...]”⁹⁷.

⁹⁵ *VGPb* II, p. 289; p. 302.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 289-290; p. 302.

Il motore immobile qui viene letto da Hegel, dunque, alla luce del concetto di Idea assoluta, ma questa è un'assunzione tutt'altro che priva di difficoltà⁹⁸: il motore immobile aristotelico muove in virtù della sua sola “azione” intellettuale di pensare se stesso, e per questo è amato e desiderato, è fine supremo, modello di perfezione cui il tutto non può che tendere. L'Idea assoluta è invece non solo produttrice attiva, in quanto essenzialmente Soggetto, dell'universale di tutto ciò che è, quindi retrospettivamente delle determinazioni che solo in apparenza la precedono nella Logica, ma anche della natura: essa non è paga della sua sempre riguadagnata beatitudine, deve farsi continuamente altro da sé esternandosi in natura. Se, nelle parole di Hegel, l'Idea non si emancipasse nella forma di un essere immediato⁹⁹, le determinazioni logiche rimarrebbero vuote e astratte; invece esse strutturano il mondo, sono la forma del mondo, “il quale contien tutto ciò ch'era compreso nello sviluppo preceduto a quel risultato”¹⁰⁰.

Il paragone sembra reggere, dunque, fino a un certo punto; proviamo a spiegare perché in maniera più strutturata.

L'Idea assoluta chiude la Logica: in essa, è vero, in sé e per sé sono eternamente congiunti; il suo sviluppo, la sua auto-determinazione nell'assoluta acronia della scienza, non sono che l'esser pensato, e pensabile, di tutto ciò che è. Ciò che è, in quanto già da sempre

⁹⁸ A questo proposito, cfr. Lebrun, *Hegel lecteur d'Aristote*, cit., pp. soprattutto pp. 330-331: “[...] Aristotele non poteva conoscere Dio come «Spirito assoluto libero». L'Assoluto (l'idea di Dio) appare in lui come un ente a sua volta, un particolare al suo posto di fianco agli altri, pur essendo tutta la verità [...] Aristotele fu dunque ben lontano dal designare l'Idea come unione del Concetto e dell'oggettività: nessuno può andare oltre il proprio tempo... E tuttavia è a lui che Hegel si riferisce quando determina l'Idea *in quanto assoluta*, [...] *integralmente oggetto per se stessa, noesis noeseos*”

⁹⁹ *WdL I*, pp. 57-58; p. 57.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

pensato (dall'Idea e nell'Idea), è intelligibile. In questo la *Scienza della logica* è tanto una logica quanto un'ontologia.

Al contempo, però, la Logica non chiude il sistema. Rispetto allo Spirito assoluto, l'Idea è nuovamente rabbassata al mero in sé: “questa idea è ancora logica, è racchiusa nel pensiero puro ed è soltanto la scienza del concetto divino”¹⁰¹. Hegel lo scrive sin dall'inizio, senza aspettare la formulazione del sistema dell'*Enciclopedia*: la Logica è il tutto nella mente di Dio, prima della creazione, prima della produzione di uno spirito finito. Per cui, ha ragione Marcuse quando scrive che “non si può trattare più di «transizione» di alcun genere: nell'idea assoluta non deve più comparire neppure una sola nuova determinazione ontologica”¹⁰²; ma la totalità di queste determinazioni, ancora affatto universali, di cui la Logica ha sviluppato la gestazione, deve adesso farsi carne e vita.

Questo accade senza che la struttura del reale che la Logica ha tratteggiato nitidamente fino all'in sé e per sé dell'Idea muti, o venga inficiata in qualche modo da tale “passaggio”, che anzi non è davvero tale:

[...] in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio; il semplice essere, cui l'idea si determina, le resta perfettamente trasparente, ed è il concetto che nella sua determinazione riman presso se stesso. Il passare è dunque anzi da intender qui in questo modo, che l'idea si affranca da se stessa, assolutamente sicura di sé e riposando in sé¹⁰³.

Tali precisazioni sono fondamentali perché può essere fuorviante ritrovarsi al cospetto di termini quali “realtà”, “soggettivo” in cui

¹⁰¹ *WdL III*, p. 253; p. 956.

¹⁰² Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 209.

¹⁰³ *WdL III*, p. 253; 956-957.

l'oggettivo veramente è, ha cioè nuova "vita"¹⁰⁴, in un contesto come quello delle pure essenzialità. Quello che occorre tenere presente è l'orizzonte in cui questi termini sono da Hegel considerati, ovvero il logico, la "struttura" del tutto: si tratta di determinazioni, per quanto concretissime nel regno delle pure essenzialità e volte a uno sviluppo decisivo in seno all'Idea assoluta, ancora affatto astratte, dell'universale nel suo puro movimento logico, *della pensabilità stessa dell'essere*¹⁰⁵.

In ogni caso, su un punto Hegel non sembra averci visto giusto: l'Idea assoluta non può essere simile al motore immobile né *retrospettivamente*, fuori dal tempo, cioè nella gestazione di ciò che sembra precederla nella Logica e di cui in realtà, invece, è anima e fondamento, proprio perché fonda e giustifica l'orizzonte di senso e pensabilità e in questo ha un ruolo attivo (pone da sé il suo fine, la sua stessa attività eterna, ed è attiva nel realizzarlo); né nel suo slancio

¹⁰⁴ Emblematico è il caso dell'idea della vita, l'idea semplice, come prima delle figure dell'Idea. Ci si potrebbe chiedere come si inserisca nel capitolo conclusivo della *Scienza della logica* la vita, quanto di più concreto si presenti alla nostra rappresentazione. Ma Hegel ha qui in mente *il concetto* della vita, della sua idea: "il concetto che, distinto dalla sua oggettività, semplice in sé, penetra la sua oggettività e come scopo a se stesso ha in lei il suo mezzo e la pone come suo mezzo, ma in questo mezzo è immanente e in esso è il realizzato scopo identico con sé" (*WdL III*, p. 177; 862). Del resto, è lo stesso Hegel a rispondere alla possibile obiezione circa la non pertinenza dell'idea della vita nella *Scienza della logica*: "se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tale qual è l'idea o la vita. Ma se l'oggetto della logica è la verità assoluta e se la verità come tale è essenzialmente nel conoscere, si dovrebbe almeno trattar del conoscere" (ivi, p. 179; 863-864). Hegel non ha in mente un conoscere concreto alla maniera della "molta psicologia e antropologia che spesso si stima necessario intrecciar colla logica", tanto più che "il lato antropologico e psicologico del conoscere riguarda il suo apparire, dove il concetto per se stesso non consiste ancora nell'aver per oggetto una oggettività che gli è uguale, ossia se stesso" (*ibidem*).

¹⁰⁵ Cfr. *WdL III*, p. 179; 864 "[...] son di pertinenza della logica soltanto le presupposizioni del concetto puro, in quanto hanno la forma di puri pensieri, di essenzialità astratte, le determinazioni cioè dell'essere e dell'essenza. Così anche del conoscere, del proprio cogliersi del concetto, son da trattar nella logica non già le altre configurazioni della sua presupposizione, ma soltanto quella che è essa stessa idea".

creativo verso la finitezza e il tempo, nel suo volersi sperimentare in quanto altro, in quanto essenza mista a materia, in quanto morte. In nessuna delle sue due direzioni l'Idea è "immobile".

4. I luoghi della possibilità

Nel *Concetto generale della Logica*, Hegel scrive che in nessun'altra scienza come in questa si sente il bisogno di iniziare dalla "cosa stessa". Questo perché in ogni altra scienza l'oggetto, vale a dire il contenuto determinato della scienza, e il metodo, sono distinti. La logica, invece, non può presupporre nulla: il concetto della scienza è il risultato ultimo che si raggiunge tramite il movimento delle determinazioni; queste ultime, dato un cominciamento, si auto-producono al punto che "[q]uello ch'essa è [*scil.* la logica] [...] non lo può perciò dir prima"¹⁰⁶.

"Dato un cominciamento": chi lo dà? E come giustificare una tale aporia, se la logica non può presupporre nulla?

Nell'unità realizzata al vertice della *Fenomenologia*, lo Spirito, che si sa infine come tale, sparisce¹⁰⁷: "il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza"¹⁰⁸. Sapendo infine perfettamente ciò ch'esso è, "questo sapere è il suo *insearsi*, nel quale lo spirito abbandona il suo esserci e ne consegna la figura alla memoria"¹⁰⁹. Sullo Spirito cala la notte, ma "questo tolto esserci [...] è il nuovo

¹⁰⁶ *WdL I*, p. 27; p. 23.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 59; 59: "...in quanto il puro essere è da considerare come quell'unità, nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi coll'oggetto, è venuto a cadere, il sapere in questa unità è sparito, né ha lasciato più alcuna differenza da essa, né quindi determinazione alcuna per essa".

¹⁰⁸ *PbG*, p. 433; p. 496.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale”¹¹⁰: l’atto di *Erinnerung* cui lo Spirito che si sa infine come sapere assoluto si è affidato custodisce tutto ciò che è stato, e tale memoria, scrive Hegel, “è l’interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza”¹¹¹.

La liberazione dall’opposizione della coscienza, cioè la risoluzione del suo conflitto con la cosa, la certezza fattasi verità, ha per risultato il concetto della scienza. Tuttavia, la dimostrata continuità teorica tra la *Fenomenologia dello spirito* e la *Scienza della logica* non dà ancora ragione del cominciamento da cui la Logica deve avere avvio; il cominciamento *deve* essere logico e il sapere, che si era presentato come risultato dell’irto cammino della coscienza, va considerato nel suo semplice farsi, nel suo regno necessario che è il pensiero. Ma già dire che il suo regno necessario è il pensiero è un preconconcetto che i contemporanei di Hegel, secondo Hegel stesso, avevano sulla scienza logica; nell’*insearsi* del sapere in se stesso, esso si è abbandonato come sapere, spogliandosi, in virtù della consapevolezza della non opposizione col suo oggetto, della sua propria soggettività. Ora:

In quanto è venuto a fondersi in questa unità, il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di esser sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza¹¹².

Semplice immediatezza che, com’è noto, è il puro essere. Ma tale immediatezza è un sommamente mediato, giacché sorge da una purezza che è *risultato*. Abbiamo quindi a che fare con un’*epochè* del sapere che sa se stesso: laddove il pensiero, in maniera invero molto

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *WdL I*, p. 55; p. 54.

platonica, si fa memoria¹¹³ - giacché alla memoria ha affidato la totalità dei suoi contenuti –, esso sprofonda nella cosa al punto da *diventare* la cosa. Il pensiero è effettivamente diventato l'essere, entrando così nel regno delle pure essenzialità proprio della Logica¹¹⁴. In quest'ultimo senso, e in virtù di questa *epochè*, Hegel può scrivere che la logica “contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero”¹¹⁵. Questi due momenti sono contenuti nell'elemento logico e “son conosciuti come inseparabili, e non (secondo ciò che accade nella coscienza) in quanto ciascuno è anche per sé”¹¹⁶.

È chiaro, quindi, che il presupposto teorico della *Fenomenologia*, serva ad Hegel solo fino a un certo punto, come si vedrà più avanti. Nell'Idea assoluta, infatti, si dimostra un'unità ancora più fondamentale ed essenziale: poiché il movimento speculativo, che è immanente alle determinazioni logiche, è un andare avanti come “tornare addietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti prodotto”¹¹⁷, si ha che l'Idea, di là dalla sua apparente epifania finale, in realtà fonda e giustifica tutto, che cominciamento soggettivo e principio oggettivo

¹¹³ PLATONIS *Meno*, 85 e-86 a; nella domanda di Socrate a Menone: “Ma ricavar da sé, in sé, la propria scienza, non è appunto ricordare? (*tò de analambanein autòn en auto epistémèn ouk anamimneskestai estin*,)” Sui presupposti platonici dell'*Erinnerung* hegeliana, ci permettiamo di rimandare al nostro cap. II.

¹¹⁴ Cfr. N. Hartmann, “Hegel et le problème de la dialectique du réel”, *Revue de Metaphysique et de Morale*, 38, 1932, pp. 285-316; p. 291: “Ogni metodo autentico ed efficace si sviluppa a contatto col suo oggetto. Una favola che solo il novizio crede vera vuole che ci si possa approcciare a un qualsiasi oggetto con un metodo scelto arbitrariamente. [...] Non possiamo partire altrimenti che dal dato specifico che si offre alla nostra esperienza. Da qui si dipartono le sole vie d'accesso cui bisogna attenersi, mediante le quali si trova determinato il cammino da seguire fino al cuore della cosa. [...] *Un metodo può appropriarsi del suo oggetto solo a patto di sposarne la forma e adattarvisi plasticamente*”. Traduzione e corsivo miei.

¹¹⁵ *WdL* I, p. 33; p. 31.

¹¹⁶ Ivi, pp. 45-46; p. 43.

¹¹⁷ Ivi, p. 57; p. 56.

sono lo stesso, dicono il medesimo contenuto che è il pensiero, ma come *pensiero oggettivo*¹¹⁸: “come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé, che quello che è in sé e per sé è il concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé”¹¹⁹.

Questo ha delle conseguenze importantissime, giacché non soltanto le cose *sono* solo laddove innalzate al livello del pensiero, ma il pensiero stesso, essendo necessariamente pensiero che pensa l’essere – come unità, ma unità riflessa –, è tutt’altro che un arbitrio, bensì l’Oggettivo in quanto sommamente vero¹²⁰.

Occorre allora che la strutturazione della Logica non soltanto tenga conto di tutto questo, ma che addirittura sulla base di tale coincidenza si modelli; questo anche se una partizione generale, ricorda Hegel, non può che essere preliminare in una scienza in cui il suo oggetto, che è anche e soprattutto Soggetto, deve mostrarsi da sé per mezzo del suo proprio auto-movimento¹²¹. Proprio per questo, allora, la “partizione” della Logica deve “connettersi col concetto, o piuttosto *risiedere* nel concetto stesso”¹²²; tuttavia, esprimendo in via anticipata

¹¹⁸ VL, <§24>, pp. 18-19: “I pensieri possono essere chiamati *oggettivi*; questa sembra essere una contraddizione, perché il pensare è qualcosa di soggettivo, ma i termini ‘oggettivo’ e ‘soggettivo’ possono essere utilizzati in sensi assai diversi. Quando io dico che il pensiero è soggettivo, intendo la mia libertà, la mia universalità, ma si dice anche che qualche cosa non è che un soggettivo, come l’opinione, il giudizio: si intende allora la soggettività particolare, la soggettività pura è l’Io, questo singolare in questa universalità pura (*dieser Einzelne in dieser reinen Allgemeinheit*). I pensieri oggettivi sono invece pensieri da un lato nel senso in cui io li ho, ma dall’altro nel senso che il contenuto è la Cosa, l’oggettivo; e questa Cosa nello stesso tempo mi appartiene. La parola ‘oggettivo’ è dunque utilizzata tanto per ciò che è spirituale quanto per ciò che non lo è, perché nel manifestarsi lo spirituale ha anche un aspetto inessenziale (*das Geistige hat auch in der Erscheinung ein Unwesentliches*). La logica coincide allora con la metafisica”. Il corsivo è mio.

¹¹⁹ WdL I, p. 34; p. 31.

¹²⁰ A questo proposito, cfr. L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e associati, Milano 1995; pp. 229-230.

¹²¹ WdL I, p. 44; 43.

¹²² Ivi, p. 44; 42. Corsivo mio.

la determinatezza del concetto, “essa è il suo giudizio, non già un giudizio sopra qualche oggetto preso dal di fuori, ma il giudicare, vale a dire il determinare del concetto in lui stesso”¹²³.

Il concetto è *sia* pensiero *sia* essere, ed è per questa ragione la prima divisione della Logica proposta da Hegel è bipartita: da un lato, la logica oggettiva considera il concetto come essere, dall’altro, la logica soggettiva considera il concetto come concetto.

Che ne è, allora, dell’essenza? Hegel offre a questo punto una precisazione di sorprendente chiarezza, fondamentale per quanto abbiamo qui prospettato sin dall’inizio:

Ma dietro l’elemento fondamentale dell’unità del concetto in se stesso, epperò della inseparabilità delle sue determinazioni, queste (in quanto son diverse, ossia in quanto il concetto è posto nella lor differenza) debbono anche per lo meno star fra loro in relazione. Di qui risulta una sfera della mediazione, il concetto come sistema delle determinazioni della riflessione, delle determinazioni cioè dell’essere come trapassante nell’esser dentro di sé del concetto, mentre il concetto, in questa guisa, non è ancora posto per sé come tale, ma è insieme affetto dall’essere immediato come da qualcosa che gli è anche estrinseco. Questa è la scienza dell’essenza, che sta di mezzo fra la scienza dell’essere e la scienza del concetto. Nella partizione generale di quest’opera logica cotesta scienza fu collocata ancora sotto la logica oggettiva, poichè, quantunque l’essenza sia già l’interno, pure il carattere di soggetto è espressamente da riserbare al concetto¹²⁴.

L’atto libero del pensare concettivo realizza l’universale nella sua pienezza, cioè l’universale concreto in quanto pensato: solo così, nel grande affresco della logica hegeliana, si esprime lo *on e on*. Ora, è

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *WdL I*, p. 46; pp. 44-45. Cfr. anche A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 137 “Il concetto al livello dell’essenza è la relazione negativa all’immediatezza dell’essere. Nella riflessione, l’essenza è posta in relazione alla sua unità, e designa l’essere passato come un essere-stato fuori dal tempo”.

evidente che un tale pensiero libero non possa confrontarsi direttamente con l'immediatezza dell'essere e con la mobilità delle sue determinazioni: è ciò che resta di ciò che è (dove per "è" si intende sempre la "virtualità" di un presente acronico; e la stessa immediatezza è il *pensiero* di tale immediatezza), quel che *era* già da sempre e a cui l'essere sempre ritorna, che il concetto salva.

Se da un lato, infatti, l'essere affonda e "sprofonda" (*sich erinnert*) in sé per la sua immanente deficienza di stabilità, dall'altro l'essenza lo recupera e lo rifonda, in seno al movimento riflessivo, come esser-posto. In quanto posto, mediato con sé, ovvero fondato e causato, come vedremo, l'essere può essere pensato concettualmente; scrive molto opportunamente Marcuse che "l'oggetto conosciuto non è più un oggetto immediato, bensì reso manifesto nella sua «genesì», nel suo esser divenuto"¹²⁵. Ma la genesi dell'oggetto non è che la sua essenza: essenza che sarebbe un *mortuum* senza un Soggettivo a vivificarla, a "srotolarne" la definizione in giudizio e poi in concetto. Nel regno della libertà, "il pensare ha un prodotto che non è altro che il pensiero, l'universale; questo è effettivamente la cosa, l'universale nella cosa stessa, l'universale interiore"¹²⁶. Comprendere allora che le cose sono concetto, "forme del *nous*, dell'universalità"¹²⁷, come ribadisce molto chiaramente Hegel nel testo delle *Lezioni sulla logica* del 1831, passa assolutamente per l'essenza, per questo fondamentale termine medio che è garante, in quanto riflessione, della pensabilità stessa dell'essere. Dire dunque che "[l]'animale è un universale, ma non lo sa"¹²⁸ giacché "non è universale che per lo spirito

¹²⁵ Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 201.

¹²⁶ *VL*, <§21>, pp. 15-16.

¹²⁷ *Ivi*, <§24>, p. 20.

¹²⁸ *Ibidem*.

dell'uomo"¹²⁹, passa per quell'implicito, per quel sottotraccia, in cui tale universale si pone e si definisce nel lavoro discreto, convulso, *negativo*, dell'essenza.

Ecco allora profilarsi il ruolo significativo dell'essenza: essa, in quanto *ciò che era essere*, ciò che *già da sempre* è l'essere di là dalle sue molteplici e caduche determinazioni, di tale essere è il nulla; un nulla ben lungi dal ridursi, tuttavia, a mera insignificanza, perché è invece verità e stabilità dell'essere stesso.

Tesa tra due definizioni imperfette e incomplete, l'essenza è allora già il *per sé* dell'essere, ma ancora l'*in sé* del concetto; *già universale, ma universale che non può sapersi; dynamis*, nel duplice senso di potenza e possibilità.

Potenza alla sua propria realizzazione, alla determinazione del suo fine, *Wirklichkeit*; e possibilità, ancora nient'altro che questo, al cospetto del Soggettivo, del concetto, dell'Idea.

¹²⁹ *Ibidem*: “*nur für den Geist des Menschen ist es allgemein*”.

Capitolo II

IL PASSATO NECESSARIO. *ERINNERUNG, ANAMNESIS, TO TI EN EINAI*

1. L'*Erinnerung* come “movimento” del sistema

1.1 UNA NOZIONE ONNIPERVASIVA

L'*Erinnerung* è il primo dei modi dell'essenza come *Wesen*, ossia l'essenza nella particolare interpretazione e vivificazione che Hegel opera su questa nozione di retaggio classico. Nel *sich erinnert* – cioè nell'internarsi, nello sprofondare in sé – dell'essere intravediamo l'essenza per la prima volta, come vera unità alla base di tutte le determinazioni finora dialetticamente dedotte.

Gli strumenti per leggere l'*Erinnerung* come eredità classica, come vedremo, ci sono stati forniti da Hegel stesso.

È vero, come scrive Nuzzo, che l'*Erinnerung* che ha luogo nella *Scienza della logica* “prova”, per così dire, la validità speculativa dell'*Erinnerung* in altri contesti (quale ad esempio la psicologia nello spirito soggettivo, all'interno della quale si dispiega il movimento stesso dell'intelligenza)¹, occupando dunque un ruolo di rilievo tra i luoghi in cui essa appare; non ci sentiamo però di condividere allo stesso modo che nel pensare e teorizzare questo movimento, tanto nella *Scienza della logica* quanto *generaliter* nel sistema, Hegel non abbia attinto

¹ Cfr. Nuzzo, *Dialectical Memory...*, cit., p. 94.

a Platone e Aristotele² – che, cioè, l'*Erinnerung* non abbia niente a che vedere con la memoria come l'hanno intesa i greci.

L'utilizzo tutt'altro che parco che Hegel fa dell'*Erinnerung* mette in gioco una grande quantità di problemi. Anzitutto, abbiamo a che fare con lo stesso termine in contesti diversissimi del sistema. L'*Erinnerung* c'è – e ha un ruolo fondante – nella storia, nella religione, nella psicologia; e ancora nella *Fenomenologia dello Spirito* e nella *Logica*. Esiste un legame tra le varie accezioni in cui l'*Erinnerung* si presenta? Forse in questo senso, per provare a chiarire alcune questioni preliminari, potrà essere utile ripercorrere brevemente parte della sterminata letteratura sul tema.

Tra i saggi più suggestivi che trattano dell'*Erinnerung* hegeliana figurano sicuramente *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* di Herbert Marcuse, del 1932³, e *Hegel und die Anamnesis: contra Bann der Anamnesis* di Ernst Bloch, del 1964⁴.

Marcuse prova a tracciare la possibilità di una teoria storica a partire dalla logica hegeliana, che per lui non può essere considerata che come un'ontologia. “Storicità”, scrive Marcuse, “significa ciò che noi intendiamo quando di qualcosa diciamo: ‘è storico’; denota il senso di questo ‘è’; il senso ontologico di ciò che è storico”⁵. Una teoria della storia, deve problematizzare, secondo Marcuse, l'accadere (*geschehen*) dell'essere, la sua mobilità, il suo costituirsi essenzialmente

² *Ibidem*.

³ H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1932; trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

⁴ E. Bloch, “Hegel und die Anamnesis: contra Bann der Anamnesis”, in *ID.*, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962, pp. 473-488. La traduzione italiana utilizzata, alla quale da ora in poi faremo riferimento, è: E. Bloch, “Hegel e l'anamnesi: contro la malia dell'anamnesi”, *ID.*, *Dialettica e speranza*, trad. it. di L. Sichirrollo, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 146-172.

⁵ Cfr. Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 3.

come movimento. Determinando la propria formulazione del concetto di essere come unità originaria degli opposti, Hegel avrebbe dunque scorto nella mobilità il carattere fondamentale dell'essere. In questo senso nella *Scienza della logica*, la cui analisi occupa una prima cospicua parte del saggio di Marcuse, abbiamo a che fare proprio con “la storia dell'ente come l'accadere unico in cui l'ente in genere è”⁶. In particolare, solo con l'essere della vita, la prima e immediata forma dell'Idea⁷, la storia dell'ente “viene realizzata fino al punto in cui l'ente come ente sia reale nella sua verità”⁸.

Marcuse prova a dimostrare tutto questo in modo complesso e ingegnoso, fornendo dapprima un terreno preparatorio con la sua interpretazione della *Scienza della logica* e successivamente procedendo a ritroso verso gli *Scritti teologici giovanili* e la *Fenomenologia dello Spirito*. Quest'ultima, come conversione del movimento cosciente nel movimento del Sapere assoluto, offre in sede conclusiva quella che, per Marcuse, è la definizione essenziale della storia, nonché la prova definitiva della lettura della logica come ontologia storica⁹. Essendo la perfezione dello Spirito compiuta nella “notte dell'autocoscienza”, la *Fenomenologia* racconta di quello che solo in apparenza è un sacrificio: l'abbandono a sé medesimo dello spirito nella sua interiorizzazione, *Er-innerung*.

La meta del suo [*scil.* dello spirito] approfondirsi in sé, la dimensione del ricordo in quanto interiorizzazione (*Er-innerung*) sono inizialmente soltanto la pura interiorità della ‘coscienza’, ciò che lo spirito unicamente è ancora come ‘negazione assoluta’ di ogni essere oggettivo: puro esser per sé, la ‘notte della sua autocoscienza’. Tuttavia questa notte, in quanto dimensione (negativa) della semplice interiorità, è al tempo stesso la

⁶ Ivi, p. 7.

⁷ Ivi, p. 8.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, pp. 356 e sgg.

dimensione (positiva) dell'interiorizzazione: il regno dell'autentico 'ricordo'¹⁰.

Lo Spirito, dunque, non lascia andare le figure passate come se dileguassero dietro la compiuta acquisizione del suo sapere, ma le assume, conservandole e mantenendole; e mediando con esse il suo presente¹¹ apre alla "esistenza 'nuovamente nata del sapere' arricchita del vero sapere del suo esser-stata"¹². In questo modo, l'*Erinnerung* si costituirebbe, nella speculazione hegeliana, come uno dei caratteri ontologici dello spirito, e anzi come "ultima dimostrazione dell'ontologica storicità dello spirito"¹³.

Più specificamente in relazione all'*Erinnerung* della *Scienza della logica*, Marcuse sottolinea come essa abbia poco a che fare con il ricordo in quanto fenomeno psichico, tanto più in questo momento della logica dove l'essere si scopre come *Gewesenheit*, cioè come essenzialmente già stato.

Questo, tuttavia, contrasta con le primissime righe della *Dottrina dell'essenza*, in cui Hegel stesso, coerentemente con la concezione greca dell'*episteme*, afferma come sia del vero sapere non fermarsi

¹⁰ Ivi, p. 368.

¹¹ Questo emergerà molto chiaramente nella parte conclusiva della filosofia della natura, nel momento in cui l'animale come individuo scopre la propria malattia originaria, cioè il "germe della morte": "[...] il vincere e il sorpassare le singole inadeguatezze non sopprime quella che è l'inadeguatezza universale, che l'individuo ha in quanto la sua idea è idea *immediata*; in quanto, come animale, sta *nella cerchia della natura*, e la sua soggettività è il concetto soltanto *in sé*, non già *per se stesso*" (*Enz*, § 374, p. 374; 367). L'anelito ad andar oltre i limiti imposti dalla natura si configura come una prima consapevolezza da parte dell'individuo ed è già l'accesso alla sfera dello spirito in una forma primordiale di soggettività: "[l']individuo si nega in quanto esso modella la sua singolarità sull'universalità" (ivi, § 375, p. 375; 368); ora, se astrattamente questo si traduce come morte dell'individuo, al contempo "nell'idea della vita, la soggettività è il concetto" (ivi, § 376, p. 375; 368). L'ordine della natura è sovvertito e in suo luogo subentra una dialettica di universalizzazione, capace di scandire un tempo diverso rispetto a quello lineare dei processi naturali: si tratta del tempo della storia e dello spirito, attraverso i quali l'individuo è soggetto e, in quanto tale, immortale.

¹² Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 369.

¹³ *Ibidem*.

all'immediatezza, *to on*, ma andar oltre, e dell'essere cercare la *verità*. È Hegel stesso a richiamare il sapere, perché tutto ciò che è in opera e si sviluppa all'interno della logica oggettiva può acquistare il suo ruolo ultimo, come vedremo più avanti, soltanto nel concetto.

Come già accennato sopra, all'interno della *Scienza della logica* l'essere è tale solo in quanto pensato; la dimensione ontologica e quella gnoseologica si compenetrano, ed è impossibile prescindere dall'una delle due. Ciò malgrado, Marcuse dedica maggiore attenzione e rigore di analisi alle pagine successive della logica, in cui Hegel stesso insiste sul movimento dell'essenza – quel movimento paradossale che sembra provenire dall'essere, ma che in realtà si rivela retrospettivo – come movimento ontologico, necessario e necessitante. Un passato ideale che rende l'*Erinnerung* “universale categoria ontologica”: “è un movimento dell'essere stesso, che *per sua natura s'intrinseca*”¹⁴.

In direzione diversa va l'interpretazione di Bloch, che ha scorto nel movimento dell'*Erinnerung* il carattere fondamentale chiuso del sistema hegeliano. In quella che conosciamo come la *Introduzione* alle *Lezioni sulla storia della filosofia* e nelle *Lezioni* dedicate a Platone, Hegel discute del concetto di genere assoluto come Spirito, il suo essere già prima di diventare per sé: in questo senso, il diventare per sé dello Spirito è il suo costante ritorno in se stesso (*unendliche Rückkehr in sich*). A sostrato del concetto di ritorno hegelianamente inteso, secondo Bloch, starebbero precisi e non troppo impliciti riferimenti a Platone e al neoplatonismo, così come alla verità già stata per noi in un mitico altrove temporale, cioè al regno delle idee prima del tempo, corrisponderebbe senza ambagi quel regno delle pure essenzialità che è la logica:

¹⁴ Ivi, p. 87. Corsivo mio.

La dialettica si ribella, anzi strepita come nient'altro al mondo, tuttavia il suo circolo di circoli riporta ogni incremento delle figure del mondo nei già visti arsenali di quell'antico, primordiale In-sé, che può esser bensì la cosa più povera di determinazioni, ma ciò che più decide, che decide in anticipo sul contenuto. Si compenetrano così i significati opposti di quel che si incrementa e dell'eterno riposo dell'anamnesi. Si combinano in un amalgama apologetico, costantemente ribelle e certamente insolubile e insoluto, con la lingua biforcuta dello spirito del mondo, qui sobillatore, là pacificatore¹⁵.

Bloch ironizza inserendo Hegel nella lite di famiglia tra platonici a proposito della purezza della luce originaria e del risultato¹⁶. Vero è che Hegel considera il primo come il più povero e dunque, a differenza di Platone, la perfezione pre-mondana delle idee può essere interpretata solo in senso relativo – l'anima della dialettica è nello sviluppo (*Entwicklung*) e nel risultato che si manifesta processualmente –, ma ciò malgrado egli non sarebbe riuscito a sfuggire alla “malia dell'anamnesi”, che trova il suo culmine, secondo Bloch, nell'hegeliana descrizione del sistema come “circolo di circoli”¹⁷. Al “sempre di nuovo” e al “già da sempre” hegeliani, Bloch accosta la grottesca immagine di Chronos che divora i propri figli:

¹⁵ Bloch, *Hegel e l'anamnesi*, cit., p. 154.

¹⁶ Ivi, p. 153. Da Plotino, Hegel avrebbe attinto per l'immagine del lasciarsi andare dell'Idea nella natura, nonché il rivolgersi indietro di quanto è stato vittima della “caduta” verso la luce originaria; da Proclo e dalla sua anamnesi cosmica il movimento stesso dell'*Erinnerung* nel sistema, oltre che la triade *Moné-Proodos-Epistrophé* quale modello per tesi-antitesi-sintesi al quale Hegel si richiama nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Ancora, nella disamina di Bloch, Speusippo, ricordato da Aristotele in *Met.* Λ e Ν, avrebbe sostenuto che il bene è soltanto il prodotto finale, differentemente da Senocrate, che sfruttò il concetto di emanazione per dedurre dall'iniziale compiutezza copie via via più sbiadite e ontologicamente peggiori.

¹⁷ Per una critica che, partendo dalle medesime argomentazioni blochiane, arrivi a conclusioni se possibile ancora più radicali, cfr. V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p. 120: “Hegel ha un bel dire che il pensiero dialettico è analitico e sintetico insieme, che il movimento in circolo del sapere è un circolo di circoli, rimane il fatto che questo circolo non ha altro con cui far circolo, ruota su di sé, nel suo incessante movimento, resta fermo”.

tutto nel sistema sembra nuovo, salvo infine riconfigurarsi come principio, fondamento,

inizio predisposto, preordinato, compiuto. Questo impedisce anche al sistema dello sviluppo di rimanere un sistema aperto allo sviluppo: esso è piegato sotto il Primo, per quanto non sviluppato e non esaurito, dopo il quale si è fatto avanti. *La «restitutio in integrum» riporta indietro la «expeditio in novum» con la fune dell'epistrophe*¹⁸.

Sebbene la “memoria” non possa essere ridotta alla mera, psicologica ripetizione del passato, essa ingloba quest'ultima nel presente mostrando così, in certo senso, disinteresse verso il futuro¹⁹.

Anche Vieillard-Baron²⁰ ha sostenuto una filiazione platonica del concetto di *Erinnerung*, insistendo sul suo significato spirituale e pensandola in stretta connessione con la reminiscenza platonica, l'atto del ricordare le Idee apprese dall'anima nell'iperuranio che solo, in questa vita in cui l'anima si trova invischiata a un corpo, può essere fonte di salvezza. Il duplice movimento dell'*Erinnerung* sarebbe quello dell'anima che cerca di epurarsi e trascendersi e, al contempo, come ci dice il *Menone*, quello del pensiero che, interiorizzandosi, trova il vero sapere. Dunque è a un'anamnesi salvifica, prosegue Vieillard-Baron, che Hegel ci invita, in senso platonico; è del resto strettamente

¹⁸ Bloch, *Hegel e l'anamnesi*, cit., p. 153.

¹⁹ All'interno del dibattito generato dall'interpretazione blochiana dell'*Erinnerung*, va altresì segnalato il breve ma cruciale articolo di H. Schmitz “Hegels Begriff der Erinnerung”, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964), pp. 37-44. Schmitz riconosce un duplice movimento nel concetto di *Erinnerung*: dall'esterno all'interno (*Entäusserung-Erinnerung*), su cui si dovrà tornare più avanti, e dalla molteplicità all'unità come processo di universalizzazione, su cui ha ben insistito di recente Verra (cfr. V. Verra, “Storia e memoria”, in ID., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 5-30). Schmitz sostiene che il “soggetto” di questo movimento, sempre che di soggetto si possa parlare, non possa essere lo Spirito, men che meno nella sua dimensione soggettiva. Avremmo invece a che fare con il movimento stesso dell'Assoluto e col suo esplicitarsi in una dialettica di autocomprensione mediante l'*Erinnerung*, che garantisce il recupero dell'esteriorità in un reinglobamento che guadagna in profondità speculativa.

²⁰ J.-L. Vieillard-Baron, “Le passé et la reminiscence: Hegel” in ID., *Le problème du temps. Sept études*, Vrin, Paris 1995, pp. 56-82.

platonico intendere il cammino verso la conoscenza e dunque la perfettibilità dell'anima alla luce della salvezza personale, da perseguirsi mediante una vita da sapiente.

Facendo propria, poi, la lettura di Jacques d'Hondt²¹, Vieillard-Baron sostiene che la storia, intesa come rivelazione progressiva e circolare di Dio da sé medesimo, è al contempo ricordo (come vivificazione, tramite riappropriazione, di un passato che viene dunque interiorizzato) e profezia. Intesa in questo senso, alla stregua di un sapere quasi divinatorio, l'*Erinnerung* consegnerebbe il messaggio dell'avvenire, assimilando e producendo mediante una sempre nuova riorganizzazione contenuti già acquisiti: il passato ha dunque una sua propria attività, non è da contemplare nostalgicamente, ma *si fa* esso stesso futuro. La tesi di Bloch non terrebbe conto, quindi, dell'ispirazione hegeliana: la reminiscenza secondo Hegel è l'attuarsi del "principio speranza" – speranza intesa come "nient'altro che l'eterno presente' della vita con Dio"²² –, che apre a un avvenire storico capace di farsi carico delle grandi speranze dell'uomo.

Rispetto al carattere ontologico dell'*Erinnerung* descritto da Marcuse per fondare una "storia ontologica dello spirito" o ad una sua lettura come movimento logico e come "metodo", sostenuta in modi diversi da Schmitz e, più di recente, Nuzzo, Di Carlo²³ ha portato l'attenzione sulla valenza psicologica dell'*Erinnerung* dell'essere nell'essenza: costituendosi l'essenza in seno alla *Scienza della logica*

²¹ Cfr. J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris 1966, p. 410: "per Hegel, la storia è possibile solo grazie all'*Erinnerung*. Senza di lei, gli uomini non conoscerebbero né comprenderebbero il passato e, al contempo, non potrebbero creare l'avvenire" questo perché "ogni azione umana dipende da una *Erinnerung* che si riappropria delle *Entäußerungen* passate esteriorizzandosi essa stessa" (ivi, p. 411).

²² J.-L. Vieillard-Baron, *Le passé et la reminiscence*, cit., p. 81.

²³ L. Di Carlo, *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2004.

come passato intemporale dell'essere, questo implicherebbe che "l'essenza fonda una sequenza di esserci che si succedono nel tempo, allo stesso modo in cui il giovane diventa vecchio in virtù della riflessione dell'essenza 'uomo' in entrambi. Il ricordo-*Erinnerung* è quindi uno scendere nell'interno essenziale di un esserci immediato del passato"²⁴.

Sul nesso conservazione-universalizzazione-appropriamento messo in gioco dall'*Erinnerung*, nonché su come esso salvi il processo storico-fenomenologico dall'accidentalità e dall'immediatezza si è invece soffermato Verra²⁵. Ne deriva una considerazione complementare di *Erinnerung* e *Bildung*: proprio perché lo spirito universale, cioè cosciente di sé, ha già percorso tutti i momenti della sua formazione, l'individuo può "percorrere rapidamente, senza indugiare su di esse, le tappe precedenti, proprio come, nelle scienze, quelle che in altri tempi sono state conquiste faticose e perfino il culmine del sapere di un'epoca sono ora ridotte a nozioni propedeutiche e perfino a giochi di ragazzi"²⁶. L'intero contenuto della storia è proprietà della sostanza in quanto già pensato: non si tratta più, per cui, di trasformare l'esistenza nella forma dell'essere in sé, ma di "trasformare nella forma dell'essere per sé ciò che *erinnertes Ansich*"²⁷. Alla luce di un esame della gestazione del concetto di *Erinnerung* nel pensiero hegeliano dalle sue primissime formulazioni, Verra dimostra come essa porti al passaggio da un'universalità solo formale a una *vera* universalità, che si trova nel permanere in sé dello Spirito²⁸. Proprio attraverso l'*Erinnerung* Hegel avrebbe puntato, dunque, a definire

²⁴ Ivi, pp. 88-89, nota 33.

²⁵ V. Verra, *Storia e memoria*, cit., p. 28.

²⁶ Ivi, p. 27.

²⁷ Ivi, p. 28.

²⁸ Ivi, p. 9.

l'uomo come animale storico: essa è propria solo dello spirito, e lo distingue da qualsiasi forma di vita inferiore²⁹.

Rispetto alle interpretazioni sin qui tratteggiate, che cioè privilegiano la considerazione di un determinato contesto in cui l'*Erinnerung* risulta in azione, le recenti monografie di Nuzzo e Rossi Leidi provano a gettare uno sguardo complessivo sul suo grande portato speculativo. Nuzzo riflette in *Dialectical Memory* sulla distinzione operata da Hegel tra una *eigentliche sogenannte Erinnerung*³⁰, “ciò che è si chiama memoria nel senso proprio del termine” e un’accezione più ampia della stessa. Scrive Nuzzo:

[n]ella presentazione hegeliana dello sviluppo dello spirito teoretico, ciò che colpisce è che mentre l'*Erinnerung* trova una posizione precisa come primo momento all'interno del movimento della rappresentazione, Hegel usa la procedura dell'*Erinnerung* e il verbo *erinnern* (nell'intero spettro delle sue coniugazioni) dall'inizio alla fine di questa sezione³¹.

A partire da questo rilievo, Nuzzo prosegue sostenendo che tale senso speculativo dell'*Erinnerung* – non localizzato e, stando alle parole di Hegel nel § 454 dell'*Enciclopedia*, a questo punto “improprio”

²⁹ Ivi, p. 28. Verra riconosce come questa non solo non sia l'unica maniera di accedere al problema della storia in Hegel, ma anche sulla difficoltà di conciliare tale possibilità, insita nella formazione dello spirito e nel suo rendersi cosciente di sé, con altre che nondimeno si trovano all'interno della speculazione hegeliana. Come conclude Verra, “anche a prescindere dal rapporto con altre e diverse formulazioni del problema della storia in Hegel, che non potrebbe del resto essere messo a fuoco senza un’adeguata analisi del concetto di *Bildung*, all'interno della tematica dell'*Erinnerung* non sembrano mancare gli aspetti problematici; a cominciare dal fatto che mentre dal punto di vista psicologico-teoretico la *Erinnerung* sembra comportare un potenziamento di ciò che mediante essa viene conservato, fatto proprio e reso universale, dal punto di vista storico-fenomenologico sembra invece implicare una riduzione, una ‘abbreviazione’, quasi uno sbiadimento di ciò che deve essere conservato e concentrato nel processo di *Bildung*, senza contare la difficoltà di riconoscere interna necessità e completezza a questo processo di riduzione e concentrazione, necessità e completezza di cui la scienza sarebbe in grado di dar conto e da cui anzi sarebbe condizionata e costituita” (ivi, p. 20).

³⁰ Cfr. *Enz*, § 454, p. 447; 443.

³¹ Nuzzo, *Dialectical Memory*, cit., p. 92.

– sia il più vero e originale all'interno della speculazione hegeliana: la memoria, per Hegel, è ben più che una delle differenti forme di rappresentazione che conducono l'intelligenza al pensiero. *Erinnerung* sarebbe piuttosto la “procedura metodologica”,

grazie alla quale Hegel articola immanentemente il movimento dello spirito. Non è soltanto un momento del processo ma è la forma dialettica e speculativa e insieme il fondamento del processo stesso, ciò che con il processo psicologico acquisisce la sua dimensione propriamente speculativa. La mia interpretazione è che l'*Erinnerung* è una delle forme che la dialettica come metodo assume nella filosofia hegeliana dello spirito; la prova della sua legittimità come metodo del pensiero è garantita dalla *Logica*³².

Quest'ultima affermazione di Nuzzo è senz'altro corretta, ma il suo immediato prosiegua, come anticipavamo, e cioè che tale senso più generale e speculativo dell'*Erinnerung* non abbia niente a che fare con la memoria intesa da Platone e Aristotele³³, necessita di particolare attenzione e forse di una smentita, ragione per la quale sarà opportuno ritornarvi più avanti.

A fronte dei numerosi livelli di argomentazione all'interno dei quali si può parlare della “*Erinnerung*” hegeliana, e di studi volti, di conseguenza, a coglierne il significato all'interno di contesti specifici,

³² Ivi, p. 94. A partire dal già dimostrato ruolo fondativo e metodologico dell'*Erinnerung* nella *Scienza della logica*, Nuzzo torna a riflettere sull'*Erinnerung* in un suo più recente studio (cfr. A. Nuzzo, *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave Macmillan, New York 2012), stavolta a proposito della relazione tra storia e memoria. Mentre la storia, nella comprensione fenomenologica, è condizionata dall'*Erinnerung* in un senso “ideologico, mitologico, metafisico” (ivi, p. 165), nell'analisi della comprensione sistematica torna ad esser messa in gioco la relazione già rilevata tra memoria all'interno del processo dell'intelligenza che ha luogo nello spirito teoretico e la sua legittimazione in terreno logico. In effetti, rileva Nuzzo, la memoria sistematica, che è fondata sulla logica speculativa, acquisisce un'assoluta capacità creativa che manifesta nei prodotti dello spirito assoluto; al contempo essa perde il suo proprio carattere mistificante ed è soggetta “alla fattuale autorità della storia, all'oggettività della verità storica, e alla giustizia storica” (*ibidem*).

³³ *Ibidem*.

in uno studio recente è stato proposto un ulteriore tentativo ermeneutico: quello di provare a far emergere, più che le sue stratificazioni concettuali, l'aspetto unitario dell'*Erinnerung*. Rossi Leidi³⁴ distingue la già rilevata accezione psicologica – l'*Erinnerung* come ricordo, nel senso comune della sua accezione – da altri luoghi importanti in cui l'*Erinnerung* è in azione, come la logica, la filosofia della storia, la *Fenomenologia dello spirito*; ma si sofferma in seconda battuta su una sua azione più generale e sovra-sistemica, che penetrerebbe a suo avviso i vari livelli del sistema. Benché in effetti non esista, almeno nelle intenzioni hegeliane, una vera e propria “teoria” dell'*Erinnerung*³⁵, Rossi Leidi invita a pensare l'*Erinnerung* come la *Weltanschauung* del sistema hegeliano nel suo complesso, cioè una sorta di nozione “di servizio” per districarsi nei suoi meandri, risolvere ciò che sembra insolubile e, al contempo e più speculativamente, l'intima custode della totalità del suo senso³⁶. Il termine *Weltanschauung* è impiegato con cognizione di causa: Rossi Leidi rileva come Hegel sia del tutto figlio del proprio tempo e ricostruisce una sorta di mappa semantica delle accezioni dell'*Erinnerung*, nella sua duplice valenza di ricordo e interiorizzazione, tanto nel contesto poetico-letterario del tardo romanticismo, quanto della cultura idealistica, entrambi a lui contemporanei³⁷.

³⁴ Cfr. T. Rossi Leidi, *Hegels Begriff der Erinnerung: Subjektivität, Logik, Geschichte*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2009.

³⁵ Ivi, p. 8.

³⁶ Ivi, p. 261.

³⁷ Ivi, p. 262 e sgg. Sull'*Erinnerung* nella cultura romantica, cfr. L.R. Johnson, *The Art of Recollection in Jena Romanticism: Memory, History, Fiction ad Fragmentation in text by Friederich Schlegel and Novalis*, Niemeyer, Tübingen 2002; J.L. Vieillard-Baron, “Hölderlin: fragments d'une esthétique speculative”, in *Les études philosophiques*, numéro spécial “Poésie et philosophie dans l'idéalisme allemand”, 1992 (4), pp. 499-519.

1.2 LA GESTAZIONE CONCETTUALE DELL'ERINNERUNG

Il laboratorio sperimentale della speculazione del nostro autore, in cui egli più volte ha pensato, smantellato e ricucito questioni che saranno cruciali nella *Fenomenologia dello spirito* e nell'intero sistema, sono gli abbozzi del 1803-1804 e lo scritto conosciuto come *Realphilosophie* del 1805-1806, entrambi risalenti al periodo jenese³⁸.

Nel primo Frammento (1803-1804) rinveniamo già in seno al processo dell'intelligenza un antecedente dello spirito teoretico, primo dei tre momenti della Psicologia (terza sezione dello spirito soggettivo nel sistema compiuto), e benché non venga ancora menzionata l'*Erinnerung* in modo esplicito, molti dei temi successivamente recuperati per la chiarificazione di questo concetto sono presenti in germe. È già istituito il rapporto *Sprache-Gedächtnis*, ma manca ancora la distinzione tra “ricordo” e “memoria” come restituiti dall'*Enciclopedia* nel sistema che conosciamo, nonché la necessità del ricordo/astrazione quale fondamento del linguaggio.

Tale articolazione, in tutta la sua problematicità, è invece già presente nella *Realphilosophie* (1805-1806): nella sezione intitolata *Lo spirito secondo il suo concetto*, Hegel scrive che per quanto concerne il rapporto tra lo spirito e un essente, “si deve considerare il movimento dello spirito, come l'essente diventa per lui l'universale”³⁹.

Lo spirito, dice Hegel, è anzitutto un intuire. Portando questo stesso intuire a suo oggetto, cioè mettendo “Sé, di fronte a se stesso”⁴⁰, pone il contenuto dell'intuizione come *suo* contenuto: l'immagine viene allora tolta dalla propria immediatezza ed è conservata “nel suo tesoro,

³⁸ Per un'analisi approfondita della questione, rimandiamo a Verra, *Storia e memoria...*, cit., soprattutto pp. 8-11.

³⁹ *JS*, p. 185; 69.

⁴⁰ *Ivi*, p. 286; 70

nella sua *notte*”⁴¹, quella che suggestivamente Hegel chiama “notte della conservazione”:

L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. [...] in fantasmagoriche rappresentazioni tutto intorno è notte, improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte, che diviene spaventosa; qui ad ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo⁴².

Adesso l'oggetto ha ottenuto la determinazione di essere mio. Quando tornerò a intuirlo, il suo essere non avrà più il significato dell'essere, dell'esteriorità da inglobare nella “notte della conservazione”: “esso mi è già *noto* ovvero io *mi ricordo* di esso”⁴³; ma c'è di più, perché con tale ricordo non rievoco soltanto l'oggetto, bensì “*ich erinnere mich; ich sehe, höre nicht blossden Gegenstand, sondern gebe dabei innerhalb meiner, erinnere-mich, nehme mich aus dem blossen Bilde heraus und setzemich in mich. Ich setze mich besonders zum Gegenstande*”⁴⁴, ricordo me, o meglio “penetro in me”, traggo me fuori dalla mera immagine. Come rileva opportunamente Verra⁴⁵ a questo proposito, si rivela qui con molta chiarezza il doppio significato di *Erinnerung*, di memoria ma anche di interiorizzazione: non solo il recupero e la riappropriazione di qualcosa che si è già in qualche modo esperito, ma insieme anche il recupero e la posizione “di me in me” nel medesimo atto.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ivi*, p. 187; 70-71.

⁴³ *Ivi*, p. 188; 72.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Cfr. Verra, *Storia e memoria...*, cit., p. 9.

In questa nuova configurazione che ha luogo col recupero dell'oggetto, l'oggetto non è più solo, non ha più nulla della sua purezza immediata: “[n]on è avvenuta soltanto una sintesi, bensì è stato tolto l’essere dell’oggetto [...] *l’oggetto non è ciò che esso è*”⁴⁶. L’oggetto esterno ha quindi perso la sua indipendenza, diventando cioè “un segno”⁴⁷. L’interiorizzazione-universalizzazione dell’oggetto da parte dello spirito, che ha reso l’oggetto altro da sé, deve a questo punto subire un rovesciamento; l’oggetto deve apparire, uscire all’esserci o meglio *tornare* all’essere. Questo è il linguaggio, prima forza creativa dello spirito: come Adamo che diede un nome a tutte le cose e così acquisì diritto di sovranità su di esse, “[l]’uomo parlando si rivolge alla cosa come alla *sua*, e vive in una natura spirituale, nel suo modo, e questo è l’essere dell’oggetto”⁴⁸.

A questo punto, la memoria conserva la connessione tra l’immagine iniziale e il nome che lo spirito le ha dato. In questo regno di nomi, l’io “deve *conservarli* nella sua notte come utilizzabili come servi che a lui obbediscono”⁴⁹. A cagione del fatto che stiamo parlando di un livello estremamente rudimentale della coscienza, Hegel precisa che l’esercizio della memoria è il primo lavoro dello spirito come tale.

Il consolidarsi di una relazione tra nomi che non è più solo frutto di un arbitrio, ma che tiene ferma la ripetizione anche in serie distinte di eventi mnemonici (nome 1 è *sempre* uguale a oggetto 1, e così via) è l’emergere del *Gedächtnis*, che concerne soltanto il mantenimento di un’universalità e un’astrazione già guadagnate: pure nella sua

⁴⁶ JS, p. 188; 72.

⁴⁷ Ivi, pp. 188-189; 73.

⁴⁸ Ivi, p. 190; 74.

⁴⁹ Ivi, p. 192; 77.

configurazione successiva all'*Erinnerung*, esso pertiene a un tipo di movimento meno attivo, quasi meccanico⁵⁰.

La cosiddetta *Philosophische Propädeutik*, com'è noto, raccoglie le lezioni del periodo di Norimberga (1808-1811)⁵¹. Qui, nell'introdurre la

⁵⁰ Il verbo *erinnern* ha il significato transitivo di “ricordare (qualcosa a qualcuno)”. La forma riflessiva, *sich erinnern*, vuol dire quindi “ricordarsi di qualcosa, richiamare alla memoria”: come il verbo greco *anamimneskesthai*, ha a che fare con uno sforzo, una ricerca, e il conseguente processo di richiamare alla memoria qualcosa che si è precedentemente conosciuta. La differenza tra i due tipi di memoria ha condotto Aristotele a rilevare che è differente l'avere reminiscenza dall'apprendere di nuovo, perché “chi ha reminiscenza potrà in qualche modo essere mosso da se stesso verso ciò che tiene dietro al principio” (ARISTOT. *De memoria et de reminiscencia*, II, 452 a 4-8). Differentemente dal verbo *erinnern*, il verbo *gedenken* deriva da *denken* e indica l'atto di avere o tenere a mente qualcosa. È evidentemente meno attivo di *sich erinnern*, e non suggerisce un tentativo *intenzionale* di ricordare. Più vicino al termine greco *mneme*, cioè alla *mneme* aristotelicamente concepita, dunque, *Gedächtnis* concerne l'intero blocco di esperienze vissute che possono o *potrebbero* essere richiamate, ma che non necessariamente lo saranno. Anche l'attitudine a memorizzare qualcosa, l'atto cioè di aggiungere al proprio blocco di ricordi qualcosa per semplice *aggiunzione*, rientra nella sfera di competenza del *Gedächtnis*. Sembrerebbe che i due termini hegeliani possano essere comparati ai due termini greci per “memoria”, che costituivano il repertorio concettuale alla portata di Platone e Aristotele. Il fatto che un parallelo possa essere istituito sulla base di una somiglianza concettuale, tuttavia, non vuol dire però che le cose stessero davvero così nelle intenzioni di Hegel (Cfr. F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Verifiche, Trento 1980, p. 447; cfr. anche R. Santi, *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 152-153, che dà per scontata l'analogia). Secondo Di Carlo (*Tempo, autocoscienza e storia*, cit., p. 109), Hegel attuerebbe la bipartizione considerata da Aristotele nel *De memoria et de reminiscencia* nella trattazione della memoria linguistica (*das Gedächtnis*) come produttrice di segni e risultato finale del processo memoria-*Erinnerung*/immaginazione. Come si è già notato, il vero senso da Hegel attribuito all'*Erinnerung* è quello dell'interiorizzazione, di un richiamare che non viene dal di fuori, ma piuttosto dal di dentro. Il verbo riflessivo *sich erinnern* è per questo spesso combinato al (*sich*) *entäussern*, esternare/esternarsi, *uscire da sé*: in linea con la concezione hegeliana di interno ed esterno, i due verbi sono più spesso complementari che opposti. Nella *Scienza della logica*, il sostrato di tale interpretazione di interno ed esterno si configurerà come una rivoluzione dell'interpretazione del concetto di essenza. Hegel insiste più volte sul suo corretto intendimento: l'essenza è ben lungi dall'essere soltanto l'*interno* della cosa; essa deve *apparire*, o non è nulla. Nella domanda di Socrate a Menone, sulla comprensione della quale, mi sembra, Hegel ha costruito la sua concezione dell'*Erinnerung*: “Ma ricavar da sé, in sé (*en autō*), la propria scienza, non è appunto ricordare (*anamimneskesthai*)?” (*Menone*, 85e-86a). Questa domanda, rievocando il duplice intendimento della memoria come *Erinnerung* e come *Gedächtnis*, costituisce, come vedremo, il movimento stesso della scienza. Per la “specularità” di *Erinnerung* e *Gedächtnis*, cfr. J. Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris 1953, p. 34, per il quale “l'*Erinnerung*, che interiorizza il mondo, non esiste che per l'altra memoria, *Gedächtnis*, che esteriorizza l'io nel linguaggio”.

⁵¹ G.W.F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik. Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie*, hrsg. von K. Rosenkranz, in G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*.

considerazione dello spirito nel suo concetto, Hegel premette che esso può essere considerato come naturale (oggetto dell'antropologia), nel suo manifestarsi (fenomenologia), e infine rispetto alle attività che lo costituiscono in quanto tale. Questa è appunto la psicologia, l'unica su cui Hegel torna a soffermarsi. A ben vedere, si tratta esattamente della tripartizione dello spirito soggettivo come verrà presentata nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*; quel che colpisce, tuttavia, è che anche la strutturazione interna dello spirito teoretico segue le linee che saranno proprie del sistema compiuto.

L'esordio al § 130 della *Propedeutica* definisce con chiarezza gli assi concettuali entro cui si muove il concetto di intelligenza, la quale “incomincia dall'esteriorità come dalla sua condizione, ma non dal suo principio, che è piuttosto essa stessa a sé”⁵². Il primo legame tra l'esteriorità e il soggetto è il sentimento, “affezione del singolo soggetto, in cui non è posta ancora alcuna distinzione di esso e del suo contenuto”⁵³.

Rispetto alla *Realphilosophie*, si nota come la scansione dei momenti dell'intelligenza sia più definita: meno impacciato risulta lo scarto tra intuizione e rappresentazione⁵⁴, e in particolare è proprio in seno a quest'ultima che il sentimento viene trasformato in un sentito⁵⁵, che la semplicità viene tolta e perciò il contenuto mediato, scisso in

Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, auf Grund des von L. Boumann, F. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. von Henning, H.G. Hotho, P. Marheineke, C.L. Michelet, K. Rosenkranz und J. Schulze besorten Original-druckes im Faksimileverfahren neu hrsg. von H. Glockner, Bd. III, Stuttgart, Frommann 1927; trad. it a cura di G. Radetti, G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

⁵² Ivi, § 130, p. 201; 214.

⁵³ Ivi, § 131, p. 201; 214.

⁵⁴ Ivi, § 140, 203; p. 216: “L'intuizione trasferita nell'io non è soltanto immagine ma diventa rappresentazione in generale [...] Essa è un essere determinato tolto [*aufgehobenes*], ossia altrettanto non esistente che conservato”.

⁵⁵ Ivi, § 133, p. 201; 215.

soggettivo e oggettivo – complessità di argomentazioni precedentemente descritto come il semplice “diventare mio” dell’oggetto.

L’*Erinnerung* si costituisce adesso con chiarezza come primo momento della rappresentazione. Essa gioca un ruolo fondamentale nella conservazione dell’intuizione liberata dai legami della sua singolarità: *rispetto all’intuizione immediata, l’Erinnerung è il permanente e l’universale*, una costante nella continua rielaborazione hegeliana. Ma accanto a conservazione e astrazione c’è un terzo termine fondamentale utilizzato da Hegel per descrivere il ruolo dell’*Erinnerung* all’interno del processo dell’intelligenza, ed è quello di sussunzione (*Subsumtion*): la nuova, singola intuizione viene non confrontata ad una preesistente, bensì sussunta sotto ciò che resta di una precedente intuizione già resa universale dall’*Erinnerung*. Il suo movimento, che sin da ora si rivela dunque come estremamente complesso, può essere sintetizzato come segue: i) astrazione dalla particolarità dell’oggetto esterno nella rappresentazione: l’oggetto viene spogliato della materia, ma anche dello spazio e del tempo nel contesto dei quali era stato percepito; ii) conservazione della forma ricavata (universale) nel proprio serbatoio psichico (“[a]ttraverso il superamento del particolare tempo dell’intuizione, essa diventa *duratura*; attraverso il superamento del suo spazio particolare, essa è *dappertutto*”⁵⁶); iii) sussunzione di altre intuizioni attraverso l’intuizione resa universale; iv) riconoscimento di una *medesimezza* tra la propria forma psichico-mnemonica e l’intuizione di un nuovo oggetto esteriore all’io⁵⁷. Tale medesimezza, che l’io dunque ha finito col

⁵⁶ Ivi, § 141, p. 203; 217.

⁵⁷ Processo che, come rileva giustamente Verra (*Storia e memoria*, cit., p. 14), ha “un orientamento decisamente dinamico e verticale, nel senso che non consiste

riconoscere, da un lato è sì l'identità del contenuto (quello a me già presente nel ricordo), ma dall'altro: "io riconosco [...] nell'intuizione attuale l'identità di me con me stesso ossia *ricordo me in essa* (*ich erkenne [...] in der jetzigen Anschauung die Identität meiner mit mir selbst oder erinnern mich in ihr*)"⁵⁸. Il gioco verbale tra *erkennen* ed *erinnern* giustifica pienamente il ruolo chiave dell'*Erinnerung*, e questo benché l'*Erinnerung* appaia di primo acchito, nella suddivisione presentata da Hegel, solo il primo dei modi in cui l'intelligenza si presenta.

L'informazione fondamentale che ricaviamo sin d'ora è che per Hegel, già prima della formulazione definitiva del sistema, l'*Erinnerung* è movimento di continuo interscambio tra interno ed esterno (*Erinnerung/Entäußerung*) che fa sì che, *conoscendo il mondo, il soggetto conosca se stesso*.

La caratterizzazione dell'*Erinnerung* all'interno della strutturazione della soggettività individuale occupa dunque Hegel sin dai primi abbozzi di sistema. Tuttavia è solo con il sistema completo così com'è esposto nell'*Enciclopedia* che questo concetto, fondamentale per il dispiegamento dell'intelligenza, viene pienamente messo a fuoco e scandagliato nella totalità della sua pregnanza – forse davvero, come ha sostenuto Nuzzo, alla luce di un previo chiarimento nell'ambito del logico: come ricordo, l'*Erinnerung* sorregge il passaggio dalla singolarità dell'intuizione all'universalità della rappresentazione; sta a fondamento del linguaggio; tratteggia l'interiorizzazione in sé dell'intelligenza, che mediante questo atto si scopre e si rende libera;

minimamente nel giustapporre immagini e intuizioni onde ricavarne elementi comuni, bensì nell'inserire via via le nuove intuizioni nel tessuto preesistente di rappresentazioni ed immagini, in un processo che non incide però soltanto sul contenuto, bensì anche sul contenente; o, fuor di metafora, un processo che rende possibile universalizzare l'intuizione presente, solo in quanto essa viene fatta propria da un movimento dello spirito con cui lo spirito stesso si fa universale".

⁵⁸ Ivi § 143, p. 204; 217. Il rilievo sul testo è mio.

crea inoltre la temporalità che conviene allo spirito, segnando infine il passaggio dall'intelligenza alla volontà.

Nel capitolo conclusivo della *Fenomenologia dello spirito*, *Das absolute Wissen*, sono anticipate molte delle questioni speculative che verranno recuperate in altra chiave nella *Scienza della logica*. Com'è noto, in effetti, la *Fenomenologia dello spirito* ne costituisce il controverso presupposto speculativo⁵⁹.

Tirare le fila del cammino dello spirito significa tanto ricomprenderne la compiutezza, quanto affidarne la perfezione alla memoria; perfezione è infatti, per lo spirito,

[s]apere perfettamente ciò ch'esso è, ossia la sua sostanza, questo sapere è il suo *insearsi*, nel quale lo spirito abbandona il suo esserci e ne consegna la figura alla memoria (*Insichgehen, im welcher er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt*). Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci; e questo tolto esserci – quello di prima, ma rinato or ora dal sapere, – è il nuovo esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale⁶⁰.

Questo significa un nuovo inizio per lo spirito, ma un inizio “altrettanto fresco”, come se esso “non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti antecedenti. Ma la *memoria* li ha conservati ed è l'interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza”⁶¹.

⁵⁹ Diventa tuttavia complicato rileggere questa affermazione alla luce del sistema compiuto. Su cosa resti della *Fenomenologia* nella formulazione definitiva data al sistema che ha luogo nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cfr. ad esempio J.-F. Kervégan, *La Phénoménologie de l'esprit est-elle la fondation ultime du “système de la science” hégélien?*, in G. Marmasse, A. Schnell (sous la direction de), *Comment fonder la philosophie ? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, CNRS Éditions, Paris 2014. La sfida hegeliana consiste nel creare un sistema capace di generare da sé la propria autofondazione. Il paradosso della *Fenomenologia*, argomenta Kervégan, sta nel costituirsi come presupposto necessario della logica e del sistema pur essendo, nella formulazione finale data dal progetto dell'*Enciclopedia*, esterna al sistema stesso. Torneremo sulla questione, non direttante connessa al nostro studio ma certamente trasversale, in più punti del nostro lavoro.

⁶⁰ *PbG*, p. 433; 496.

⁶¹ *Ibidem*.

Vieillard-Baron paragona l'*Erinnerung* della *Fenomenologia dello spirito* al passaggio di Cristo agli Inferi prima della resurrezione, in una sorta di suggestiva “mietitura” delle esperienze passate. La reminiscenza intesa a livello della coscienza storica garantisce che nessuna esperienza spirituale venga perduta, testimoniando, rispetto al farsi notte che ha luogo nel Sapere assoluto, “la vittoria sulla morte degli spiriti, in cui ciascuno trasmette all’altro ‘il regno del mondo’”⁶².

L’estrema attenzione per le scelte lessicali compiute da Hegel qui al termine della *Phänomenologie* solletica l’attenzione del suo lettore e interprete, lasciandogli intravedere proficue connessioni con l’anamnesi come sarà analizzata nelle *Vorlesungen* dedicate a Platone. Quanto è emerso gradualmente e difficoltosamente durante la storia romanzata della coscienza che infine si è conosciuta come spirito non può essere perduto: un atto salvifico dell'*Erinnerung* lo affida a una se stessa che ha qualcosa, adesso, della greca Mnemosyne⁶³.

Ecco allora schiudersi le porte del regno delle pure essenzialità: il presupposto speculativo della logica, la *Fenomenologia*, resta come sostrato e materiale concettuale da poter all’occorrenza essere ripreso, recuperato da un’immagine sempre più maestosa dell'*Erinnerung* che continua a tenere le redini del sistema. “Riportare alla memoria” il materiale esperienziale della coscienza divenuta spirito significherà, a livello della *Scienza della logica*, poterlo analizzare concettualmente, nella sua tanto paradossalmente realizzata purezza.

⁶² Viellard-Baron, *Le passé et la réminiscence*, cit., p.75.

⁶³ Col medesimo significato, cfr. anche G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (G.W.F. Hegel, *Estetica*, trad. it. a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997). Il riferimento è a p. 139; 118: “Lo spirito come vero spirito è in sé e per sé, quindi non è un’essenza astratta e al di là dell’oggettività, ma è, all’interno di questa, il ricordo (*Erinnerung*) nello spirito finito dell’essenza di tutte le cose: il finito che coglie se stesso nella sua essenzialità, quindi esso stesso essenziale e assoluto”.

L'intera *Scienza della logica* si fonda su un “puro essere” che risulterà poi precedentemente “posto” dall'essenza e infine già da sempre conchiuso nel movimento eterno dell'Idea assoluta. Un prospetto vertiginoso che ha la sua necessaria origine nella *Fenomenologia dello spirito*, e più precisamente in un atto di *Erinnerung* che, come ha rilevato Schmitz⁶⁴, proietta lo spirito in un movimento verso l'interno alla conquista di una nuova dimensione. Scuotendo le fondamenta di un incedere sinora lineare, la *Fenomenologia dello spirito* fornisce un primo abbozzo, benché ancora si sia lontani dalla maturità del sistema, dell’“andare innanzi che è retrocedere” e, più in generale, della circolarità del movimento dello spirito⁶⁵.

Nella logica, come scrive Nuzzo, abbiamo a che fare con quella sfera del sistema in cui la storia scompare e “la memoria è trasformata, ridotta alla sua attività puramente metodologica”⁶⁶. L'*Erinnerung* è adesso silente per un pezzo: la logica coincide con l'apparente dissoluzione della storia e parte dal più semplice, dal più povero di determinazioni, dal *sein, reines sein*. L'essere non ha altro che l'immanente potenza negativa per concludere il proprio autosviluppo; ma dopo aver attraversato tutto il raggio delle proprie determinazioni, essendo “diventato” qualità, quantità e misura, sembra non avere più alcuna possibilità di avanzare. Così, alla fine della Dottrina dell'essere, Hegel scrive che l'essere *sich erinnert*. C'è una

⁶⁴ H. Schmitz, *Hegels Begriff der Erinnerung*, cit., p. 41.

⁶⁵ Cfr. R. Santi, Platone, *Hegel e la dialettica*, cit., p. 153, che sulla falsariga dell'interpretazione blochiana scrive: “La Filosofia hegeliana, che racchiude tutta la sua storia precedente, tutto il sapere precedente e anche tutta la Storia passata, può essere vista come una grande *anamnesis* in senso platonico, che in ogni stadio successivo mantiene e riorganizza i risultati acquisiti negli stadi precedenti e che consiste quindi nel ricordare, rielaborare ed ampliare un materiale già dato.”

⁶⁶ Nuzzo, *Memory, History, and Justice...*, cit., p.49.

“memoria” dell’essere, quasi che quest’ultimo possa essere considerato alla stregua di un soggetto che ricordi?

L’*Erinnerung* si svela qui pienamente nel suo ruolo di interiorizzazione: è come se il processo teoretico dell’intelligenza venisse adesso applicato, in senso lato, al movimento che anima il regno delle pure essenzialità; un perdersi che prelude al ritrovamento di un sé più vero e più profondo e che non è solo il rievocare il proprio passato⁶⁷ – un passato ovviamente *ideale* –, ma anche un andare addentro, uno *sprofondare*, che introduce di necessità una considerazione ontologica dell’*Erinnerung*.

Accade qui che le determinazioni finora esposte si rivelano insufficienti quando nella misura, terza e ultima sezione dell’essere, “un qualcosa o una qualità, come quello che riposa sopra tali rapporti, viene spinto al di là di se stesso nello smisurato e viene a perdersi per il semplice mutamento della sua grandezza”⁶⁸. Questo astrattamente smisurato (*Maßlose*), erede della misura e suo opposto, elucida un processo internamente contraddittorio e senza via d’uscita: il lettore attento della *Scienza della logica* sa infatti che con l’indifferenza assoluta è l’intera sfera dell’essere a crollare⁶⁹, non soltanto la misura, sì che lo *aufheben* non basta a salvare le determinazioni dell’essere.

Salva la logica un atto di *Erinnerung*. La sua azione è un’azione intransitiva: non c’è più qualcosa che, passando, diventa un altro, ma una rifrazione da negativo a negativo, il riflettersi di qualcosa in

⁶⁷ Cfr. *WdL II*, p. 241; 433.

⁶⁸ *WdL I*, p. 369; 415.

⁶⁹ Cfr. E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973, pp. 116-117: “Né la qualità iniziale, anzi le qualità nella loro prima apparenza, né la quantità raggiungono mai l’altro, per di qui tornare a riflettersi in se medesime. Solo oltre la misura e oltre lo smisurato, nell’infinità questa grazia s’intravede. La logica dell’essere è quindi logica di termini irriflessi, di un mero A, il quale non si media con sé perché tra sé e sé c’è una differenza irrisolta, quella che mena all’infinità cattiva”.

qualcos'altro. In questo gioco di luce sugli specchi l'essere, apparentemente sdoppiatosi, vede la sua verità: perché l'essenza non viene dopo l'essere, ma *prima*, quale progressivo addentrarsi. L'essere, insomma, non ricorda *propriamente* l'essenza, ma “ricorda” – cioè sprofonda – *nell'essenza*⁷⁰. Dunque ritornato, in un certo senso, all'indeterminatezza del principio – anche se, a ben guardare, si tratta di un'indeterminatezza diversa, in quanto riempitasi di *contenuto*, succeduta cioè ad uno *sviluppo* –, l'essere non ha una nuova meta in cui passare (*aufheben*) e non gli resta che volgersi a se stesso, ritrovarsi, rinsaldarsi con sé, precludendo inoltre a una riconsiderazione retrospettiva di quanto finora è stato.

È in virtù di questo suo carattere di paradossale anteriorità che l'essenza può costituirsi come verità dell'essere, segno che l'indagine si è spostata ad un livello speculativamente più alto e profondo.

Ad ogni modo, malgrado l'esplicitazione dell'*Erinnerung* in questi termini abbia luogo in seno al passaggio dall'essere all'essenza, il suo movimento di intrinsecazione è una delle tante espressioni del metodo della logica, di quell'andare avanti come retrocedere che Hegel doveva avere in mente da molto prima di dedicarsi all'elaborazione della *Scienza della logica*. Troviamo infatti nel quadernetto d'appunti conosciuto con il nome di *Aforismi jenesi*⁷¹,

⁷⁰ Ivi, p. 126: “l'essenza hegeliana [...] non indugia a cercare; essa è la riflessione che, fusasi con la determinazione, si fa riflessione interna alla cosa stessa, dove l'identità non ha alcuna supremazia sulla differenza né la differenza sull'identità, perché è l'una che disintellettualizza, vale a dire rende attuale, l'altra. Questo riflesso e mediato rimando e richiamo dei termini dell'essenza, questa fluidità che si scandisce di attriti e questi attriti che s'illuminano di fluidità, rendono possibile la considerazione dei momenti dell'essenza, senza che le ‘essenzialità’ così messe a fuoco né si ipostatizzino né si intellettualizzino di nuovo”.

⁷¹ G.W.F. HEGEL, *Aphorismen aus der Jenenser Periode*, in K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 537-560 (G.W.F. HEGEL, *Aforismi jenesi*, trad. it. a cura di C. Vittone, Feltrinelli, Milano 1981).

riportato da Rosenkranz⁷² nella sua *Vita di Hegel*, questa frase: “Non solo la considerazione della dipendenza del singolo dal tutto è l’essenziale, ma anche che ogni momento stesso, indipendentemente dal tutto, è il tutto, e questo è lo sprofondarsi (*Er-Innerung*) nella cosa”⁷³.

L’allusione allo sprofondamento come interiorizzazione mostra che la considerazione da Hegel accordata all’*Erinnerung* non trova spazio unicamente all’interno della sua teoria del conoscere, rivelando al contempo come Hegel avesse già concepito, in un certo senso, l’*Erinnerung* quale movimento ontologico prima della logica, in seno all’intuizione originaria del rapporto ideale tra finito e infinito.

Nel frammento di aforisma citato, Hegel, richiamando l’*essenziale*, sottolinea l’imprescindibilità della relazione singolo-tutto. Cosa sono il singolo e il tutto se non i particolari rispetto all’universale? Quell’universale che si riproduce in ogni particolare, tale per cui ogni particolare, ossia ogni momento, ogni sua singola determinazione, riproduce perfettamente la compiutezza finalisticamente orientata del tutto da cui proviene? Ogni singolo è dunque il tutto, e questo, continua Hegel, è l’*Erinnerung* della cosa, cioè l’andare in profondità della cosa stessa.

⁷² In verità, Rosenkranz non attese di concludere la *Hegels Leben* per pubblicare una parte del quadernetto di aforismi, che comparvero in una prima versione in alcuni numeri della rivista tedesca *Königsberger Literaturblatt* nel 1842, con il titolo *Hegels kritische Xenien aus der Jenenser Periode*. A tal proposito, rimandiamo alla *Nota editoriale* di Vittone, *Aforismi jenensi*, cit., pp. 51-53.

⁷³ Ivi, 548; p. 70.

2. Il sovvertimento del “tempo” della Logica

Recuperando quanto detto per approcciare adesso in modo più diretto la *Scienza della logica*, possiamo anticipare che la progressione dell’essere nell’essenza e il successivo “ritorno” dell’essenza nell’essere⁷⁴ non dicono niente più dell’aristotelico procedere della conoscenza, che inevitabilmente parte dal *proteron pros hemas* per ricavare un universale, un principio, che è *proteron te physei*⁷⁵. Il senso in cui è detto primo il *proteron pros hemas*, dunque, è del tutto arbitrario, e non inficia in alcun modo la vera anteriorità logica e ontologica del *proteron te physei*, che *già da sempre* è primo. Questo importante scarto, che è la chiave della comprensione della conoscenza umana, viene lucidamente recuperato da Trendelenburg, che lo segnala come l’inequivocabile differenza tra *ti esti* e *ti en einai*⁷⁶. Ricordiamo che *ti esti* è una domanda, una domanda la cui risposta è la cosa determinata che si chiama con l’atto quasi primitivo di “puntare il dito”, e che si desidera studiare: al *ti esti* corrisponde il *tode ti*. Ma ancora, il *tode ti* sta in un rapporto complesso con il *ti en einai*.

Del *tode ti* c’è e insieme non c’è *horismòs*, e lo *horismòs*, com’è noto, è quanto di più prossimo ha la conoscenza umana per dire l’essenza, *ti*

⁷⁴ Rimandiamo per questo al nostro prossimo capitolo.

⁷⁵ Cfr. Met., Δ 11, soprattutto 1018 b 29-b35. Aristotele, come abbiamo già visto, parla di un primo “per conoscenza” (*te gnosei*). Ma poiché la conoscenza procede in due sensi, tale primo a sua volta si scinde in *proteron katà logon* e *proteron katà aisthesin*. Secondo il *logos* sono anteriori gli universali, secondo la sensazione i particolari.

⁷⁶ Cfr. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie...*, cit., p. 122: in “nella misura in cui i fenomeni che stanno innanzitutto presso di noi vengono ricondotti a questo fondamento come al loro concetto ultimo, questo ultimo è al tempo stesso il primo nell’origine delle cose”. Trendelenburg insiste, insomma, sull’opposizione tra tempo della cosa e tempo del pensiero, ed è sulla base di questa distinzione che *to ti en einai* e *to ti esti*, da lui correttamente individuati come espressioni diverse e non interscambiabili, vengono ricondotti, rispettivamente, al *proteron te physei* e al *proteron pros hemas*.

en einaí: si ha scienza di qualcosa solo quando si è in grado di dirne l'essenza, che equivale a dire darne definizione⁷⁷.

Nonostante questa precisazione dia qualche prima coordinata fondamentale, non è ancora sufficiente a interpretare le prime due dottrine della logica che costituiscono, insieme, la logica oggettiva.

La reinterpretazione operata da Hegel di questi concetti aristotelici fondamentali consiste nel concepire la logica oggettiva come un circolo in cui essenza ed essere sono in costante interscambio: l'essenza viene prima logicamente, è il *proteron te physei*, ma ora che procedono dichiaratamente in parallelo il cammino del sapere e dell'essere, ora che l'ontologia in edificazione è per esplicita dichiarazione del suo autore una logica dell'essere pensato, Hegel antepone l'essere col solo scopo di farlo infine crollare, di dimostrare la sua insufficienza ad autogovernarsi, nonché l'insufficienza delle determinazioni che, dispiegandosi, lo hanno costituito – qualità, quantità, misura – a reggerlo in una vera unità. Nulla di più aristotelico: non le parti della cosa fanno la sua essenza, come scrive lo Stagirita nel libro Z della *Metafisica*⁷⁸.

Al crollo dell'essere, al suo respingersi da sé nell'indifferenza assoluta, corrisponde il passaggio all'essenza; che non è un *passaggio* in senso stretto, come tutti quelli in cui è altalenato l'essere nell'acquisizione di contenuto protrattasi per qualità, quantità e misura, ma è il suo sorgere come vera base, come vero sostrato e *dynamis* di determinazioni che, altrimenti, non rimarrebbero stabili, ma rimbalzerebbero dall'una all'altra ad oltranza, disperdendo il senso stesso dell'essere. Quando l'essenza viene alla luce, ecco che l'essere,

⁷⁷ Cfr. *Met.*, Z 6, 1031 b 9-10.

⁷⁸ Cfr. *Met.*, Z 11, 1037 a 19-20.

che sembrava gettato lì come incomprensibile presupposto, si spiega retrospettivamente come *posto* dall'essenza, nella riflessione del suo autoriferimento a sé.

Possiamo quindi anzitutto dire che *l'Erinnerung, come primo dei modi dell'essenza, sovverte il tempo già particolare dell'essenza: porta indietro il cammino fondando, e al contempo lo fonda nell'atto stesso di andare indietro, di far sprofondare in sé l'essere affinché esso "scopra" l'essenza in lui, scoprendosi cioè non altro che quella.*

L'essere, scrive Hegel ad apertura della Dottrina dell'essenza, è l'immediato. Ma il sapere vuole andare oltre, vuol conoscere il vero e ciò che è in sé e per sé⁷⁹. Questo "andar oltre" viene interpretato da Hegel come sprofondamento, interiorizzazione: da un lato, come *Weg des Wissens*⁸⁰, il sapere penetra attraverso l'immediato e le sue determinazioni, intuendo che ci sia qualcosa che impedisce all'essere di disgregarsi, che ne sia cioè la verità – sapere ormai *riflessivo*; dall'altro, come *Bewegung des Seins selbst*⁸¹, intrinsecazione dell'essere stesso entro sé, ritorno al proprio fondamento. Su quest'ultima connotazione Hegel non manca d'insistere, specialmente nelle pagine d'esordio della Dottrina dell'essenza. Nel definire l'essenza come negazione di ogni determinazione, Hegel specifica infatti di nuovo che tale negatività è assolutamente immanente all'essenza, e che dunque l'essere, da cui essa si è originata, in certo modo la prefigurava; questa negatività "sua propria" è, ancora, *unendliche Bewegung des Seins*⁸²e, come sarà detto più avanti e come vedremo, *unendliche Rückkehr in sich*.

⁷⁹ Cfr. *WdL II*, p. 241; 433.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 241; p. 434.

Questa conoscenza, prosegue Hegel,

[...] è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi⁸³.

Ritorna, nella definizione di questo *Weg des Wissens*, l'apparente paradossalità di un movimento che si allontana avvicinandosi, che esce addentrandosi in sé. Hegel parla qui del sapere, che “movendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza”⁸⁴. Poco sotto, tuttavia, ecco che il *Weg des Wissens* viene detto identico, un tutt'uno con il *Weg des Seyns*: “questo andare è il movimento dell'essere stesso. Si mostrò nell'essere, che per sua natura esso s'interna, e che con questo andare in sé diventa l'essenza”⁸⁵.

Come abbiamo visto, l'internarsi dell'essere, cioè il suo *sich er-innert*, offre molteplici indicazioni sulla sua interpretazione. L'essenza ha a che fare con un tempo passato che è passato senza tempo (*Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein*); l'essenza è la memoria (*Erinnerung*) dell'essere, cioè quell'eterno presente in cui le sue determinazioni sono già da sempre contenute e conservate; l'essenza è l'essere che, sdoppiatosi, si riflette entro sé divenendo capace della propria introspezione.

D'altro canto, Hegel si sente in dovere di precisare, da perfetto discepolo di Aristotele, che determinando l'essenza come mera somma di tutte le realtà, “queste realtà soggiacciono egualmente alla natura della determinatezza e della riflessione astraente, e che cotesta

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

somma si riduce alla vuota semplicità”⁸⁶. Seguendo tale procedimento, l’essenza sarebbe non altro che un prodotto, un derivato da una negazione prettamente estrinseca. Essendo infatti l’astrazione questa negazione estrinseca che “toglie” le determinatezze dell’essere una ad una e “lascia” ciò che rimane (*hypokeimenon*) come essenza, quest’ultima non sarebbe in sé e per sé, ma mediante un altro – questa riflessione ancora soltanto esterna – e *per* un altro, cioè l’essere che, tutt’altro che pienamente risolto, continuerebbe ad opporlesi, a starle contro.

La risoluzione hegeliana è la seguente:

[...] l’essenza, qual è qui *divenuta*, è quello che è, non per una negatività a lei estranea, sibbene per la sua propria, *il movimento infinito dell’essere* (*die unendliche Bewegung des Seyns*). È essere in sé e per sé; assoluto essere in sé, in quanto è indifferente ad ogni determinatezza dell’essere, in quanto l’esser altro e la relazione ad altro è stata assolutamente tolta. Non è però soltanto questo essere in sé; come semplice essere in sé non sarebbe che l’astrazione della pura essenza; ma è altrettanto essenzialmente esser per sé; essa stessa è questa negatività, il togliersi dell’esser altro e della determinatezza⁸⁷.

Viene qui ribadita tutta la pregnanza ontologica del movimento che procede dall’essere all’essenza. Un movimento circolare, infinito, che esprime la difficoltà speculativa di concepire un’essenza che, pur originatasi dall’essere, è già da sempre e prima dell’essere, e anzi fa sì che l’essere sia. Il divenire non deve naturalmente intendersi come quel lontano momento da cui la logica è partita, ma come venire alla luce, svelarsi dalle stesse categorie rivelatesi insufficienti a far procedere il cammino del logico⁸⁸. L’essenza è sorta dall’essere perché

⁸⁶ Ivi, p. 242; 434.

⁸⁷ *Ibidem*, corsivi miei.

⁸⁸ Troviamo un dato testuale nell’ultimo capitolo della *Dottrina dell’essere*: l’essenza, in un senso affatto nuovo rispetto alla sfera che il logico si lascia alle spalle, è il “divenire”

quando non è più possibile ricavare oltre dialetticamente dall'ultima sua determinazione, il terreno preparato non può che sfaldarsi e mostrare cosa c'è *sotto*.

Eppure, malgrado il controverso cammino che ci ha portati sin qui, pur originatasi dallo “sdoppiamento” dell'essere e dal suo conseguente riflettersi e sprofondare in sé fino a rinvenire il suo passato, la sua verità, l'essenza è adesso indifferente ad ogni determinatezza dell'essere. L'alterità dell'essere non pertiene all'essenza: non c'è un passare da un termine all'altro, bensì il riferimento di ciascun termine a se stesso. In questo modo si ripresenteranno le categorie dell'essere, non dunque perdute, ma rilette e “riflesse” alla luce dell'essenza e della sua riflessione, cioè da essa previamente poste. Specifica infatti Hegel poco dopo che l'essenza “è unità assoluta dell'essere in sé e dell'essere per sé; il suo determinare riman quindi dentro questa unità, e non è un divenire né un passare”⁸⁹.

Al contempo, quella dell'essenza non è una vittoria concettuale sull'essere. Senza il progredire dell'essere, senza il suo andare da un'originaria indeterminatezza all'indifferenza assoluta, una nuova indeterminatezza stavolta piena di contenuto, essa non sarebbe mai sorta. E però al contempo essa respinge l'essere, *segna una differenza*: essendo la metà dell'essere riflesso in sé che ha trovato la sua verità

ultimo dell'essere; cfr. *WdL I*, p. 373 e sgg; 418 e sgg, p. 377; 423, p. 381; 427. Nei riferimenti indicati si parla precisamente di “Werden des Wesens” e di “Übergang in das Wesen”. Il cambiamento del “punto di vista” – dapprima il soggetto del divenire sembra l'essenza stessa; poi torna in campo l'essere, che passa *nell'essenza* – è estremamente interessante e getta luce sin da queste ultime battute della Dottrina dell'essere su un argomento che campeggerà per l'intera prima sezione (*L'essenza come riflessione in sé*) della Dottrina dell'essenza, ovvero il complesso rapporto di dipendenza e continuo rassetamento di essere ed essenza. Per un'analisi ravvicinata della questione, rimandiamo al nostro cap. III.

⁸⁹ *WdL II*, p. 242; 435.

più profonda oltre sé, l'essenza, nel suo indubbio e contraddittorio rapporto con l'essere, è "l'unità con sé in questa sua differenza da sé"⁹⁰.

Il cuore della relazione tra essere ed essenza va scorta nel suo potere negativo, riflessivo e mediatizzante, alla luce del quale le determinazioni dell'essere crollate nel senza-misura possono essere provate e riabilite⁹¹ in seno ad una dialettica ora capace d'interiorizzazione. Tale considerazione dell'essenza come terreno di verifica per il cammino precedentemente percorso dal logico, rivela il suo carattere attivo e trasforma il suo essere verità dell'essere in un *divenir vero* dell'essere⁹², dimostrando che l'essere non è scomparso nella sua regressione a parvenza (*Schein*).

Come circolarità negativa e infinita che ingloba l'essenza e il suo speculare, l'oramai inessenziale essere, l'essenza è dunque una processualità totalizzante e interiorizzante ben lontana dal configurarsi come movimento d'arresto rispetto all'essere; essa è "al contrario il processo mediante il quale esso ritorna e riviene infinitamente dentro sé, e questo sino al termine della sua prova di validità"⁹³.

Ciò di cui la logica speculativa, giunta a questo punto, deve farsi carico, è "quell'unità dell'ente, che si conserva in ogni cambiamento" e "sopravvive, in modo ancora non chiarito, al trascorrere di ogni singolo qualcosa"⁹⁴.

L'essenza è un gioco di specchi, è sprofondamento ma anche

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. L'être*, Aubier Montaigne, Paris 1981; p. 11.

⁹² *Ivi*, p. 13.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Cfr. Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 80.

emersione, è un già atemporale “poi” che si scopre un ideale “prima”. Tale polifonia di rimandi sembra rivelare, in fondo, che lo stesso siano essenza ed essere; ma è l’andamento della logica come cammino del puro pensiero che obbliga a riflettere, come il lettore è stato sin da principio avvertito, sul fatto che ogni andare avanti “è un tornare addietro al fondamento, all’originario e al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto”⁹⁵, monito che rende chiaro per quale motivo Hegel abbia sentito il bisogno di due distinte dottrine per la logica oggettiva, sua reinterpretazione delle categorie della metafisica classica.

Il vicendevole rimandare dell’essere e dell’essenza si delinea con particolare efficacia nel primo paragrafo della Dottrina dell’essenza contenuta nell’*Enciclopedia*, § 112, dove Hegel scrive che, nell’essenza,

[L]’essere non è sparito; ma in prima, l’essenza come semplice riferimento in se stessa, è essere; d’altra parte, però, l’essere è, secondo la sua unilaterale determinazione dell’*immediatezza*, *abbassato* a qualcosa di soltanto negativo, a un’*apparenza*. – L’essenza è perciò l’essere come un *apparire* in sé stesso⁹⁶.

Opportuno a questo proposito è anche il rilievo di Mure: la riflessione comprende tanto la concezione di un immediato che media se stesso in un originale e un riflesso quanto quella di un soggetto che si muove da un oggetto immediatamente presentato alla forma mediata di quell’oggetto come originale e riflesso. Insomma, per questo soggetto riflettente l’originale, “l’Essenza, appare come *causa essendi* della sua propria riflessione, mentre l’oggetto immediatamente presente gli appare come sua soggettiva *causa cognoscendi*”⁹⁷.

⁹⁵ *WdL I*, p. 57; 56.

⁹⁶ *Enz*, § 112, p. 143; 123.

⁹⁷ G.R.G. Mure, *A study of Hegel’s logic*, Oxford Clarendon Press 1980; p. 86. La traduzione è mia.

L'essenza, come si è già ricordato, è il *non* dell'essere, di un cammino inscritto tra due indeterminatezze – tra un'indeterminatezza primigenia e primordiale, quella del puro essere e del puro nulla, e un'indeterminatezza nuova, più autentica ma non meno critica, quella del senza-misura che apre la dimensione dell'*absolute Indifferenz*.

Nell'ultimo momento dell'essere, la misura, Hegel ha tratteggiato un “quanto qualitativo”, cioè una quantità non meramente indifferente a se stessa ma congiunta, unificata, alla determinatezza nella relazione. La misura è proprio questo, relazione: mentre la quantità era indifferenza come “esteriorità di aver la determinatezza non in se stesso, ma in altro”⁹⁸, la misura è tale esteriorità che ha acquisito la capacità di riferirsi a se stessa; va precisato che nell'esteriorità è l'accento al momento quantitativo, mentre la ripresa in sé contiene il momento qualitativo. Ma seguendo il preciso disegno dell'architettura della logica, la misura è un equilibrio precario: nel senza-misura (*Maßlose*), a seguito di un rimbalzo privo di soluzione tra quantitativo e qualitativo in cui emerge, di fatto, tanto come essi siano ancora distinti, quanto come al contempo vi sia qualcosa al fondo che consente all'intera struttura di non collassare, è raggiunto quel progresso all'infinito che è in linea con tutte le sezioni della Dottrina dell'essere. L'ultimo stralcio dell'essere dunque, questo fondo che non collassa, è come dicevamo di nuovo indifferenza, tale in quanto “capace di tutte le determinazioni, in modo però che queste le sono estrinseche e ch'essa non ha di per se stessa con loro alcun nesso”⁹⁹. Dimostratosi l'essere incapace, tanto nelle determinazioni qualitative quanto nelle determinazioni quantitative, di dare a se

⁹⁸ *WdL I*, p. 323; 365.

⁹⁹ *Ivi*, 373; p. 418.

stesso un'impalcatura categoriale stabile, l'indifferenza assoluta è quindi descritta efficacemente da Hegel come un "substrato", una "esteriorità qualitativa".

Duplici contraddizioni: l'indifferenza assoluta è uno scheletro fragile, "un'evanescenza"¹⁰⁰, che è comunque un *risultato*; ma un risultato in cui il residuale distinguere è ormai "vacuo"¹⁰¹.

Nella totalità delle determinazioni dell'essere che nell'*absolute Indifferenz* rischiano di decadere, occorre un'invenzione di pensiero alta perché esse determinazioni siano "risolute" e "contenute" e non si limitino piuttosto, semplicemente e ancora, a *passare*.

L'indifferenza assoluta fa ancora parte della sfera dell'essere perché, spiega Hegel, è una differenza meramente estrinseca:

[q]uesto è il suo esser determinato, con che si trova in pari tempo nell'opposizione di esser determinata contro di esso soltanto come ciò che è in sé, non pensata come l'assoluto che è per sé. [...] Quello che qui manca ancora, consiste in ciò, che questa riflessione sia non già la riflessione esterna della coscienza pensante, soggettiva, ma la propria determinazione delle differenze di quella unità, di togliersi; la quale unità si dimostra esser così l'assoluta negatività, la sua indifferenza di fronte a se stessa, di fronte alla sua propria indifferenza, nonché di fronte all'esser altro¹⁰².

Nel riconoscere il fallimento della negatività in quanto *Übergehen*

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Cfr. J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan et al., *Introduction à la lecture... L'être*, cit., pp. 290-291: "Una tale forma di unità, designata da Hegel come 'indifferenza negativa', rinvia all'auto-esplicazione dell'essere come totalità negativa, vale a dire immediatezza ritrovata *nel* e *dal* doppio movimento di esplicazione della sua mediazione costitutiva e di ripresa in sé di quest'ultima; o, che è lo stesso, di auto-eguaglianza a sé con la negatività. Ma questa indifferenza, pensata nella sua negatività, non ci riconduce al postulato di un essere puro, dal momento che essa fa apparire il momento della negazione come quello stesso del rapporto a sé dell'essere giunto a una forma nuova di immediatezza, che non potrebbe valere che come risultato del processo mediatizzante sviluppato nelle tre sezioni di questa prima parte della *Scienza della logica*"; il corsivo è mio.

¹⁰² *WdL I*, pp. 381-382; 427-428.

dell'essere, è il pensiero stesso a dover fare i conti con la necessità della negazione di questo negare. Tale assoluta negatività non pertiene più all'essere: essa è l'affiorare da ogni lato della contraddizione, infinita repulsione a sé e da se stessa quale maniera di *riferimento*. Il riferimento dell'essenza a sé, ben lungi dall'essere un rapporto (*Beziehung*) di termini destinati a un'inquietudine insolubile¹⁰³, mero dileguare in cui ciascuno rimane di fatto estraneo all'altro, ha la forma della riflessione come autonegazione e perciò stesso del ritorno in sé, dell'infinito ritorno in sé (*die unendliche Rückkehr in sich*)¹⁰⁴.

È grazie al concetto di ritorno in sé che l'essenza come riflessione acquista una nuova, diversa immediatezza¹⁰⁵: *Rückkehr* è un ritorno

¹⁰³ Per la discussione della differenza tra “logica della differenza irrisolta o logica dell'essere” e “logica della differenza risolta o logica dell'essenza”, qui decisamente pertinente, cfr. il classico E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze, 1969.

¹⁰⁴ Cfr. W. Kisner, “Erinnerung, Retrait, Absolute Reflection: Hegel and Derrida”, *The Owl of Minerva*, 26, 2 (Spring 1995), pp. 171-186; p. 172: “Dalla prospettiva dell'essenza, tutte le categorie caratteristiche dell'essere sono intese come già da sempre fondate nelle strutture essenziali. Quindi l'essere ‘ritorna’ nell'essenza, trovandovi infine la sua verità. Il ‘già da sempre’ di questo ritorno in sé indica una struttura essenziale la cui immediatezza è come ancora non sviluppata. Il suo completo dispiegarsi necessiterà dunque lo sprofondamento (*collapse*) dell'essenza insieme al suo caratteristico ritorno in sé”.

¹⁰⁵ Ci si soffermerà più dettagliatamente sul recupero dell'immediatezza dalla mediazione che avviene all'interno della logica dell'essenza nel prossimo capitolo, nel quale, trattando della strutturazione iniziale della *Reflexion*, ne verranno ripercorsi i tre momenti distinti da Hegel (riflessione ponente, riflessione esterna, riflessione determinante) una volta che l'essere si è rabbassato a parvenza (*Schein*). L'intero primo capitolo della *Dottrina dell'essenza* non fa che continuare l'indagine iniziata nel capitolo del passaggio dell'essere nell'essenza: il determinarsi della riflessione dalla parvenza è proprio l'esplicazione più alta dell'*Erinnerung* avvenuta tra la fine della prima e l'inizio della seconda dottrina, e l'obiettivo del presente paragrafo era esattamente quello di mostrare la continuità tra i concetti di *Erinnerung* e *Reflexion* in rapporto alla considerazione dell'essenza come “passato dell'essere”. Sul rapporto tra immediatezza e riflessione, cfr. S. Houlgate, “Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel's Science of Logic”, in S. Houlgate, M. Baur (eds.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, pp. 139-158, e G. Di Giovanni, “Reflection and Contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegel's Science of Logic”, in *Hegel-Studien*, 8, 1973, pp. 131-160. In Dubarle, “La logique de la reflexion...”, cit., viene posto l'accento sul fatto che la riflessione sia l'ultima tappa di un processo che vede coinvolti i termini Negatività (come Autonegazione)-Immediatezza-Riflessione.

che è prima di tutto riconciliazione, in cui l'essere, in certo modo, trova il vero se stesso, ricorda (*sich erinnert*) il proprio fondamento.

3. Le radici classiche dell'*Erinnerung*

3.1 *ERINNERUNG* E *ANAMNESIS*

I toni evocativi del passaggio dall'essere all'essenza chiariscono in che senso la “memoria” della Logica si configuri come una memoria *ontologicamente* connotata, oltre che “metodologica” o meramente psicologica.

In ciò che resta della considerazione psicologica dell'*Erinnerung*, o meglio di come una tale considerazione si applichi alla Logica, abbiamo a che fare, come già visto, con il *Weg des Wissens*¹⁰⁶: la “memoria” è la strada stessa del sapere. E però questo sapere segue il movimento della cosa, il *Weg des Seyns*¹⁰⁷: l'essere trova se stesso, accede alla dimensione più profonda e più vera di sé, nell'essenza che, raggiunta solo nell'*Erinnerung* e con l'*Erinnerung*, viene alla luce come suo necessario passato.

Il movimento interiorizzante dell'*Erinnerung*, in cui convergono evidentemente i due significati sopra esposti, è da Hegel recuperato dall'*anamnesis* platonica e, più in generale, dalla dottrina delle Idee. Resta al contempo come ulteriore filiazione la presenza di Aristotele, come vedremo nella seconda parte di questo paragrafo.

La dottrina della reminiscenza viene presentata da Hegel come uno dei capisaldi concettuali della filosofia platonica, in stretta connessione con quella delle Idee: è proprio dello spirito dell'uomo contenere in sé l'essenziale (*das Wesentliche*), ossia quelle forme grazie

¹⁰⁶ Cfr. *WdL II*, p. 241; p. 434.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

alle quali conosce non soltanto il mondo, ma il Divino stesso (*das Göttliche*). Entra qua in gioco la modalità, per così dire, gnoseologica per mezzo della quale questo avviene: se infatti è un mito del *Fedro* a raccontarci quel tempo primigenio in cui le anime lottavano per godere della contemplazione delle Idee nell'iperuranio, è l'anamnesi com'è esposta nel *Menone* a istituire un legame tra le cose "di lassù", viste e conosciute da ogni uomo in un suo passato mitico e *ideale*, e quelle "di quaggiù". È dunque mediante il ricordo che noi conosciamo: il mondo sensibile non sarebbe materiale da cui attingere per elaborare informazioni e conoscenze, ma mero pungolo tramite il quale il ricordo viene riattivato:

Ciò che noi sembriamo apprendere non è altro che reminiscenza (*Was wir zur lernen scheinen, ist nichts anderes als Wiedererinnerung*): è questo un oggetto su cui Platone ritorna spesso. Su questo argomento Platone torna spesso, ma lo tratta in particolar modo nel *Menone*, in cui egli afferma che in generale non si può propriamente apprendere nulla, e che l'apprendere sarebbe piuttosto solo un ricordare ciò che noi già possediamo, ciò che già sappiamo – un ricordare la cui causa, la cui molla sarebbe soltanto l'imbarazzo in cui la coscienza viene a trovarsi¹⁰⁸.

Questo significa, per Hegel, conferire immediatamente alla questione un significato speculativo, per cui "in essa si ha a che fare con l'essenza del conoscere, non con la prospettiva empirica dell'acquisizione di conoscenza"¹⁰⁹.

La ragione di tale interpretazione, fin qui a nostro avviso per nulla forzata, di Hegel su Platone, è che *conoscere* nel suo senso più vero non può esser rabbassato al mero *apprendere*. Quest'ultimo, infatti, richiamerebbe un'operazione di aggiunzione meccanica, che per nulla si confà alla coscienza pensante – come se l'anima fosse una *tabula*

¹⁰⁸ *VGPb II*, p. 178; 186.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Corsivo mio.

rasa da riempire di cose ad essa estranee e indifferenti. Si tratterebbe così di una relazione meramente esteriore inconciliabile con la natura dello spirito, già qui definito *Subjektivität, Einheit, Beisich Seyn und bleiben*, un'assoluta unità che è permanere presso di sé e solo in quanto tale autenticamente soggettività.

Se, viceversa, il processo per mezzo del quale conosciamo viene invertito – se cioè non è dal di fuori che la conoscenza, o quel surrogato che hegelianamente ne otterremmo, proviene, ma *dal di dentro* –, ecco che comprendiamo cosa sia l'anamnesi intesa come *Erinnerung*. In questo modo nulla di estraneo entrerebbe in questa coscienza, che già per Platone ha natura profondamente spirituale, perché essa è già in se stessa ciò che le è oggetto, ossia è ciò che l'oggetto diviene per essa.

È questo il concetto del veramente universale nel suo movimento: l'universale, il genere (*Gattung*), è in se stesso il suo proprio Divenire: il concetto del genere, che è in sé il proprio divenire, in quanto esso è già prima in sé ciò che diventa per sé; - movimento questo, in cui il genere stesso non esce da sé. Questo genere assoluto è lo spirito, il cui movimento consiste unicamente in un costante ritorno in sé (*die beständige Rückkehr in ihn selbst*)¹¹⁰.

Il genere di cui qui parla Hegel è già la coscienza universale, Spirito come puro automovimento¹¹¹. Come prosegue Hegel, infatti, lo

¹¹⁰ Ivi, pp. 178-179; 187.

¹¹¹ Cfr. *WdL III*, p. 223; 876 e sgg; la considerazione del genere è assai più chiara che nella *Scienza della logica* in G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.-P. Horstman und J.H. Trede (*Gesammelte Werke*, Bd. VII), Meiner, Hamburg 1971 (G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, trad. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Verifiche, Trento 1982), p. 150 e sgg.; 145 e sgg. Cfr. anche Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 152: "in Hegel genere significa anzitutto un determinato modo del movimento, dell'accadere (*genesis*), un modo in cui l'ente stesso si muove. Per esser più precisi, questo movimento è tale che un universale [...] si sviluppa e si realizza da se stesso, in quanto, esplicando la sua essenza, si divide nelle singole differenze della

Spirito “ha – ossia: è – l’intima certezza di essere ogni realtà”¹¹²: rimossa l’alterità apparente dell’oggetto come altro da sé, lo Spirito comprende in sé ciò che è oggettivo, pervenendo così alla Scienza (*und kommt so zur Wissenschaft*). Mediante questo processo, che è insieme appropriazione e soggettivazione¹¹³, il vivente conoscendo il mondo conosce se stesso e scopre “il suo interno” come Spirito.

A questo punto della sua lettura platonica, Hegel offre una delle più lucide definizioni della nozione di *Erinnerung*, della sua maniera di intenderlo e del suo debito nel confronto dei greci:

In un certo senso, l’espressione “ricordo” è infelice, e precisamente lo è se viene intesa come riproduzione di una rappresentazione già avuta in passato. Ma “ricordo”, ha anche un altro senso, che ci viene dato dall’etimologia: interiorizzarsi, andare entro sé; questo è il significato concettuale profondo della parola. In questo senso è possibile dire che la conoscenza dell’Universale è soltanto un ricordare, un andare entro sé, che ciò che ci si mostra inizialmente in modo esteriore, che è determinato come qualcosa di molteplice, noi lo rendiamo interiore, universale, mediante il nostro andare entro noi stessi (*in uns elbst gehen*), e così diveniamo consapevoli del nostro interno¹¹⁴.

Sichinnerlichmachen e *Insichgehen* sono i verbi utilizzati da Hegel. L’*Erinnerung*, dunque, rientra nella sfera del sapere *solo in quanto* movimento ontologico, solo in quanto ripiegamento che, ben lungi dall’esprimere un “caduta” del procedere scientifico, esprime il passaggio a un livello superiore d’indagine, come si vedrà più avanti.

sua esistenza”; a p. 195, ancora, il genere viene detto “universalità specificantesi e permanente in se stessa nella specificazione”.

¹¹² *VGPh*, p. 179; 187.

¹¹³ Come si è visto nell’analisi dell’*Erinnerung* dei primi scritti, si tratta del “rendere mio” l’oggetto – processo possibile, come si scorge nell’apice teorico della *Scienza della logica*, perché concetto e oggetto sono della “medesima natura”.

¹¹⁴ *VGPh*, p. 179; 187-188.

Dopo aver recuperato da Platone quanto più gli stava a cuore, Hegel può quindi procedere al distinguo tra i due usi del termine *Erinnerung*: a) il primo, più comune, rientra nell'ambito della rappresentazione – di cui l'*Erinnerung* sarebbe rievocazione, riproduzione – e ha a che fare con questa coscienza singola, non è altro insomma che riproduzione di una rappresentazione già avuta in passato; b) il secondo riguarda invece l'interiorizzarsi, l'andare entro sé: quell'*Er-Innerung* che, come si vedeva, è *Insichgehen*, *Sichinnerlichmachen*, e che esprime la profondità più vera della parola.

L'intreccio dialogico e mitico dell'opera di Platone rivela piuttosto, nel primo senso, come l'uomo non abbia il contenuto del sapere in sé secondo la sua essenza, ma in quanto coscienza singola; in quanto, cioè, *questo particolare ricordo* (la visione delle idee, che verrà descritta nel *Fedro*) è già stato *proprio in questa coscienza*.

L'enorme stima di Hegel nei riguardi di Platone si scontra, perciò, con la necessità di apportarvi alcune correzioni: nel caso del *Menone*, quando lo schiavo interrogato da Socrate trova da sé la scienza come se semplicemente ricordasse, questo non va interpretato come il tornare alla mente di una conoscenza acquisita in un tempo realmente passato e vissuto, bensì come riprova del suo possederla in sé, *grazie alla sua propria essenza*.

Malgrado l'immenso portato speculativo della filosofia platonica, dunque, l'*anamnesis* è sempre invischiata alla rappresentazione sensibile, sporcata dal gioco del mito. Hegel insomma – come abbiamo visto sin dai primi scritti, fino ad arrivare all'*Enciclopedia* – conviene con Platone sul fatto che il conoscere abbia a che fare con l'*Erinnerung* come “ricavar da sé, in sé la propria scienza”, ma non che riguardi il ricordo di un mitico altrove.

Possiamo riscontrare, tuttavia, alcune somiglianze fondamentali. Per quel che concerne il rapporto rappresentazione/memoria, sia Platone che Hegel sostengono che il processo conoscitivo è possibile perché la natura del Soggetto (che per Platone è l'anima, di cui si devono dimostrare l'immortalità e la preesistenza rispetto al corpo) e dell'Oggetto è la medesima. Mentre però per Platone la conoscenza deriva da un universale che, miticamente inteso, appartiene a un altrove spazio-temporale, per Hegel il processo di astrazione dell'*Erinnerung* all'interno della psicologia è possibile solo perché previamente provato dalla *Logica*: il Soggetto è l'universale, il genere assoluto, che si crea e ha *già da sempre* creato ogni cosa nella processualità dell'Idea. In questo senso il logico permea la realtà, ogni modificazione del reale-effettuale avviene a razionale opera dell'Idea. Dunque, il pensiero non ha a che fare con oggetti irrelati di cui la realtà sarebbe mera copia; le forme logiche sono piuttosto la struttura del mondo, condizione della sua realtà e proprio per questo della sua intelligibilità. Platone invece non soltanto opera un taglio netto tra i modelli, *eide*, e le cose, ma relega i primi – l'essere che veramente è, *ousia ontos ousa*¹¹⁵ – ad un'eternità splendente chiamata iperuranio, dove le anime sarebbero *davvero* rimaste in contemplazione in un tempo primigenio. A questo passato – un passato particolare, rievocato dal mito – andrebbe tributato il segreto della conoscenza, la radice di quel sapere che non è altro che ricordare. Troviamo un'esplicitazione, insolitamente assai chiara ed estesa giacché della dottrina delle idee Platone fa spesso economia, nel *Fedro*:

L'uomo deve [...] comprendere secondo ciò che viene detto idea, partendo da una molteplicità di sensazioni verso un'unità organizzata dal

¹¹⁵ PLATONIS *Phaedrus*, 247 c 7.

ragionamento. Questo è il ricordo di ciò che un tempo la nostra anima vide, quando, accompagnandosi a un dio, guardava dall'alto in basso le cose che ora chiamiamo esseri, mentre si rivolgeva invece verso l'essere autentico (*eis to onontos*)¹¹⁶.

È origine comune di ogni uomo l'aver un tempo contemplato l'essere, condividere perciò questo mitico passato in cui le anime, epurate dal corpo, facevano parte di un corteo celeste. E però la reminiscenza non si attiva con facilità: ricordare "le cose di lassù" a partire da "quelle di quaggiù" è difficile tanto per quelle anime che sono riuscite ad avere una visione, per quanto fugace, diretta delle idee, quanto per quelle che sono state costrette ad allontanarsi senza averne raggiunto la contemplazione.

Se è vero, per Platone, che "ricordare" in questo senso non è cosa per tutti – questa difficoltà è anzi maniera per distinguere in modo rigoroso chi è filosofo da chi non lo è –, lo è anche che soltanto chi è capace di servirsi di quei ricordi (*hypomnemasin*) nel giusto modo, "può divenire lui solo davvero compiuto (*teleosontos monos gignetai*)"¹¹⁷. Tralasciando come il "rifugiarsi nel mito" significhi, per Hegel, sfuggire al rigore del concetto, a ben vedere tutto questo doveva offrirgli ulteriore riflessione, proprio perché lasciato – necessariamente – insoluto da Platone: questo *tempo fuori dal tempo* pare avere qualcosa dello spettrale regno delle ombre che è la logica, per quanto alla logica e alla sua astrazione assoluta si arrivi con l'ultimo atto di *Erinnerung* mediante il quale, al culmine del Sapere assoluto, "lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza" e ha

¹¹⁶ Ivi, 249 b 7.

¹¹⁷ Ivi, 249 c 8-9.

così “da ricominciare da principio [...], come se tutto ciò che precede fosse per lui perduto”¹¹⁸.

La scienza pura, che presuppone la liberazione dall’opposizione della coscienza, non avrà a questo punto che da attingere alla memoria per raccogliere la totalità del materiale scandagliato e raccolto dallo spirito ed analizzarlo concettualmente; scrive Hegel nel *Concetto generale della logica*: “[e]ssa contiene il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero”¹¹⁹.

L’assolutezza della logica risolve dunque l’indecisione platonica sulla reminiscenza tra fondamento ontologico e teoria della conoscenza. Mentre Platone conferisce uno statuto ontologico privilegiato alle idee eterne, immutabili, perfette nella loro semplicità – idee eterne che l’anima ha scorto in un tempo lontano, e che le cose di quaggiù talvolta fanno “ricordare” –, per risolvere un problema gnoseologico, Hegel dà piuttosto una risposta netta: le due cose si coappartengono, l’universale è tale solo come concetto dell’oggetto, perché “[s]olo nel suo concetto qualcosa ha realtà; in quanto è diverso dal suo concetto, cessa di essere reale, è un che di nullo”¹²⁰.

Il rapporto delle Idee con la conoscenza viene ampiamente ripreso da Platone nei libri VI e VII della *Repubblica*. Mentre nel libro VI viene sviluppata la nota analogia tra sole e Bene, luce ed essere, vista e conoscenza, il VII introduce immediatamente nel mezzo di un’immagine: quella, famosa, dei prigionieri della caverna¹²¹. Questi uomini, dice Socrate, *somigliano a noi*¹²²: prigionieri, schiavi di

¹¹⁸ *PbG*, p. 433; 496.

¹¹⁹ *WdL I* p. 34; 31.

¹²⁰ *Ivi*, p. 34; 32.

¹²¹ *PLATONIS Resp.*, 514 a 1-517 a 9.

¹²² *Ivi*, 515 a 5.

un'illusione, non possono che esser convinti che quella sia l'unica realtà, al punto che se qualcuno, riuscito per caso a liberarsi e a vedere il mondo e il sole che lo illumina, tornasse ad aprire gli occhi ai suoi vecchi compagni, sarebbe deriso e ucciso¹²³.

Le righe che seguono sono una piccola ma quanto mai precisa digressione sul rapporto tra Idee e conoscenza; dice Socrate a Glaucone:

[n]el mondo conoscibile punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene (*tou agathon idea*); ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello; e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelligenza. E chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla¹²⁴.

Vertice gerarchico delle idee, l'idea del bene non è *eidos*, oggetto di conoscenza tra gli altri, ma *idea*, causa formale e finale, e al contempo modello da imitare per il conseguimento di una maniera di vivere irreprensibile e degna.

Com'è stato rilevato¹²⁵, interpretando la logica come regno delle ombre¹²⁶, Hegel inverte l'immagine della caverna¹²⁷. Nella rappresentazione data da Platone, infatti, il regno delle ombre è il gioco tra la fioca luce della caverna e le immagini in essa riflesse,

¹²³ Ivi, 517 a4-6.

¹²⁴ Ivi, 517 b 7-c 5.

¹²⁵ Cfr. Nuzzo, *Memory, History...*, cit., pp. 53 e sgg: "Presentando la Logica come '*Reich der Schatten*', Hegel inverte il famoso mito della caverna. La struttura della determinazione logica è responsabile della complicazione e del ribaltamento del dualismo platonico tra ideale e reale, l'intelligibile, cristallizzato, immutabile mondo delle idee e il mondo mutevole delle cose visibili e sensibili".

¹²⁶ *WdL I*, p. 34; 31.

¹²⁷ Già Bloch, in *Hegel e l'anamnesi*, cit., p. 152, scriveva che "il «topos ouranios» delle idee platoniche impallidisce in Hegel fino a diventare l'«Ade» premondano dei concetti logici".

distanti al quarto grado dalla Verità¹²⁸, manifestazione più spregevole del mondo sensibile.

Il tentativo hegeliano ribalta tanto l'impatto visivo quanto i significati che vi sono sottesi al fine di sanare la frattura tra ideale e reale, qualunque cosa Platone intendesse con "idea": le idee platoniche non esistono in un mondo altro da quello della realtà, o il prezzo sarebbe quello, troppo alto, di non poterla legittimare. E così, l'unico modo per salvare le idee è custodirle nel pensiero perennemente auto-esponentesi di Dio¹²⁹, quell'assoluto universale che, solo, è "il concetto dell'oggetto"¹³⁰, posto che "solo nel suo concetto qualcosa ha realtà"¹³¹.

Se davvero nelle vicissitudini di essere, essenza e concetto abbiamo a che fare nientemeno che con "la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"¹³², Hegel non sta rendendo la logica un semplicemente altro, atipico e acronico: la frattura è sanata, il legame ricostituito, e una perpetua genesi garantita dal circolo rammemorante dell'Idea assoluta.

Come scrive Bloch, tuttavia, di là dalle rilevate somiglianze tra *Erinnerung* ed *anamnesis* (entrambe, per altro, al cospetto di quel genere sommo che è tanto per Hegel quanto per Platone l'Idea), esiste una capitale differenza tra i due. Per Platone il divenire è apparenza, e il particolare, quale deplorabile copia della perfezione del *paradeigma*, fornisce, in termini scabri, un "esempio" per l'idea corrispondente, al quale esso particolare si limita a partecipare. Come si è visto, il

¹²⁸ Sole-mondo-statuettes in movimento-riflesso delle ombre.

¹²⁹ Cfr. *WdL* I, p. 34; 31.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

particolare agisce inoltre da pungolo per l'attivazione della reminiscenza; si tratta per cui di un insostituibile tramite per arrivare alla vera conoscenza. Hegel, diversamente, porta l'accento sul divenire e sul fenomeno perché senza di essi l'assoluto sarebbe "solitario e senza vita". Dunque, malgrado "l'originarietà logica del 'fondamento' e dell'essenza", non si trova in Hegel alcuna supremazia dell'esser-in-sé"¹³³.

Da questo conseguirebbe, sempre secondo Bloch, che

[L]a verità è in Hegel non soltanto, come in Platone, qualcosa che non diviene ed è imperitura prima del tempo, sebbene solo manifestando e concretizzando l'essere-in-sé nell'essere-per-sé, la verità è risultato. L'essenza qui, invece di considerare il fenomeno con il suo vuoto spazio come un'ombra, giunge a manifestarsi unicamente nel fenomeno, anche per se stessa. *Questo conferisce dunque alla forma hegeliana dell'anamnesi dell'in-sé «ante rem» uno svolgersi nel mondo (teificatio) in un immenso arricchimento*¹³⁴.

Sebbene il cominciamento in Hegel sia il più povero di determinazioni¹³⁵, abbiamo comunque a che fare, come Bloch ha sostenuto tra i primi, con un "platonismo dell'anamnesi".

Questa lettura non risulta del tutto convincente. Ogni sfera del sistema raggiunge al suo compimento la verità. Vero è il concreto e il risultato, ma anche e ancor più il processo in cui esso si realizza. Considerando ancora soltanto la logica, regno delle pure essenzialità, è proprio in virtù della sua guadagnata purezza che l'Idea assoluta libera se stessa assumendo la forma della natura. Benché la natura sia la manifestazione più bassa dell'Idea, l'Idea cioè decaduta da se stessa,

¹³³ Cfr. Bloch, *Hegel e l'anamnesi*, cit., p. 151.

¹³⁴ Ivi, pp. 151-152. Il corsivo è mio.

¹³⁵ A tal proposito, prosegue Bloch, "anzi il 'cielo', il *topos ouranios* delle idee platoniche impallidisce in Hegel fino a diventare l'«Ade» premondano dei concetti logici" (*ibidem*).

contaminata da materia e tempo e soggetta alla corruttibilità del divenire, si tratta di un'alienazione necessaria per il ritorno (*Rückkehr*) dell'Idea a sé nella sfera dello spirito e il raggiungimento dello Spirito assoluto.

Tuttavia, proprio perché l'atemporalità della logica non dev'esser considerata come un tempo altro o un vero passato, ma come *l'assolutezza eterna di una necessità nel senso forte del termine*, il passaggio dell'Idea nella natura non è accaduto una volta, bensì continua ad accadere, *come eterna generazione del particolare dall'universale*, da quel genere sommo di cui anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* dedicate a Platone Hegel ci ha parlato.

3.2 *ERINNERUNG, PSYCHÈ E TIEN EINAI*

Potrebbe sembrare che l'elemento speculativo insito nella caratterizzazione dell'anamnesi platonica, che tanto ha colpito Hegel da farglielo pensare, in certo modo, come “movimento” del sistema, vada del tutto perduto nel rigore scientifico con cui Aristotele affronta le differenze tra memoria e reminiscenza nell'omonimo trattato. Mentre per Platone, infatti, l'anamnesi ha valore *metafisico*, in quanto fonda la preesistenza dell'anima allo stesso tempo giustificando la conoscenza, in Aristotele essa si allinea alle altre funzioni della vita psichica, pur godendo di maggiore profondità rispetto alla semplice *mneme*.

Tuttavia, se spogliamo la descrizione platonica dell'anamnesi dall'elemento mitico-dialogico, ritroviamo, in certo modo, una delle affermazioni più belle di Aristotele a proposito del pensare.

Siamo in *De anima*, II 5:

La sensazione in atto corrisponde all'esercizio della scienza: unica differenza è che per la prima gli agenti produttori dell'atto sono esterni e cioè il visibile, il sonoro e così gli altri. Il motivo è che la sensazione in atto ha per oggetto cose particolari, mentre la scienza ha per oggetto gli universali e questi sono, in un certo senso, nell'anima stessa¹³⁶.

La conoscenza segue in Platone lo stesso movimento verticale presentato da Aristotele, dal basso (*proteron pros hemas*) in alto (*proteron te physei*); dal particolare, che è la prima cosa che apprendiamo, all'universale, oggetto di scienza¹³⁷.

Platone ci dice che apprendiamo attraverso le Idee, che intese semplicemente sono gli universali mediante i quali la conoscenza ci è possibile. Tuttavia, proprio perché la conoscenza appartiene all'anima e a Platone sta a cuore dimostrare la sua anteriorità rispetto al corpo, ovvero la sua natura "divina", ecco introdurre l'*anà-mnesis*, che genialmente riconduce il "sopra" dell'avverbio *anà*, al passato della memoria; una memoria che non è semplice *mneme*, ricordarsi *katà symbebekòs*, ma che si configura come l'atto di riportare qualcosa che è in fondo alla luce, di *riportare sopra ciò che già da sempre è sopra*. Il mito fa il resto, raccontando un tempo primigenio che vide una idillica *koinonìa* di anime e dèi. Con la caduta, quanto contemplato allora va in un certo senso perduto. In un certo senso, appunto: l'anima trattiene ogni cosa, ma l'unione col corpo innesca un meccanismo di oblio. Ciò che crediamo perduto è in verità solo *dimenticato*.

La lettura di Hegel ci dice che un meccanismo di mera addizione non potrebbe mai conciliarsi con quel concetto speculativo che è l'anima: quando conosciamo non immettiamo qualcosa di esterno (che sarebbe destinato a rimanere esteriore all'anima) all'interno, bensì

¹³⁶ ARISTOT. *De anima*, II 5, 417 b19-25.

¹³⁷ *Met.*, A 2, 982 a 23 e sgg.

“diventiamo consapevoli del nostro interno”. Sprofondare nell'anima, che è Spirito e Soggetto, quello stesso sprofondare che caratterizza l'*Erinnerung* in seno al sistema, significa che il vero è già da sempre in noi.

Abbiamo considerato nel capitolo precedente l'essenza come *dynamis*, il primo dei modi in cui si presenta nella *Scienza della logica* e che, come abbiamo detto, in un certo senso ingloba e anticipa gli altri. Abbiamo inoltre diffusamente ricordato in che modo l'*Erinnerung*, nell'interpretazione di Herbert Marcuse, costituisca la lettura hegeliana, naturalmente risignificata, del *to ti en einai* in Aristotele.

Questo nuovo tipo di *to ti en einai*, però, dice principalmente l'essenza come *dynamis*: tutte le possibilità dell'essere, recuperate nell'essenza come vicendevolmente relate, sono contenute nell'imperfetto metafisico *en*, che esprime l'anelito al realizzarsi del fine (*Bestimmen, Realisieren des Zwecks*).

Sia l'*anà* che l'*en* alludono, come si è visto, ad un passato che non è veramente tale, che non ha valenza temporale ma chiaramente logico-metafisica. E il procedimento logico, fatto non di continuità ma piuttosto di rotture e di sempre nuove retrocessioni, sembrerebbe richiamare proprio la più volte citata frase di Socrate a Menone: “[m]a ricavar da sé, in sé, la propria scienza, non è appunto ricordare?”¹³⁸.

La lettura hegeliana dell'essenza, come abbiamo visto, recupera degli elementi aristotelici dal concetto di essenza come lo aveva inteso lo Stagirita, ma ne rovescia il significato: Aristotele diceva infatti che il *to ti en einai* appartiene alla forma e all'atto¹³⁹. Tale inversione non è casuale, ma rientra nell'affresco hegeliano della logica come nuova

¹³⁸ Cfr. *Meno*, 85e-86a.

¹³⁹ Cfr. *Met.*, H 3, 1043 b1-2.

metafisica, in seno alla quale nozioni come quelle di essenza e fine possono essere intese soltanto alla luce speculativa della riconciliazione di Soggettivo e Oggettivo nell'Idea. Per Hegel, infatti, l'universale è tale solo come concetto dell'oggetto, perché “[s]olo nel suo concetto qualcosa ha realtà; in quanto è diverso dal suo concetto, cessa di essere reale, è un che di nullo”¹⁴⁰.

Stando così le cose, risulta a nostro avviso smentita l'interpretazione blochiana secondo cui l'in sé, per quanto “il più povero di determinazioni”, deciderebbe in anticipo sul contenuto¹⁴¹: in relazione al permanere in sé dell'Idea, la gestazione infinita del logico sfocia in sempre nuove forme di natura: l'eterna ripetizione del genere assoluto come concetto, proprio perché in sé tutto ricomprende, garantisce la produzione del tutto molteplice.

Ora, questa ricchezza di contenuti, questa realtà, si costruisce esattamente nel terreno dell'essenza, opportunamente preparato, e sotterraneamente attraversato¹⁴², dall'*Erinnerung*.

Nell'*Erinnerung* l'essere e l'essenza non sono ancora reciprocamente distinti. Tutto quanto abbiamo finora attraversato ha a che fare con il limbo dell'essenza, con l'emergere graduale della sua struttura dalle fondamenta semidistrutte dell'essere. Ma l'internamento che ha luogo grazie al suo movimento consente una nuova apertura, prepara il terreno per un nuovo altro stavolta affatto diverso dai momenti

¹⁴⁰ *WdL I*, p. 34; 32.

¹⁴¹ Cfr. Bloch, *Hegel e la malia dell'anamnesi*, cit., p. 504.

¹⁴² Cfr. Nuzzo, *Dialectical memory*, cit., p. 107: “L'essenza [...] è il passato logico (non temporale) dell'essere costruito dalla memoria come mediazione. Nella sfera dell'essenza il processo metodologico dell'*Erinnerung* è determinato nella sua struttura fondamentale. Questo processo rivela in primo luogo un momento di riflessione; in secondo luogo produce e successivamente distrugge una parvenza; l'illusione è qui generata dal fatto che qualcosa sembra essere trovata come posta e invece scopriamo che si tratta di un che di presupposto; che qualcosa sembra differente mentre è, piuttosto, lo stesso. Infine, il movimento dell'essenza conduce alla soglia del regno della libertà, la sfera del concetto”.

generatisi per *Aufhebung*. Un nuovo altro in cui l'alterità, intesa alla maniera dell'essere, è scomparsa: tutto adesso è relazione. I singoli momenti lasciano posto a coppie di relati, di riflessi. Ogni categoria precedentemente letta nella sfera dell'essere andrà riletta, duplicata e approfondita, in quella superiore dell'essenza, dove ogni termine è determinato per ciò che esso *non è*. Il primo binomio di relati è costituito proprio da essere ed essenza: l'essenza, guadagnata mediante l'*Erinnerung* ontologica dell'essere, è ciò che l'essere *non è*, al cospetto della quale quest'ultimo è appunto l'inessenziale, si è ridotto a parvenza.

Con la *Reflexion* entriamo dunque davvero nel vivo dell'indagine sull'essenza come regno della pura negatività.

CAPITOLO III

**LA “RAGION D’ESSERE” DELL’ESSERE.
L’ESSENZA COME REFLEXION E IL *PROTERON*
*TE PHYSEI***

1. Considerazioni preliminari. Essenza e riflessione

1.1 IL PUNTO DI VISTA ASSOLUTO DELLA RIFLESSIONE

Già nei primi scritti jenesi, Hegel discute *speculativamente* della riflessione, come spesso accade risignificandone la nozione e arricchendola di nuovi contenuti. È un momento significativo, una prima svolta in quella costruzione complessa e graduale che è il pensiero del nostro filosofo. Particolarmente significativo, infatti, è che nella *Differenzschrift* la riflessione venga già intesa come “strumento del filosofare”¹ e caratterizzata rispetto all’Assoluto².

Il problema che Hegel affronta risiede nella seguente contraddizione: l’Assoluto dev’essere posto nella coscienza e tale è il compito della riflessione filosofica; ma questo stesso porre dell’Assoluto da parte della riflessione in certo modo lo toglie, in quanto lo limita. La

¹ *Diff*, p. 16, 18.

² Ivi, p. 18, 20: “[L]a riflessione pone a proprio oggetto se stessa, il proprio annientamento è la sua legge suprema, datale dalla ragione e mediante la quale diviene ragione. Come ogni cosa, la riflessione sussiste solo nell’assoluto, ma come riflessione è opposta ad esso; per sussistere dunque deve darsi la legge dell’autodistruzione”.

riflessione filosofica, scrive Hegel, è proprio la mediazione di questa contraddizione³.

Tramite la stessa riflessione si crea la filosofia come totalità del sapere, cioè come “sistema, un intero organico dei concetti, la cui legge suprema non è l’intelletto ma la ragione”⁴. Ora,

[a]l sistema, in quanto organizzazione di proposizioni, può venir richiesto che l’assoluto, che sta a fondamento della riflessione, sia a lui presente anche secondo la maniera della riflessione, come suprema proposizione fondamentale assoluta. Ma una tale richiesta porta già in sé la sua nullità, poiché un posto dalla riflessione, una proposizione, è per sé un limitato e condizionato, e ha bisogno di un altro per la sua fondazione ecc., all’infinito⁵.

Questa affermazione è fondamentale per la comprensione del tentativo hegeliano di purificare la ragione dalla soggettività del riflettere⁶, di intendere la riflessione in una maniera affatto nuova che non escluda il lascito kantiano, ma lo ricomprenda al contempo ricongiungendolo all’infinità del tutto, alla saldezza dell’oggettivo, alla cosa stessa.

Il bersaglio di Hegel sono le cosiddette filosofie della soggettività, le quali, naturali concrezioni di quell’epoca moderna inaugurata da Cartesio⁷, raggiungono la propria *acmé* con Kant e il successivo

³ Ivi, p. 23, 26.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 24; 27.

⁷ Cfr. *VGPb III*, p. 301; 66: “Soltanto con Cartesio [...] perveniamo propriamente a una filosofia autonoma, consapevole di derivare in modo indipendente dalla ragione, consapevole che l’autocoscienza è momento essenziale del vero. [...] Ormai possiamo dire di trovarci in essa proprio a casa nostra e, come il navigatore dopo lungo errare sul pelago infuriato, possiamo gridar “terra!”; a Cartesio infatti mette capo veramente la cultura dell’età moderna, il pensiero della filosofia moderna, dopo che a lungo si era andati avanti sulla vecchia via. René Descartes è un eroe che ricominciò da capo l’impresa e restituì alla filosofia quel terreno alla quale essa tornò soltanto adesso dopo trascorsi mille anni.”

idealismo. La dualità o l'opposizione del soggetto e dell'oggetto vira paradossalmente al senso dell'accettazione di un dato esteriore irriducibile, al quale si applica l'attività riflessiva del soggetto, fondamento del sapere filosofico.

La riflessione ha una connotazione trascendentale ed epistemologica, crea cioè un *legame* tra il soggetto e l'oggetto; ma si tratta di una connessione non immanente, in certo senso estrinseca, di *una violenza vicendevole*, inaccettabile secondo Hegel per almeno due ragioni: la prima, concerne la natura della cosa; la seconda, la natura dello Spirito stesso.

Un primo, interessante spunto è offerto da Cortella:

Finché [...] ci si limita al dato formale del meccanismo della riflessione, cioè alla mera considerazione che ogni in sé è in quel momento anche pensato da me, si perviene solo all'intrascendibilità dell'orizzonte della certezza, ma non si dice nulla sull'essenza di quell'in sé. Il risultato è la riduzione del mondo a pura rappresentazione, cioè a pura parvenza di un soggetto che è esso stesso pura parvenza⁸.

La riflessione quale strumento per una rappresentazione soggettiva delle cose anzitutto toglie verità alle cose stesse: nel momento stesso in cui “ho fatto mio” l'oggetto l'ho snaturato, l'ho tolto solo formalmente, cioè ho “tolto di esso quel lato che si lascia ridurre alla coscienza”⁹. Resta da chiedersi, inoltre, se davvero una riflessione così intesa possa essere considerata “strumento del filosofare”, secondo la definizione del primo Hegel.

Considerando poi la cosa dal punto di vista del soggetto, è come se – lo scrive efficacemente Hegel nelle *Lezioni* dedicate a Platone¹⁰ –,

⁸ Cfr. L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e associati, Milano 1995, p. 227.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Hegel, come già esaminato in precedenza, nel passo sopracitato sta parlando dell'*Erinnerung*, precisamente connotandola a partire, e rispetto, all'*anamnesis* platonica.

venisse introdotto meccanicamente un “altro” allo Spirito nello Spirito stesso¹¹. Procedimento, come continua Hegel poco dopo nel passo cui alludiamo, che per nulla si confà alla natura dello Spirito, che è soggettività, energia, profondità piena di contenuti.

Lo Spirito hegeliano, simile all’anima aristotelica che è in potenza tutte le cose¹², ritrova l’infinità del tutto nel suo stesso *Insichgehen*, una

Ulteriore conferma che ci spinge a intravedere un nesso sorprendentemente forte tra la “memoria” hegelianamente intesa e la sua significazione della *Reflexion*, che ci accingiamo ad analizzare. Tutto questo ci sembra altresì illuminante, del resto, sul modo in cui la *Reflexion* per così dire “sorga”, come si diceva nello scorso capitolo, dall’*Erinnerung*, ragione che idealmente fa succedere in questo nostro lavoro il capitolo sulla riflessione a quello sulla memoria-intrinsecazione.

¹¹ Ci siamo già soffermati su questo passo, in cui Hegel si accinge a dimostrare la sua interpretazione dell’apprendere platonico come ricordare, nel capitolo precedente, cfr. *VGPb II*, p. 178; 186: “Infatti ‘apprendere’, secondo la rappresentazione immediata che se ne ha, significa che si accoglie nella coscienza pensante qualcosa di estraneo (*eines Fremden*), - un tipo di collegamento meccanico (*mechanischen Verbindung*), di riempimento meccanico di uno spazio vuoto con cose che sono estranee e indifferenti a questo spazio. Un tale rapporto esteriore di addizione, in cui l’anima appare come *tabula rasa* (come nell’essere vivente: addizione di particelle), è qualcosa di morto, non si addice alla natura dello spirito, il quale è Soggettività, unità, essere e permanere presso sé (*Beisichsein und bleiben*)”.

¹² ARISTOT. *De anima*, 431b21-23 (e sgg.): “*Nyn de, peri psyches ta lechtbenta synkephalaioantes, eipomen palin oti e psyche ta onta pos esti panta*” (“Ora, riassumendo quanto si è detto sull’anima, diciamo ancora che l’anima è in certo modo tutti gli enti”, traduzione mia). Il prosieguo dell’argomentazione aristotelica è assai interessante: Aristotele rileva che “gli enti” sono o sensibili o intelligibili, e che rispettivamente pertengono alla facoltà sensitiva e alla facoltà intellettuale dell’anima. Tali facoltà, dice a questo punto lo Stagirita (431b29), devono essere identiche o alle cose, o alle loro forme (*ta eide*). Dal momento che è evidente che non possano essere identiche alle cose (dice Aristotele, non è la pietra che si trova nell’anima), l’anima deve contenere “in potenza” le forme delle cose, trovandosi nella perenne condizione di essere pronta a riceverle. Ne risulta poco dopo (432a3) che l’anima è come la mano (*osper e cheir estin*): come la mano è lo strumento degli strumenti (*organon organon*), l’intelletto è la forma delle forme (*o nous eidos eidon*). Cfr. anche *WdL III*, p. 238; 937-938, dove a proposito del metodo come *universale della forma del contenuto* – definizione propria dell’Idea assoluta al vertice della Logica –, Hegel scrive che “il concetto è tutto e [...] il suo movimento è l’attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso. Il metodo dev’essere quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazione, interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe oppor resistenza, esser rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi di esser da lei penetrato”; il che, in conclusione, significa che “[i]l metodo è perciò la suprema potenza, o meglio *l’unica e assoluta potenza della ragione (die einzige und absolute Kraft der Vernunft)* non solo, ma anche il suo supremo ed unico istinto (*höchster und einziger Trieb*), di trovare cioè e conoscere per se stessa se stessa in ogni cosa” (ivi, p. 238; 938, corsivo mio).

memoria non quale il senso comune la intende. Al contempo però, perché questo sia possibile, bisogna ammettere una natura simile tra soggetto e oggetto, rinvenirne un'origine comune¹³.

È per tale motivo che, benché ancora nell'ambito della logica oggettiva, e proprio secondo lo schema già condotto nell'analisi hegeliana dell'*Erinnerung*, la riflessione deve assumere una nuova connotazione, una connotazione che in primo luogo guardi *alla cosa stessa*, e che in questo modo la giustifichi. La *Reflexion* diventa essa stessa un concetto riflessivo, o per meglio dire *autoriflessivo*, volto ad esprimere non tanto un atto del soggetto, ma un movimento che è proprio per natura alla cosa stessa.

Come riassume incisivamente Dubarle:

[l]a riflessione che viene trattata in questa parte della *Scienza della logica* non è né psicologica, né gnoseologica, né epistemologica. Essa è, nel senso più forte del termine, "ontologica", nient'altro che questo [...] Detto altrimenti, il punto di vista della teoria esposta in questo capitolo della logica è *assoluto*¹⁴.

L'assolutezza della riflessione è un dato più volte ribadito da Hegel, specialmente quando, guadagnando consistenza dall'immediatezza della parvenza, la riflessione viene scandita come ponente, esterna e determinante: è la riflessione stessa ad attraversare la propria esplicitazione e, mediante quest'ultima, ad auto-determinarsi¹⁵.

¹³ Cfr. *VGPb II*, p. 179; 187: "Ciò che sospinge lo spirito alla scienza è questa apparenza e la confusione da essa provocata, per cui allo spirito la propria essenza appare come un altro, come il negativo di se stesso; un modo di apparire che contraddice la sua essenza. Infatti lo spirito ha – ossia: è – l'intima certezza di essere ogni realtà (*denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu sein*)".

¹⁴ D. Dubarle, "Sur la réflexion dans la *Science de la logique* - II^e partie, section I, chapitre I" in *Hegel-Jahrbuch 1968/1969*, pp. 346-354 ; p. 347. Traduzione e corsivo miei.

¹⁵ Cfr. *WdL II*, p. 249; 444.

Tuttavia, anche con un riguardo privilegiato all'aspetto ontologico della riflessione, va sottolineato che il punto di vista della logica è assai più complesso: essa avanza pretese sia nei confronti della vecchia metafisica, sia verso le filosofie della soggettività, rispetto ai cui traguardi, monchi e insoddisfacenti per il vero pensiero, intende presentarsi come soluzione.

Più completa sembra dunque l'analisi di Mure:

La riflessione comprende tanto [1] il concetto di un immediato che media se stesso in originale e riflesso e [2] il concetto di un soggetto pensante che muove senza vera autocoscienza da un oggetto immediatamente presente alla forma mediata di quell'oggetto come originale e riflesso. A questo soggetto pensante l'originale, l'essenza, appare come *causa essendi* della sua stessa riflessione, mentre l'oggetto immediatamente presente gli appare piuttosto come la sua soggettiva *causa cognoscendi*¹⁶.

All'inizio della Dottrina dell'essenza, pur non chiamando ancora in causa in maniera esplicita il movimento riflessivo, Hegel allude ai due differenti sensi in cui essa viene intesa, nondimeno nella Logica. È il punto, già chiamato in causa precedentemente, nel quale Hegel parla del sapere che vuol conoscere il vero, e che perciò non rimane all'immediato¹⁷ e alle sue determinazioni, ma va oltre, alla ricerca della presunta verità dell'essere.

Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori dell'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere,

¹⁶ G.R.G. Mure, *A study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950, p. 86.

¹⁷ Ciò vale sempre tenendo a mente, però, che non si tratta di "un immediato dell'intuizione sensibile o della rappresentazione, sibbene del pensare [...] L'immediato dell'intuizione sensibile è un molteplice e un singolo. Il conoscere è invece un pensare concettuale, e quindi anche il suo cominciamento è solo nell'elemento del pensare, - è un semplice e un universale" (*WdL III*, p. 239; 939).

movendo dall'immediato essere, *s'interna*, trova per via di questa mediazione l'essenza¹⁸.

Il problema che la logica veramente speculativa deve allora affrontare è, come viene precisato qualche riga più sotto, che se tale movimento viene interpretato come mero cammino del sapere, il cominciamento dell'essere, la sua rovina, il suo internarsi nell'essenza, tutto sarebbe da circoscrivere ad attività del conoscere, un'attività unilaterale “che sia estrinseca all'essere e non tocchi per nulla la sua propria natura”¹⁹. Diversamente, è stata la gestazione dell'essere per tramite di determinazioni sempre rigorosamente dedotte a condurre all'essenza come a un apparente altro, più vero e più originario. Per questo Hegel ribatte, spostando l'argomentazione a un altro livello, che “questo andare è il movimento dell'essere stesso”, che esso “per sua natura s'interna, e che con questo andare in sé *diventa* l'essenza”²⁰.

Tale argomento viene ripreso la pagina successiva, stavolta dal “punto di vista” dell'essenza, quando Hegel considera che determinando l'essenza come la somma di tutte le realtà, queste realtà ricadrebbero nella sfera della riflessione astraente, e che per questo motivo l'essenza, lungi dal determinarsi come *in sé e per sé*, resterebbe un che di artificioso, fattizio²¹.

Si avrebbe cioè a che fare con un atto di astrazione che, estraneo alla natura della cosa, togliendo via una ad una le determinatezze dell'essere, svelerebbe infine come ultimo – ultimo in quanto “residuo”, non nel senso alto in cui lo intendeva la *Metafisica* di

¹⁸ *WdL II*, p. 241; 433.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, corsivo mio.

²¹ *Ivi*, p. 242; 434.

Aristotele, per cui qualcosa è ultimo in quanto indimostrabile e dunque, in tal senso, primo²² – che chiameremmo essenza. In questo modo, l'essenza non sarebbe in sé ma mediante un altro, cioè la riflessione astraente, e per un altro, cioè essa riflessione e l'essere che la riflessione esterna le ha lasciato contro come inessenziale. Anche qui la contro-obiezione hegeliana è netta: “l'essenza, qual è qui divenuta, è quello che è, non per una negatività a lei estranea, sibbene *per la sua propria*, il movimento infinito dell'essere (*die Bewegung des Seyns*)”²³.

Nell'ambito della Dottrina dell'essenza, insomma, muta il senso dell'indagine logica, della gestazione auto-creatrice delle determinazioni di pensiero che condurranno all'Idea assoluta, ma mutano anche i termini del problema: non si tratta più di chiarire – a partire dalla totalità delle categorie che ne costituiscono il *concetto* – l'ente nella sua immediatezza, bensì di indagarne, come si vedrà più avanti, la dimensione sorgiva, che è come dire la sua fondazione ontologica, il sostrato e il fondamento, e tale è proprio l'essenza. Questa dimensione, chiamata opportunamente da Lugarini “del precategoryale”²⁴ – giacché in causa è il processo stesso che vede sorgere la cosa –, cambia la struttura stessa della domanda logica:

²² Mi riferisco alla nota, lunga analisi che prelude alla formulazione del principio di non contraddizione, definito da Aristotele “il principio più saldo di tutti” (*bebaiotate arche pason*), “quello intorno al quale è impossibile cadere in errore”, in *Met.*, Γ 3, 1005 b 12-13. Il principio viene definito, nell'ordine: *gnorimotaten*, il più noto; *anhypotheton*, non ipotetico; inoltre, *anankaion gnorizein to otioun gnorizonti, kai ekein echonta*, dev'esser conosciuto necessariamente da chiunque voglia apprendere qualsiasi cosa; e infine *eschaten doxan*, nozione ultima, proprio in virtù di tutte le altre caratteristiche qui riportate. La sua “ultimità” consiste, specifica Aristotele (ivi, 1005 b 33-34), nel fatto che esso, per sua propria natura (*physei*) “costituisce il principio di tutti gli altri assiomi” (*arche ton allon axiomaton panton*).

²³ *WdL II*, p. 242; 434. Il corsivo è mio.

²⁴ Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 254.

[...] la questione dell'ens cambia senso. Trova espressione non tanto nella classica formula «*Che è l'ente?*», ma in quest'altra: *donde* l'ente, ciò che è, la Cosa? Alla domanda circa il *ti* subentra la domanda circa lo *other*; ed essa potrà, anzi dovrà, venire elaborata muovendo da quello che già risultava *tò proton other*, l'etereo movimento da nulla a nulla e di ritorno a sé caratterizzante nella sua originarietà il riflettersi dell'essenza in se stessa²⁵.

A proposito della natura della riflessione all'interno della Dottrina dell'essenza c'è tuttora disaccordo tra gli studiosi e interpreti di Hegel. Come sul procedimento generale della Logica, del resto, e più ad ampio spettro sull'intero significato della speculazione hegeliana, la critica oscilla tra due posizioni apparentemente inconciliabili, il cui obiettivo finale è dimostrare che Hegel sia stato o non sia stato un pensatore metafisico²⁶; di conseguenza la riflessione avrebbe una matrice ontologica nel primo caso, critico-trascendentale nell'altro.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ A proposito delle interpretazioni “non metafisiche” di Hegel, sembra molto opportuno il rilievo di M. Rosen, che vi scorge due caratteristiche essenziali: “In primo luogo, per quanto riguarda il contenuto del sistema di Hegel, l'interpretazione ‘non metafisica’ afferma che Hegel non si propone di trattare oggetti al di là del campo dell'esperienza sensibile. In secondo, per quanto riguarda il suo metodo, l'interpretazione ‘non metafisica’ nega che la filosofia di Hegel sia aprioristica, nel senso in cui Kant attacca la metafisica dogmatica per il loro carattere meramente aprioristico” (cfr. M. Rosen, “From Vorstellung to Thought: Is a ‘Non-Metaphysical’ View of Hegel Possible?”, in D. Henrich and R.-P. Horstmann (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 248-262; p. 255). Cfr. soprattutto J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, Gregg Revivals, Aldershot 1993; K. Hartmann, “Hegel: A Non-Metaphysical View”, in A. MacIntyre (eds.) *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1972, pp. 101-24; T. Pinkard, *Hegel's Dialectic: The explanation of possibility*, Temple University Press, Philadelphia 1988. Come difensore, invece, di un Hegel pensatore “metafisico” all'interno del dibattito contemporaneo in area soprattutto anglosassone, cfr. R. Stern, *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2009. In particolare, Stern mette a fuoco la questione individuando due termini del problema: da un lato, infatti, Hegel si fa carico indubbiamente delle più antiche questioni metafisiche, e anzi sarebbe difficile individuare qualcuno che più a fondo abbia provato a pensarle fino in fondo, compiendone il destino proprio nell'onnicomprensività del sistema; dall'altro, resta sicuramente fondamentale inscrivere la comprensione della filosofia hegeliana nel più ampio contesto di un necessario rapporto tra Hegel e Kant. E tuttavia, intendere quest'ultimo in maniera intelligente, significa comprendere che la metafisica *dopo* Kant non può essere la stessa che *prima* di Kant, ovvero che certamente Hegel assume il peso della critica kantiana alla metafisica tradizionale e che dunque non può essere definito pensatore

Tale problema, mi sembra, è un falso problema. Hegel ha spiegato con sufficiente chiarezza la sua posizione nel Concetto generale della logica e nel noto avvio alla Dottrina dell'essere, dall'emblematico titolo "*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*" – "con che si deve incominciare la scienza?"; è tornato inoltre sugli stessi temi nei "Preliminari" alla logica dell'*Enciclopedia*.

Nel "Concetto generale della logica", Hegel opera una distinzione tra il principio di una filosofia e il suo cominciamento. È un momento importante, perché sono forniti importanti chiarimenti anche sul significato delle parole "contenuto" (*Inhalt*) e "metodo" (*Methode*)²⁷, che accompagneranno il lettore fino al vertice della *Logica*, l'Idea assoluta²⁸. Anche il principio è un cominciamento, ma un

"metafisico" nel senso più classico del termine (cfr. ivi, pp. 1-2). Sul nesso indubbio, ma nondimeno problematico tra filosofia hegeliana e metafisica, cfr. anche il recente J.-F. Kervégan, B. Mabilie (sous la direction de), *Hegel au présent : une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris 2013, in particolare B. Bourgeois, "Hegel ou la métaphysique réformée", ivi, pp. 25-36; M. Bienenstock, "Du métaphysique au transcendantal - et retour", ivi, pp. 211-223; B. Mabilie, "Hegel, le dépassement de quelle métaphysique ?", ivi, pp. 311-331.

²⁷ Cfr. *WdL I*, p. 33; p. 31: "Il contenuto della scienza pura è appunto questo pensare oggettivo. Lungi quindi dall'esser formale, lungi dall'esser priva di quella materia che occorre a una conoscenza effettiva e vera, cotesta scienza ha anzi un contenuto che, solo, è l'assoluto Vero, o, se si voglia ancora adoprare la parola materia, che, solo, è la vera materia, – una materia, però, la cui forma non è un che di esterno, poiché questa materia è anzi il puro pensiero, e quindi l'assoluta forma stessa". Il pensare oggettivo non è che l'Idea stessa, benché essa paia rivelarsi solo alla fine della Logica. Essa è come una trama sotterranea che soggiaccia all'intero apparato scientifico, direzionando con nient'altro che con la propria logicità la graduale deduzione delle determinazioni; ecco perché "l'esposizione di quello che, solo, può essere il vero metodo della scienza filosofica, rientra nella trattazione della logica stessa; poiché il metodo è la coscienza intorno alla forma dell'interno muoversi del suo contenuto (*das Bewußtseyns über die Form der innern Selbstbewegung ihres Inhalts*)" (ivi, p. 37; 36, corsivo mio).

²⁸ La determinatezza dell'Idea assoluta, infatti, non ha la figura di un contenuto, pur avendo, mediante la sua propria auto-determinazione, costituito l'oggetto della Scienza della logica. Com'è noto, la sua struttura è circolare, la scienza stessa si configura come "un circolo attorto in sé" (*in sich geschlungenen Kreis*), "circolo di circoli" (*Kreis von Kreisen*) (*WdL III*, p. 252; 955). Pur massimamente piena di contenuto, giacché affatto trasparente in sé ed eternamente ricomprendente in sé le tappe del suo progressivo, infinito autodeterminarsi, l'idea è "assolutamente come forma", "assolutamente universale". Dunque più precisamente il suo rapporto (di forma) con il proprio contenuto, è un rapporto con "l'universale della forma del contenuto, – vale a dire il

cominciamento oggettivo, ed esprime un contenuto determinato in qualche maniera: in altre parole, l'*archè* nel senso in cui essa fu pensata dai primi pensatori greci²⁹.

Viceversa il cominciamento esprime il modo in cui il conoscere viene condotto³⁰, ed è soggettivo in quanto – e qui Hegel è in dialogo con i suoi contemporanei – esprime una maniera arbitraria, accidentale di far cominciare una trattazione filosofica³¹. Il cominciamento viene ignorato da quanti sono occupati a dimostrare dogmaticamente il principio (Hegel qui ha in mente la *Schulphilosophie* di Wolff e Baumgarten); considerato scetticamente dalla filosofia critica – volta a trovare un criterio soggettivo contro il filosofare dogmatico, salvo

metodo” (ivi, p. 237; 937). Seguono varie definizioni del metodo, che è dunque ben altro dalla “semplice maniera del conoscere” (*Art und Weise des Erkennens*): “concetto che conosce se stesso, che ha per oggetto sé come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo” (ivi, p. 238; 937); “l'anima e la sostanza”, giacché “qualcosa è compreso e conosciuto nella sua verità solo in quanto è completamente assoggettato al metodo” (ivi, p. 238; 938); “suprema potenza, o meglio l'unica ed assoluta potenza della ragione [...] di trovare cioè e conoscere per se stessa se stessa in ogni cosa” (*ibidem*); “questo sapere stesso, per il quale il concetto non è soltanto come oggetto, ma è come il suo proprio, soggettivo operare (*eigenes, subjectives Thun*), come lo strumento e il mezzo dell'attività conoscitiva (*erkennenden Thätigkeit*), distinto da lei, ma come la sua propria essenzialità” (*ibidem*); “l'essere in sé e per sé determinato del concetto” (ivi, p. 239; 939).

²⁹ Ovviamente, nell'interpretazione hegeliana, questa *arché* primordiale aveva ancora bisogno di essere identificata con un elemento, un *ché* di facilmente concepibile dalla rappresentazione giacché, come spiega Hegel nella prima parte delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, costoro muovevano i primi passi in un'epoca speculativamente acerba, esprimendo dunque con dei primi balbettii l'Idea, quale ragione universale e governo del mondo: non a caso Aristotele li chiama fisiologi. Cfr. *VGPb I*, p. 182; 182: “Si comincia con il pensiero, ma con un pensiero del tutto astratto, in forma naturale o sensibile, e si procede fino all'idea determinata. Questo primo periodo rappresenta l'inizio del pensiero filosofico e il suo svolgersi e costituirsi come totalità della scienza in sé, qual è rappresentata da Aristotele, che unificò tutti i risultati precedenti. Siffatta unificazione dei precedenti era stata già fatta da Platone, ma non compiutamente, rappresentando egli l'idea soltanto in generale”. In una partizione più articolata della filosofia antica, Hegel designa un primo stadio che andrebbe da Talete ad Anassagora, “dal pensiero astratto, immediatamente determinato, al pensiero determinante se stesso” (*ibidem*); un secondo includerebbe i Sofisti, Socrate e i Socratici, che misero a punto, in diverse maniere, una prima forma di principio di soggettività; infine il terzo, com'è chiaro, avrebbe per esponenti Platone e Aristotele, quale iniziale tentativo di concepire l'idea come totalità, come sistema.

³⁰ *WdL I*, p. 53; 52.

³¹ Ivi, p. 53; 51.

poi ridurre esso criterio a pura forma –; e ancora, negato da quanti cominciano il sistema “come con un colpo di pistola”³², da una rivelazione o intuizione intellettuale (Hegel ha qui in mente Schelling).

La soluzione di Hegel è nitida e senza riserve:

Se lo astratto pensiero di una volta s’interessava solo per il principio come contenuto, coll’avanzare però della cultura si trovò spinto a prendere in considerazione l’altro lato, ossia il modo come il conoscere si conduce. Quindi è che anche l’atto del soggetto viene afferrato quale un momento essenziale della verità oggettiva, dal che nasce il bisogno che il metodo si unisca col contenuto, la forma col principio. Così il principio ha da essere anche cominciamento, e quello che è il Prius per il pensiero, ha da essere anche il Primo nell’andamento del pensiero (*So das Princip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens seyn*)³³.

Tale coincidenza viene ribadita anche nelle prime pagine dell’*Enciclopedia*, nel discutere dell’io come universale in sé e per sé, pensiero come soggetto, e del suo rapporto con la riflessione, il quale, tramite il quale la vera natura dell’oggetto perviene alla coscienza. Il prodotto del pensiero che si fa riflessione è infatti l’universale, il quale contiene “il valore della cosa, l’essenziale, l’interno, il vero”³⁴. Torna in queste righe la polemica con l’impostazione della filosofia critica, che avrebbe confinato la ragione entro limiti inaccettabili per la sua natura affatto libera:

Nel pensiero è immediatamente la *libertà*, perché esso è l’attività dell’universale, e dunque un astratto riferirsi a se stesso, un esser da sé privo di determinazioni secondo la *soggettività*; il quale, secondo il *contenuto*, è insieme solo nella *cosa* e nei suoi caratteri. Quando perciò si parla di

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, pp. 53-54; 52.

³⁴ *Enz*, § 21, p. 66; 36.

umiltà o modestia, e di superbia in relazione col filosofare, se la umiltà o la modestia consiste nel non attribuire alla nostra soggettività niente di *particolare* come sua proprietà e sua opera, bisognerà assolvere la filosofia almeno dal peccato di superbia, perché il pensiero, riguardo al contenuto, solo in tanto è vero, in quanto è approfondato (*vertieft*) *nella cosa*, e riguardo alla forma, non è un essere o fare *particolare* del soggetto, ma è appunto il contenersi della coscienza, come io astratto, libero da *ogni particolarità* di altre proprietà, stati, ecc., e il suo operare solo quell'universale nel quale essa è identica con tutti gli individui³⁵.

Il fatto che io pensi, libera per così dire la mia essenza: io sono io in quanto pensante, e in ciò si esprime il mio essere-uomo. Mentre Kant non scorgeva “nulla di particolare” nella ragione umana, nulla che le consentisse di andar oltre la riflessione su essa medesima, oltre la propria metacritica, e scalfire la corazza del fenomeno per andare al cuore della cosa, il punto di vista hegeliano si presenta come un totale rovesciamento di prospettiva: non c'è proprio “nulla di particolare” invece nell'atto *ri*-flessivo del pensare, che è quanto di più proprio al Soggetto e al contempo quanto di più eminentemente universale esista in lui – nel pensare io non sono Alessia, cioè la mia individualità singola, ma sono *in quanto uomo*, in quanto identica a tutti gli individui³⁶.

³⁵ Ivi, § 23, p. 66; 37.

³⁶ Cfr. *VL*, <§20> p. 10: “[...] il soggetto, il pensante, è l'Io. [...] Pensare, avere dei concetti, sembra estremamente lontano da noi, quando a ben vedere è quanto c'è di più prossimo: in quest'atto io sono puramente e semplicemente me stesso e in me, l'Io è il pensante stesso; questa prossimità del pensare, questa unità immediata può dappprincipio colpire, giacché si tende a rappresentare il pensiero come qualcosa di separabile dall'Io, quando esso è in effetti ciò che gli è più presente. Se diciamo ‘io vado’, ‘io sono sofferente’, ‘io sono divertito’, l'Io è sempre in una determinatezza di stato, d'interesse, di volere. Può inoltre avere più determinazioni: io sento e poi non sento più, voglio, ecc., ma sono sempre quanto a queste determinazioni è comune, accompagno tutte queste determinazioni; e in realtà dire “accompagnare” è troppo poco: io sono *completamente* [*scil.* queste determinazioni], non mi limito ad essere ciò che hanno in comune. [...] L'Io è il perfettamente semplice, ciò che non si rapporta che a sé medesimo: è nell'Io che risiede la libertà del pensare”. Massimamente libero, ma anche massimamente contraddittorio: l'Io, che è Soggetto e pensiero, prosegue Hegel,

Hegel dà inoltre un'ulteriore preziosa indicazione. Il pensiero è vero solo in quanto è *profondato* nella cosa; solo in quanto, in un certo senso – un senso in cui già lo intendeva Aristotele –, è la cosa. L'innovazione hegeliana dice però ancora qualcosa in più rispetto ad Aristotele, concludendo in un circolo perfetto il rapporto tra pensiero ed essere: il pensiero fa rivivere la cosa; dunque, in un certo senso, *solo nel pensiero la cosa è*³⁷.

Il riferimento ad Aristotele, comunque, diventa esplicito nella parte conclusiva del § 23: “[q]uando Aristotele esorta a serbar la *dignità* di questo contegno, la dignità, di cui qui si parla e che la coscienza acquista, consiste proprio nell'escludere ogni *particolare* sentimento e opinione, e lasciar agire in sé la cosa”³⁸.

è l'assolutamente universale e insieme la singolarità perfetta: “nell'atto stesso di dire 'Io', questo assolutamente singolare, dico esattamente il contrario: ognuno dice 'Io' di sé, dicendo 'Io' nomino tutti gli Io”, ragione per cui l'Io è il massimamente contraddittorio (*das Widersprechendste*) (ivi, p. 11; corsivo mio).

³⁷ Verrebbe da chiedersi se questo “dir qualcosa in più” rispetto ad Aristotele non sia, in realtà, un “tornare indietro” a Platone. Per Platone l'anima è essenzialmente, puramente pensiero: è l'anima che, tramite la reminiscenza, “conosce” le cose nella loro essenzialità, nella loro “realtà ultima”. Cfr. *Phaedo* 65d11-65e4: nella domanda di Socrate a Simmia: “si scopre [...] coi sensi del corpo il sommamente vero (*aletheaston*), o piuttosto solo chi di noi meglio e più acutamente si prepari a penetrare col pensiero (*dianoetenai*) ogni oggetto di cui faccia ricerca nella sua intima realtà, questo andrà più vicino alla conoscenza di questo oggetto?”. Nel prosieguo dell'argomentazione (65e6-66a6), ottenute la condiscendenza e la comprensione del discepolo, Socrate dice che: “Potrà dunque far questo con purità perfetta chi massimamente si adoperi di avvicinarsi a ciascun oggetto col solo pensiero (*aute te dianoiā*), senza né aiutarsi, nel suo meditare, con la vista, né trarsi dietro alcun altro senso insieme col suo raziocinio; ma cerchi, *servendosi esclusivamente del suo pensiero in se stesso*, mondo da ogni impurità, *di rintracciare esclusivamente in se stesso* (*autò kat' autò*), mondo da ogni impurità, ogni oggetto, astraendo [...] da tutto il corpo – esso è quello che perturba l'anima e non le permette di acquistare verità e intelligenza quando abbia comunanza con esso”. È liberandosi da quella “infermità di mente” che ci viene dal corpo (*somatos aphrosynes*) che possiamo trovarci in compagnia di esseri altrettanto liberi e puri, giacché, come si legge poco dopo (67a7-b2), “non è lecito a cosa impura toccare cosa pura (*me katharo gar katharon ephaptesthai me ou themiton e*). Traduzione modificata; i corsivi nel testo in italiano sono miei. Platone parla di una “ricerca in se stessi” che coincide con il ricordo di quel tempo fuori dal tempo e luogo fuori dal luogo che è l'iperuranio: è lo sprofondare in sé, l'*Er-innern/Insichgehen* hegeliano, che consente di epurare le cose dalla loro fugace immediatezza per accedere al regno di pure essenzialità dell'anima/pensiero.

³⁸ *Enz*, § 23, p. 67; 38.

Già dall'inizio della Dottrina dell'essenza i termini sin qui considerati sono presenti, mescolati o in altre vesti, nella forma di tre termini fondamentali: l'essere, l'essenza, il sapere³⁹. Quest'ultimo non ha una corrispondenza con nessuno degli altri due, né una sua analisi trova spazio in qualsivoglia dottrina della *Scienza della logica*, e tuttavia esso si trova in una sorta di posizione mediana tra entrambi, privilegiata nell'intero dispiegamento processuale dell'Idea.

Proprio interpretando il passo precedentemente citato, Vitiello ha scritto:

[i]l conoscere non ha luogo in nessuna delle due sfere, né nell'essere, né nell'essenza. Piuttosto si deve dire che entrambi, l'essere e l'essenza, hanno luogo per esso, per il conoscere. Perché, di fatto e in verità, non v'è l'essere prima dell'essenza, l'immediato prima della mediazione. L'essere è già *in sé* l'essenza. "In sé": nel suo interno, nel suo profondo, in ciò che il conoscere deve portare alla luce. Ma, allora, solo per il conoscere – cioè per quello stesso che deve portare alla luce l'*interno*, il *profondo* dell'essere – è l'essere, è l'immediato. [...] Solo alla luce dell'essenza l'essere è immediatezza, e cioè pura parvenza (*Schein*) senza sostanza. E solo in rapporto alla pura parvenza dell'essere immediato l'essenza è, appare come la sostanza nascosta, il fondo retrostante dell'essere. Appare: a chi? Al conoscere, che uscendo dall'essere per entrare in esso *pone* i distinti: l'essere e l'essenza, *in sé* indistinti⁴⁰.

Questo non deve stupire, dacché dal sapere puro la logica aveva avuto avvio. Più precisamente, il pensiero ha fatto *epochè* di se stesso lasciando spazio solo allo sviluppo immanente della cosa⁴¹ nel

³⁹ Cfr. V. Vitiello, *Filosofia teoretica: le domande fondamentali. Percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997; p. 111.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. *Diff*, p. 11; 12: "L'essenza della filosofia è per l'appunto senza fondamento in rapporto alle peculiarità, e, per giungere alla filosofia, è necessario buttarvisi dentro *à corps perdu* [...] La ragione infatti, che trova la coscienza impigliata nelle particolarità, diviene speculazione filosofica unicamente perché si innalza a se stessa, si affida unicamente a se stessa e all'assoluto, che diviene nello stesso tempo suo oggetto. In

momento in cui, all'inizio della Dottrina dell'essere, la scienza si è procacciata nel puro essere il suo semplice cominciamento⁴².

Nell'unità tra il sapere assoluto – culmine della *Fenomenologia dello spirito* e presupposto della *Scienza della logica* –, e la cosa, il sapere è sparito⁴³, sprofondando nella cosa al punto da *diventare* la cosa: il pensiero è effettivamente diventato l'essere, entrando così nel regno delle pure essenzialità proprio della Logica. E proprio guardando al sapere assoluto quale risultato della *Fenomenologia*, nel Concetto generale della logica che apre la *Scienza della Logica* Hegel scrive che esso è “la verità di tutte le guise della coscienza”, precisando che il superamento della separazione fra oggetto e certezza di sé lì realizzato va inteso come “*il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme il puro pensiero*”⁴⁴.

Per tale ragione *un punto di vista “soggettivo” in senso stretto nella Logica non esiste*: il dispiegamento delle determinazioni logiche è puramente *ontologico*, a patto però di non dimenticare l'origine di tutto, e cioè che quel cominciamento logico che pure sembrava assolutamente immediato nella sua indeterminatezza, è in verità *un sommamente*

ciò la ragione non rischia se non finitezze della coscienza; *per superarle e per costruire l'assoluto nella coscienza, essa si innalza alla speculazione*” (corsivo mio).

⁴² Questa *epochè* del sapere che ha luogo all'inizio della Logica, è in verità già essa stessa riflessione: cfr. *Diff*, p. 19; 21: “Solo in quanto la riflessione è in rapporto all'assoluto, è ragione, e la sua azione è sapere. Mediante questo rapporto scompare però l'opera della ragione, solo il rapporto sussiste ed è l'unica realtà della conoscenza; non c'è pertanto verità della riflessione isolata, del pensare puro, se non quella del loro annullarsi”. Solo una riflessione immanente alla cosa stessa, dunque, la lascia parlare, e su questo Hegel ha come si vede le idee chiare dal principio: di qui la necessità di eliminare, nel cominciamento logico, qualsivoglia presupposto che intralci la purezza essenziale del procedere speculativo.

⁴³ Cfr. *WdL I*, p. 59; 59: “[...] in quanto il puro essere è da considerare come quell'unità, nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi coll'oggetto, è venuto a cadere, il sapere in questa unità è sparito, né ha lasciato più alcuna differenza da essa, né quindi determinazione alcuna per essa”.

⁴⁴ *Ivi*, p. 33; 31. Corsivo mio.

mediato, essendo sorto dal togliimento che il sapere ha operato su se stesso al termine della *Fenomenologia dello spirito*⁴⁵.

Che il discorso logico venga condotto a più livelli è perfettamente in linea con la duplice accezione della risignificazione hegeliana della *Reflexion*.

È infatti grossomodo possibile distinguerne due macrocategorie d'uso: a) una che richiama un fatto dell'intelletto, quando l'intelletto riflettente impone ai suoi oggetti quella che Hegel chiama "la forma della riflessione", b) e una che evoca piuttosto un processo d'ordine speculativo⁴⁶. Per meglio dire, spesso non si tratta di categorie irrelate ma di momenti, fasi: c'è dunque una fase intellettualistica, che dev'essere superata, e una fase speculativa⁴⁷.

⁴⁵ Ivi, p. 59; 58: "Cotesto puro essere è l'unità in cui ritorna il puro sapere, o, quando questo sapere si voglia tener distinto, come forma, dalla sua unità, cotesto puro essere è il contenuto di esso. Questo è il lato per cui cotesto puro essere, cotesto assoluto-immediato, è insieme anche assolutamente Mediato".

⁴⁶ Cfr. D. Dubarle, "La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence" in *Hegel-Studien, Beiheft 18*, Bouvier Verlag, Bonn 1978, pp. 173-202. Dubarle rileva che l'ambiguità dell'utilizzo hegeliano del termine *Reflexion* non consente una distinzione *stricto sensu*, rendendo altresì difficile parlare testualmente di una "logica della riflessione". La sua conclusione è la seguente: "[...] le indicazioni non sembrano sufficienti perché si possa parlare di una logica della riflessione alludendo all'unità tra questi due tipi di casi. Parlando dunque della logica della riflessione – quale è quella esposta nella logica dell'Essenza –, bisogna limitarsi alla considerazione della riflessione intesa come speculativa, e solamente all'interno dello speculativo stesso" (ivi, p. 174). E sarebbe condivisibile, se a complicare ulteriormente la faccenda non intervenissero anche le successive reticenze hegeliane a ricontestualizzare la riflessione nelle edizioni successive della logica, cosa di cui Dubarle è ben consapevole e la cui trattazione sarà oggetto del prossimo paragrafo.

⁴⁷ Cfr. *WdL II*, p. 261; 458, a proposito dell'identità non come l'astratta identità dell'essere, ma come identità dell'essenza: "Il pensare, che si mantiene nella riflessione esterna e non conosce altro pensare che quello della riflessione esterna, non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Cotesto pensare ha sempre davanti a sé soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sé la differenza. Crede che la ragione non sia che un telaio su cui vengono estrinsecamente uniti e intrecciati fra loro l'ordito, in certo modo l'identità, e poi la trama, cioè la differenza; oppure, tornando ad analizzare, si tiri fuori a parte l'identità e poi anche si ottenga daccapo, accanto a quella, la differenza".

A questo va tuttavia aggiunto che il conoscere quale movimento stesso della logica le resta alla stregua di un intimo substrato: la metafisica tradizionale, ontologia quale tutto già dato e perciò estraneo e impenetrabile alla ragione, non esiste più; la pretesa della logica quale nuova metafisica è di concepire *l'essere come pensiero dell'essere*, un'ontologia dunque, come più volte si è ribadito, dell'*essere pensato*, ove “la certezza fattasi verità [...] da un lato non sta più di contro all'oggetto, ma lo ha reso *interno*, lo conosce come se stessa, – dall'altro lato poi ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all'oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo spogliarsi”⁴⁸. Il Soggettivo, inteso dunque in senso assoluto, compenetra la logica oggettiva non meno di quella soggettiva, come verrà mostrato nel capitolo finale (sul sillogismo) della sezione soggettività della Dottrina del concetto⁴⁹.

Tale precisazione va tenuta presente, per non dar adito a fraintendimenti, specialmente in vista del corretto intendimento di ciò che comunemente s'intende con l'espressione “il punto di vista assoluto della riflessione”. L'assolutezza, l'imprescindibile *necessità* della riflessione, più volte definita da Hegel “ontologica”, non è mai

⁴⁸ *WdL I*, p. 55; 53-54. Corsivo mio.

⁴⁹ Cfr. *WdL III*, p. 123 e sgg; 753. L'intera gamma di determinazioni e condizioni della cosa è già compiuta nella logica oggettiva e si chiude con l'effettualità, o realtà effettuale, la *Wirklichkeit*. Tuttavia, tale processo ontologico, in certo modo vivente e finalisticamente orientato, resterebbe inerte senza un Soggetto pensante, la cui capacità è appunto, nel concetto, di far rivivere la totalità dello svolgimento di un'essenza. Cfr. Vitiello, *Filosofia teoretica...*, cit., p. 119: “Al concetto non resterà altro compito che quello di ripetere, a livello suo proprio, il lavoro già svolto dall'essenza. *Il concetto, infatti, non è che l'essenza divenuta di se stessa consapevole*, la sostanza trasparente a se stessa. Il concetto è lo specchio in cui la sostanza rimira se stessa, specchio interno come nell'aristotelica immagine di Dio: *noeseos noesis*”. È proprio la “consapevolezza” di cui parla Vitiello che manca alla cosa presa “in sé”, e che rende in un certo senso manchevole ogni sistema in cui preliminarmente il Soggetto non si sia già fatto uno col suo Oggetto.

estranea al sapere. L'obiettivo da raggiungere contro le filosofie della soggettività evidentemente non è, per Hegel, sopprimere *tout court* la riflessione come struttura gnoseologica, ma fare in modo che la struttura gnoseologica del soggetto sia perfettamente in linea con lo svolgimento della struttura ontologica della cosa, di modo che né il soggetto operi una violenza sull'oggetto, né viceversa l'oggetto rimanga a ergersi a baluardo dell'inconoscibile, scisso senza soluzione tra mero fenomeno e cosa in sé. La sintesi di questa operazione è precisamente quello che abbiamo più volte chiamato "il cammino dello speculativo", l'addentrarsi del sapere nel regno delle pure essenzialità a un grado così profondo che proprio tale sapere sembra, nel corso della Logica, persino *dimentico*⁵⁰ di se stesso.

Il linguaggio hegeliano utilizza (ma non in modo rigoroso e privo di ambiguità) due termini per dire la riflessione: *Nachdenken* e *Reflexion*. Tale duplice uso, non a caso, diventa più significativo nella versione della logica dell'*Enciclopedia*, ove della *Reflexion* come movimento dell'essenza Hegel fa evidente economia.

Come rileva Dubarle,

La parola *Nachdenken*, così come appare chiaramente nei paragrafi d'introduzione dell'Enciclopedia, significa il processo soggettivo della riflessione propria alla vita mentale, e più particolarmente in tanto che, come fatto della ragione, conduce lo spirito alla filosofia. Viceversa, la parola *Reflexion*, sarà riservato in ambito speculativo a significare un processo intrinseco alla cosa stessa, alla quale il sapere filosofico assimila l'intelligibilità assoluta.⁵¹

⁵⁰ Discuteremo il senso in cui intendere l'"oblio" del cominciamento tra poco.

⁵¹ Dubarle, *La logique de la réflexion...*, cit., p. 174. Inoltre, come è specificato da Hegel stesso, il termine *Nachdenken* ha una connotazione più generale e immediata; per converso, la *Reflexion* allude a un più concreto travaglio dello spirito.

In particolare, con il termine *Nachdenken*, Hegel suole rivolgersi, al fine di criticarlo, all'operare della riflessione come punto di vista e organo del razionalismo moderno.

Si legge ad esempio all'inizio del § 26, che apre la Prima posizione di pensiero rispetto all'oggettività:

La prima posizione è data dal procedere *ingenuo*, il quale, senza ancora aver coscienza del contrasto del pensiero in e con se stesso, contiene la *credenza*, che mediante la *riflessione* (*Nachdenken*) si conosca la verità e si acquisti la coscienza di ciò che gli oggetti veramente sono. In questa credenza, il pensiero va dritto agli oggetti, riproduce il contenuto delle sensazioni ed intuizioni facendolo contenuto del pensiero, e ne è soddisfatto come della verità⁵².

Che l'unità tra il pensiero ed essere sia realizzabile, secondo il razionalismo moderno, attraverso la riflessione *soggettiva*, presuppone la datità degli oggetti, il loro preesistere all'atto del riflettere stesso, che dunque non può essere originario. Hegel mette in luce soprattutto l'elemento acritico di questo modo di pensare, ingenuo e senza contraddizione⁵³.

La *Reflexion*, viceversa, dice il movimento interiore della cosa, la sua gestazione essenziale, che tuttavia solo nel massimamente intelligibile – nel concetto – può rivivere; garante di tutto questo è quell'Assoluto

⁵² *Enz.* § 26, p. 69; 41.

⁵³ Cfr. L. Cortella, "Il pensiero e l'essere. Hegel e il problema fondamentale della metafisica moderna" in *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002, p. 38: "La riflessione realizza una apparente unità fra il pensare e l'essere, un'unità che è frutto della riflessione e non un'unità reale. Essa perciò non mostra quell'unità come derivante dal movimento del pensare ma la pone come semplicemente successiva ad esso. In ciò sta l'ingenuità e acriticità di questa prima posizione: nel presupporre l'esistenza 'data' delle cose e nel ritenere che il pensiero, riferendosi ad essa, possa riprodurla aproblematicamente, cioè senza contraddizione".

come identità dell'identità e della non identità⁵⁴ che il genio di Hegel è riuscito a concepire.

A conclusione di quanto sinora detto in guisa d'introduzione, e come si proverà a giustificare più diffusamente più avanti, con la *Reflexion* che ha luogo nella *Scienza della logica* all'interno della seconda dottrina abbiamo a che fare con una nozione:

- Di ordine *speculativo*, distante e più complessa della sua significazione critico-trascendentale;
- *Ontologicamente connotata* (nel senso sopra inteso);
- Che dunque esprime un punto di vista, prima che soggettivo, *assoluto*⁵⁵.

1.2 DIFFERENZE TRA LA *SCIENZA DELLA LOGICA* E L'*ENCICLOPEDIA*

Se si confronta la versione della logica dell'essenza dell'Enciclopedia a quella della *Scienza della logica*, salta subito all'occhio anche al lettore più distratto che quest'ultima è la sola ad analizzare in modo esplicito la riflessione, innalzandola non soltanto a snodo cruciale e imprescindibile per la comprensione dell'essenza, ma a movimento stesso di essa, suo immanente divenire come *movimento da nulla a nulla e infinito ritorno in sé* (*Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*).

⁵⁴ Cfr. *WdL I*, p. 60; 60: “[...] il concetto dell’unità dell’essere col non essere, – o in forma riflessa, il concetto dell’unità dell’esser differente e del non esser differente – oppure quello dell’identità della identità colla non identità. Questo concetto si potrebbe riguardare come la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell’Assoluto; – come infatti sarebbe se in generale ci si dovesse occupare di questa forma di definizione, e dei nomi dell’Assoluto”.

⁵⁵ Tale riconosciuta “assolutezza” ha spinto alcuni interpreti a credere che in essa risieda la ragione per cui Hegel, nelle successive edizioni della *Logica*, abbia fatto vistosa economia delle sezioni dedicate alla riflessione.

Nell'*Enciclopedia*, invece, gli accenni alla *Reflexion* sono brevi e circoscritti: pochi e di sfuggita, tra il § 112 e il § 114. Si passa poi dal § 115 alle determinazioni della riflessione, senza che il *movimento* della riflessione, quello che Hegel, com'è noto e come vedremo, ha dettagliatamente scandito nella *Scienza della logica*, venga dovutamente analizzato.

Il primo è il paragrafo di apertura della Dottrina dell'essenza nell'*Enciclopedia*. Viene presentato un essere che, giunto a negare se stesso⁵⁶, “profondatosi in sé”⁵⁷, *appare* entro se stesso:

[P]oiché questa negatività non è esterna all'essere, ed è anzi la sua propria dialettica, essa è la sua verità, l'essenza, l'essere che è penetrato *in sé* o è *in sé*: la sua distinzione dall'essere immediato è costituita da quella *riflessione*, da quell'apparire in sé stesso; e tale è la propria determinazione dell'essenza stessa⁵⁸.

L'apparire riflesso, il puro riferimento a sé ha preso il posto dell'immediatezza dell'essere: “[t]utto vi è posto in modo che si riferisce a sé, e che, insieme, va oltre, - come un *essere della riflessione*, un essere nel quale un altro appare e che appare in un altro”⁵⁹. Il rapporto tra essere ed essenza si gioca (per essere congedato, sembra) in queste due righe del § 114, ove in modo decisivo benché un po' contratto è chiaramente descritta l'ambivalenza della parvenza, il suo rivolgersi all'interno laddove sembra guardare all'esterno, a un altro, come si vedrà più avanti nell'analisi che occorrerà svolgere del momento corrispondente nella *Scienza della logica*.

⁵⁶ *Enz*, § 111, p. 142; 121.

⁵⁷ *Ivi*, § 112, p. 143; 123.

⁵⁸ *Ivi*, § 111, p. 143; 124.

⁵⁹ *Ivi*, § 114, p. 145; 125.

Significativa è anche la differente partizione della Dottrina dell'essenza all'interno dell'*Enciclopedia*: dopo una sorta d'introduzione costituita dai §§ 112-114, il primo capitolo è intitolato “L'essenza come ragione dell'esistenza (*Das Wesens als Grund der Existenz*)”, la cui prima sottosezione, “Le pure determinazioni della riflessione (*Die reinen Reflexionsbestimmungen*)” corrisponde all'esteso capitolo centrale della prima sezione – “L'essenza come riflessione in lei stessa (*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*)” – della Dottrina dell'essenza della *Scienza della logica*.

La *Scienza della logica* sembra, viceversa, privilegiare più l'aspetto *strutturale* della riflessione, il suo costituirsi come naturale prosieguito dell'internarsi dell'essere che ha introdotto alla dimensione più originaria dell'essenza. Non è solo questione di spazi – l'intera prima sezione è dedicata alla *Reflexion* – ma piuttosto di contenuti: la *Reflexion* ha infatti in sé la parvenza, all'interno della quale si determina nel suo porsi rispetto all'essere, attraversa i suoi “momenti” che adesso, superata la fugacità delle determinazioni dell'essere, sono piuttosto “essenzialità”; infine, scontratasi con la contraddizione, essa si determina come fondamento⁶⁰, preludendo al sorgere della cosa nell'esistenza.

L'esordio del capitolo sull'essenza come riflessione è assai significativo: dice che l'essenza proviene dall'essere, nel senso che “non è immediatamente in sé e per sé, ma è un risultato di quel

⁶⁰ Cfr. *WdL II*, p. 289; 494: “La cosa, il soggetto, il concetto è ora appunto questa stessa unità negativa; è un che di contraddittorio in se stesso (*an sich selbst widersprechendes*), ma è anche insieme la contraddizione risolta (*der aufgelöste Widerspruch*); è il fondamento, che contiene e regge le sue determinazioni”. Ecco infine, quasi al termine dell'immanente strutturazione della riflessione in seno all'essenza, e dunque dell'essenza come in sé, la risposta a *cosa mancasse* all'essere. L'assenza del fondamento “che contiene e regge”, infatti, aveva lasciato crollare l'intera sfera dell'essere al termine della prima dottrina, col sopraggiungere del *Maßlose*.

movimento”⁶¹. Sappiamo, però, che pur “provenendo” dall’essere, l’essenza viene *prima*.

Il significato principale della riflessione in seno alla logica è quello del suo “processo”, ragione per cui essa non figura tra le determinazioni o essenzialità della riflessione, ma viene descritta nella struttura del suo movimento in un capitolo preliminare, quello sulla parvenza, che come è stato rilevato è già riflessione, ma una riflessione ancora implicita⁶². Qui la *Reflexion* viene considerata dapprima nel suo rapporto con la parvenza (*Schein*), nel suo emergere da essa, divenendo *in sé e per sé*, poi scandita nei tre momenti del suo processo quale riflessione ponente/presupponente, riflessione esterna e infine riflessione determinante.

I due poli entro i quali la riflessione si muove sono l’immediatezza (dell’essere) e la negatività assoluta (dell’essenza). Quale tensione dialettica tra essere ed essenza, la riflessione li tiene insieme, figurandosi, in certo senso, come luogo di riconciliazione, terra comune, in cui ciascuno ritrova il proprio ruolo e guadagna la propria imprescindibile dignità rispetto all’altro, poiché l’uno non può essere senza l’altra.

In questo movimento d’interscambio si compie il primo circolo della *Scienza della logica*, ossia quello che conchiude la logica oggettiva.

Stando per il momento soltanto alla suddivisione della Dottrina dell’essenza nella grande Logica, la riflessione è la prima delle tre sezioni in cui si giostra il movimento ontologico dell’essenza. All’interno di questo macroinsieme, la struttura della riflessione viene esaminata nel primo capitolo di questa prima sezione, che concerne

⁶¹ Ivi, p. 244; 437.

⁶² Cfr. G. Noël, *La logique de Hegel*, VRIN, Paris 1967, p. 62.

la parvenza; il secondo capitolo ha invece per tema le sue determinazioni, che l'essenza deve virtualmente attraversare per essere compiutamente tale.

La riflessione è, per così dire, la potenza del suo essere in atto, l'essenza ancora *in sé*: essa deve partire dal suo nulla (la sua immediatezza consiste nel suo apparente opporsi all'essere, che è proprio la ragione per cui è nulla), apparire (*Schein*) e così esistere, per infine essere effettuale (*Wirklichkeit*)⁶³.

La parvenza – che è già riflessione, ma riflessione ancora implicita –, pone dunque le basi della considerazione del rapporto tra essenza ed essere: l'essere, che si interna (*sich erinnert*), ha svelato qualcosa che gli sta sotto e adesso gli si oppone. Quel qualcosa, dicono le primissime battute della Dottrina dell'essenza, è la sua *verità*; al suo cospetto l'essere, che si è sdoppiato per opporsi ad esso come a un presunto altro – in apparenza prodotto da lui ma che in realtà è *prima* di lui –, è inessenziale, parvenza. Così inteso, l'essere è rivestito dell'accezione più bassa del termine “riflessione”: esso è un *riflesso*, una mera copia come le cose rispetto alle idee platoniche. Ma una volta entrati nella sfera dell'essenza, dell'oggetto in sé e per sé, abbiamo a che fare come con un rovesciamento di prospettiva, con una brusca inversione di punti di vista: adesso è l'essenza che si riflette in se stessa, che rimira la propria parvenza.

⁶³ Come ha scritto molto chiaramente Lugarini, cfr. *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 255: “L'essenza – Hegel subito lo annuncia – in primo luogo *scheint in sich selbst*, appare (si rispecchia) entro di sé, e si dà a vedere quale «pura riflessione assoluta», puro movimento riflessivo. In secondo luogo essa *erscheint*, apparisce, e si esterna nella *Existenz*, suscitando la *Erscheinungswelt*, il mondo del fenomeno, nel quale essa rimane tuttavia nascosta come l'interno della propria exteriorità. Ma oltre che apparire l'essenza, in terzo luogo, grazie al fondersi della sua interiorità e della sua exteriorità *offenbart sich*, si rivela: ne proviene la *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, pensata come l'unità dell'interno e dell'esterno, dell'essenza e dell'esistenza, e perciò quale *Manifestation*, compiuto disvelamento, del *Wesen*”.

Il terzo momento della parvenza vede le articolazioni strutturali della riflessione, che è ponente (movimento del porre e del presupporre – circolo essenza/essere nella logica oggettiva – esser posto), esterna, e infine determinante. La riflessione determinante, che conchiude il circolo riflessivo dopo aver mostrato come l'essenza abbia natura fondativa rispetto all'essere, consente di accedere al successivo capitolo, che come è noto è dedicato a identità, diversità e contraddizione; le essenzialità della riflessione, appunto, anche dette determinazioni riflessive dell'essenza per la caratteristica di rileggere retrospettivamente l'essere conferendo stabilità al dileguare dei suoi momenti, in una sfera in cui ogni cosa è *relata* e un vero altro non esiste⁶⁴. Del resto è questa la ragione, ci sembra, per cui, a seguito della scissione apparentemente attuata dalla parvenza tra essenziale e inessenziale – ove l'essere è appunto inessenziale, parvenza –, col movimento del porre e del presupporre e la soluzione della riflessione determinante si arrivi alla chiara comprensione del fatto che l'essere non è l'altro dell'essenza, ma il medesimo, sprofondato in sé (*sich erinnert*) e per sua propria natura in sé riflesso.

Entriamo quindi nel cuore della riflessione con le sue essenzialità: separatasi dall'essere, momentaneamente depauperato di sostanza quale inessenziale (si vedrà nella *Wirklichkeit* che non è esattamente così: il gioco tra essere ed essenza è il gioco dialettico che anima l'intera logica oggettiva), la riflessione attraversa le sue determinazioni che sono identità, diversità e contraddizione. Questo capitolo, che è quello di partenza nel caso dell'*Enciclopedia*, è la maniera hegeliana per

⁶⁴ Cfr. J. Biard *et al.*, *Introduction à la lecture... L'essence*, cit., p. 34: “[p]assare e alterità, essendo stati sussunti, non sono più che in guisa di momenti ideali interiorizzati dall'essenza stessa, vale a dire trasposti all'interno del movimento infinito della sua negatività”

riconsiderare alla luce ontologicamente superiore dell'essenza la passata Dottrina dell'essere, in particolare le prime tre determinazioni con cui ha avvio la Qualità, ma anche l'intera logica stessa (essere, nulla, divenire).

Il fatto che l'essenza *debba* apparire investe una tradizione filosofica consolidata secondo la quale, scrive Hegel, "l'essenza è soltanto l'interno". L'essenza non è soltanto l'interno, e la necessità che sia così deriva proprio da quell'insormontabilità kantiana della cosa in sé che l'idealismo non è mai riuscito ad accettare. Alla luce della critica mossa da Hegel alle filosofie della soggettività, appare chiaro quanto il passaggio dal fondamento – terzo capitolo della prima sezione sulla riflessione – all'*Erscheinung* sia geniale: nell'essenza davvero e finalmente si rinsalda la scissione tra fenomeno e cosa in sé.

Al contempo, il movimento riflessivo sembra restare in azione come imprescindibile nel corso dell'intero processo che conduce l'essenza al suo compimento, cioè a quella "essenza che è uno stesso col suo apparire"⁶⁵, unità dell'essenza e dell'esistenza⁶⁶, dell'interno e dell'esterno⁶⁷, la *Wirklichkeit*, perché l'essenza è e rimane nella totalità delle sue determinazioni in una condizione paradossale: movimento da nulla a nulla e, in quanto tale, infinito ritorno in sé.

A conclusione di queste prime considerazioni relative alla riflessione, e al suo rapporto con l'essenza e la totalità della seconda dottrina, possiamo affermare che anche la *Reflexion* vanta in effetti, agli occhi di Hegel, uno statuto privilegiato⁶⁸. La riflessione, infatti, con le

⁶⁵ *WdL II*, p. 243; 436.

⁶⁶ *Ivi*, p. 369; 595.

⁶⁷ *Ivi*, p. 370; 597. Sull'"instaurarsi" di tale unità, com'è noto, cfr. pp. 364 e sgg; 587 e sgg.

⁶⁸ Cfr. D. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion", in *Id.*, *Hegel im Kontext*. Henrich ha, per così dire, iniziato la tradizione di quegli esegeti che scorgono nella riflessione della *Scienza della logica* un ruolo estremamente centrale, se non addirittura la chiave dell'intera

dovute precisazioni sopra esposte, è essa stessa l'essenza, e ne scandisce il movimento.

2. L'opposizione di essere ed essenza

2.1 INESSENZIALE E PARVENZA

L'essenza come *Reflexion* è la “essenza semplice, che è in sé, nelle determinazioni sue dentro di sé”⁶⁹. In questa sua prima forma, essa si oppone all'essenza che esce nell'esserci, che appare (*erscheint*) e che viene all'esistenza.

Quel che subito salta all'occhio dell'esegeta è che pure questa essenza semplice e in sé in verità è un prodotto e risultato: viene da un processo, dal crollo dell'essere, dal suo sprofondamento. Nell'atto stesso di internarsi, l'essere si depauperava ontologicamente, perché nessuna delle categorie che il suo processo ha portato alla luce è riuscita a garantirgli solidità e unità.

Una volta guadagnata l'essenza, essa sembra solo un ulteriore “esserci determinato cui ne sta di contro un altro; [...] un esserci essenziale a

logica stessa (ivi, p. 120). Se il processo della negazione determinata, sostiene Henrich, è il modello grazie al quale il pensiero guadagna un nuovo contenuto categoriale (novità sempre ottenuta a prezzo del “crollo” della determinazione precedente, che il procedere logico rilevava come insufficiente – è il procedimento dell'*Aufheben*, che anima la Dottrina dell'essere), allora la logica della riflessione – intesa come questa sezione della seconda dottrina della *Scienza della logica* – assume un'importanza cruciale, dal momento che è il luogo in cui la negazione determinata si fa oggetto di analisi, venendo così provata (ivi, pp. 120-121). Poiché il movimento riflessivo sembra essere il principio di progressione dell'intera Logica, tutta la *Scienza della logica*, argomenta Henrich, è una “logica della riflessione”; in questo senso, il capitolo in cui si struttura il movimento riflessivo è “significativo a più titoli, ma in primo luogo rispetto al problema del metodo (*zum Methodenproblem*) della logica. Questo perché i concetti che sono al centro dell'argomentazione finale sul metodo, hanno non lì [*scil.* in seno all'Idea assoluta], ma nel capitolo relativo alle determinazioni della riflessione, il loro vero luogo” (ivi, p. 104).

⁶⁹ *WdL II*, p. 244; 436.

fronte di un esserci inessenziale”⁷⁰. Perché l’essenza acquisti validità ontologica a scapito dell’essere, quest’ultimo dev’essere meno che inessenziale⁷¹; esso è parvenza, come chimera, illusione. Hegel paragona questo stato di cose allo scetticismo, il quale “non si permetteva di dire: È”⁷², ciò malgrado attribuendo a contenuto della parvenza la totalità delle cose del mondo. Allo stesso tempo anche il fenomeno dell’idealismo – di matrice specialmente kantiana e fichtiana, che Hegel ha qui visibilmente di mira – ha ridotto l’intero ambito della determinatezza a *Schein*.

Da un punto di vista ontologico, questo implica l’impossibilità di rinvenire nell’oggetto una base, un fattore unificante che sia causa della sua intelligibilità; di conseguenza, la parvenza dell’oggetto ha in sé delle determinatezze che lo fanno essere come appare, ma esse a loro volta sono “immediate, esistenti, altre fra loro”⁷³. Cosicché la parvenza, qualsiasi cosa di immediatamente determinato, “[p]uò aver questo o quel contenuto; se non che quel contenuto che ha non è posto da lei stessa, ma essa lo ha immediatamente”⁷⁴, in un certo qual modo che sfugge alla comprensione – e che, verrebbe da aggiungere, la logica speculativa, non paga del *to on*, ha appunto da cercare.

Questo stato di cose è espresso con chiarezza e concisamente nel § 112 dell’*Enciclopedia*: quando si apre alla logica la dimensione dell’essenza, l’essere *non è sparito*, ma “nella sua unilaterale

⁷⁰ Ivi, p. 245; 437.

⁷¹ Cfr. E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris 1968, p. 135: “[...] il primo passo consiste in una distinzione tra l’oggetto che è adesso da considerare e il fatto ch’esso deve fornire all’[altro] oggetto ciò che gli manca, vale a dire comprensibilità o razionalità. A causa di questo ‘sdoppiamento’, l’oggetto diventa derivato (*gesetz, vermittelt*), il contrario dell’essenziale che, dal suo canto, è primo e originario”. La traduzione è mia.

⁷² *WdL II*, p. 246; 440.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

determinatezza di esser *immediato* è abbassato a un [essere] soltanto negativo, a *parvenza* [*zu einem Scheine*]]⁷⁵.

L'avvio del movimento riflessivo, che ha origine nella parvenza, vede l'essenza fronteggiare, aver contro sé, l'immediatezza dell'essere che ha tolto, “quella da cui è divenuta e che in questo togliere si è conservata e mantenuta”⁷⁶.

E però adesso non abbiamo più a che fare con l'irrelatezza in continuo dileguamento dell'essere. Il tipo di togliimento cui qui si allude è di diversa natura: al contempo, l'essere “è un negativo soltanto relativamente all'essenza, non già in sé e per se stesso”⁷⁷. Ciò vuol dire che tale negatività non appartiene all'essere, non gli è immanente, dunque non è una sua propria auto-posizione; esso è tale solo rispetto all'essenza, esso, vedremo, è una *posizione* dell'essenza. Questo complesso alludere alla dinamica del *togliimento*, dell'esser *negativo per altro*, implica lo sforzo speculativo di designare, e al contempo di comprendere, il carattere negativo dell'oggetto di contro all'importanza di ciò che andrà a costituirsi come sua spiegazione e

⁷⁵ *Enz*, § 112, p. 143; 123. All'inizio della Dottrina dell'essenza, Moni evidenzia la particolare difficoltà di rendere il tedesco *Schein* differenziandolo. Nella sua traduzione dell'*Enciclopedia* Croce traduce *Schein* con “apparenza” al posto di “parvenza”, utilizzando piuttosto la parola italiana “fenomeno” per *Erscheinung*: ne viene un corretto intendimento dell'apparire dell'essenza come un rivelarsi, un'epifania. Per omogeneità con la versione italiana della Grande logica ho modificato la traduzione del Croce, utilizzando “parvenza” – il corsivo è mio, a segnalare l'intromissione. Sulla differenza tra *scheinen* ed *erscheinen*, e sui loro diversi impieghi nella Dottrina dell'essenza – ben altro che “sfumature” –, molto condivisibile è il rilievo di Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 255: “Hegel prende le mosse da qui [*scil.* dal riflettersi della riflessione in se stessa] e affronta la questione avvalendosi di strumenti concettuali non ancora impiegati. Li nominano, principalmente, tre verbi: *scheinen*, *erscheinen*, *sich offenbaren* (rispettivamente: «parere», nel senso del francese *paraître*; «apparire» in quello di *apparaître* e, a monte, di *φαίνεσθαι*; «rivelarsi», tutti ancorati all'originario movimento riflessivo dell'essenza”.

⁷⁶ *WdL II*, p. 245; 438.

⁷⁷ *Ibidem*.

fondazione, senza tuttavia ricadere in quel puro nulla che figurava all'inizio della Logica.

Nell'essenza tutto è relazione – ed essere ed essenza, nei panni adesso di inessenziale ed essenziale, sono la prima coppia di relati che ci si presenta. È l'*Erinnerung* che ha aperto la strada a questa sfera di relazione e riflessione, rifrangendo la pura immediatezza con uno sguardo indietro, a un ideale *passato* di natura logico-metafisica.

Come si vede, i temi che Hegel sta presentando sono quelli della vecchia metafisica. In particolare, sotterraneo a questa prima coppia è il classico problema del nesso tra causa e causato e la loro reciproca dipendenza⁷⁸.

Dice chiaramente Fleischmann a questo proposito:

Ciò che noi chiamiamo 'essenza' sarà dunque definito in primo luogo come un essere contraddittorio, sdoppiato in sé, che mostra un aspetto al contempo positivo e negativo. Positivo, perché può esistere in maniera indipendente; negativo, perché l'essere dipendente, *per definitionem*, non può esistere che dipendendo da lui, *in lui*⁷⁹.

La prima differenza che salta immediatamente all'occhio, infatti, tra il tenore del procedere in seno all'essere e la dimensione dell'essenza, è appunto l'uso di espressioni come il “parere in sé” (*der Schein an sich*), del “negativo non in sé ma per altro” riferito all'essere. Viene sempre introdotto lo spettro di un altro che non è veramente un altro: “non è dunque un'altra cosa che appare quale esplicazione [...] ma è essa

⁷⁸ Cfr. Vitiello, *Filosofia teoretica...*, cit., pp. 112-113: “Quella che appariva essere la condizione, si rivela ora il vero condizionato. Ma questo è vero sempre: sempre il condizionato è condizione della sua condizione”. Vitiello sta qui discutendo del rapporto tra porre e presupporre come prima tappa dell'autodeterminazione della riflessione, considerandoli, a ragione, non altro che metafore dell'essere e dell'essenza stessa.

⁷⁹ Cfr. Fleischmann, *La science universelle...*, cit., pp. 135-136.

stessa che si scinde per adempiere al proprio compito, [...] sdoppiamento di un'entità in due parti identiche e pertanto opposte"⁸⁰.

E a ben vedere, leggendo le prime pagine della Dottrina dell'essenza, colpisce la *rivalità ontologica* di essere ed essenza, il loro fronteggiarsi alla maniera di un riferirsi "daccapo l'uno all'altro come altri in generale"⁸¹, dando l'impressione che il cammino del logico stia procedendo a ritroso, verso la frattura del *Maßlose* e dell'*Absolute Indifferenz*. Dal momento, infatti, che ciascuno ha un suo essere, un'immediatezza immediata indipendente dall'altro, entrambi si mantengono in un equilibrio precario, in una sorta di indifferente immediatezza.

Nel primo capitolo della prima sezione della Dottrina dell'essenza, dedicato alla parvenza (*Schein*), è possibile isolare alcune proposizioni concatenate che decidono la reciproca posizione di essere ed essenza⁸², due altri che sono in verità lo stesso.

È la parvenza ad aprire al logico la strada dello sdoppiamento, linearmente, ma senza traumi: dalla proposizione "l'essere è parvenza", esattamente nel senso che abbiamo finora analizzato, si arriva a "la parvenza è l'essenza stessa" e "l'essenza in questo suo proprio movimento è la riflessione". Dunque la scansione dei momenti della parvenza in un certo senso è la scansione dell'essenza stessa, il suo scoprirsi come fondo originario dell'essere, come il negativo dell'immediatezza che, proprio per questo, è il vero positivo, ciò che sopravvive.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *WdL II*, p. 245; 438.

⁸² Cfr. già Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., pp. 242 e sgg., che ne isolava soprattutto tre. Per meglio chiarire il senso dell'argomentazione hegeliana, si è ritenuto opportuno rimaneggiare tale certo valida partizione, ampliandola con maggiori specificazioni.

La parvenza spiega cioè quell'apparente paradosso per cui l'essenza, pur 'provenendo' dall'essere, dal suo interiorizzarsi come movimento ontologico, in verità viene prima, è come il suo *passato*, sua origine e verità.

Si tenterà un'analisi a seguire delle proposizioni ritenute esemplificatrici di tale processo.

1) "L'essere è parvenza [*das Seyn ist Schein*]"⁸³. Hegel precisa a seguire che l'essere della parvenza è l'esser tolto dell'essere, il suo esser crollato e in qualche modo superato che rende quanto ha preceduto l'essenza come uno spettro, un'illusione. Al contempo, tuttavia, "[l]a parvenza è tutto ciò che ancora è rimasto dalla sfera dell'essere"⁸⁴, il suo essere un *riflesso* alla maniera spregiativa in cui Platone considerava le cose come pallidi riflessi delle idee⁸⁵.

2) "L'essere è non essere nell'essenza [*das Seyn ist Nichtseyn in dem Wesen*]"⁸⁶; più precisamente, l'immediatezza del non essere costituisce la parvenza, che è l'in sé dell'essenza, la determinazione di primo livello della riflessione. In quest'affermazione è riposta la negatività dell'essenza, il movimento da nulla a nulla che la connota dal di dentro⁸⁷. L'essere ha perduto la sua prima determinazione: in quanto l'essenza è risultato e mediazione, il suo esser immediato al cospetto

⁸³ *WdL II*, p. 246; 439.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ A questo proposito, cfr. R. Dottori "Wesen als Reflexion. Hermeneutische Bemerkungen über den Anfang der Logik des Wesens", in *Hegel. Scienza della logica*, Teoria XXXIII/2013/1, ETS, pp. 129-151; soprattutto pp. 139 e sgg.

⁸⁶ *WdL II*, p. 247; 441.

⁸⁷ Com'è stato rilevato da Dubarle, il movimento da nulla a nulla corrisponde, nella sfera dell'essenza, al divenire nella sfera dell'essere (cfr. *La logique de la réflexion...*, cit., p. 351).

dell'essenza è divenuto inessenziale. E tuttavia, “[l’]essere si è conservato nell’essenza, in quanto quest’ultima, nella sua infinita negatività, trova eguaglianza con se stessa; per questa via l’essenza stessa è l’essere”⁸⁸. Hegel scinde in questa ancora primordiale suddivisione dell’essenza due livelli, l’immediatezza e la negatività. La prima è il non essere dell’essere riguardo all’essenza che fronteggia, la seconda il cuore intimo dell’essenza:

Questi due momenti, la nullità, ma come sussistenza, e l’essere, ma come momento, ossia la negatività che è in sé e l’immediatezza riflessa, questi due momenti, che costituiscono i momenti della parvenza, sono pertanto i momenti dell’essenza stessa: non si ha una parvenza dell’essere nell’essenza, o una parvenza dell’essenza nell’essere; la parvenza nella essenza non è la parvenza di un altro, ma è la parvenza in sé, la parvenza dell’essenza stessa⁸⁹.

In questa complessa trama, dunque, l’essere si costituisce come momento, destinato alla fugacità, o per dirla con Cortella, alla *presenzialità*⁹⁰. Tutto ciò che è passa, cioè è per non essere; ciò che resta è l’infinità pulsante di un’essenza – quella che nel passo sopra è da Hegel detta la sussistenza, *hypokeimenon* –, di un passato eterno che,

⁸⁸ *WdL II*, p. 247; 441.

⁸⁹ *Ivi*, p. 248; 442.

⁹⁰ Cfr. L. Cortella, “La logica hegeliana come ontologia della temporalità” in *Id.*, *Autocritica del moderno*, cit., pp. 175-190: “Con ciò [*scil.* con la determinazione dell’essenza come riflessione] Hegel si è lasciato definitivamente alle spalle l’ontologia della presenza. La verità dell’essere in cui consiste l’essenza non può più essere intesa come un qualcosa di oggettivo e stabile, ma come la negazione di questa stabilità [...] la restaurazione della presenza (che ancora si mantiene nel concetto di divenire sotteso alla logica dell’essere) viene evitata proprio perché quel movimento, nella logica dell’essenza, è in realtà un internarsi, uno sprofondare in sé dell’essere. L’essere sparisce dalla presenza, riluce (è cioè parvenza, *Schein*), ma nel contempo si occulta, si sottrae alla presa che lo vuole fissare in qualcosa di stabile e fisso” (*ivi*, pp. 184-185).

pur fuori dal tempo, in certo modo lo governa, rimpinguandone continuamente le fila⁹¹.

3) “La parvenza è l’essenza stessa [*der Schein ist das Wesen selbst*]”⁹², viene dunque ribadito in due punti diversi a poca distanza⁹³. Hegel sta cercando di ricucire una frattura mantenendo una tensione dialettica fra due termini in continua collisione, in un difficile bilanciamento che oscilla senza alcun dubbio tra il *proteron pros hemas* e il *proteron te physei*. Non c’è un vero primo perché entrambi sono primi; cambia la prospettiva, cambia l’orizzonte in cui si desidera comprendere, dipendentemente che l’indagine sia condotta nel regno del *to on*, dell’immediato, o del *ti en einai*, della mediazione riflessiva, della riflessione tanto del *nous* verso la cosa, quanto della cosa su se stessa⁹⁴.

Nel primo momento, nel passo che chiude la precedente citazione riportata per esteso, Hegel sta ribadendo che l’essere non è sparito, che pur rabbassato al rango di inessenziale e di parvenza mantiene una sua dignità ontologica come *momento* dell’essenza; al contempo specifica che questo non fa davvero dell’essere e dell’essenza due concetti indipendenti con una qualche relazione, ma che essi sono,

⁹¹ Evocativa l’immagine di Vitiello, *Filosofia teoretica...*, cit., p. 110: “L’essere non passa, è passato nel nulla, e parimenti il nulla nell’essere. È *passato*: non v’è mai un *momento* in cui è possibile scorgere il farsi nulla dell’essere e il farsi essere del nulla. Il nascere e il perire non avvengono *nel tempo* – si rammenti l’“*en chróno oudent*” di Platone –; nel tempo avvengono tutti i fenomeni della vita, ma nascita e morte sono i limiti della vita. Non entrano in essa. Nella vita già si è – quando se ne parla; e della morte non parla mai chi muore. L’atto del nascere, l’atto del morire – il divenire non degli accidenti, ma della sostanza – resta sempre fuori del dire. Il dire lo dice in ritardo: quando è *passato*”.

⁹² *WdL II*, p. 249; 443.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Del resto, come rileva Dubarle (*Sur la réflexion dans la Science de la logique...*, cit., p. 347), il ‘per noi’ indispensabile della pedagogia filosofica è l’atto di una riflessione esteriore che anticipa lo sviluppo concettuale proprio della cosa stessa.

piuttosto, inscindibili, in un certo senso lo stesso – un unico dall’aspetto di Giano bifronte. Siamo del resto nell’ambito della logica oggettiva: è dell’ente, come direbbe la metafisica classica, che stiamo disquisendo; dell’oggetto da conoscere, e anzi della possibilità della sua intelligibilità.

Se due sono i momenti dell’essenza, e uno di questi è l’immediatezza dell’essere mentre l’altro la negatività come sussistenza, ne deriva che l’essenza “è il per sé stante che [...] si media con sé per mezzo della negazione sua che è lui stesso”⁹⁵ – unità, dunque, della negatività assoluta e dell’immediatezza. Questi momenti, questi poli apparentemente opposti, dunque, sono uniti, per cui la negatività è tale in sé; è autoriferimento⁹⁶ a sé, ma un riferimento negativo, un “repellente negar se stessa”⁹⁷ che costantemente ritorna in sé. E a proposito dell’identità tra negatività assoluta e immediatezza viene ribadito che la parvenza è l’essenza. Il concetto di parvenza è stato flesso a trecentosessanta gradi, dimostrato in tutta la sua ambivalenza, nel suo essere residuale dell’essere e, al contempo, nel costituirsi come già essenza.

Il passo successivo consiste nell’affermare che:

4) “l’essenza è il suo proprio parere entro se stessa [*das Scheinen seiner in sich selbst*], riflessione”⁹⁸, in quanto movimento infinito che

⁹⁵ *WdL II*, p. 248; 442.

⁹⁶ A proposito dell’autoriferimento che, nella logica dell’essenza, si configura anche “nello stesso tempo e secondo il medesimo rispetto” – secondo la formula più antica della legge di non-contraddizione – come repulsione da sé: “l’autoreferenzialità mostra di obbedire a una logica della totalizzazione che lungi dal bloccare il movimento del pensiero, ogni volta lo riapre”, cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011, p. 42.

⁹⁷ *WdL II*, p. 248; 442.

⁹⁸ *Ivi*, p. 249; 443.

“determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come l'immediatezza”⁹⁹. La riflessione sorregge la struttura della logica oggettiva, garantendo scambio tra una sfera e l'altra, tenendole insieme come lo stesso. Hegel riflette su un possibile parallelo con la sfera dell'essere: lì, all'essere come immediato si poneva di contro il non essere, anch'esso come immediato, e la loro verità era il divenire¹⁰⁰. Nella sfera dell'essenza, tutto ciò che è rimasto dell'essere è inessenziale, parvenza. Dapprima l'essere è detto come tolto, negativo solo rispetto al suo altro cui è indifferente. Poi l'essere vien detto conservato nell'essenza, e però occorre che proprio dall'immediatezza dell'essere, dalla sua instabilità, l'essenza prenda le mosse per costituirsi come sua struttura solida.

Sia nell'opposizione tra essenziale e inessenziale, sia in quella tra essenza e parvenza, l'essenza viene presa soltanto come un immediato a sua volta, salvo poi scoprirsi come parvenza essa stessa, o meglio come inglobante in sé la parvenza. L'essenza, nel suo svelarsi come quella immediatezza che è pura mediazione e assoluta negatività, riflettendo entro sé, parendo entro sé, eternamente dà luogo a quel suo apparente altro (e però nella sfera dell'essenza un vero altro non esiste) che è l'essere. Tale movimento riflessivo, tale andare da un polo all'altro di sé, dall'immediatezza all'assoluta negatività, è appunto il movimento dell'essenza.

L'ultima proposizione rivela il carattere ambivalente dell'apparenza, *Schein*: essa esprime l'inanità, l'esser nulla dell'essere, “il di per sé insussistente, che è solo nella negazione”¹⁰¹, ma al contempo lo

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Ivi, p. 246; 439.

sdoppiamento dell'essenza, il suo carattere naturalmente riflessivo, quell'apparire che è un parere in sé e che prelude all'*Erscheinung*.

Il disgiungimento di essere ed essenza in inessenziale ed essenziale sembra essere una posizione estrinseca, che guardi cioè dal di fuori il processo. Ma a livello speculativo, tale frattura in realtà non esiste: il logico sta soltanto attraversando la totalità dei suoi contenuti. Se l'essere è parvenza in quanto parvenza è quell'inessenziale che rimane dell'essere; se la parvenza è l'essenza stessa, che toglie l'essere negandolo e “parendo” in sé, quella che sembra un'opposizione e più ancora una frattura è destinata ad esser neppure sanata, bensì abolita col movimento stesso della riflessione, primo circolo assoluto della logica, *struttura essenziale dell'Oggettivo*.

2.2 PARVENZA E RIFLESSIONE: IL MOVIMENTO DA NULLA A NULLA

La parvenza ha dunque avviato a uno slittamento di prospettiva. Essa si costituisce dapprima come ciò che rimane dell'essere, ma poiché l'essenza lo ha tolto e respinge tutto quanto è altro da sé – un vero altro in questa sfera non esiste¹⁰² –, poiché il suo è un negare assoluto inizialmente tutto rivolto all'interno, un'immediatezza a sua volta, la parvenza è l'essenza stessa.

Mentre prima, nel corso della Dottrina dell'essere, eravamo stati indotti a credere che l'essenza fosse l'essere interiorizzato, sprofondato in sé, adesso abbiamo appreso che tale movimento ontologico non è altro che il movimento riflessivo dell'essenza, un movimento che oscilla tra immediatezza e assoluta negatività e che in

¹⁰² Cfr. *ivi*, p. 294; 444: “L'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare, che rimane in se stesso, dove il diverso è determinato assolutamente solo come l'in sé negativo, come parvenza”.

perfetto equilibrio tra questi due poli continuamente pone e presuppone, in un incessante determinare (*bestimmen*) e fondare ciò che in apparenza l'aveva preceduta.

L'essere era un presupposto, un principio in *medias res* nell'assoluta *epochè* del pensiero. Adesso invece sappiamo che quel presupposto non era veramente tale: si tratta in realtà di una posizione dell'essenza, del suo determinare e distinguere.

Troviamo molte chiarificazioni nel passo cruciale che segna il passaggio dalla parvenza alla riflessione (come terzo momento della parvenza, primo capitolo della prima sezione):

Nella sfera dell'essere, all'essere come immediato sorge di contro il non essere, anch'esso come immediato, e la verità loro è il divenire. Nella sfera dell'essenza si trovano dapprima di contro l'essenza e l'inessenziale, poi l'essenza e la parvenza; l'inessenziale e la parvenza come residui dell'essere. Ma tutti e due, come pure la differenza dell'essenza da loro, non consistono se non in ciò che l'essenza sulle prime vien presa quale un immediato, non com'è in sé, cioè non come quell'immediatezza, che è immediatezza qual pura mediazione o qual assoluta negatività. Quella prima immediatezza è con ciò solo la determinatezza dell'immediatezza. Il togliere di questa determinatezza dell'essenza non consiste quindi in altro che nel mostrare che l'inessenziale è solo parvenza, e che l'essenza contiene anzi la parvenza in se stessa, come l'infinito movimento in sé che determina la sua immediatezza come la negatività, e la sua negatività come l'immediatezza, ed è così il suo proprio parere in se stessa.¹⁰³

Viene subito dopo specificato:

La parvenza è quello stesso che è la riflessione; ma è la riflessione come immediata. Per la parvenza che è andata in sé, e che però si è resa estranea alla sua immediatezza, noi abbiamo questa parola della lingua straniera, la riflessione.¹⁰⁴

¹⁰³ Ivi, p. 249; 443.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

Il movimento riflessivo sembrerebbe riprodurre, per certi aspetti, la funzione attribuita al divenire nella sfera dell'essere¹⁰⁵. Sappiamo però che adesso non ci sono più né passare né alterità¹⁰⁶, o che piuttosto passare e alterità, essendo stati sussunti, “tolti”, non sussistono più se non a titolo di momenti ideali interiorizzati nell'essenza stessa, cioè trasposti all'interno del movimento infinito della sua negatività; è cioè la negazione in sé che ha un essere solo come autonegazione e autoriferimento. Mentre nella sfera dell'essere giocava un ruolo fondamentale la relazione come limite, e tale limite era negazione rispetto a un altro che era l'essere, nell'essenza abbiamo a che fare con una negazione di una negazione. L'essenza infatti è altresì auto-repulsione, movimento privo di contenuto¹⁰⁷, negazione di sé come già negazione – il ‘non’ – dell'essere. Essa “non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare”¹⁰⁸.

Per questo motivo, la prima definizione della riflessione è quella, nota e oscura, di *movimento da nulla a nulla* (*Bewegung von Nichts zu Nichts*)¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Ivi, p. 249; 444; cfr. anche Biard *et al.*, *Introduction à la lecture... L'essence*, cit., p. 34; e G. Jarczyk, *La réflexion spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, Kimé, Paris 2004, p. 192, che definisce il particolare passare dell'essenza come un “passare che si sussume nel suo stesso passare”.

¹⁰⁶ Cfr. Dubarle, *La logique de la réflexion...*, cit., p. 184: “[...] il movimento non è adesso un cambiamento più o meno superficiale che supporta un certo livello di invarianza ontica, ma coincide con la realtà stessa, senza più alcun bisogno di supporto”.

¹⁰⁷ Cfr. *WdL II*, p. 250; p. 444: “l'essenza [...] non ha questo movimento dentro di sé, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa”. Il corsivo è mio.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Ivi, p. 444; p. 250: “Il divenire nell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso (*und daruch zu sich selbst zurück*)”. Non si può non dare ragione a Dubarle, (*La logique de la réflexion...* cit., p. 199) che ritiene che Hegel stia chiedendo uno sforzo impossibile al pensiero; più pesante la critica di Fleischmann, *La science universelle...*, cit., p. 136: “L'ironia spietata si ripiega qui dapprima sulla nozione stessa di riflessione che ci accingiamo a incontrare, e che consiste in un ‘movimento [del pensare] di un niente verso un altro niente, vale a dire uno sdoppiamento, tanto inutile quanto inspiegabile, che si propone piuttosto di essere un metodo di esplicitazione”.

Vi sono evidentemente due modi di intendere i due poli di questo movimento, a seconda che il punto di vista sia quello della riflessione assoluta e dunque della necessità logica, del *proteron te physei*, o della riflessione esterna, la via dell'immediatezza, il *proteron pros hemas*.

Seguendo il tragitto della logica così com'è descritto, il franare delle categorie dell'essere è necessario per il disvelamento dell'essenza. Benché la logica prenda avvio dall'opposto del nulla, dal puro essere, e benché sia all'interno della sua architettura che si costituiscono categorie fondamentali dell'*ens qua ens* quali il *Dasein* e l'*Etwas*, il processo stesso che ha luogo nella Dottrina dell'essere – il dedurre e il passare volatile mediante il quale ciascuna categoria viene dissolta in quella che la segue – svela già “una negativa determinatezza, un negativo che successivamente rifluisce nell'esserci e nel qualcosa ed evolveva a negazione della negazione, fino a compenetrare l'infinito qualitativo e la natura del finito”¹¹⁰. Negativo destinato – ed è la natura stessa della cosa a esigerlo – a fomentarsi, sino a far implodere dal di dentro la struttura dell'essere: l'*acmé* è costituita, come abbiamo visto, dall'*Absolute Indifferenz*, in cui “questa acuita negatività è divampata nell'interno dell'essere, riemerso dalle proprie concrezioni; ed è la ‘semplice negatività di se stesso’ quella che, a conclusione del testo del 1812, definiva *das erinnerte Sein*, l'essenza”¹¹¹.

Il *proteron pros hemas* ha bisogno di scontrarsi con l'inconsistenza del proprio punto di vista per comprendere che *la cosa è tale negatività semplice, e che un altro nulla, un nulla assoluto, la tiene insieme e ne impedisce il crollo*; secondo una prima lettura, dunque, il primo nulla è l'essere, il suo svolgimento che è in realtà progressivo auto-depauperamento. Il

¹¹⁰ Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 249.

¹¹¹ *Ibidem*.

secondo nulla è in tal senso l'essenza che si viene a mostrarsi quale sostrato, il vero Prius, derivato del suo internarsi (*sich erinnern*).

Proprio seguendo questo *trait d'union* si ha che la seconda lettura esprime un punto di vista affatto altro, quello che si è chiamato il punto di vista *assoluto* della riflessione, vero cammino del logico, *necessario costituirsi della cosa stessa, finalisticamente orientato alla maniera aristotelica*: circolo ontologico assoluto la cui idea riprende una delle più antiche intuizioni metafisiche di Hegel¹¹².

Si ha quindi la seguente scansione:

Riflessione (*assoluta*) come *movimento*

- *da nulla*: l'essenza che è ontologicamente negativa, negativa come il *non passare, come l'eterno passato mai passato*, e che in questa sua stabilità ontologica è l'*incausato*, dipendente solo in quanto *ha in sé* il dipendente;

- *a nulla*: l'essere, parvenza, il dipendente causato, il quale è ontologicamente incapace di reggersi e autogovernarsi, ragione per la quale l'intera sua struttura è collassata con l'*Absolute Indifferenz* e il *Maßlose*.

¹¹² Cfr. *Diff*, p. 14; 15.

E così di ritorno a se stesso¹¹³: il processo di determinazione dell'immediato deve necessariamente essere infinito, eterno¹¹⁴. A

¹¹³ Hegel utilizza due differenti formulazioni, e non a caso: dapprima, viene detto che: “[i]l divenire dell’essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal (*von*) nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso” (*WdL II*, p. 250; 444); poche righe dopo, invece, abbiamo: “[l]’essere è solo come il movimento del (*des*) nulla al nulla, ed è così l’essenza” (*ibidem*). Precedentemente, l’essere è stato detto inessenziale, poi parvenza. Infine, con l’analisi della parvenza, si arrivava al risultato che “la parvenza è [...] l’essenza stessa; l’essenza però in una determinatezza, ma in modo che questa è soltanto suo momento, e che l’essenza è il suo proprio parere in se stessa” (ivi, p. 249; 443). Mentre il movimento “dal nulla al nulla” anticipa il modo d’essere fondamentale dell’essenza, cioè la riflessione, il fatto che l’intera sfera dell’essenza è un circolo che eternamente ricomprende se stessa e l’essere, il movimento “del nulla al nulla” che è così l’essenza richiama il precedente cammino dell’essere, ancora una volta, ma dell’essere ormai *inessenziale*, in quanto egualmente necessario per l’accesso alle profondità dell’essenza. Movimento, cioè, di un nulla – l’essere, franato e perciò inessenziale, parvenza – verso un altro nulla, l’essenza. La quale essenza, però, sta proprio a suo fondamento, in quanto movimento da nulla (quel nulla che, come vedremo, è il presupporre dell’essenza, necessario a porre l’essere) a nulla – la posizione dell’essere – e ritorno in sé. Vitiello (*Filosofia teoretica...*, cit., p. 118) interpreta così il senso di questo mutamento linguistico: “dapprima il movimento riflessivo – dal nulla al nulla – si presenta come opera di un ‘terzo’, poi come il movimento del nulla stesso. “Dapprima” – ‘poi’: la variazione terminologica sottolineata anticipa la descrizione dello sviluppo della riflessione, che, sorta come ponente-presupponente, *diviene* in seguito riflessione ‘estrinseca’ e ‘determinante’”. Vitiello considera quale “terzo” il sapere – “movimento/contromovimento del linguaggio-pensiero (del *logos*)” (ivi, p. 114) – riducendo il movimento riflessivo al copulare il positivo e il negativo (*ibidem*): ragione per cui può concludere che “il linguaggio della riflessione *significa* operando, e *opera* significando”. Tuttavia sembra, a nostro modo di vedere (oltre a essere, come si vedrà, in conflitto con la nostra interpretazione del porre e del presupporre), un’interpretazione artificiosa: il movimento del nulla al nulla non fa che riassumere il momento della parvenza, dove, dall’affermazione “L’essere è parvenza” (*WdL II*, p. 246; 439) si è giunti a “[l]a parvenza è dunque l’essenza stessa” (ivi, p. 249; 443), giacché “l’essenza contiene anzi la parvenza in se stessa, come l’infinito movimento in sé che determina la sua immediatezza come la negatività” (*ibidem*). Viceversa, affermare che “il divenire nell’essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso” non fa altro che definire i confini dell’essenza, la quale è questo movimento, un movimento nudo, come rileva il susseguirsi di queste proposizioni: “[...] questa [*scil.* l’essenza] non ha questo movimento dentro di sé, ma è questo movimento come l’assoluta parvenza stessa, la pura negatività, che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare” (ivi, p. 250; 444, corsivo mio); “[i]l sorpassare l’immediato, da cui comincia la riflessione, è anzi solo *mediante* (*durch*) questo sorpassare” (ivi, p. 252; 447, corsivo mio); “[i]l movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e solo così è *movimento di sé*” (*ibidem*, corsivo mio): è l’essenza come movimento da nulla a nulla ad essere “assoluto contraccolpo in se stesso” (*absoluter Gegenstoß in sich selbst*) (*ibidem*).

¹¹⁴ Tutto questo era già in certo modo anticipato da Hegel in “Con che si deve incominciare la scienza?”, nell’apparente autodeterminazione dell’immediato una volta che il sapere puro abbia tolto “ogni relazione a un altro e a una mediazione”. Il sapere

riprova di quanto detto, più avanti Hegel parla anche di “scambio del negativo con se stesso”¹¹⁵ per indicare la riflessione assoluta dell’essenza.

Dall’iniziale rimbalzo, “gioco di specchi”, tra essere ed essenza, secondo il quale la riflessione aveva a ben vedere le caratteristiche di una riflessione esterna – semplice nesso, giustapposizione di due termini la cui natura è di riflettersi uno entro l’altro –, si giunge a una riflessione che rimane entro i suoi confini, entro i confini dell’*unendliche Rückkehr in sich* eternamente compiuto dal movimento dell’essenza. L’essenza è riflessione entro sé, e proprio tale riflessione, ponendo e ponendosi nell’essere, *già da sempre* lo produce.

Scriva Hegel:

Il passare o divenire si toglie via nel suo passare; l’altro, che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma un nulla di un nulla, è ciò che costituisce l’essere. – L’essere è solo come il movimento del nulla al nulla; ed è così l’essenza; e questa non ha questo movimento dentro di sé, ma è questo movimento come l’assoluta parvenza stessa, la pura negatività che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare¹¹⁶.

È estremamente complesso chiedere al pensiero di districarsi in mezzo a questa astrattissima descrizione. Forse un esempio risulterà più agevole: l’essere-uomo chiamato Alessia, diverso dall’essere-uomo chiamato Orsola, è mutevole, caduco, destinato a passare, cioè a perire. Ciò che resta dell’essere-uomo chiamato Alessia e dell’essere-uomo chiamato Orsola una volta che non saranno più è l’essenza

puro è uno col suo oggetto nell’Idea pura, presupposto della logica (*WdL I*, p. 55; 53). Fuso in quest’unità esso può fare *epochè* di se stesso, cessando di essere sapere: “Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza. *La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato*” (ivi, p. 55; 55).

¹¹⁵ *WdL II*, p. 250; 445.

¹¹⁶ Ivi, p. 250; 444.

dell'essere-uomo, cioè l'essere-uomo in generale, che però è il *non-essere* di *questo uomo*: l'intera gamma delle loro determinazioni, sensibili e singolari, va perduta col loro perire. Ciò che resta è dunque un nulla, sia perché ontologicamente non sono più enti presenti al momento della loro sparizione da quella totalità reale che chiamiamo mondo, sia perché *quel che veramente si salva è il loro non-essere*; entrambi saranno *eternamente* come non-essere-uomo-Alessia e non-essere-uomo-Orsola. La loro negazione ha assorbito la determinatezza immediata, la singolarità.

*Una negazione – la negazione dell'essenza come parvenza e riflessione – paradossalmente governa e struttura ontologicamente l'essere, e questa è la verità dell'essere stesso*¹¹⁷.

3. Il risanamento di essere ed essenza. Porre e presupporre

Hegel passa adesso a individuare la maniera in cui la riflessione si determina ulteriormente¹¹⁸, ossia la maniera in cui essa si lascia definitivamente alle spalle il regime della parvenza¹¹⁹. È sempre la

¹¹⁷ Cfr. *VL*, <19>, p. 7: “Si dice che tutte le cose finite periscono, che la loro essenza è di non essere (*ibr Wesen ist, nicht zu sein*); questo negativo è la loro natura, eppure si dice che ciò che è finito ‘è’. Tale principio contiene già la contraddizione, giacché noi diciamo ‘è’; le cose finite non sono altro che questo, essere un qualcosa che si contraddice (*ein Widersprechendes zu sein*)”.

¹¹⁸ Cfr. *WdL II* p. 250 sgg.; 444 e sgg. Cfr. Biard *et al.*, *Introduction à la lecture... L'essence*, cit., p. 34: “[*scil.* questi tre diversi ‘tipi’ di riflessione] non definiscono che le modalità strutturali, differientemente accentuate, di un medesimo processo, quello del parere in sé dell'essenza”.

¹¹⁹ Cfr. Dubarle, *Sur la réflexion...*, cit., p. 349: “In modo molto significativo, i primi due momenti [*scil.* l'essenziale e l'inessenziale; l'apparenza] possono essere considerati come un'introduzione pedagogica al terzo, in cui la teoria si stabilisce al suo proprio livello: quello di essere teoria della pura riflessione assoluta, nel suo assoluto stesso e nelle sue tre modalità logiche capitali”.

“pura, assoluta riflessione che è il movimento da nulla a nulla” che, sola, “si determina ulteriormente”¹²⁰.

Le autodeterminazioni della riflessione non devono essere confuse, dunque, con le pure essenzialità: il capitolo sulla parvenza è ancora un oscillare tra la sfera dell’essere e quella dell’essenza, un equilibrio estremamente provvisorio, labile. Solo una volta ricostituito il loro imprescindibile riferirsi l’uno all’altro, la sfera dell’essere potrà essere riletta al filtro dell’essenza.

Proprio alla luce di tale riferimento inizia la prima tappa del movimento della riflessione: essa è detta ponente (*setzende Reflexion*), ma in verità ha al suo interno il binomio del porre e del presupporre (*Setzen-Voraussetzen*).

Con il porre e il presupporre Hegel, esplicitando quel processo contraddittorio che è il particolare modo di divenire dell’essenza, incomincia una trattazione stratificata, ad almeno tre livelli di significato.

Proviamo a considerarli brevemente, dal più prossimo al meno prossimo alla struttura attuale della logica.

1) Anzitutto, la riflessione deve *chiudere*, nella tripartizione delle sue autodeterminazioni, *l’analisi della parvenza*, costituendosi come suo ultimo ideale momento. La parvenza, infatti, è quel primo momento della riflessione, ossia la riflessione ancora in sé, che Hegel sta ancora trattando.

2) Il nascere della riflessione in seno alla parvenza, creando idealmente un’architettura solida all’interno della quale essere ed

¹²⁰ *WdL II*, p. 250; p. 445.

essenza sono ricompresi (nominalmente, com'è noto, si tratta della Logica oggettiva), conferisce un nuovo statuto all'essere stesso, malgrado il fallimento della sua sfera e anzi proprio in virtù di questo, rivelandolo come *causato*. Scriviamo “proprio in virtù di questo” perché l'essenza, come il cammino stesso del logico ha mostrato, può rivelarsi (e non in quella maniera estrinseca che descriveva la già menzionata controbiezione hegeliana¹²¹) una volta tolte via, crollate, tutte le determinazioni dell'essere, incapaci di sorreggerlo. In questo senso porre e presupporre – apparentemente un duplice, ma in verità un unico e solo movimento – sono propri dell'essenza *rispetto* all'essere: l'essenza pone l'essere (che viene infatti detto da Hegel esser-posto), ma può farlo solo nel contesto di *un duplice senso del presupporre*¹²². La maggiore dignità ontologica dell'essenza rispetto all'essere implica, tuttavia, la *necessità* dell'essere stesso: s'intravede in filigrana una diatriba filosofica antica – *la causa è veramente tale senza il causato?*

3) Benché la riflessione sia un movimento che si dispiega in tutta la sua potenza ontologica, come si è visto al punto 2), non è possibile

¹²¹ Ivi, p. 241; 434: “L'essere viene in conseguenza determinato come essenza, come un essere tale, che vi è negato ogni determinato e finito. Così esso è l'unità priva di determinazione, l'unità semplice, dalla quale il determinato è stato levato via in maniera estrinseca. [...] L'essenza è in questa guisa soltanto un prodotto, un che di fattizio. Quella negazione estrinseca, che è l'astrazione, non fa che toglier via le determinatezze dell'essere da quello che rimane come essenza; non fa che collocarle sempre, in un altro luogo, e le lascia per così dire nell'essere così prima come dopo”. Più chiara ci sembra essere la stessa dimostrazione nell'*Enciclopedia*: “Ma, determinato l'assoluto come *essenza*, la negatività è presa spesso solo nel senso di un'*astrazione* da tutti i predicati determinati. Questo atto negativo, l'astrarre, cade dunque fuori dell'essenza; e l'essenza stessa è così lasciata solo come un risultato *senza queste sue premesse*, il «*caput mortuum*» dell'astrazione (*Enz*, § 112, p. 143; 123-124)”.

¹²² *WdL II*, p. 251; 446: “Ma la riflessione è il togliere il negativo di se stesso, è un fondersi con sé. Toglie dunque il suo porre, e in quanto è il togliere il suo porre *nel* suo porre, è presupporre” (corsivo mio).

scindervi il versante di considerazione epistemologica. Sappiamo come questo sia proprio dell'intera *Scienza della logica*. I momenti non vengono mai scissi o distinti esplicitamente da Hegel, ma il lettore ha preso coscienza dalle prime pagine che il sapere, guadagnato alla fine delle traversie della *Fenomenologia dello spirito*, ha fatto *epochè* su se stesso, trovando così il primo semplice da cui il cammino speculativo deve partire, l'essere. Per questo motivo pensiero ed essere sono lo stesso: tale assunzione verrà definitivamente provata nella Dottrina del concetto. Il punto di vista assoluto della riflessione verrà solo un istante sospeso nel secondo momento della riflessione, cioè nel suo determinarsi, come si vedrà, quale riflessione esterna.

La stratificazione prospettata, qui ancora solo in abbozzo, non è distinta chiaramente all'interno del testo: è estremamente faticoso, per l'interprete, tenere insieme tutte le fila, al contempo rimanendo vigile sui vari livelli di significato chiamati in causa da Hegel.

Si è visto precedentemente in che modo l'analisi finora condotta – il sorgere dell'essenza, l'attribuzione ai due antagonisti delle nuove posizioni di essenziale e inessenziale, lo stesso esame della parvenza –, sia rimasti altalenanti tra l'essere e l'essenza: dapprima si diceva che “l'essere è parvenza” in quanto inessenziale; salvo poi dimostrare, con il solo decorso dell'argomentazione logica, che la parvenza è l'essenza stessa. Hegel riassume questo procedimento così:

La parvenza è il nullo ossia l'inessenziale; ma il nullo o inessenziale non ha il suo essere in un altro, in cui paia; anzi il suo essere è la sua propria eguaglianza con sé; questo scambio del negativo con se stesso si è determinato come l'assoluta riflessione dell'essenza¹²³.

¹²³ Ivi, p. 250; 445.

Abbiamo a che fare con tre negatività, che però a ben vedere sono la stessa: a) il nulla che è diventato – tramite la crisi del *Maßlose* e dell’*Absolute Indifferenz* – l’essere; b) il negativo dell’essenza che lo governa da un profondo, da una base, ancora da scoprire (e che sarà l’essenza come *Grund*); c) il loro vicendevole ripiegarsi a circolo che è l’assoluta riflessione dell’essenza, loro negativo risultato. In essa riflessione, “la negazione si fonde con se stessa”¹²⁴, e tale uguaglianza a sé genera una nuova immediatezza, una immediatezza per così dire di secondo grado, o meglio, in termini hegeliani, una immediatezza *mediata*. Precisa Hegel, inoltre, che il coincidere dei due negativi non è un passare dall’uno all’altro che implichi la soppressione di uno dei due termini: per quanto essere ed essenza siano lo stesso, occorre che la tensione tra i due si mantenga viva; al contempo, non si può non riconoscere che si tratta di una tensione ambigua, dal momento che il passare è tale solo come “togliere del passare”¹²⁵.

Il fondersi dei due negativi è dunque nuovamente una situazione problematica e paradossale, giacché da un lato è sì immediatezza in quanto eguaglianza con sé; dall’altro, tuttavia, “questa immediatezza è l’uguaglianza con sé del negativo, e quindi l’eguaglianza che nega se stessa, l’immediatezza, che è in sé il negativo, il negativo di lei stessa, consiste nell’esser ciò ch’essa non è”¹²⁶.

Hegel chiama l’aspetto bifronte di quel nuovo elemento logico che è l’essenza *ritorno in sé* (*Rückkehr in sich*): un tornare, però, che è puro flettere o meglio *ri-flettere*, “assolutamente solo come questo

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

riferimento”¹²⁷, dal momento che manca tanto l’elemento da cui il movimento parta, quanto quello in cui arrivi¹²⁸.

Troviamo a seguire:

La riflessione è dunque il movimento che, in quanto è il ritorno, solo in ciò è quello che comincia o che ritorna.

Essa è un porre, in quanto è l’immediatezza come un tornare. Non vi è cioè un altro; né un altro da cui essa ritorni, né un altro in cui ritorni. Essa è dunque solo come tornare ossia come il negativo di lei stessa. Ma inoltre questa immediatezza è la negazione tolta e il tolto ritorno in sé. La riflessione è, come togliere del negativo, il togliere del suo altro, cioè dell’immediatezza. Mentre è dunque l’immediatezza quale un tornare, un fondersi del negativo con se stesso, è in pari tempo negazione del negativo come negativo. Essa è così un presupporre.¹²⁹

Secondo questa descrizione, il porre e il presupporre non sono che ulteriore dimostrazione di quanto sia ingannevole una considerazione che si fermi all’immediatezza della “cosa”.

Lo svolgimento dell’essere, uno svolgimento privo di intromissioni “dal di fuori” della cosa, ha rivelato l’insufficienza delle sue determinazioni, le quali rimangono esteriori, inessenziali. Il fatto che io sia bianca e alta un metro e sessantacinque non dice ancora nulla di ciò che *veramente* sono, limitandosi a esprimere caratteristiche determinate, ma accidentali, del mio apparire individuale.

Ora, il movimento riflessivo si dispiega come emblematica dimostrazione dell’andare avanti come retrocedere, “al fondamento e al vero” dal quale quello che sembrava il primo, si è in verità prodotto. Ecco spiegati il porre e il presupporre, secondo una considerazione squisitamente ontologica: l’essere, già mediato dal suo farsi uno con

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Ivi, p. 251; 446.

¹²⁹ *Ibidem*.

l'astrazione del sapere, è in realtà un esser-posto, *l'esser posto dall'essenza*¹³⁰, che si configura come sua ragion d'essere. E però – emblematica paradossalità! –, per porre l'essere, l'essenza deve al contempo *presupporlo*, pena l'impossibilità del cominciamento e l'avvio stesso della Logica¹³¹.

Per quanto il testo hegeliano paia dapprima impenetrabile, queste pagine di altissimo tenore teoretico sono davvero tra le espressioni massime della genialità del loro autore. Il problema, affinché la Logica possa chiudersi a circolo (e questo è indice del fatto che la riflessione e la necessità di ripensare tramite lei il cominciamento costituiscano, per Hegel, altresì una questione di metodo), è che *la riflessione deve presupporre quello stesso che sta ponendo: il porre (Setzen), quale fondazione ontologica (proteron te physei) dell'essere da parte dell'essenza, non può essere scisso dal presupporre (Voraussetzen) che questo essere debba essere, e che anzi da lì, per la necessità che il cominciamento sia puro, immediato, ab-soluto, la logica stessa debba avere inizio*.

Nel porre e nel presupporre, l'inizio *dall'essere* e l'inizio *dall'essenza* per un momento coincidono: si tratta di un “immediato coincidere del negativo con se stesso”¹³², e questo è possibile grazie ai due sensi sopra esplicitati in cui Hegel, a nostro avviso, parla del

¹³⁰ In uno dei capitoli iniziali della Dottrina del concetto dove, secondo l'usuale procedimento della Logica, Hegel sta riconsiderando “retrospettivamente” la genesi del termine da considerare – in questo caso appunto il concetto – si legge: “L'essere è divenuto nel suo passaggio all'essenza una parvenza o un esser posto, e il divenire ovvero il passare in altro è divenuto un porre, e viceversa il porre, ossia la riflessione dell'essenza, si è tolto e si è ristabilito come un non posto, come un essere originario” (*WdL III*, p. 33; 680).

¹³¹ Come semplifica bene Nuzzo in *Memory, History, Justice...*, cit., p. 69: “Questa è l'essenza: il ricordare qualcosa che non è mai stato ma che, precisamente tramite l'esser ricordato, è già stato: *ge-wesen*. Ciò che la memoria ha ‘purificato’ e mediato e quindi posto dapprincipio non è l'essere iniziale con cui la Logica inizia (o è iniziata) [...] La riflessione dell'essenza ha posto l'essere come *ge-wesen*, in tal modo istituendo l'essenza”.

¹³² *WdL II*, p. 250; 445.

“presupposto”. Per meglio dire, ancora, il *presupporre dell'essenza* è il *presupporre* (che coincide col suo porre, in un senso che solo la Dottrina dell'essenza nel complessivo panorama della *Scienza della logica* chiarisce) *dell'essere*, laddove il primo genitivo è soggettivo e il secondo oggettivo. Per porre l'essere, che è un presupposto in quanto del resto già cominciamento, è necessario che l'essenza presupponga sé medesima: la sua propria presupposizione è indispensabile all'atto ontologicamente fondante della posizione.

Nelle parole di Hegel, il fondersi dei due negativi è un tutt'uno con “la negazione del negativo come negativo”¹³³, ovvero con la posizione che l'essenza sia *un mediato*. Mediato laddove considerato, nella strada del sapere, come *proteron pros hemas*, l'essenza, ontologicamente intesa, rivela in realtà come la negatività sia originaria in ogni cosa, il vero primo, *ciò che essere era (proteron te physei)*. Il primo movimento, ossia il porre, di fatto non è senza il secondo, sì che porre e presupporre sono in verità un unico e medesimo movimento.

Dubarle ha rilevato che il passaggio dall'atto del porre a quello del presupporre consiste in una certa messa in sospensione, operata dalla negatività stessa, dell'essere posto della parvenza, a sua volta posta, e anzi parte, della riflessione¹³⁴. Questa considerazione sembra inesatta, quantomeno nella sua parte iniziale: non c'è infatti alcun vero “passaggio” tra i due atti, che sono imprescindibili l'uno all'altro al punto da essere il medesimo; e non può esistere neppure una vera sospensione, dal momento che la riflessione, com'è detto

¹³³ Ivi, p. 251; 446.

¹³⁴ Cfr. Dubarle, *La logique de la réflexion*, cit., p. 189.

chiaramente da Hegel, non si origina mai e da nessuna parte¹³⁵. Proprio per questa ragione, allora, la riflessione viene definita solo come tornare, senza un punto da cui parta il ritorno né uno in cui esso ritorno infine si concluda.

Dunque, la riflessione è a) dapprima togliere l'immediatezza in cui s'imbatta, vale a dire ciò che resta dell'essere – parvenza. Tale togliimento è il suo *pre-suppor*si, il suo preliminare ontologico “essere già” o essere *prima*, essere *ciò che era l'essere*. Tale togliere del suo altro, del “non” del suo negativo, si configura come b) ulteriore togliimento: il togliere del suo stesso porre nel suo porre¹³⁶; essa è dunque *presupporre l'essere, ovvero annullarsi, o quantomeno sospendersi, per far partire la scienza*. c) Nel presupporre, la riflessione si determina come ritorno in sé. Tuttavia, essendo un riferirsi astratto, un movimento privo di substrato (l'essenza si è infatti annullata!), un ritorno senza due poli entro cui tale ritornare sia giocato, la riflessione si riduce a puro movimento, pura negatività. Essa è “il ritorno in sé come il negativo di lei stessa, come quello il togliere del quale è l'essenza. È il suo rapportarsi a sé, ma a sé come al proprio negativo. Soltanto così è la negatività che rimane in sé, che si riferisce a sé (*die insichbleibende sich*

¹³⁵ Cfr. *WdL II*, p. 251; 446. Cfr. anche Cortella, *La logica hegeliana come ontologia della temporalità*, cit., p. 184. Qui Cortella argomenta la tesi che la riflessione è un riferirsi privo di riferito, affatto astratto, e dunque privo di un “sostrato” cui riferirsi.

¹³⁶ Sul rapporto tra riflessione, l'atto del porre e il togliimento, termini tipici nel pensiero hegeliano e nel contesto in cui esso si sviluppa, ci sembra emblematica la definizione della riflessione filosofica rispetto all'Assoluto fornito parecchi anni prima della formulazione della Logica: “L'assoluto deve essere riflesso, posto; ma così l'assoluto non è stato posto, bensì tolto, poiché, in quanto è stato posto, è stato limitato. La mediazione di questa contraddizione è la riflessione filosofica”. Si legge più avanti: “La riflessione isolata, in quanto porre di opposti, sarebbe un togliere l'assoluto; essa è la facoltà dell'essere e della limitazione. Ma la riflessione ha, in quanto ragione, rapporto con l'assoluto ed è ragione unicamente mediante tale rapporto. La riflessione annienta se stessa ed ogni essere ed ogni limitato riferendoli all'assoluto. Ma nello stesso tempo, proprio per via di questo rapporto con l'assoluto, il limitato sussiste” (*Diff*, p. 16; 18).

auf sich beziehende Negativität)”¹³⁷. L’essenza come riflessione è dunque ritorno in sé in quanto autoriferimento; ma il riferirsi a sé di un negativo, non può che essere anche un respingere (*abstoßen*) sé medesima – *auto-repulsione*.

Nei due periodi che seguono all’analisi sinora condotta sul testo della Logica – e che si riportano a seguire –, l’enigma dei tre significati del porre e del presupporre che abbiamo provato a disambiguare viene infine sciolto, e con esso il *destino della sfera dell’essere* adesso che la logica è nel dominio dell’essenza:

L’immediatezza sorge in generale soltanto come ritorno, ed è quel negativo, che è la parvenza del cominciamento, che si nega dal ritorno. Il ritorno dell’essenza è così il suo respingersi da se stessa. Ossia, la riflessione in sé è essenzialmente il presupporre quello da cui essa costituisce il ritorno¹³⁸.

La riflessione dunque trova prima di sé un immediato ch’essa sorpassa e dal quale essa costituisce il ritorno. Ma questo ritorno è solo il presupporre ciò ch’era stato trovato. Questo trovato diviene soltanto in ciò e per ciò ch’esso vien lasciato indietro; la sua immediatezza è l’immediatezza tolta. – L’immediatezza tolta, viceversa, è il ritorno in sé, il giungere dell’essenza presso di sé, il semplice essere, eguale a se stesso. Con ciò questo giunger presso di sé è il proprio togliersi e la riflessione che si respinge da sé e presuppone, e il suo respingersi da sé, è il suo giunger presso se stessa¹³⁹.

L’immediatezza originaria dell’essere è un negato nell’essenza, si legge nella prima delle citazioni; lo stesso cominciamento logico si rivela, retrospettivamente, una *parvenza* di cominciamento. Allo stesso modo l’essenza, per porre l’esser-posto, ha bisogno di presupporre: se stessa (*proteron te physei*) come riflessione in sé, suo proprio parere in se

¹³⁷ *WdL II*, p. 251; 446.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, p. 251; 446.

stessa; e al contempo anche quello da cui essa costituisce il ritorno (*Rückkehr*), l'essere (*proteron pros hemas*).

I due cammini della logica oggettiva – quello che segue il progredire induttivo dell'*episteme* (dall'essere all'essenza) e quello, viceversa, che dice la cosa stessa dal di dentro, che dal suo fondamento e sostrato (*hypokeimenon*) giunge alla sua esistenza (dall'essenza all'essere)¹⁴⁰ – sono inscindibili; il movimento riflessivo ha da presupporre tanto l'uno quanto l'altro o piuttosto, giustapponendosi entro due nulla, fa ch'essi siano *in nient'altro che nel suo stesso muoversi*¹⁴¹:

Il movimento, come movimento in avanti, si volta immediatamente in lui stesso e solo così è movimento di sé (*Selbstbewegung*), - movimento che viene da sé, in quanto la riflessione che pone è riflessione che presuppone, ma come riflessione che presuppone è assolutamente riflessione che pone¹⁴².

Questo complesso ingranaggio che tiene insieme la riflessione viene ribadito in altre parole (non troppo più semplici, in verità) nella seconda citazione riportata: il ritorno in sé dell'essenza, originatosi dal superamento di un immediato, è il presupporre ciò che era stato trovato, ciò che *sembra* un trovato, secondo il *proteron pros hemas*.

¹⁴⁰ Cfr. Dubarle, *La logique de la reflexion...*, cit., p. 193; qui Dubarle opera un'interessante differenziazione tra la "lettura dell'esperienza speculativa" e la "lettura della giustificazione speculativa": "Si dice spesso che il discorso sistematico del pensiero hegeliano dev'essere oggetto di due letture *almeno*: la prima in avanti, nell'ordine (effettivo) della proposta che il suo autore ne ha fatto, *la lettura dell'esperienza speculativa*; l'altra a ritroso, in senso inverso, *la lettura della giustificazione speculativa*. Questo si verifica in modo affatto particolare e appieno nel caso dell'occorrenza qui presentata" (corsivi miei).

¹⁴¹ Cfr. *WdL II*, p. 252; 447: "L'immediatezza, che essa [*scil.* la riflessione] come togliere si presuppone, è assolutamente solo come un esser posto, come un implicitamente tolto il quale non è diverso dal ritorno in sé *ed è anzi soltanto questo ritornare*" (corsivo mio).

¹⁴² *Ibidem*.

Alla luce di quanto sopra, sembra chiaro perché Hegel chiami l'invenzione della riflessione assoluta in seno all'essenza con la ben nota espressione di “assoluto contraccolpo in se stessa” (*absoluter Gegenstoß in sich selbst*)¹⁴³: l'essenza, pur non potendo fare a meno di presupporci come origine del ritorno in sé, è unicamente *nel* ritorno, nella presupposizione dell'essere e nell'apparente avanzare che è in realtà un retrocedere; e anzi il movimento riflessivo è questo ritorno stesso.

4. *Die äußere Reflexion*, o del “ricordare” il cominciamento

La duplicità della riflessione, il suo essere intrinsecamente contraddittoria, viene da Hegel sintetizzata, a conclusione del complesso paragrafo sulla riflessione che pone, come il suo essere insieme “se stessa e il suo non essere; ed è solo se stessa in quanto è il negativo di sé, giacché solo così il togliere il negativo è in pari tempo come un fondersi con sé”¹⁴⁴.

Il togliere dell'immediatezza che l'essenza, in quanto riflessione, deve presupporre, è dunque la chiave del suo essere come ritornare – la riflessione è nella compiutezza del suo circolare movimento, e anzi è solo questo movimento, come si è visto. Tale è il principio speculativo del movimento riflessivo, che ha al suo interno il binomio di porre e presupporre: due momenti imprescindibili che ricreano retrospettivamente l’“andare innanzi come retrocedere” dell'introduzione alla Logica.

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*

È qui, in verità, che si chiude l'analisi hegeliana della riflessione ponente e presupponente. Ciò malgrado, il paragrafo non è ancora finito: le righe che seguono sono non soltanto enigmatiche, ma altresì problematiche da conciliare con quanto Hegel ha detto finora. Sembrano, infatti, segnare una regressione della logica dell'essenza al suo momento originario, quello dell'opposizione irriducibile di essere ed essenza nei panni di inessenziale ed essenziale.

La riflessione-essenza, che proprio in quanto ha tolto l'immediatezza l'ha presupposta¹⁴⁵ – e così l'ha posta, e così via infinitamente –, si trova nuovamente di contro un altro, un negativo e un *determinato*. Se l'immediatezza in quanto esser-posto viene considerata altresì come determinata, sembra che qualcosa sia improvvisamente sfuggito – sia, cioè, rimasto *esteriore* – al sempiterno circolo della riflessione, che doveva ricomprendere retrospettivamente, nel progetto hegeliano, la genesi e la gestazione della “cosa”. Precisamente, un determinato di contro a un altro determinato significa che, daccapo, due negativi si fronteggiano: l’“altro” della riflessione di cui Hegel parla non è che l'esito dello sdoppiamento del presupposto, dello scindersi in due negativi dei suoi due aspetti già considerati. *Annullandosi l'essenza, si ha l'inizio della Logica: si ritorna al cominciamento, all'essere, alla riflessione esterna sul dato immediato.*

Secondo questa determinazione la riflessione, scrive Hegel, “ha una presupposizione e comincia dall'immediato come dal suo altro”¹⁴⁶. Si tratta della riflessione esterna, che torna al *proteron pros hemas*, a un punto di vista irriducibilmente soggettivo, vale a dire del soggetto che opera per suo tramite.

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibidem.*

Con la riflessione esterna, Hegel intende spiegare tanto l'inaffidabilità della riflessione soggettiva, quanto la ragione *scientifica* del perché il punto di vista dell'essere, e con esso le sue determinazioni, sia destinato a crollare; e al contempo come tale crollo sia *necessario*, in quanto solo la debolezza ontologica delle determinazioni dell'essere consente di accedere al più complesso regno dell'essenza.

Questo viene esplicitato da Hegel stesso, entro parentesi, e in un punto in cui la ritrosia delle argomentazioni attira altrove l'attenzione. Ecco il passo in questione, su cui si ritornerà più avanti:

L'immediato è in questo modo non solo in sé (il che vorrebbe dir *per noi* ossia nella riflessione esterna [*für uns oder in der äussern Reflexion*]) quello stesso che è la riflessione, ma è posto che sia lo stesso¹⁴⁷.

Il breve inframmezzo sulla riflessione esterna segna, dunque, un regresso soltanto in apparenza. L'intento di Hegel è in realtà quello di mostrare l'impossibilità, per la vera scienza (l'*episteme* non paga del *to on*), di accettare qualsivoglia cominciamento che sorga quale "posto" di una riflessione non assoluta ma soggettiva, come viene chiarito in maniera più esplicita nella nota che segue il paragrafo. In altri termini, Hegel sta ritornando adesso all'interno della *Scienza della logica* su quei temi portanti che, come si è ricordato nella parte iniziale di questo capitolo, lo hanno occupato come filosofo sin dai tempi della *Differenzschrift*; e precisamente, come pensatore "in rivolta" nei confronti dei suoi contemporanei e impegnato a costruire una sua propria accezione, una più esatta e definitiva interpretazione di idealismo¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Ivi, p. 253; 449, corsivo mio.

¹⁴⁸ Questione sulla quale non ci inoltreremo per ovvii motivi di spazio e temi. Sull'idealismo "assoluto" di Hegel, cfr. O. Tinland, *L'idéalisme hégélien*, CNRS éditions, Paris 2013; com'è esposto molto chiaramente a p. 9: "Se l'hegelismo va compreso

Ancora una volta, l'originalità e l'interesse di questa operazione, a nostro avviso, risiedono nell'introdurre la digressione *nel* cammino stesso del logico¹⁴⁹: la critica a una riflessione "reale o estrinseca" alla cosa stessa, quale appunto è la riflessione soggettiva di matrice kantiano-fichtiana, diventa un necessario momento del circolo riflessivo, e per di più il momento dialettico della riflessione assoluta iniziata con l'esposizione del porre e presupporre.

Nell'incipit del paragrafo sulla riflessione esterna, Hegel dice che "[c]ome riflessione assoluta la riflessione è l'essenza che pare in se stessa e si presuppone soltanto la parvenza, l'esser posto; come riflessione che presuppone è immediatamente solo riflessione che pone"¹⁵⁰. Questo non contraddice quanto Hegel ha dimostrato precedentemente: il parere dell'essenza concerne il presupporre di una parvenza che *è già essenza*; dunque siamo già nel circolo riflessivo e di fatto non c'è alcuna vera regressione. L'esser posto, abbiamo detto, è un esser posto *dell'essenza* e *dall'essenza*, e questo vuol dire che la sfera dell'essere è già stata ricompresa nell'ambito della Dottrina dell'essenza, nel culmine teorico della logica oggettiva, dove

come un idealismo, l'idealismo stesso dev'essere inteso non in riferimento a un'istanza soggettiva presupposta le cui capacità teoretiche e pratiche convergano in direzione di un'idealizzazione necessaria del mondo reale, ma in stretta correlazione con il concetto di *idealità*, per mezzo del quale Hegel intende render ragione, in un solo gesto, dello statuto della realtà, della maniera in cui noi ci rapportiamo ad essa e della maniera in cui il sapere si rapporta alla questione della propria possibilità e validità. Se un tale concetto si connette incontestabilmente a ciò che Hegel chiama 'l'Idea' – in questo senso, sarò detto ideale ciò che si rapporta se non alle *nostre* idee, perlomeno alla Idea assoluta – una tale relazione non sarà da intendere, per quanto tenteremo di giustificarlo, come un rapporto di fondazione, ma come una procedura immanente di esplicitazione: l'idealità, così determinata, sarà meno la conseguenza esterna dell'idea, o il suo effetto secondario, che il suo modo specifico di funzionamento, la procedura ontologica che la caratterizza intimamente".

¹⁴⁹ Cesa, nella *Introduzione* all'edizione italiana dell'*Enciclopedia*, parla di "un pensiero che, proprio nel fissarsi nella sua veste sistematica, era costretto a rimettere in discussione sia la cornice storica nella quale inserirsi che nodi teorici di notevole rilevanza" (*Enciclopedia*, p. XL)

¹⁵⁰ *WdL II*, p. 252; 447.

l'Oggetto, la cosa, è infine in sé e per sé. La Dottrina dell'essenza, per cui, non indaga più la mera osservazione *che* la cosa sia, ma prova a indagare e spiegare *come* sia, ovvero le sue condizioni di possibilità. Rispetto alla valenza ontologica della riflessione ponente – che è appunto assoluta, come conferma Hegel nel passo d'esordio citato –, la riflessione reale, cioè la riflessione soggettiva e anzi più precisamente la riflessione dell'intelletto, non può che essere estrinseca, esteriore, e dunque presentarsi come il suo opposto, “il suo proprio negativo”¹⁵¹. Essa s'imbatta come accidentalmente nella cosa, per questo motivo le resta esteriore; il suo “porre” è un porre che si toglie immediatamente, e che così dà luogo ad una presupposizione immediata, quel cominciamento da cui la Logica aveva avuto avvio:

Essa trova dunque innanzi a sé cotesto come quello da cui comincia e solo a partir dal quale essa è il tornare in sé, il negare questo suo negativo. Ma che questo presupposto sia un negativo o un posto, ciò *non lo tocca*; tal determinatezza appartiene soltanto alla riflessione che pone, ma nel presupporre l'esser posto è solo come tolto. Quello che la riflessione estrinseca determina e pone nell'immediato, son pertanto delle determinazioni ad esso estrinseche¹⁵².

Il problema sta nel comprendere che la riflessione soggettiva non ha gli strumenti per rilevare la propria co-originarietà con la cosa – nelle parole di Hegel, che tale presupposto sia un negativo, qualcosa che essa stessa ha posto, “non lo tocca” –, e di conseguenza finisce per esiliarne la vera natura in un trascendente, cristallizzato noumeno. Hegel ne ha parlato anche in apertura della Dottrina dell'essenza: la

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² Ivi, p. 253; 448. Corsivo mio.

conoscenza che giunge all'essenza è un sapere mediato “poiché non si trova immediatamente *presso l'essenza e nell'essenza*, ma comincia *da un altro*, dall'essere, e ha da percorrere antecedentemente una via, la via dell'uscir fuori (*Hinausgehen*) dell'essere o piuttosto dell'entrarvi (*Hineingehen*)”¹⁵³.

Lugarini ha offerto un'interpretazione interessante a proposito, che giustificherebbe il ruolo della riflessione estrinseca all'interno del circolo riflessivo¹⁵⁴, screditata o addirittura non compresa da altri interpreti¹⁵⁵. Ecco, nella maniera più sintetica possibile, la sua posizione: l'atto di porre l'essere puro è compito del filosofo (utilizzando il linguaggio di cui ci siamo serviti sinora, del sapere, o

¹⁵³ Ivi, p. 241; 433.

¹⁵⁴ Non solo, ma addirittura in un momento-chiave come quello dialettico-negativo. La nostra posizione in merito è stata espressa sopra: sta nella genialità di Hegel ricomprendere tesi avversarie come “momenti” del processo, in questo caso del movimento riflessivo. *La riflessione esterna, o reale, o soggettiva, è un momento da superare, ma resta un momento*. Il binomio del porre e del presupporre, come si è visto del resto nella difficoltà dell'esposizione, resta a un livello argomentativo astrattissimo, al punto che risulta difficile comprendere di cosa esattamente Hegel stia parlando; *setzen* e *voraussetzen* sono l'in sé, l'universale, del circolo assoluto della riflessione.

¹⁵⁵ Cfr. Vitiello, *Filosofia teoretica...*, cit., p. 118: “Il passaggio dalla prima forma alla seconda [*scil.* di riflessione] resta invero avvolto nell'oscurità. Hegel, infatti, dopo aver chiuso il paragrafo sulla riflessione ponente con l'affermazione che i due termini opposti – il “posto” e il “pre-supposto” – non sono intelligibili se non nel loro immediato passare l'uno nell'altro, apre il successivo sulla riflessione “esterna” sostenendo che il “presupposto” è la riflessione-in-sé in quanto immediata, e il “posto” la riflessione che si rapporta negativamente a se stessa, e cioè in quanto mediata. Insomma ciò che prima s'era detto non potersi pensare se non come unito, ora lo si pensa come diviso. Del che non viene però data ragione”. Certo che non viene data ragione: Hegel, come risulta chiaramente dal testo e come del resto Vitiello scrive (ivi, pp. 112 e sgg. per rimanere nel testo già citato), con il problema della riflessione intende tornare al cominciamento, ma per giustificarlo e dargli coerenza a un nuovo livello di profondità – quello, appunto, dell'essenza! Mentre con la riflessione ponente e presupponente Hegel riesuma l'essere per darne giustificazione ontologica, con la riflessione esterna ha da ripercorrere il cammino che il sapere ha seguito durante la Dottrina dell'essere – il cammino del *to on*, non del *ti en einaî*; la via dell'intelletto, per dirla con Lugarini – per mostrarne le falle, rivelando infine quanto la sua imprecisione sia necessaria a distinguere la duplicità dello speculativo. Entrambe le strade sono materiale per il logico: nel primo caso, l'essenza si rivela il vero primo; nel secondo, l'essere è il primo immediato, il primo del nostro conoscere. Mostrare che un vero primo *non c'è*, e che la verità della Logica oggettiva è nel circolare stesso della riflessione – che da sola pone, legittima e *determina* – è compito della riflessione determinante.

della vera *episteme*). Il filosofo, tuttavia, può rispondere seguendo due strade: quella dell'intelletto o quella della ragione.

Ora,

Qualora si tratti del *Verstand*, la posizione del puro essere è l'inizio e «insieme la fine» della sua considerazione filosofica, salvo ricorrere a indebiti elementi esteriori; il porre dell'intelletto cioè si esaurisce nell'esercizio della riflessione ponente. Quando sia invece all'opera la *Vernunft*, l'atto del porre non è se non il primo momento di un processo svolgentesi nei modi della riflessione essenziale, cui dovranno susseguire i momenti definiti dalla riflessione esterna e dalla determinante. Nel suo caso il porre si iscrive nel circolo della pura riflessione assoluta e ne costituisce la fase iniziale; perciò la considerazione filosofica non vi si potrà arrestare e dovrà, viceversa, proseguire¹⁵⁶.

C'è da obiettare che Lugarini sta intendendo il “porre” in una maniera affatto diversa rispetto a quella, ontologicamente connotata, con cui ci siamo approcciati a questo concetto nel paragrafo precedente. Vediamo di spiegare perché.

Nel momento in cui io mi imbatto in un oggetto, non posso che fare una prima considerazione di ordine generale, sulla falsariga kantiana: questo oggetto in qualche modo mi è dato, c'è, cioè pre-esiste a me e mi è indipendente. Questo è un primo livello di conoscenza, una conoscenza rappresentativa, cioè pre-intellettuale.

Ciò che posso fare più *attivamente* con l'oggetto è sussumerlo, “pensarlo”, “unificarlo”, utilizzando le categorie dell'intelletto. Questo era, non ci sono sorprese nel dirlo, l'*Ich denke*, o appercezione trascendentale, di cui ha parlato Kant:

[l']unificazione non è propria degli oggetti, e non può perciò esser ricavata da essi per via di percezione, e per tal modo fatta propria dall'intelletto.

¹⁵⁶ Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 262.

Essa è invece null'altro che un'operazione dell'intelletto. Questo, a sua volta, altro non è che la capacità di congiungere a priori e di ricondurre il molteplice delle rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione. E questo è il principio supremo di tutta la conoscenza umana¹⁵⁷.

Proprio in quanto “operazione”, l'unificazione ha una connotazione per così dire meccanica inaccettabile per Hegel: è un “porre” che sembra aver più a che fare con un “lasciarsi agire” dall'oggetto che non con l'azione attiva del soggetto su di esso. Nelle parole di Hegel, la riflessione pensante parte da un immediato “dato e a lei estraneo, e considera se stessa come un operare puramente formale, che riceva dal di fuori il contenuto e la materia, e sia per sé nient'altro che un movimento condizionato da quelli”¹⁵⁸.

La capacità unificatrice dell'intelletto viene approfondita nella teoria kantiana del giudizio riflettente e determinante, che Hegel ha di mira e pretende in un certo senso di correggere nella nota seguente al paragrafo sulla riflessione esterna. La potenza giudicatrice, o giudizio, è intesa in generale come facoltà di pensare il particolare come contenuto sotto l'universale. Ciò considerato, è determinante quel giudizio che, dato l'universale come regola, principio o legge, vi sussume sotto il particolare; viceversa è semplicemente riflettente il giudizio che ha da cercare l'universale a partire dal particolare.

Tuttavia, rileva Hegel,

[l]a riflessione è [...] anche qui l'oltrepassare un immediato per andare all'universale. Da una parte l'immediato vien determinato come particolare solo per mezzo di questo suo riferimento al suo universale; per sé non è che un singolo, ossia un essente immediato. Ma d'altra parte quello cui esso vien riferito, il suo universale, la sua regola, principio, legge, è in

¹⁵⁷ *KrV*, p. 110; 164.

¹⁵⁸ *WdL II*, p. 255; 450.

generale *il riflesso in sé, il riferentesi a se stesso*, l'essenza o l'essenziale. Non si parla però qui né della riflessione della coscienza, né della più determinata riflessione dell'intelletto, che ha per sue determinazioni il particolare e l'universale, ma *della riflessione in generale*. Quella riflessione, cui Kant attribuisce la ricerca dell'universale applicabile al dato particolare, è parimenti, com'è chiaro, soltanto la riflessione esterna, che si riferisce all'immediato come a un dato¹⁵⁹.

Il dato particolare non è giustificato, non è veramente compreso, ma semplicemente c'è: a questo si ferma la riflessione soggettiva.

La polemica hegeliana contro il pensiero intellettualistico e soggettivo torna, e non a caso, nella nota che segue la prima delle essenzialità della riflessione, l'identità:

Il pensare, che si mantiene nella riflessione esterna e non conosce altro pensare che quello della riflessione esterna, non arriva ad aver cognizione dell'identità com'è stata qui sopra intesa, ossia dell'essenza, che è lo stesso. Cotesto pensare ha sempre davanti a sé soltanto l'identità astratta, e fuori di essa ed accanto ad essa ha davanti a sé la differenza. Crede che la ragione non sia che un telaio su cui vengano estrinsecamente uniti e intrecciati fra loro l'ordito, in certo modo l'identità, e poi la trama, la differenza [...] ¹⁶⁰.

Questo tipo di riflessione insomma non si accorge – ed ecco la svolta dell'unificazione, del congiungimento dei sentieri dello speculativo che prelude alla riflessione determinante – che l'universale, “cui nel suo determinare quella riflessione procede, vale come essenza di quell'immediato dal quale si comincia”¹⁶¹, e che quest'ultimo, preso in sé, “vale come un nullo”¹⁶²: è il *ritornare ad esso* alla luce dell'essenza che gli dà nuovo valore ontologico nella *relazione* (si è detto più volte e da principio che la prima coppia di relati è rappresentata nella

¹⁵⁹ Ivi, p. 254; 449-450. Il corsivo è mio.

¹⁶⁰ Ivi, p. 251; 458.

¹⁶¹ Ivi, p. 254; 450.

¹⁶² *Ibidem*.

Logica proprio da essere ed essenza; ne è conferma la scansione della parvenza); così l'immediato è "posto" "secondo il suo vero essere"¹⁶³. Ancora, Lugarini ha ragione, nell'immediato prosieguo della sua argomentazione, a rilevare che "le pagine della Dottrina dell'essenza concernenti l'inizio prendono il significato di dar corso a siffatto lavoro e preludono a un intrinseco movimento riflessivo, radicato nell'essenza più che in un soggettivo riflettere dall'esterno"¹⁶⁴. Così come è molto interessante e fedele al testo il considerare quel "comincia dall'immediato come dal suo altro"¹⁶⁵ – delle ultime righe dedicate alla riflessione ponente – come un regredire a quel cominciamento, all'essere immediato e indeterminato con cui la Logica era cominciata per la necessaria *epochè* del pensiero.

Tuttavia, proprio perché questo pensiero si è eclissato nell'essere da principio, proprio perché esso è "il grande assente" della Logica, da scorgersi solo nella trama e mai nei rilievi, non è di particolare utilità coinvolgere *adesso*, e anzi distinguere, *Verstand* e *Vernunft*.

La questione più abissale della *Scienza della logica*, piuttosto, concerne la duplicità dell'intendimento del tempo al suo interno: un tempo che, certo, non è mai tale *stricto sensu* – perché siamo in un regno di essenze, nel regno dell'Idea – ma che certamente muta di accezione a seconda di quale sia il cammino che stiamo considerando. *Entrambi* i cammini fanno capo allo speculativo: tanto quello induttivo del sapere, di una storicità apparentemente ordinata e potenzialmente reale – che parte dall'essere, ma che ad esso non può arrestarsi –, quanto quello genetico che dice piuttosto l'interiorità della cosa, di una storicità di altro tipo, come già affermato più volte, *metafisica*: questo è il tempo

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 262.

¹⁶⁵ *WdL II*, p. 252; 447.

necessario, passato ma eterno dell'essenza, che la vera *episteme* non può che ripercorrere; e anzi essa stessa deve *diventare* tale ripercorrimiento¹⁶⁶.

L'essere è già, e dall'inizio, un essere pensato. Stiamo ricostruendo tanto la sua possibilità ontologica quanto le sue condizioni di pensabilità, questo è il duplice e per nulla latente intento della Logica. La fragilità ontologica dell'essere va ripercorsa per svelare quanto a quest'ultimo soggiace, ciò che lo tiene insieme, l'essenza. Il circolo riflessivo, in una maniera certo vertiginosa per il pensiero, ricongiunge i due tempi per saldarli definitivamente nello speculativo, per farne materia compiuta, come vedremo *effettuale*, da consegnare al Soggetto, all'Idea. Questo non vuol dire che il concetto che ha da venire è un termine altro, estraneo e indifferente alle dinamiche della Logica oggettiva, o che subentri alla stregua di un *deus ex machina* per districarne le fila. Tutt'altro. Che la Logica oggettiva sia già permeata dal pensiero e dal Soggetto, il movimento riflessivo, nel suo affatto concreto "tornare indietro" al cominciamento, lo conferma con estrema chiarezza. Un tornare indietro alla *dimenticanza*, a quella

¹⁶⁶ E questo avviene in maniera esemplare nella Dottrina del concetto: la Dottrina dell'essenza è l'"in sé e per sé" della logica oggettiva, in essa si compie la totalità delle condizioni della cosa; ma è il pensiero che restituisce vera oggettività alla cosa stessa, perché è il pensiero la vera essenza delle cose. Cfr., a questo proposito, L. Cortella, *Dopo il sapere assoluto*, cit., pp. 229-230: "L'opposizione soggetto-oggetto è tolta dunque solo *quando gli oggetti non sono rappresentati ma pensati*. In ciò il pensiero si mostra come la vera essenza delle cose. Queste possono manifestare interamente la loro oggettività non già rivendicando la loro presunta indipendenza cosale ma sollevandosi alla dimensione del pensiero. Quel sollevamento va inteso dunque non già nel senso della riduzione delle cose al soggetto ma come *sollevamento delle cose alla loro vera dimensione oggettiva*". Cortella ribadisce che tale dimostrazione dell'unità tra pensiero ed essere dice un'unità di tipo eminentemente ontologico, nonché "il riconoscimento della natura «spirituale» dell'essere, il suo fondarsi sulla libertà dello spirito, ovvero su quella autodeterminazione con cui esso pone se stesso" (ivi, p. 230). In questo senso va inteso il lungo cammino speculativo – dice coerentemente Cortella – dall'essere all'Idea della *Scienza della logica*: essa "mostra come l'idea, cioè la struttura autoriflessiva del pensare, sia il fondamento, la «verità» dell'essere" (*ibidem*).

sospensione doverosa per lasciar spazio al *farsi* della cosa e guardare finalmente non ad altro che alla cosa stessa.

Avevamo già assistito a un altro ritorno connotato dai due opposti oblio-memoria: l'essenza è il passato dell'essere, rivelava l'*Erinnerung* che ha aperto la strada al regno dell'essenza – il suo passato dimenticato. Un ricordare dal significato adesso ontologico più che mnemonico/gnoseologico, come discusso ampiamente nel capitolo precedente, per quanto nulla vieti d'intendere, in modo certo poetico, tale memoria in senso auto-riflessivo, come se l'essere, nell'atto stesso di andare a fondo¹⁶⁷, “ricordasse” la propria origine, il proprio fondamento. E che l'essenza sia il fondamento dell'essere, il movimento riflessivo lo sta già, e definitivamente, provando.

Viceversa, il ritorno della riflessione esterna getta uno sguardo retrospettivo al cominciamento della Logica e alla sua immediatezza per rivelarla infine come eminentemente mediata. Proprio questa dimostrazione prelude alla riflessione determinante, e la nuova, per così dire appena costituita, immediatezza mediata, non è che quell'immediatezza essenziale che conchiude la strutturazione della riflessione.

¹⁶⁷ Cfr. G. Jarczyk, *L'abîmement instaurateur dans la Logique de Hegel*, Kimé, Paris 2013. Considerando il negativo da un'angolatura affatto nuova, con un preciso riferimento all'“andare a fondo” e all'“internarsi”, Jarczyk dà avvio alla sua riflessione considerando la poliedricità del termine francese *abîmement* e del verbo da cui esso ha origine, *s'abîmer*. Giocando il titolo su una contraddizione voluta, l'autrice spiega all'inizio del suo studio che *abîmement* traduce il tedesco *Versunkenheit*, termine che appare una sola volta nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito* (ivi, p. 10); ma in coerenza con il verbo *s'abîmer*, *untergehen*, rende nella versione francese anche l'espressione *Untergang*. *Abîmement* ha una connotazione estremamente materiale, sensibile: indica il deterioramento, l'appassire progressivo di tutte le cose, ma anche uno stato di deplorazione morale; nella traduzione italiana a cura di Enrico De Negri, *Versunkenheit* è reso con “abbruttimento”, ed è detto dell'affaccendarsi del genere umano nel sensibile (cfr. *PhG*, p. 13; 5). Ancora, *abîme* significa, in francese, anche “abisso”, “baratro”, e Jarczyk utilizza *abîme* soprattutto come equivalente del tedesco *Abgrund* – dell'andare indietro al fondamento.

Tornando momentaneamente a quanto già detto in precedenza, risulta che sin dagli scritti del periodo di Jena (si faceva riferimento, a inizio del presente capitolo, alla *Differenzschrift*) Hegel ritenesse la riflessione quello strumento filosofico capace di creare la filosofia come totalità del sapere – “onnicomprendività” che è un primo abbozzo dell’idea di sistema –, “intero organico dei concetti, la cui legge suprema non è l’intelletto ma la ragione”¹⁶⁸. Strumento della filosofia in quanto decrittatrice dell’Assoluto, non può ch’essere assoluta essa stessa. Nella Dottrina dell’essenza vediamo compiersi il suo destino: Hegel mette a nudo e sviscera l’assolutezza della sua processualità, della sua perenne creazione che non può che essere anche un ritorno alle origini, *a ciò che consente* tutto questo.

L’essenza è riflessione in quanto emblema del “vero sapere”, quello dovuto alla vera *episteme*, quello che dice l’*archè*. Se la regressione della riflessione esterna mette in dubbio tutto questo, è solo per riconfermarlo, risalendo al gesto sospensivo di un cominciamento che la labilità del tempo interno alla Logica tende continuamente a dimenticare: il sapere si è già fatto essere, l’essere è già sapere, *ab origine* e *ad infinitum*.

Considerare il presupposto come un determinato che sta di contro ad un altro, e daccapo due negativi a fronteggiarsi, serve ad Hegel solo per mettere faccia a faccia i due sentieri che percorrono il logico e in esso s’incrociano, e infine ricongiungerli affinché l’essenza possa davvero “parere” in sé attraversando, in quella che prende le sembianze di una “assoluta mediazione con sé”¹⁶⁹, i suoi momenti,

¹⁶⁸ *Diff*, p. 23; 26.

¹⁶⁹ Cfr. *WdL II*, p. 258; 454.

vale a dire quelle determinazioni riflesse che prendono il nome di essenzialità¹⁷⁰.

Se consideriamo tutto questo, l'“incepparsi” apparente del circolo riflessivo non prelude che alla sua soluzione:

[...] essa è [...] un porre l'immediato, che diventa pertanto il negativo o il determinato. Se non che essa è immediatamente anche un toglier questo suo porre, poiché presuppone l'immediato; nel negare essa è il negar questo suo negare. Ma con ciò essa è immediatamente anche un porre, un togliere il suo negativo immediato, mentre questo, da cui essa sembrava cominciare come da un che di estraneo, è solo in questo suo cominciare. *L'immediato è in questo modo non solo in sé (il che vorrebbe dir **per noi** ossia nella riflessione esterna) quello stesso che è la riflessione, ma è posto che sia lo stesso*¹⁷¹.

Il questo modo viene “tolta l'esteriorità della riflessione di fronte all'immediato”¹⁷²: i due sono lo stesso, e questo stesso è la ripristinata immediatezza essenziale¹⁷³.

Assumono insomma un significato più limpido, in seno al movimento riflessivo, quelle sentenze sul sapere che “s'interna” che aprivano la Dottrina dell'essenza:

Quando questo movimento venga raffigurato come il cammino del sapere, allora cotesto cominciamento dall'essere e l'avanzamento che lo toglie via e giunge all'essenza come ad un mediato appare quale un'attività del conoscere che sia estrinseca all'essere e non tocchi per nulla la sua propria natura.

*Ma questo andare è il movimento dell'essere stesso [...]*¹⁷⁴.

¹⁷⁰ *Ibidem*, e sgg.

¹⁷¹ Ivi, p. 253; 448-449. L'ultima parte del brano era stata già citata all'inizio del paragrafo, vi ritorniamo qui a riprova della nostra tesi e per questo è stato utilizzato il corsivo. La scienza non può che partire dall'essere, dal *to on* sul quale si domanda il *ti esti*, il “che cos'è?”. Ciò equivale a dire che tutto inizia da quel che è per noi, dal *proteron pros hemas*.

¹⁷² Ivi, p. 253; 449.

¹⁷³ Ivi, p. 254; 449.

¹⁷⁴ Ivi, p. 241; 433. Corsivo mio.

Il cammino del sapere è il movimento dell'essere; ma il movimento dell'essere è riflessione, giacché la riflessione fa che tale movimento sia. A patto, però, di considerare la riflessione insieme *come soggettiva e immanente*, cioè come esterna che si rivela essere determinante. E quel “ma” del secondo capoverso, che abbiamo calcolato nel citare, anticipa e prelude proprio alla strutturazione del movimento riflessivo, schiudendo nuove vertigini al pensiero che segue il corso del logico: giunge infatti a delle conclusioni precoci, saltando dal primo all'ultimo termine senza un medio che li congiunga, senza giustificazione e mediazione.

La riflessione esterna non è dunque veramente tale, giacché nell'atto del togliere il suo porre, che coincide con quel presupposto logico di cui a lungo abbiamo parlato e che è l'*epochè* del pensiero, rivela la sua immanenza all'immediatezza stessa; facendo per altro balenare per un istante – potremmo dire, *sempre in virtù della sua assenza* – proprio quello stesso pensiero che dappprincipio tace, abissalmente coperto dalle nude concrezioni dell'essere.

5. Il conchiudersi del circolo riflessivo e l'epifania dell'Assoluto

L'opposizione tra riflessione esterna e presupposto dà adito, come si è visto, al cominciamento della Logica, a quel cominciamento da cui tutto è partito e che ha dato origine alla scansione delle determinazioni dell'essere.

La riflessione soggettiva resta precisamente paga del *to on*, senza riuscire a scorgere la profonda co-originarietà che ad esso la unisce, finendo così col non esperire altro che determinazioni altrettanto estrinseche, da lei stessa “poste” e destinate a crollare. L'immediato

– quello che in realtà è un posto dalla riflessione ponente –, è trovato e accettato acriticamente, proprio per il fatto che la riflessione esterna “comincia dall’immediato *come dal suo altro*”¹⁷⁵; al contempo, come si è visto, la riflessione esterna “è solo in questo cominciare”¹⁷⁶.

La processualità della riflessione esterna ha rivelato che:

1) La riflessione esterna s’imbatte in un altro, in un immediato, e “presuppone dunque un essere”¹⁷⁷, ma la sua presupposizione, proprio in quanto immediata, “è il negativo della riflessione”¹⁷⁸. Il presupposto viene da qui: “[n]el suo porre la riflessione toglie immediatamente il suo porre, ed ha così una presupposizione immediata”¹⁷⁹. Questa è la riflessione ponente, di cui tuttavia momento fondamentale era “il togliere il suo porre nel suo porre”¹⁸⁰, ossia il presupporre; nel presupporre, la riflessione ponente determinava “il ritorno in sé come il negativo di lei stessa, come quello il togliere del quale è l’essenza”¹⁸¹. È un passaggio capitale: l’immediatezza, cioè l’esser posto, cioè l’essere, sorge solo “come ritorno, ed è quel negativo, che è la parvenza del cominciamento, che si nega dal ritorno”¹⁸²; ma affinché l’esser posto sia, *la riflessione ponente, che è l’essenza, deve presupporci essa stessa*.

Ora, la riflessione esterna ha la convinzione di “porre” quell’immediato che è l’essere, quando in realtà si limita ad “imbattersi” in esso: i due si fronteggiano, sono uno contro l’altro, e

¹⁷⁵ Ivi, p. 252; 447.

¹⁷⁶ Ivi, p. 253; 448-449.

¹⁷⁷ Ivi, p. 253; 448.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ Ivi, p. 251; 446.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

la caratteristica che li contraddistingue – in quanto due determinati, com'era emerso alla fine del paragrafo sulla riflessione che pone – è la reciproca alterità.

2) Una presupposizione così intesa non è che il negativo della riflessione, ma in un modo tale che il negativo risulta immediatamente tolto. Non può esserci vera riflessione finché si usano gli strumenti della riflessione soggettiva: l'opposizione tra l'immediato e quest'ultima è così irriducibile, così connotata, appunto, dall'alterità, che risulta impossibile instaurare una relazione, sì che i due termini possano in certo modo “riflettersi” l'uno nell'altro: il presupposto è dunque solo assunto, e a partire da lì, “[q]uello che la riflessione estrinseca determina e pone nell'immediato, son [...] delle determinazioni ad esso estrinseche”¹⁸³.

3) Nell'atto di presupporre l'immediato, la riflessione esterna lo pone in quanto lo toglie come negativo. Il circolo del porre e del presupporre può così ricostituirsi:

[L]'operazione della riflessione esterna [...] è in secondo luogo un porre l'immediato, che diventa pertanto il negativo o il determinato. Se non che essa è immediatamente anche un togliere questo suo porre, poiché presuppone l'immediato; nel negare essa è il negare questo suo negare. Ma con ciò essa è immediatamente anche un porre, un togliere il suo negativo immediato, mentre questo, da cui essa sembrava cominciare come da un che di estraneo, è solo in questo suo cominciare.¹⁸⁴

La riflessione esterna si è svelata, mediante il suo proprio processo, essere immanente alla cosa: il suo porre è il fondersi di essa con il suo

¹⁸³ Ivi, p. 253; 448.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

negativo, cioè con l'immediato. Dopo tanta ambiguità lessicale, Hegel ci sta dicendo che la riflessione esterna (che, nell'ordine, ha presupposto, posto, trovato un presupposto... qui è davvero difficile seguire le fila del discorso) è un tutt'uno con la riflessione ponente: nella ricostituita immediatezza essenziale – “quello che è mediante la riflessione che pone, è l'essenza che è in sé e per sé”¹⁸⁵ – la riflessione esterna diventa determinante (*bestimmende*).

A questo punto “[l]a riflessione esterna, che diventa determinante, pone un altro, che però è l'essenza, in luogo del tolto essere”¹⁸⁶. Va rilevato a questo proposito che l’“esser posto” di cui si parla nella *bestimmende Reflexion* ha un altro significato rispetto all’“esser posto” della *setzende Reflexion*: giacché mentre per la riflessione ponente l’esser posto è l’essere – posto appunto dall’essenza –, *il nuovo esser posto della riflessione determinante è l’essenza stessa, quale ristabilimento, al livello dell’essenza, della sua relazione con l’essere, soluzione della loro opposizione.*

Anticipiamo così una questione che, nella Dottrina dell’essenza, viene tematizzata di molto più avanti. Come abbiamo visto, l’essenza *in un certo senso* presuppone l’essere (*proteron pros hēmas*); mentre in un altro (*proteron te physei*), presuppone se stessa per porlo. In questo residuo di ambiguità, sembra evidente che questa prima essenza, così concepita, non è in grado di sorreggere entrambe le strutture logiche. Detto in altre parole: cosa fa essere la cosa così com’è, *adesso in sé e per sé*, cioè binomio di immediatezza e mediazione, di essere ed essenza, prima coppia di relati della Logica oggettiva, come un tutto finalisticamente orientato?

È l’*Auslegung* stessa dell’Assoluto a suggerire una risposta:

¹⁸⁵ Ivi, p. 254; 449.

¹⁸⁶ Ivi, p. 255; 451.

L'assoluto non è soltanto l'essere, e nemmeno l'essenza. Quella è la prima irriflessa immediatezza, questa la riflessa. Ciascuno di essi è inoltre una totalità in lui stesso, ma una totalità determinata. Nell'essenza sorge l'essere quale esistenza; e la relazione dell'essere e dell'essenza si è sviluppata fino a diventare il rapporto dell'interno e dell'esterno. L'interno è l'essenza, ma come la totalità che ha essenzialmente la determinazione di esser riferita all'essere e di essere immediatamente l'essere. L'esterno è l'essere, ma colla determinazione essenziale di esser quello che nell'esser riferito alla riflessione è insieme immediatamente una irrelativa identità coll'essenza. *L'assoluto stesso è l'assoluta unità dei due; [...] l'assoluto è poi rispetto a loro il fondamento o la ragion d'essere in cui esse son tramontate*¹⁸⁷.

Come verrà precisato più avanti, nell'ultimo momento della *Wirklichkeit* – cioè nel rapporto assoluto –, “[l]’assoluto, esposto sulle prime dalla riflessione esterna¹⁸⁸, ora come forma assoluta o come necessità espone se stesso. Questo esporre se stesso è il suo porre se stesso, e l’assoluto è soltanto questo porsi”¹⁸⁹.

Non sembra allora inesatto riformulare quanto si è sostenuto sin dall’inizio di questo capitolo come segue: *il punto di vista assoluto della riflessione è il punto di vista dell’Assoluto*, ragione per cui, secondo alcuni interpreti, l’intera strutturazione della riflessione sarebbe stata da Hegel soppressa nella logica dell’*Enciclopedia*¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Ivi, pp. 370-371; 597-598. Il corsivo è mio.

¹⁸⁸ Come si è visto, Hegel sta qui parlando del cominciamento dall’essere.

¹⁸⁹ Cfr. *WdL II*, p. 393; 625.

¹⁹⁰ A proposito della quasi integrale soppressione dei riferimenti alla riflessione nell’*Enciclopedia*, una tesi interessante è quella esposta da Dubarle (*Sur la réflexion...*, cit., pp. 348-349): Hegel avrebbe preso coscienza di aver trattato della riflessione dal punto di vista dell’Assoluto, più che da quello dell’essenza. Questa spiegazione giustificerebbe altresì l’eliminazione, sempre nell’*Enciclopedia*, del capitolo che apre la sezione della *Wirklichkeit*, terza e ultima della Dottrina dell’essenza. “Bisogna in effetti chiedersi se, come al di là (o al di qua) della logica dei più alti momenti di comprensione – Essere, Essenza, Concetto – di cui il discorso logico hegeliano ci rende tre corrispettive dottrine, non ci sia, *non ci debba essere* un momento della Logica distintamente ed esplicitamente ancora più comprensivo e in certo modo superiore. Potremmo definire quest’ultimo alla stregua di una logica assolutamente interna all’Assoluto stesso, in cui siano rivelati in modo più preciso questi temi logici che vediamo riapparire pressoché dappertutto nel discorso logico hegeliano, ma nel processo espositivo di categorie più “locali” rispetto alla comprensione assoluta e

La riflessione determinante è la pura riflessione assoluta giunta a riflettersi in se stessa: nel conchiudersi di questo circolo si compie quel “punto di vista essenziale” proprio del contenuto (*Inhalt*), cioè del logico come materiale speculativo. Ancora, nella dinamica dell’Assoluto, lo stesso sono contenuto (*Inhalt*) e metodo (*Methode*); e a proposito dell’Idea, ove massimamente tale coincidenza risulta esplicitata, Hegel scrive che “[i]l metodo assoluto invece non si conduce come riflessione estrinseca, ma prende il determinato dal suo oggetto stesso, poiché ne è appunto il principio immanente e l’anima”¹⁹¹.

In conclusione, retrospettivamente, non è falso affermare che è stata la riflessione esterna, o soggettiva, a condurre il procedere dell’intera Dottrina dell’essere, almeno fino alla crisi del *Maßlose* e alla conseguente *Absolute Indifferenz*. Questo perché laddove l’intelletto rifugge lo smisurato, la ragione lo commisura alla sua infinita potenza, ma anche all’infinità stessa del porre-presupporre.

Questa ragione, che è il pensiero del “Concetto generale della Logica”, ma anche quel sapere di cui Hegel fa menzione nelle prime pagine della Dottrina dell’essenza, è un tutt’uno con la riflessione determinante, che salda i due cammini facendone uno solo e restituendo alla Logica il suo vero cominciamento.

La riflessione determinante, che conchiude il circolo riflessivo, si dimostra essere quindi tanto ragione come *nous*, quanto ragion d’essere, ossia *archè*, come causa formale e finale, anticipando

globale. Una auto-logica dell’Assoluto [...] soggiace alla totalità del discorso logico hegeliano” (ivi, pp. 348-349); “Questo, dunque, invita a leggere il testo hegeliano sulla riflessione non soltanto come ciò che è immediatamente e in superficie, un testo riguardante il processo assoluto (astratto) dell’Essenza in generale, ma forse anche, in profondità e come in filigrana, un testo sul processo assoluto proprio all’Assoluto stesso” (ivi, p. 349).

¹⁹¹ *WdL III*, p. 243; 942.

nientemeno che il vertice speculativo della Logica tutta, l'Idea assoluta.

Vale a dire, riprendendo la nota distinzione operata da Hegel in “Con che si deve incominciare la scienza?”¹⁹²: *principio (oggettivo) e cominciamento (soggettivo) sono infine lo stesso*¹⁹³.

Resta da considerare un aspetto problematico strettamente connesso a quest'ultima affermazione. Abbiamo visto che il problema del cominciamento attraversa trasversalmente il corretto intendimento della *Reflexion*; al contempo, la pretesa ermeneutica di definire la *Reflexion* non può non tornare all'essere – *fondandolo e giustificandolo* – e, ancora più specificamente, non riconsiderare con cognizione di causa il cominciamento stesso che aveva origine col puro essere, l'immediato indeterminato dell'inizio della Logica.

Più volte si è detto che il costituirsi della *Reflexion* dà vita al primo circolo della Logica, quello dell'Oggettualità, della cosa nel suo essere in sé e per sé; e che la sua *forma filosofica* “anticipa” per certi versi l'apice della *Scienza della logica*, cioè l'Idea assoluta. Che questa “anticipazione” sia stata eccessivamente letterale, e che la strutturazione della *Reflexion* esalti troppo un'assolutezza che non può ancora spettare alla Logica oggettiva, è il testo stesso a dirlo¹⁹⁴.

¹⁹² *WdL I*, p. 53; 51.

¹⁹³ Se questa conclusione fosse corretta, ecco allora la ragione per la quale la *Fenomenologia dello spirito*, nel sistema compiuto tratteggiato nell'*Enciclopedia*, non trova più posto; questione ancora assai dibattuta, sulla quale la critica è ancora ben lontana dall'aver trovato un accordo. Benché ci troviamo qui a intercettarla, per così dire, trasversalmente, essa meriterebbe forse di essere ripensata seguendo questa linea interpretativa.

¹⁹⁴ Interessante è la soluzione proposta da Vitiello: “solo per l'unità di mediazione e immediatezza Hegel può dire che non c'è poi da fare gran chiasso intorno al cominciamento [...], dacché quello che davvero conta è il circolo per cui il Primo è l'Ultimo e l'Ultimo è il Primo. Esplicando: il Primo è l'Ultimo stesso, ma preso nel solo lato astratto della semplice relazione a sé, ossia: come immediato; l'Ultimo è il Primo, ma quand'è conosciuto nella ricchezza delle sue molteplici relazioni, ossia: come mediato. Vale a dire: v'è sempre, all'inizio come alla fine, l'unità Io-mondo, solo che

Se questo ad alcuni non crea problema¹⁹⁵, ha portato invece altri interpreti di Hegel a ipotizzare che tale assolutezza sia stata la ragione delle modifiche sostanziali apportate da Hegel nelle successive edizioni della Logica, che comprendono la generale economia dell'intendimento dell'essenza come riflessione e, più in particolare, l'eliminazione del primo capitolo su parvenza e strutturazione della riflessione¹⁹⁶.

dapprima è considerata nell'astratta identità con sé, nella semplice relazione a sé, ed alla fine nella sua molteplice e concreta auto-etero-relazionalità (cfr. Vitiello, "«L'assoluto contraccollo in se stesso»: La *riflessione* in Hegel", in ID., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, p. 26)". E tuttavia, "non è Primo il movimento in circolo che fa sì che l'ultimo sia primo ed il primo ultimo? Ma, se il vero Primo è il movimento, allora il fondamento di tutto, e pertanto il *luogo originario* della Logica, il *reale inizio* del sapere, non è né il principio o cominciamento, né la conclusione o (il) fine, bensì il *medius terminus* – e cioè: non l'essere, né il concetto, ma l'essenza" (ivi, p. 18).

¹⁹⁵ Cfr. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, cit., p. 104; ma anche P.J. Labarrière e G. Jarczyk che, nella presentazione alla loro traduzione francese della Dottrina dell'essere (P.J. Labarrière-G. Jarczyk, *Science de la logique. Premier Tome: La Logique objective – Premier livre: l'Être*, Kimé, Paris 2007, p. XXIII) scrivono: "Al centro dell'opera, questo capitolo mette in chiaro ciò che Hegel intende quando parla di 'automovimento del contenuto'; come tale, ci consegna la concatenazione di tutte le determinazioni del concetto, ma anche quelle esposte dal primo libro, dedicato all'essere".

¹⁹⁶ Cfr. Dubarle, *Sur la réflexion...*, cit., pp. 348-349. Guardando direttamente all'inizio della logica dell'essenza dell'*Enciclopedia*, si ha in effetti l'impressione che l'essenza non sia considerata nella sua assolutezza – verrebbe da dire, del resto, quale "in sé e per sé" della cosa, vertice della Logica oggettiva; ma piuttosto sempre raffrontata al concetto. Si fa quindi menzione di come le determinazioni dell'essenza, pur contenendo una mediazione che manca a quelle dell'essere, siano ancora "soltanto *relative*, non ancora assolutamente riflesse in se stesse" (cfr. *Enz*, § 112, p. 143; 123). Ancora, al § 114, pp. 144-145; 125: "[l]a sfera dell'essenza è, dunque, un collegamento ancora imperfetto dell'*immediatezza* e della *mediazione*" (p. 125); qui le differenze vengono poste "accanto o di seguito", congiunte "con un anche", non ancora concepiti come pensieri, dunque legati insieme, cioè riuniti nel concetto (*ibidem*). Possiamo dire dunque con cognizione di causa che la determinazione dell'Assoluto assume nell'*Enciclopedia*, malgrado il reiterarsi di proposizioni sempre via via smentite e precisate quali "l'assoluto è l'essere"/"l'assoluto è l'essenza" ecc., una connotazione più chiara e definita, nonché un processo più lento e graduale. In questo senso, con riferimento all'*Enciclopedia*, la nostra interpretazione sul *proteron pros hemas* e il *proteron te physei* non avrebbe avuto bisogno di "saltare" all'Assoluto che si determina (anche qui bisogna chiedersi: *propriamente?*) in seno alla *Wirklichkeit* quale anticipazione di unità di contenuto e metodo nell'Idea assoluta: le determinazioni di ciascuno dei termini in cui l'Idea, quell'"Ultimo che è il Primo", va esplicitandosi – essere, essenza e concetto – vengono non semplicemente rilette al filtro del successivo (dell'essere al filtro dell'essenza, come abbiamo visto accadere anche nella *Scienza della logica*, e dell'essenza al filtro del

Al contempo, contro un'interpretazione critico-trascendentale – e dunque più spiccatamente epistemologica – della riflessione hegeliana, e a sostegno di quanto qui sostenuto, va ancora una volta ricordato che *nell'essenza si compie l'in sé e per sé della cosa*; ma tale in sé e per sé è ancora un universale astratto, mero *in sé*, se rapportato all'individuo, il concreto, il Soggetto: “[c]ome l'iniziale era l'universale, così il risultato è l'individuo, il concreto, il soggetto; ciò che quello era in sé, questo è ora anche per sé; l'universale è posto nel soggetto”¹⁹⁷.

Il movimento riflessivo, che così descritto sembrerebbe già un punto d'arrivo nella sfera dell'essenza, non ne dice in verità che l'inizio. O meglio: mediante la strutturazione della riflessione – che segna la riconciliazione tra essere ed essenza nella parvenza, cioè nel reciproco “parere” l'uno nell'altra –, Hegel sta descrivendo la processualità immanente dell'essenza, la sua perpetua auto-determinazione, che

concetto), ma sempre commisurate a quel *termine sommo* di paragone che è il concetto. In questo senso, Hegel può affermare con estrema coerenza al § 162 ad apertura della Dottrina del concetto: “Le determinazioni logiche precedentemente esposte, le determinazioni dell'essere e dell'essenza, non sono mere determinazioni di pensiero; nel loro passaggio, che è il momento dialettico, e nel loro ritorno in sé e nella loro totalità, si mostrano come *concetti*. Ma esse sono soltanto concetti *determinati*, concetti in sé, o, ciò che è il medesimo, *per noi*; giacché l'*altro*, nel quale ogni determinazione *trapassa*, o nel quale essa *appare*, ed è perciò come alquanto di relativo, non è determinato come un *particolare*, né il suo terzo come il *singolo* o *soggetto*; l'identità della determinazione è posta nella sua contraria, e non ha libertà, perché essa non è *universalità*” (*Enz*, § 162, p. 178; 160). Rivelazione che nella *Scienza della logica*, con tanta chiarezza, emerge solo nella compiutezza dell'Idea.

¹⁹⁷ *WdL III*, p. 248; 950. Cfr. *ivi*, p. 241; 941-942: “Il sole [...] e in generale ogni non vivente sono esistenze determinate, dove la possibilità reale resta una totalità interna, mentre i momenti di questa non vi son posti in forma soggettiva, e in quanto si realizzano, raggiungono una esistenza per mezzo di altri individui corporei”. Cfr. *VL*, <§24>, p. 20. “Noi vedremo che le cose sono concetto, giudizio, sillogismo, forme del *nous*, dell'universalità. L'animale è un universale, ma non lo sa: non è universale che per lo spirito dell'uomo”. Va da sé che, essendo la Logica un regno di essenze, anche quell'universale concreto che è il Soggetto è, appunto, *il Soggetto universale*, genericamente inteso: quell'idea di Soggetto – o quel Soggetto massimamente ideale: *Dio?* – capace, nella potenza infinita dell'Idea di far essere, da sempre, la totalità delle determinazioni del reale-effettuale.

sarà costitutiva di tutte le susseguentisi determinazioni del suo divenire e che non può non ricomprendere, al suo interno, l'adesso chiarificata sfera dell'essere, che già da sempre ne è parte.

CAPITOLO IV

L'ODISSEA COGENTE DELL'ASSOLUTO. *WIRKLICHKEIT*, *ENERGEIA* E DETERMINAZIONE DEL FINE

1. Presupposti teorici: pensiero, realtà, effettualità

1.1 L'OGGETTIVITÀ EFFETTUALE DI TUTTO CIÒ CHE È
Successiva alla *Reflexion* e all'*Erscheinung*, la *Wirklichkeit*¹ porta a compimento la logica dell'essenza. Esplicata l'essenza tanto come riflessione entro sé (*Schein*) quanto come necessaria riflessione in altro e perciò “apparenza”, “esistenza”, “fenomeno” (*Erscheinung*), essa risorge, rinnovata, nel modo dell'*Offenbarung* e della *Manifestation*². Al

¹ La sezione sulla *Wirklichkeit*, com'è noto, si articola in tre macro-capitoli: l'Assoluto, la *Wirklichkeit* propriamente detta e il rapporto assoluto. In questo procedere, da un primo che è un nuovo astratto e indeterminato si giunge, passando per un ripensamento ontologico delle categorie modali, a un concreto, e anzi al più concreto: la sostanza come causa. Non si tratterà, in questa sede, di ripercorrere queste tematiche in modo pedissequo o di restituire al lettore un mero riassunto, ma piuttosto di recuperare quanto ha una connessione diretta con l'obiettivo del nostro lavoro. Allo stesso modo, data l'abissalità del tema in gioco, neppure procederemo ad un'analisi esaustiva dei vari luoghi in cui la *Wirklichkeit* appare nel sistema. Il testo di riferimento rimane la *Scienza della logica*, salvo opportuni rimandi che saranno indicati in itinere.

² Cfr. J.M. Artola Barrenechea, *Realidad y necesidad en la “Ciencia de la Lógica” de Hegel*, “Revista de Filosofía”, 1979, n. 3, pp. 139-166; p. 141: “Il contributo fondamentale della logica dell'essenza è quello di mostrare un movimento peculiare, la riflessione, all'interno della quale ciascun estremo si mostra nell'altro. In questo senso, i tre momenti del processo sono tre variazioni del procedimento dimostrativo stesso: *scheinen, erscheinen, sich offenbaren*”. Cfr. anche il già citato rilievo di Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 255, che parla della *Manifestation* nei termini di “completo

contempo, la *Wirklichkeit* raccoglie il lascito dell'intero percorso logico, della totalità delle determinazioni finora emerse seguendo non altro che il percorso della "cosa", dalla sua assoluta indeterminatezza al suo riflettersi in sé, dal suo sorgere come esistente al suo concretarsi in seno al rapporto essenziale e di qui in quanto *wirklich*. Non soltanto l'intera gestazione dell'essenza è qui inverata, ma parimenti quella

disvelamento del *Wesen*". Ancora, a questo proposito è estremamente interessante il rilievo di Biard *et al.*, *Introduction à la logique... L'essence*, cit., pp. 279-280; i quali segnalano che, differentemente dalla logica dell'essere che trova espressione nella categoria del passare (*aufheben*), la logica dell'essenza sembra tripartita tra le modalità del parere (*schein*), dell'apparire (*erscheinen*), e del manifestarsi (*sich manifestieren*). Vengono proposte due possibili soluzioni: da un lato, dal momento che le tre specificazioni dell'essenza possono tradursi altresì come interno (o, aggiungeremmo, riflessione in sé), esterno (o riflessione in altro; l'*Erscheinung* è l'essenza che deve apparire, che abbandona la propria interiorità per farsi altra da sé; non fosse che – Hegel ci ha avvertiti dappprincipio –, nell'essenza un vero altro non esiste), rapporto tra interno ed esterno, si potrebbe individuare il filo conduttore nel tema dell'essenza come riflessione. Che però, stando esclusivamente al testo hegeliano, non corrisponde che alla prima sezione della Dottrina dell'essenza; a questo si aggiunge che la riflessione è spesso equiparata al "parere", che è appunto oggetto della prima parte della logica dell'essenza. La seconda soluzione ermeneutica consiste invece nel constatare l'assenza di una "struttura processuale globale nella *Dottrina dell'essenza*" (ivi, p. 280). La riflessione corrisponderebbe allora al movimento delle essenzialità da Hegel descritto nella prima sezione, ma questo non implicherebbe la sua diffusa, più neutra presenza nel corso delle rimanenti sezioni della seconda dottrina. Andrebbero allora piuttosto individuate due macro-aree nella *Scienza della logica* tutta e il passaggio dall'una all'altra sarebbe da rinvenirsi nella dissoluzione del fenomeno e nella conseguente costituzione della relazione essenziale: "[s]e si fa leva su un passaggio dell'Assoluto che oppone l'assoluto al finito, come insieme delle determinazioni anteriori nelle quali l'assoluto si espone [...], è possibile allora considerare il passare, il parere e l'apparire come le modalità di un'economia processuale *finita*, laddove la manifestazione e lo sviluppo (proprio del concetto) sarebbero invece d'altro canto modi processuali propri all'infinito" (*ibidem*). Gli autori concludono che la scelta tra le due opzioni è inevitabile all'interprete della Logica, giacché mentre la prima porterebbe a rendere l'essenza, e più propriamente il movimento riflessivo, il vero cuore speculativo della *Scienza della logica*, la seconda implicherebbe piuttosto una considerazione del concetto "come il polo originario o l'unità speculativa che comanda dappprincipio la distribuzione delle categorie logiche, conferendo alla totalità del processo un'interna coerenza e vero potere d'innovazione" (*ibidem*). Le due opzioni non sembrano, in verità, escludersi vicendevolmente. Tuttavia, individuare nel concetto il polo originario, vero orizzonte di senso all'interno del quale già da sempre si dipana l'intero percorso logico, libertà oltre la necessità, non sembra una posizione trascendibile, senza nulla togliere alla rilevanza a dir poco fondativa della Dottrina dell'essenza: quest'ultima resta infatti il necessario *trait d'union* entro due regioni, l'essere e il pensiero, che da troppo tempo, per Hegel, la filosofia aveva scisso.

dell'essere. *Come totalità di tutto ciò che è, cui il metodo scelto sin da principio ha garantito solidità oggettiva, tale risultato è appunto Wirklichkeit.*

Hegel si sofferma in molti luoghi del sistema su questa espressione. Già nella *Fenomenologia dello spirito*, *wirklich* risulta predicarsi del soggetto, di Dio, dell'Assoluto, dell'universale. In ogni caso più di ogni cosa, scrive Hegel nell'*Enciclopedia*, la *Wirklichkeit* è propria dello Spirito. Dio è *das Wirklichste*³. Poiché lo Spirito è tanto il *risultato* quanto l'*attuazione* di esso – cioè quell'attività libera che ha il fine (*telos*) in sé, perché contiene già ciò che deve divenire⁴ e ne è auto-posizione, *fine universale che realizza se stesso (der sich realisierende allgemeine Zweck)*⁵ –, *Wirklichkeit* ha il duplice significato *del compiuto svolgimento* e *dello svolgersi*, che ben esprime il punto nevralgico in cui Hegel affronta la sua considerazione nella *Scienza della logica*.

Nello specifico Hegel sta parlando, reinterprestandola, dell'*entelecheia* aristotelica, la determinazione più propria dell'*energeia*⁶, quel *quid* che mancava all'Idea platonica e a causa del quale, come si è visto, essa rimaneva un universale ancora soltanto *in sé*, non altro che uno stato potenziale, *dynamis*⁷: “Platone esprime l'essenza per lo più come

³ Cfr. *Enz*, § 6, p. 45; 10. Del resto, come commenta G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel: un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992, p. 99, con specifico riguardo alla *Scienza della logica* e in particolare al secondo capitolo della sezione *Wirklichkeit*, sulla effettività propriamente detta: “Già a livello macrostrutturale della sezione, l'effettività, cui non si oppone alcuna in-effettività, si presenta in realtà in molteplici vesti, risultando essa stessa variamente ‘modalizzata’, innanzitutto come “effettività assoluta” [...] sorta dall'identità di interno ed esterno la quale, conferendo consistenza e stabilità al fenomeno, figura e determinatezza all'essenza, consente allora di predicare dell'effettività ciò che tradizionalmente era stato attribuito a Dio stesso, e cioè l'unità dell'*essentia* e dell'*existentia*”.

⁴ Cfr. *VGPb II*, p. 289; 302.

⁵ *Ivi*, p. 287; 300.

⁶ *Ivi*, p. 284; 297. Laddove invece l'*energeia* viene definita come: “questa negatività, questa attività, questa efficacia attiva (*thätige Wirksamkeit*) che scinde se stessa (*sich selbst zu entweien*), questo essere per sé, che rimuove l'unità e pone la scissione” (*ivi*, p. 286; 298-299).

⁷ Per la già più volte citata critica all'Idea platonica, rispetto alla quale l'*energeia* di Aristotele costituirebbe il vero e proprio superamento, cfr. *ivi*, p. 285; 298: qui l'Idea

Universale, rispetto al quale il momento dell'effettualità (*das Moment der Wirklichkeit*) sembra mancare, o perlomeno restare sullo sfondo”⁸. Hegel, ci sembra, conserva il corretto scarto tra due concetti aristotelici ben distinti, *energeia* ed *entelecheia*, benché talvolta, tanto nel lessico aristotelico quanto nella sua interpretazione del pensiero dello Stagirita, gioco forza esse si giustappongano: sempre nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nell'analizzare gli stadi della sostanza determinati da Aristotele, l'*energeia* viene detta *Wirklichkeit*, la quale, *noch bestimmter*, è *Entelechie*, tanto fine quanto realizzazione di esso (*welche den Zweck in sich hat und Realisierung dieses Zweck ist*)⁹.

La potenza di tale circolare ambiguità, conchiusa in una precisazione che non può che eccedere, e dunque differire, da quanto dovrebbe precisare, Hegel la affida proprio al termine *Wirklichkeit*: quest'ultima è allora tanto l'energia – come movimento “intelligente”, ma anche produttivo (essa è *Wirken, ergon*) – quanto il fine compiuto, perfettamente realizzato. Proprio in virtù del suo immenso portato difficilmente stigmatizzabile, *Wirklichkeit* è talvolta detta anche *Tätigkeit* – un accostamento frequente soprattutto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* – o *Wirksamkeit*, “efficacia”, ovvero capacità di produrre, e anzi di manifestarsi mediante la sua propria produzione:

viene detta essenzialmente concreta e determinata, ma è per contro evidenziato il mancare dei suoi momenti di un vero rapporto; ancora, p. 286; 299, Hegel scrive che in Platone domina il principio affermativo, l'Idea in quanto “solo astrattamente identica con se stessa”, laddove invece Aristotele “aggiunge e mette in rilievo il momento della negatività, non però come mutamento, e neppure come nulla, sibbene come distinguere, determinare” (*ibidem*), questione teoretica profondissima che, secondo Hegel, troverebbe esplicitazione nell'aristotelico *e gar entelecheia chorizei*, “infatti, l'atto separa” (*Met.*, Z 13, 1039 a 7). A tal proposito rimandiamo anche al nostro cap. I, par. 3.2.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 284; 297.

was wirklich ist, scrive Hegel nella determinazione della *reale Wirklichkeit*, *kann wirken*.

A questo si connette direttamente il problema di come tradurre *Wirklichkeit*¹⁰. “Realtà”, utilizzato da Moni nella sua traduzione italiana della *Scienza della logica*, ci sembra alla luce di quanto sinora esposto riduttivo¹¹; “realtà in atto”, su cui ricade la scelta dei traduttori italiani dell’*Enciclopedia* di Heidelberg, ma anche di Croce nell’*Enciclopedia* del ‘30, ci sembra privilegiare più il secondo senso considerato, a scapito del primo, come pure “effettività”, anch’essa largamente utilizzato dagli interpreti hegeliani, specialmente di scuola francese¹².

Una buona soluzione poteva essere “realtà propriamente detta”, ma Hegel ha in mente il secondo dei momenti di questa sezione quando parla di *eigentliche Wirklichkeit*, ovvero del concretarsi della *Wirklichkeit*

¹⁰ Per una discussione sulle traduzioni invalse del termine *Wirklichkeit*, si rimanda a G. Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., pp. 16 e sgg.

¹¹ Sorgono inoltre svariati problemi nella traduzione in particolare del capitolo II della sezione *Wirklichkeit*, ove quest’ultima acquisisce appunto una determinazione *reale*, di contro alla precedente ancora solo astratta, *formelle*. Come rileva però Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., p. 17: “Tradurre ‘*Wirklichkeit*’ con ‘realtà’ è certamente la soluzione meno felice, ma anche, paradossalmente, la più azzeccata: la meno felice perché né rende i complessi riferimenti all’operatività del ‘*Wirken*’, né evidenzia con chiarezza che non ci si sta riferendo alla più debole e più qualitativamente determinata ‘*Realität*’; forse la più azzeccata perché in fondo non solo mantiene il significato e l’uso medio e quotidiano per cui ‘*Wirklichkeit*’ di fatto significa nient’altro che ‘realtà concreta’, ma anche rispetta la stessa stratificazione filosofica, si pensi alla tradizionale resa di ‘*möglich-wirklich-notwendig*’ con ‘possibile-reale-necessario’, o alla traduzione del ‘*wirklich-vernünftig*’ come ‘reale-razionale’”.

¹² Si vedano ad esempio G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I: *La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin 1970, pp. 230-238 (per l’*Enciclopedia* del ’17) e pp. 393-405 (per le edizioni del ’27 e del ’30); G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard 1970, pp. 177-187; G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, tome I, livre 2: *La doctrine de l’essence*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, Paris 1976, pp. 227-296; G.W.F. Hegel, *Principes de Philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, PUF, Paris 2003; nonché la recentissima G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, livre deuxième – *L’essence*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin 2016, pp. 189-204. Tra gli studi critici, cfr. il già ricordato Biard et al., *Introduction à la science de la logique...*, cit., pp. 279 e sgg. e Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., soprattutto pp. 191-268.

per mezzo delle determinazioni modali; una simile traduzione, inoltre, risulterebbe forse poco maneggevole nel contesto di un lavoro di ricerca, oltre che non eccessivamente intuitivo.

Per restituire al concetto hegeliano la piena pregnanza dei due aspetti sopra considerati abbiamo deciso di optare per “effettualità”¹³, che rende ottimamente il carattere attivo e insieme potenziale della sostanza, senza depauperare la *Wirklichkeit* del suo significato tanto processuale¹⁴ quanto “ultimo” – nel senso “ontologico” espresso dal greco *eschaton*.

A questo punto giungiamo a un altro nodo di questioni eminentemente teoretiche. Malgrado la *Wirklichkeit* sia il compimento della Logica oggettiva, con la *Scienza della logica*, come renderà chiaro la formulazione dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, siamo soltanto all’inizio del sistema; allo stesso modo, alla Logica oggettiva segue la Logica soggettiva. Come leggere in questo contesto, allora, il senso della *Wirklichkeit* a chiusura della Dottrina dell’essenza, vale a dire il suo carattere sopra detto “ultimo”? In altre parole: se davvero

¹³ Cfr. già G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze, Sansoni 1951, pp. 188 e sgg.; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, a cura di A. Tassi, Bologna, Cappelli 1985, pp. 72-79. Tra gli interpreti, ricordiamo L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., in particolare pp. 369-429, per l'utilizzo di “realtà effettuale/effettualità”. Cfr. anche il recente N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015, ad esempio p. 29: “L’effettualità è [...] la forma più concreta tramite cui la logica definisce ciò che genericamente possiamo chiamare il reale” e p. 30: “La *Wirklichkeit* è la definizione che il reale ottiene quando smette di contrapporsi al piano razionale del pensiero e si scopre attraversato dalle medesime leggi dialettiche che riguardano quest’ultimo, divenendo parte di un’unica identità speculativa; dell’identità speculativa che rappresenta il perno della *logica* hegeliana e della sua pretesa di essere, al contempo, una nuova forma di *ontologia*”.

¹⁴ Fazioni insiste condivisibilmente sul carattere processuale della *Wirklichkeit*; e però considera proprio tale processualità e dinamicità immanente alla *Wirklichkeit* una necessaria “presa di posizione” hegeliana rispetto a filiazioni aristoteliche e metafisico-scolastiche del pensiero del nostro filosofo, tesi che, alla luce di quanto già visto nelle nostre pagine precedenti e di quanto proveremo a dimostrare adesso, ci sembra facilmente smentibile; cfr. *Il problema della contingenza...*, cit., pp. 15-16.

la *Wirklichkeit* racchiudesse il significato di tale ultimità, che resterebbe da dire al Concetto?

(i) Da un lato, che all'effettualità subentri infine "ufficialmente" il pensiero non deve stupire: significa ritornare a quel pensiero che, nella necessità del cominciamento logico, aveva fatto *epochè* su di sé per far parlare non altro che la cosa stessa. *Senza il recupero del pensiero, l'intera processualità rimarrebbe come monca, e lo svolgimento logico ne risulterebbe depotenziato.*

Il cammino speculativo sin qui condotto da Hegel ha fondato la struttura teleologica della realtà; ma si tratta di una realtà provata, che dice cioè la ragione per cui qualcosa è e, proprio in virtù del suo essere, è pensabile, vale a dire razionale. *L'esplicazione di tutte le possibilità di ciò che è, questo è l'effettuale; e l'effettuale, come vedremo, è la sostanza.*

Molti hanno scorto nel passaggio dalla sostanza al Soggetto il definitivo superamento, da parte di Hegel, della sostanza spinoziana¹⁵. Quest'aspetto introduce per altro a un'ulteriore difficoltà esegetica, vale a dire la notoria tendenza della critica a smussare spigoli e acredini del testo per mezzo di un confronto con altri autori¹⁶.

¹⁵ Cfr. Doz, *La logique de Hegel*, cit., soprattutto pp. 131-139 e 159-167 e K. Düsing, "Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik : systematische und Entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik", in *Hegel-Studien. Beiheft*, vol. 15, Bonn, Bouvier 1984; pp. 228-233.

¹⁶ Nell'impossibilità di stilare un elenco completo, si riportano qui, senza pretesa di esaustività: sulla presenza di Spinoza nello svolgimento hegeliano del discorso sull'effettualità, oltre ai testi indicati nella nostra nota precedente, cfr. E.J. Fleishmann, "Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVIII (1964), pp. 3-29; Id., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris 1968, soprattutto pp. 199 e sgg.; F. Biasutti, "Libertà e sistema", in Id., *L'occhio del concetto*, ETS, Pisa 2002, pp. 77-133, già apparso col titolo "Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà", in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 147-212; K. Düsing, "Von der Substanz zum Subjekt.

(ii) Consideriamo adesso quanto segue. Come si è visto, *Wirklichkeit* è, per Hegel, tanto *energeia* quanto *entelecheia*, vale a dire determinazione del fine. Tale fine, però, si determina in quanto auto-

Hegels speculative Spinoza-Deutung” in M. Walther (hrsg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, pp. 163-189; L. Lugarini, in *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, cit., a pp. 373-374 scrive espressamente che “[n]onché alludere a una problematica di ispirazione teologica o metafisica in senso corrente, calibrata sul retroterra storico-teoretico della logica speculativa l'espressione *das Absolute* evoca la *substantia* spinoziana e conferisce all'argomentare hegeliano il vistoso rilievo di un confronto con Spinoza in merito alla realtà effettuale”, salvo poi non poter fare a meno di riconoscere la presenza di Aristotele nel *Wirken* in cui l'effettualità si compie. Belaval definisce l'intera *Dottrina dell'essenza* pervasa dalla presenza di Leibniz, cfr. Y. Belaval, *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard 1976, pp. 264-378; per una più specifica analogia tra Hegel e Leibniz sul problema della modalità, cfr. inoltre M. Kusch e J. Manninen, “Hegel on Modalities and Monadology”, in S. Knuuttila (eds.), *Modern modalities: studies of the history of modal theories from medieval nominalism to logical positivism*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 109-177. Per un'interpretazione filo-kantiana si ricordano invece, W.T. Harris, *Hegel's Logic. A Book on the Genesis of the Categories of Mind. A Critical Exposition*, Kraus, New York 1970, pp. 329-348, G. Noel, *La logique de Hegel*, Paris, Alcan 1897, pp. 75-83 e B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., specialmente pp. 195 e sgg. Quest'ultima non manca di sottolineare, pur nel contesto di una lettura che privilegia il modello offerto dalla filosofia critica, altresì l'importanza di Aristotele, cfr. ad esempio proprio su *Wirklichkeit* ed *energeia* pp. 192-194; in generale, Longuenesse pensa una relazione a tre tra Aristotele, Kant e Hegel, in cui il primo costituirebbe il mezzo di superamento del secondo e il secondo il mezzo di superamento del primo: “Si vede bene [...] a che punto sia trasformata la prospettiva aristotelica. Si vede altrettanto bene il legame tra questa trasformazione e il rapporto al contempo complice e polemico di Hegel verso Kant. Rapporto complice: l'effettualità qui in questione è quella del secondo Postulato del pensiero empirico, nella *Critica della ragion pura*, l'unica dell'oggetto determinato e della forma dell'*Io penso*. Rapporto polemico: l'effettualità secondo Hegel non lascia al di là di sé una cosa in sé o una totalità semplicemente regolatrice. Al contrario, essa è effettualità in quanto porta in sé medesima la totalità pensata, il sistema completo delle determinazioni pensate” (pp. 198-199). Sempre sull'impostazione kantiana del discorso hegeliano sull'effettualità, cfr. R.G.R. Mure, *A study of Hegel's Logic*, cit., pp. 74 e sgg. Il decisivo confronto con Spinoza, Kant e Aristotele è segnalato a più riprese anche da J. Biard et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, cit., cfr. in particolare pp. 313-339. Il riferimento alla *energeia* aristotelica è assolutamente lampante nella significazione hegeliana della *Wirklichkeit* per H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., pp. 112-136, tanto nella *Manifestation* propria dell'Assoluto – letta però, sembra, in toni heideggerianeggianti (p. 128) – quanto nell'unione modale di possibilità e necessità in seno al capitolo centrale, sull'effettualità propriamente detta: “Solo in quanto nasconde in sé *dynamis* ed *energeia*, l'essere si può realizzare compiutamente nella pura *energeia*” (p. 116); l'*energeia* è invece intesa come l'altro polo di cui Hegel si sarebbe servito per superare la staticità della sostanza spinoziana – di cui, di là da qualsivoglia tentativo ermeneutico, il capitolo sull'Assoluto costituisce un'indubbia riscrittura – da Artola Barrenechea, *Realidad y necesidad en la “Ciencia de la Lógica” de Hegel*, cit., soprattutto a p. 148 e sgg.

posizione di un Soggetto che nel realizzarsi sviluppa e dispiega *se stesso*, fino a rendersi affatto trasparente nell'Idea. Nello specifico, *il fine necessario è necessitato da una posizione libera*. Quanto detto fornisce un'anticipazione importante alla tesi di questo nostro capitolo conclusivo: la *Wirklichkeit*, totalità *effettuale* ed *effettuantesi*, pur determinandosi in quanto assoluta necessità, non è tale che nel compiuto dominio dell'oggettualità, vale a dire, essa è l'essere di tutto ciò che è; *tutte le condizioni di ogni cosa che è essenzialmente* sono state scandagliate in modo dialettico e in questo senso non c'è spazio per altri "mondi possibili".

Ora, la geniale interpretazione hegeliana di Aristotele consiste proprio nello scorgere nell'*energeia* la prima espressione filosofica della soggettività. Come abbiamo già visto in precedenza¹⁷,

Soltanto l'energia o, più concretamente, la soggettività, è solo la forma attuante (*die verwirklichende Form*), la negatività autorelazionantesi. Quando invece diciamo: l'essenza, con ciò non è ancora posta l'attività; l'essenza è soltanto in sé, è soltanto potenza, è l'Oggettivo senza Soggettività, è senza la forma infinita (*ohne unendliche Form*)¹⁸.

In questa luce è a nostro avviso da intendersi il problematico passaggio dalla Logica oggettiva alla Logica soggettiva; se la massima espressione dell'*energeia* è il Soggetto in quanto davvero Assoluto¹⁹, va piuttosto considerato come Hegel superi Spinoza *tramite* Aristotele.

¹⁷ Rimandiamo al nostro capitolo I.

¹⁸ *VGPb II*, p. 284; 297.

¹⁹ A corollario di quanto sopra, Hegel aggiunge però che "l'autenticamente oggettivo ha senz'altro entro sé anche l'attività, così come l'autenticamente soggettivo ha entro sé la potenza" (ivi, p. 285; 298). Nel contesto della *Scienza della logica*, mentre nella Logica oggettiva si tratta di pensare la totalità effettuale come razionale, come ciò che è assolutamente pensabile, nella Logica soggettiva, mediante un procedimento speculare, bisogna mostrare in che modo il pensiero sia parimenti oggettivo, giacché acquisisce effettualità proprio pensando quella totalità effettuale. In questo senso è chiaro che soltanto l'Idea può essere compiuto svolgimento, ormai trasparente a se

Hegel *fa* questo, e lo fa al contempo fornendo giustificazione filosofica ad Aristotele stesso: mentre per lo Stagirita, infatti, la domanda sull'essere è immediatamente convertita in domanda sulla sostanza, Hegel parte dall'essere e, scandagliandolo nella sua complessa gestazione, alla sostanza arriva²⁰.

Ecco anche in che modo si realizza fattualmente la tesi, finora quasi profetica, secondo la quale filosofia e storia della filosofia coincidono: dal *reines Sein* parmenideo alla sostanza spinoziana, passando per le monadi di Leibniz²¹ e per la filosofia critica; tutto questo è contenuto nella logica, ogni filosofo vi è presente, ciascuno con i propri punti di forza e di debolezza, quali necessari "momenti" da passare al vaglio dell'Idea, per mezzo di quelle particolari "condizioni" che sono le epoche²². All'interno di questo ambizioso progetto, Aristotele resta

stesso, della compenetrazione tra pensiero – come *Subjekt, Begriff, Idee* – ed essere, in quanto *Objekt, Substanz, Wirklichkeit*.

²⁰ Oggetto della Dottrina dell'essenza è quindi *l'universale di tutto ciò che è*, ma nella forma di "un singolare assoluto: c'è l'unica essenza di tutto ciò che è (*de tous les étants multiples*), in cui la diversità e molteplicità delle cose che sono si risolve"; cfr. Doz, *La logique de Hegel...*, cit., p. 67. Sulla base di questo rilievo, Doz rifiuta l'analogia tra *Wesen* e *ti en einai*; non considera infatti il *ti en einai* in assoluto, ma in quanto concetto che, nel lessico aristotelico, è sempre riferito a un che di determinato. Per la stessa ragione Doz rifiuta un'interpretazione 'metafisica' dell'imperfetto *en*: "[s]i rende molto bene lo *en* con 'è, come si sa' [...]" (ivi, p. 76, nota 5).

²¹ Un momento che pure gli effettuali devono attraversare; cfr. l'emblematico il passaggio che precede il rapporto assoluto, cfr. *WdL II*, pp. 391-392; 624: "Ma quest'accidentalità è anzi l'assoluta necessità; è l'essenza di quelle realtà libere, in sé necessarie. Quest'essenza ha orrore della luce, perché in queste realtà non v'è alcun risplendere o apparire, alcun riflesso, perché esse non sono che puramente fondate in sé, formate per sé, si manifestano soltanto a se stesse, - perché sono soltanto essere. - Ma la loro essenza spunterà in loro, e rivelerà quel che essa è e quel ch'esse sono".

²² Il tema delle condizioni – a rimarcare la loro importanza non soltanto fattuale ed epocale, ma altresì logica –, è particolarmente importante per la logica dell'essenza, e si presenta, stratificandosi, al livello del fondamento e al livello dell'effettualità: "Quando si son verificate tutte le condizioni di una cosa, essa entra nell'esistenza (*so tritt sie in die Existenz*)" (*WdL II*, p. p. 321; 534); "La possibilità reale di una cosa è quindi l'esistente molteplicità di circostanze che vi si riferiscono" (ivi, p. 386; 617), che trova la sua precisazione in "Quando si hanno compiutamente tutte le condizioni di una cosa, la cosa entra nell'effettualità (*Wenn alle Bedingungen einer Sache vollständig vorhanden sind, so tritt sie in Wirklichkeit*)" (ivi, p. 387; 618).

un interlocutore privilegiato, presente dall'inizio alla fine del percorso.

Nel rapporto assoluto, in cui s'inverano tutti i rapporti che chiudono le due precedenti sezioni della Dottrina dell'essenza²³, si compie il destino relazionale, riflessivo, mediatore dell'essenza, che ha effettivamente rinsaldato essere e concetto. Non essendoci nulla che sfugga all'onnicomprendente concetto di effettuale, *esso è la sola cosa che il pensiero possa pensare*²⁴, *il che è come dire: non c'è nulla che il pensiero non possa pensare*. In questa frase è in fondo custodito il vero significato dell'idealismo hegeliano.

La *Wirklichkeit* fonda, dunque, l'oggettività del pensiero, mostrando al contempo come il tutto "oggettivo" non sia a sua volta che pensiero, Spirito; il pensiero è meta, ma anche sola verità.

Nel raggiungimento di una siffatta consapevolezza, la sostanza diventa Soggetto, e la *Wirklichkeit* non è altro più che l'Idea assoluta:

[...] l'effettualità (*Wirklichkeit*) in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto (*Zweck bestimmt*), ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente qual mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'intero fondamento e l'effettuale sussistenza son costituiti dal concetto. Questa è l'Idea assoluta²⁵.

Soltanto nel compimento della *Wirklichkeit* in seno all'Idea assoluta l'identità di Soggetto e Oggetto è infine realizzata, nel senso di *svolta*. Essa infatti dell'intera *Scienza della logica* raccoglie le fila, auto-

²³ L'incondizionato assoluto, come relazione tra condizione e fondamento, chiudeva la sezione sulla riflessione, culminata nel fondamento o ragion d'essere; il rapporto dell'interno e dell'esterno – in cui essenza ed esistenza sono dialetticamente ricongiunti –, poi detto rapporto essenziale, quella sull'apparenza.

²⁴ Ritorneremo su questo punto, invero problematico, nel paragrafo conclusivo del presente capitolo.

²⁵ *WdL III*, p. 235; 934.

determinandosi, nella foggia del risultato, come quella congiunzione di principio e cominciamento che Hegel auspicava in “Con che si deve incominciare la scienza?”²⁶.

1.2 REALTÀ VS. EFFETTUALITÀ

Nel § 6 dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel afferma in modo netto che il contenuto della filosofia è la *Wirklichkeit*, quale produzione dello spirito vivente “divenuto mondo, mondo esterno e interno della coscienza”²⁷. Viene poi precisato che la prima considerazione di questo contenuto è l’esperienza, ma che una considerazione “intelligente” (*sinnige*) del mondo distingue “ciò che nel vasto regno dell’esistenza (*Daseins*) interna ed esterna è semplice apparizione (*Erscheinung*), fuggevole e insignificante (*vorübergehend und bedeutungslos*)”²⁸ da ciò che dev’essere invece chiamato *Wirklichkeit*. Non soltanto la filosofia deve accordarsi con la realtà e l’esperienza, ma proprio tale accordo è la prova della verità di una filosofia che voglia dirsi tale, ovvero essenzialmente idealismo²⁹.

Erscheinung, quale oggetto della *doxa* più che della vera *episteme*, è qui riferito all’orizzonte del *Dasein*, da Hegel tematizzato nella logica dell’essere. Sembra dunque perfettamente coerente che, nell’aggiunta al paragrafo qui analizzato, Hegel si spenda nella difesa di quella che è passata alla storia della filosofia, probabilmente, come la sua frase più nota, presentata nella Prefazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: *Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*.

²⁶ *WdL I*, p. 54; 51-52.

²⁷ *Enz*, § 6, p. 44; 9.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *WdL I, Anm*, p. 142; 159: “La proposizione, che il finito è ideale, costituisce l’idealismo. L’idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere”.

Nello slogan in cui essa suona abitualmente, motteggiante ancor più che da manuale: “ciò che è reale è razionale, e ciò che è razionale è reale”. Formula, questa, benché dalla larga fortuna, banalizzante non meno che “scandalosa”³⁰, giacché “elevando il ‘reale’ alla dignità di ‘razionale’, Hegel, novello Pangloss, intraprenderebbe qualcosa come la santificazione speculativa di ciò che è, del mondo *esistente*”³¹.

L'accusa gli era stata rivolta, a poco meno di un anno dalla prima edizione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, da Von Thaden³²: Hegel, per rispetto dei principi da lui stessi stabiliti nella Logica³³, avrebbe “giustificato la realtà esistente nella maggior parte degli stati”. Ne consegue la seguente contraddizione: la proposizione in oggetto sarebbe al contempo filosoficamente vera e politicamente falsa³⁴, “giacché donerebbe una sorta di cautela filosofica [...] agli aspetti più contestabili della realtà”³⁵.

Tale critica rimbalza contro il muro stesso che vuole attaccare, giacché già nei *Lineamenti*, subito a seguire la formula incriminata, Hegel la commentava così:

Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch'è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente. Poiché

³⁰ Cfr. Longuenesse, *Hegel et la critique...*, cit., p. 191.

³¹ *Ibidem*, corsivo mio.

³² *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Band II: 1813-1822, Meiner, Hamburg 1953 pp. 278 e sgg.

³³ *P.Rechts*, p. 12; 4: “Ho sviluppato estesamente la natura del sapere speculativo nella mia *Scienza della logica*; in questo compendio è stata perciò soltanto aggiunta qua e là una dilucidazione su procedimento e metodo. Dato il carattere concreto ed entro di sé così molteplice dell'oggetto, è stato invero trascurato di mostrare e di porre in risalto in tutti e in ciascun dettaglio la conduzione logica dell'argomentazione; per un verso ciò poteva venir tenuto per superfluo, per la presupposta domestichezza col metodo scientifico, per un altro verso però sarà evidente di per sé che *l'intero come la formazione delle sue membra riposa sullo spirito logico*” (corsivo mio).

³⁴ Cfr. *Briefe...*, cit., p. 280.

³⁵ Cfr. J.-F. Kervégan, “«Was wirklich ist, kann wirken». Bemerkungen über die logische Stellung der Wirklichkeit bei Hegel”, relazione dattiloscritta tenuta alla International Hegel Conference “Wirklichkeit”, Padova, 3-5 giugno 2015; pp. 1-2.

il razionale, che è sinonimo dell'idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, vien fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancor battere. Ma i rapporti infinitamente molteplici che si formano in quest'esteriorità, grazie al parer dell'essenza in essa, questo materiale infinito e la sua regolazione non è oggetto della filosofia³⁶.

Ulteriormente rigettando – e, va detto, con una certa pungente ironia³⁷ – le critiche ricevute, Hegel nel § 6 dell'*Enciclopedia* si rifà alla formulazione che della *Wirklichkeit*, in quanto apertura al concetto, “regno della libertà”, viene offerta al termine della Dottrina dell'essenza³⁸; unione, cioè, dell'essenza e dell'esistenza quale era emersa nel rapporto essenziale³⁹:

³⁶ *P.Rechts*, § 1, p. 29; p. 19. E a precisazione di questo: “La scienza del diritto è *una parte* della filosofia. Essa deve quindi sviluppare dal concetto l'*idea*, come quella che è la ragione di un oggetto, o, ciò che è lo stesso, deve guardare all'immanente proprio sviluppo della cosa stessa. Come parte essa ha un *punto di partenza* determinato, il quale è il *risultato* e la verità di quel che *precede* e che costituisce la cosiddetta *dimostrazione* del medesimo. Il concetto del diritto quindi quanto al suo *divenire* cade al di fuori della scienza del diritto” (l'ultimo corsivo è mio).

³⁷ Cfr. *Enz*, § 6, p. 45; 9-10: “Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche tali che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggano filosofia, e di certo, almeno, religione”. Va però rilevata una debolezza all'argomentazione di difesa di Hegel; sempre nella *Vorrede* ai *Lineamenti*, infatti, si legge: “Così dunque questo trattato, in cui contiene la scienza dello stato, dev'essere nient'altro che il tentativo *di comprendere e di esporre lo stato come un qualcosa entro di sé razionale*. Come scritto filosofico esso non può far altro che esser lontanissimo dal dover costuire uno stato come dev'essere; l'insegnamento in tale scritto può risiedere, non può tendere ad insegnare allo stato com'esso dev'essere, bensì piuttosto com'esso, l'universo etico, deve venir conosciuto” (*P.Rechts*, p. 26; 15).

³⁸ *Ivi*, p. 45; 10: “[...] quando io ho parlato di realtà (*Wirklichkeit*), si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa *Logica* ho trattato anche della realtà, e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale (*von dem Zufälligen*), che pure ha esistenza, ma altresì dall'essere determinato (*von Dasein*), dall'esistenza (*Existenz*) e da altri concetti (*anderen Bestimmungen*)”.

³⁹ Dell'interno e dell'esterno o, meglio, *dell'interno fattosi esterno* (l'essenza che “deve apparire”, come viene detto in apertura della sezione sull'*Erscheinung*) e *dell'esterno fattosi interno*. Questo perché l'apparente esteriorità del fenomeno, già inteso come “quello che la cosa è in sé, cioè la sua verità” (*WdL II*, p. 323; 538), sfocia necessariamente nella natura manifestativa dell'Assoluto, in cui non sussiste più differenza tra interno ed esterno in quanto l'Assoluto esprime il suo interno, cioè è essenzialmente, solo manifestandosi. Va detto, poi, che anche il primo dei termini, “l'interno”, derivava da

Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggeria esistenza (*verkümmerte und vergängliche Existenz*). Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: - l'accidentale (*das Zufällige*) è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile (*Möglichen*), che può non essere allo stesso modo che è (*so gut nicht sein kann, als sie ist*)⁴⁰.

È interessante poi rilevare come, in questo contesto, Dio venga definito non soltanto reale, ma anzi “la cosa più reale e che è la sola veramente reale (*das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist*)”⁴¹. A questa visione, di chiara marca dialettica, si oppone la critica all'antico concetto metafisico di Dio, svolta in una nota al capitolo sull'essere determinato nella Dottrina dell'essere. Dio, scrive Hegel, è stato a lungo inteso come somma di tutte le realtà (*Inbegriff aller Realitäten*), e di tale somma “si disse che non conteneva in sé alcuna contraddizione”⁴². Ma laddove il pensiero astrae da ogni negatività, ecco che la realtà ha perduto ogni sua determinatezza; essendo la *Realität* non altro che “non essere nella forma dell'essere”⁴³, essa è dunque niente affatto efficace, in una tale maniera dogmatica, ad esprimere il concetto di Dio.

Di contro la *Wirklichkeit*, presentandosi non soltanto al culmine della Dottrina dell'essenza, ma dell'intera Logica oggettiva, riunisce in sé speculativamente il positivo e il negativo, l'interno e l'esterno, virando verso il passaggio a una dimensione interamente nuova, quella della

un previo “esterno” e “inessenziale”, l'essere, in cui l'esistenza ritorna dopo aver acquisito la profondità dell'essenza. In questo rapido ripercorrimiento, forse persino vertiginoso, sembra davvero chiarirsi in che modo la scienza logica sia circolo di circoli (cfr. *Enz*, § 15, p. 56; 23; *WdL III*, p. 252; 955)

⁴⁰ Cfr. *Enz*, § 6, p. 45; 10. Su questo punto, quantomeno problematico, rimandiamo al paragrafo 5 del presente capitolo.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *WdL I, Ann*, p. 99; 106.

⁴³ *Ivi*, p. 97; 104.

Logica soggettiva. Non esiste alcuno scarto, dunque, tra ciò che è (come *wirklich*), e ciò che può essere pensato (*vernünftig*), se l'Idea non è che la struttura dell'intera realtà; e in questo senso va correttamente intesa l'espressione hegeliana dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Alla luce di queste prime linee teoriche emerse è evidente, dunque, che pretendere di dire qualcosa sulla *Wirklichkeit*, quale emerge in guisa di *summa* di categorie riflessive dipanatesi in seno alla Dottrina dell'essenza, implica un necessario confronto critico con un altro modo hegeliano di dire la realtà.

Quale prima presa di coscienza del divario tra i due termini in gioco, *Wirklichkeit* e *Realität*, va rilevato anzitutto che essi sorgono in due "regni" logici diversi e per così dire – se resta inteso quanto abbiamo provato a chiarire circa i rapporti tra essere ed essenza alla luce del movimento riflessivo – speculari: mentre la *Wirklichkeit* è *acmé* dell'essenza, la *Realität* sorge nel dominio dell'essere, presentandosi come uno dei momenti della qualità.

Scriva Hegel nella Dottrina dell'essere:

La qualità, presa in modo che valga distintamente come essente, è la realtà (*Realität*); come affetta da quel negare, è in generale una negazione, cioè parimenti una qualità, ma una qualità tale, che ha il significato di una mancanza, e che si determina poi come limite, termine⁴⁴.

In queste pagine importantissime, che mettono a fuoco la categoria del *Dasein*, Hegel indugia a fondo sul concetto filosofico di determinatezza, passando per un originale recupero di Spinoza ed elaborando al suo interno l'opposizione tra le due sotto-categorie di

⁴⁴ *WdL I*, p. 98; 105.

realtà e negazione⁴⁵. Hegel definisce la proposizione di Spinoza secondo la quale *omnis determinatio est negatio* di “importanza infinita”⁴⁶, leggendola in un generale contesto secondo il quale, com’è noto, l’essere spinoziani è “l’inizio essenziale del filosofare (*der wesentliche Anfang alles Philosophierens*)”; viene addotta come ragione il fatto che “non si comincia a filosofare, senza che l’anima si tuffi anzitutto in quest’etere dell’unica sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto vero; questa negazione di tutto quel ch’è particolare, cui deve esser pervenuto ogni filosofo, è la liberazione dello spirito e la sua base assoluta”⁴⁷. A questo sostrato teorico segue direttamente, con i momenti della finità (qualcosa ed altro; destinazione e limite), che la determinatezza non è che limite (*Grenze*), ragione per la quale l’esser-altro è il suo fondamento; da questo incessante, ma necessario, trapassare nell’altro, risulta chiaro che la realtà non può che trapassare in negazione, svelando così la sua natura contraddittoria.

Si avverte qui nondimeno la traccia kantiana: è seguendo Kant che Hegel, pur avendo invertito le categorie di qualità e quantità all’interno della Dottrina dell’essere, innesta la discussione di realtà, negazione e limite nella prima sezione dell’essere, dedicata appunto alla determinatezza o qualità. In questo senso, il contributo hegeliano sarebbe da individuare, piuttosto, nell’aver definito delle connessioni “dialettiche” tra questi termini⁴⁸.

⁴⁵ Cfr. T. Sparby, *Hegel’s Conception of Determinate Negation*, Brill, Leiden-Boston 2015; p. 197: “la realtà è qualcosa di affermativo, indipendentemente esistente, e la negazione qualcosa di insostanziale, soltanto posta dalla riflessione soggettiva. Concepita in questa maniera, la realtà in quanto tale contiene a sua volta realtà, ovvero una certa serie di qualità. Nel momento in cui una qualità viene tolta, un’altra è immediatamente presente”.

⁴⁶ *WdL I*, p. 101; 108.

⁴⁷ *VGPb III*, p. 337; p. 110.

⁴⁸ Cfr. Sparby, *Hegel’s Conception...*, cit., p. 197.

Tolta dunque l'astrattezza del primo essere, affatto indeterminato, con il quale la Logica aveva avuto avvio, il reale espresso dalla *Realität* è esserci (*Dasein*), esser determinato di una “determinatezza che è, qualità”⁴⁹. Tuttavia, precisa Hegel, “[p]er mezzo della sua qualità qualcosa è contro un altro, è mutevole e finito”⁵⁰.

Sorto dalla mutevolezza del divenire e dunque conformemente ad esso, l'esserci è “in generale [...] un essere con un non essere”⁵¹. Il non essere è accolto nella forma dell'essere per assumere la fattezze ontologica della determinatezza, ma resta esser-*ci*, ciò che è immediatamente è, che mi è compresente e per questo si offre alla mia considerazione subitanea – è il corrispondente, vale la pena ricordarlo, dell'aristotelico *tode ti*, risposta alla più semplice domanda: *ti esti?*

Nulla di strano, rispetto all'analisi sinora condotta, che alla *Realität* corrisponda l'aristotelico *ti esti*, mentre invece la *Wirklichkeit* ricade nella più introspettiva categoria del *ti en einai*: l'abissale distanza tra i due la segna il movimento della riflessione, di cui proprio in queste pagine Hegel offriva un'anticipazione importante:

La determinatezza [...] non ancora posta nel concetto stesso *appartiene alla nostra riflessione*, e ciò sia che riguardi la natura del concetto stesso sia che consista in una comparazione estrinseca. Il rilevare una determinatezza di quest'ultima sorta non può servire che a guisa d'illustrazione, o per indicare in precedenza l'andamento, che si mostrerà poi *nello sviluppo stesso*. [...] [I]l rilevare e il render conto di tutto quello che la riflessione si può permettere, menerebbe alla prolissità di anticipar *quello che deve risultare nella cosa stessa*⁵².

⁴⁹ *WdL* I, p. 96; 102.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, p. 97; 103.

⁵² *Ivi*, p. 97; 104, corsivo mio.

L'esserci, l'immediatezza, è il primo per me, *proteron pros hemas*: l'espressione del suo nudo gettarsi in un orizzonte qualitativo segnato dal limite, dall'esser sempre qualcosa per altro, è proprio quella locuzione apparentemente spaziale che ne compone il nome, *Da-sein*. *Apparentemente* – giacché Hegel precisa che la rappresentazione spaziale qui c'entra ben poco. Per far luce sul mistero dell'esserci, basta ricordare da dove esso sia sorto: dal togliimento di quel divenire inteso come “una sfrenata inquietudine, che precipita in un risultato calmo”⁵³; “lo sparire dell'essere nel nulla, e del nulla nell'essere, e lo sparire, in generale, dell'essere e del nulla che “nello stesso tempo riposa sulla loro differenza”⁵⁴. Tale risultato, rivelavano questi primi momenti della Dottrina dell'essere, è un tipo di essere differente da quello primigenio del cominciamento, del *reines sein, ohne alle weitere Bestimmung*; benché da questa inverata unità l'essere e il nulla non escano più per riprendere l'astratto significato iniziale, l'esserci, come si diceva sopra, resta un “non essere nella forma dell'essere”⁵⁵, ovvero un qualcosa che *avrebbe potuto essere altro* rispetto a quello che è divenuto e che anzi incessantemente *diventa altro*: in questo senso dev'essere inteso il reale espresso dalla *Realität*.

Più chiaramente, forse, emerge la relazione tra qualità, esserci e realtà nelle *Lezioni sulla logica* del '31:

Se mettiamo l'accento su ‘ciò che è’, abbiamo allora la *realtà*, (perché) la qualità è realtà in quanto determinatezza che è; il negativo, che è anch'esso esserci, è ugualmente determinatezza, ugualmente qualità, ma nella forma oppositiva del non essere. La determinatezza ha il niente in sé. Se l'accento è messo sul niente, allora essa è negazione⁵⁶.

⁵³ *WdL I*, p. 93; 99.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 97; 104.

⁵⁶ *VL*, <§91>, p. 107.

1.3 LA *WIRKLICHKEIT* COME “SALDATURA” DI ESSENZA ED ESISTENZA

Tornando alla *Scienza della logica*, una nota alla qualità sembra chiarire definitivamente i margini del problema:

Quella di «realtà» può sembrare una parola ambigua, poiché si adopra per determinazioni diverse, anzi opposte. Nel senso filosofico si parla per esempio di una realtà semplicemente empirica come di un esistere privo di valore. Ma quando si dice di pensieri, concetti, teorie, ch'essi non hanno realtà (*sie haben keine Realität*), con ciò s'intende dire che non compete loro alcuna effettualità (*keine Wirklichkeit*)⁵⁷.

Quando la realtà è compenetrata dal pensiero, quando è cioè giustificata dalle sue medesime leggi, allora è effettualità, *Wirklichkeit*. Tale effettualità è eminentemente riflessiva, sorgendo dallo spessore introspettivo e mediatore della riflessione nella sua duplice valenza ontologica e gnoseologica.

Al contempo, poiché Hegel rigetta una concezione cristallizzata dell'essenza secondo la quale essa sarebbe “solo l'interno”, la *Wirklichkeit* in quanto massima espressione dell'essenza non può che essere l'unione dell'interno e dell'esterno, dell'essenza e dell'esistenza. Rispetto al grande affresco della Logica, l'esistenza si configura come l'inessenziale della struttura riflessiva, in quanto costituisce il tornare all'essere dell'essere, che però adesso è “sprofondato” in sé. Rappresenta insomma la mediazione di due tesi: (i) da un lato, l'essenza deve (*muss*) apparire: non c'è alcuna doppiezza tra l'essenza della cosa e la cosa, esse sono uno e medesimo, a superamento di qualsiasi residuale e inconoscibile noumeno di stampo kantiano; (ii) dall'altro l'essere solo – l'essere della della Dottrina dell'essere –, senza il suo proprio *sich erinnert*, non è che astrazione assoluta. Al

⁵⁷ *WdL I*, p. 99; 106.

cospetto di quell'essere, l'esistenza è piuttosto "un essere uscito, o un derivare, dalla negatività e interiorità"⁵⁸. Non va infatti dimenticato che la cosa viene all'esistenza solo quando sono verificate – a livello logico, vale a dire ancora solo virtuale – tutte le sue condizioni: l'esistente, cioè la cosa che esiste, che in questo sorgere è "il tautologico movimento della cosa a sé"⁵⁹, "sorge dal fondamento"⁶⁰, ma solo quando di questo non c'è più traccia, perché "è andato giù e non è più"⁶¹.

Come si vede, già dal rapporto che chiude la *Reflexion* – vale a dire la relazione fondamentale, cioè "incondizionata", tra il fondamento e quelle che erano le sue condizioni –, Hegel prova a restituire un panorama unitario, in cui l'esistenza non risulta da un presunto scindersi dell'essenza, un suo estrinsecarsi solo in parte; piuttosto essa stessa, mediandosi col proprio fondamento, *ex-iste*, cioè esce fuori dalla propria interiorità per *farsi* interamente esistenza, senza lasciar dietro alcun residuo⁶².

Nella strutturazione della sezione sull'*Erscheinung*, in particolare nell'omonimo secondo capitolo, Hegel impianta allora la sua critica alla filosofia trascendentale come teoria soggettivistica, incapace di superare la dicotomia⁶³ soggetto-oggetto e di rintracciare per tale

⁵⁸ *WdL II*, p. 323; 537.

⁵⁹ *Ivi*, p. 321; 534.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ivi*, p. 322; 535.

⁶² *Ibidem*: "Il fondamento non riman dunque indietro come un diverso dal fondato, ma la verità del fondare è che il fondamento vi si unisce con se stesso, e che quindi la sua riflessione in altro è la sua riflessione in se stesso. Come la cosa è pertanto l'incondizionato, così è anche l'infondato, e sorge dal fondamento solo in quanto questo è andato giù e non è più; dall'infondato, vale a dire dalla propria essenziale negatività o pura forma".

⁶³ Per un approfondimento su questo tema, e in generale sul concetto di essenza come superamento del dualismo metafisico, cfr. D. Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme: Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris 1990.

ragione una originaria frattura nelle cose stesse, vale a dire nel reale oggetto della nostra esperienza.

Già dall'inizio l'impostazione hegeliana risulta originale, a partire dalla sua nuova definizione di fenomeno, che si contrappone decisamente al fenomeno kantiano: in guisa d'introduzione alla sezione intera, infatti, Hegel scrive che "[i]l fenomeno è quello che la cosa è in sé, cioè la sua verità. Questa esistenza soltanto posta, riflessa nell'esser altro, è però parimenti l'oltrepassar se stessa per entrare nella sua infinità"⁶⁴: il fenomeno è già in sé rapporto essenziale (*das wesentliche Verhältnis*), in un certo senso dice già la *Wirklichkeit*. A partire da queste prime linee, i capitoli in cui la sezione è articolata a vari livelli ripropongono la destrutturazione della già superata bivalenza tra essenza ed esistenza: cosa in sé ed esistenza, mondo fenomenico e mondo in sé, tutto e parti, interno ed esterno; doppi che, considerati a sé stanti, non sono che mere astrazioni, e che acquisiscono significato solo nella considerazione della fluida, unitaria processualità del materiale logico stesso.

Ciò che si realizza allora nel rapporto essenziale dell'interno e dell'esterno, è un primo livello di saldatura tra essenza ed esistenza (e tra essenza ed essere): una mediazione, sì, ma una mediazione "astratta, in cui l'una di esse determinazioni è immediatamente l'altra, ed è l'altra appunto perché è l'una"⁶⁵; ciascuna di queste determinazioni "presuppone l'altra e passa in lei come nella sua verità"⁶⁶.

⁶⁴ *WdL II*, p. 323; 538.

⁶⁵ *Ivi*, p. 365; 588.

⁶⁶ *Ivi*, p. 366; 589.

Non si tratta allora di concepire un comune riferimento, cioè un “terzo”⁶⁷ che sia altro rispetto a quelle due, ma di scorgere la loro unità come “rovesciamento immediato dell’uno nell’altro”⁶⁸ e di concepire quindi la base che a entrambi soggiace e che anzi li tiene insieme.

Ciò che manca al rapporto essenziale per essere effettualità è appunto la visione d’insieme, questa capacità di pensare a un orizzonte totalizzante che già da sempre sia prima delle altre due e che le necessiti. Più precisamente, il rapporto essenziale è ancora solo “la totalità o la cosa stessa soltanto nella determinatezza della forma”⁶⁹, *non la totalità effettuale dell’intero*. Totalità effettuale la cui propria dimensione è quella manifestativa, in cui si risolve definitivamente qualsiasi opposizione tra fenomeno e cosa in sé: l’esteriorità di ogni cosa, quell’esteriorità che ci è data in modo immediato, non è solo un aspetto vago del suo essere, ma coincide con la sua *vera e intera* rivelazione.

Il passaggio dal rapporto essenziale all’effettualità è allora, tramite la mediazione della totalità della forma con se stessa, quel far guadagnare all’esteriorità un diverso piano ontologico: non più semplicemente *Äußerlichkeit*, ma *Offenbarung, Manifestation*:

Quello che qualcosa lo è, lo è [...] intieramente nella sua esteriorità (*Äußerlichkeit*). La sua esteriorità è la sua totalità, ed è parimenti la sua unità in sé riflessa. La sua apparenza o manifestazione non è soltanto la riflessione in altro, ma in sé, e l’esteriorità sua è quindi l’estrinsecazione di quello ch’esso è in sé. Ed in quanto il suo contenuto e la sua forma sono così assolutamente identici, esso non consiste in sé e per sé altro che in questo, cioè in un estrinsecarsi (*zu äußern*). Consiste nel rivelare la sua

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*; cfr. anche p. 368; 592.

⁶⁹ *Ivi*, p. 366; 588.

essenza (*Offenbaren seines Wesens*), per modo che questa essenza sta appunto solo nell'esser quello che si rivela (*sich Offenbarende zu sein*)⁷⁰.

2. L'Assoluto come “primo livello” di *Wirklichkeit*

2.1 L'ASSOLUTO IN GENERALE E L'ASSOLUTO DELLA *WESENSLOGIK*

Nel rovesciamento vicendevole dei termini del rapporto essenziale, Hegel definiva quella base unitaria che li tiene insieme, e anzi in cui tale rivoltarsi consiste, come “il semplice punto privo di contenuto (*inhaltlose Punkt*)”⁷¹. In questo semplice punto, “la forma si è tolta e si è fatta la vuota esteriore differenza di un esterno e di un interno”⁷².

L'elemento logico è adesso un *unicum*, un assoluto; e anzi, non *un* assoluto, ma *l'Assoluto*.

A tal proposito si pongono anzitutto due difficoltà: in primo luogo, bisogna comprendere come giustificare la presenza dell'Assoluto – ridotto a categoria, a oggetto di considerazione in mezzo ad altri – nella Logica oggettiva, quando ci si sarebbe piuttosto aspettati, in virtù della sua sopradetta giustificazione razionale e filosofica, la sua esposizione al termine della *Scienza della logica* intera. Ancora, provando a limitare la considerazione alla sola Logica oggettiva, la questione è non meno problematica, giacché l'Assoluto non è il compimento dell'effettualità, ma la sua origine⁷³. Secondariamente, e

⁷⁰ Ivi, p. 368; 592-593.

⁷¹ Ivi, p. 366; 589.

⁷² Ivi, p. 369; 596.

⁷³ Secondo Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., p. 96, “l'assoluto compare non alla fine dell'argomentazione, quasi a suo coronamento, bensì all'inizio come termine ancora astratto e solamente posto, a sottolineare il fatto che non si sta trattando di quell'assoluto in generale che può essere considerato l'oggetto stesso della logica, ma piuttosto l'assoluto tematizzato dalla metafisica, che qui viene sottoposto alla ‘distruzione’ speculativa”. Rispetto a quest'osservazione non si può essere del tutto d'accordo, in quanto, sebbene nell'ottica del superamento della metafisica tradizionale,

per converso rispetto al primo aspetto considerato, va inteso il senso che ha spinto Hegel a far convogliare all'interno di una sezione relativa alle strutture logiche più concrete di tutto ciò che è effettivamente “una categoria che sembra decisamente indeterminata”⁷⁴.

Entrambe queste prime osservazioni sono facilmente smentite considerando che l'Assoluto sorge dalla relazione essenziale, in cui è sciolta ogni opposizione tra fenomeno e cosa in sé. Tutte le determinazioni dell'essenza, lo dicevamo sin dall'inizio, sono coppie di relati, e ogni sezione si chiude con un rapporto, una relazione, che più che oltrepassare un contrasto *media*, configurando di volta in volta uno degli stadi riflessivi dell'essenza ed esemplificandone il ruolo chiarificatore tra essere e concetto. In questo senso, e per altro in piena aderenza alle leggi dell'essenza, l'Assoluto non ha e non può avere un altro cui si opponga: nulla è rimasto, esso stesso è il risultato unico, ma cumulativo di ciò che finora è stato.

Emerge di qui una prima caratteristica della doppiezza dell'Assoluto: da un lato, esso sembra generarsi “soltanto come la negazione di tutti i predicati e come il vuoto”⁷⁵; essendo però al contempo un derivato, in cui tramontano tutte le determinazioni riflesse dispiegate nell'arco della Logica, esso è d'altro canto “la posizione di tutti i predicati”⁷⁶.

La corretta connotazione filosofica dell'Assoluto occupa Hegel, come si è visto, sin dalla giovinezza, mostrandosi problematizzato già

l'esposizione hegeliana dell'Assoluto si propone come metafisica anch'essa; L'Assoluto è senza dubbio ontologicamente connotato, malgrado la sua esposizione prenderà la forma, nel discorso hegeliano, di un auto-sviluppo processuale.

⁷⁴ Cfr. Biard et al., *Introduction à la logique... L'essence*, cit., p. 286.

⁷⁵ *WdL II*, p. 370; 596.

⁷⁶ *Ibidem*.

nei primi abbozzi filosofici. Vale la pena ricordare, a tal proposito, il cosiddetto *Frammento sistematico*, una formulazione francofortese di grande pregnanza. Qui l'Assoluto era tratteggiato in chiaroscuro, sotto il generico, poi abbandonato concetto di "vita", nei costitutivi aspetti della relazione e dell'opposizione: ne derivava già l'ideale connessione tra finito e infinito, e anzi l'infinità del finito stesso⁷⁷, nonché la nota formulazione del tutto – "vita panica, onnipotente, infinita, [...] Dio"⁷⁸, totalità primigenia che appunto non può che dirsi "assoluta" – come "unione dell'unione e della non-unione"⁷⁹.

Nello specifico, dalla *Entzweiung* Hegel vedeva sorgere il bisogno della filosofia e di lì⁸⁰, in guisa di risoluzione, prospettava il compito di "costruire l'assoluto per la coscienza"⁸¹, per le coscienze impigliate in quella ed altre scissioni⁸², questione ripresa ripetutamente anche negli scritti giovanili. Tale bisogno, scriveva Hegel andando contro la visione filosofica corrente, tutta presa dalla necessità di individuare un presupposto assoluto, da un lato non è che l'Assoluto stesso, che si cerca proprio in quanto c'è già; dall'altro è l'essere-emerso-fuori della coscienza dalla totalità, cioè l'originaria scissione che è anche intrinseca, costitutiva connessione tra finito e infinito⁸³.

Data per superata l'opposizione tra Soggetto e Oggetto nel compimento della *Fenomenologia dello spirito*, la Logica è pensata da Hegel come esposizione della conoscenza razionale dell'Assoluto proprio in virtù di tale superamento.

⁷⁷ FS, p. 420; 27: "la vita posta al di là della nostra vita limitata, è una vita infinita, di infinita varietà, di infinita opposizione, di infinita relazione".

⁷⁸ Ivi, p. 421; 29.

⁷⁹ Ivi, p. 422; 30.

⁸⁰ *Diff*, p. 13; 14.

⁸¹ Ivi, p. 11; 12.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Ivi, p. 16; 17.

Tutto questo, a ben vedere, ha più che una perfetta eco tra le righe della Dottrina dell'essenza. Si potrebbe anzi dire senza errore che quanto teorizzato dal giovane Hegel trova qui vera *giustificazione filosofica*: il capitolo sull'Assoluto in seno alla *Wirklichkeit* ha un'importanza teorica straordinaria, essendo tale Assoluto l'abisso, “vuoto”⁸⁴ ma “creatore”⁸⁵ su cui l'intero senso dell'essenza viene retrospettivamente fondato; per mezzo di lui, quest'ultima guadagna il suo senso più alto di effettualità.

Se consideriamo l'Assoluto come recupero dell'intero materiale logico precedentemente sviluppato, è normale che i riferimenti interni al testo siano moltissimi. Uno, in particolare, merita di essere ricordato quale considerazione preliminare, vale a dire una certa analogia con il cominciamento logico; del resto, come dicevamo, già nella *Differenzschrift* Hegel scriveva che l'Assoluto non può avere altro presupposto che se stesso.

Con il cominciamento – che pure veniva detto “assoluto”⁸⁶ – indagato in “Con che si deve incominciare la scienza?”, l'Assoluto ha in comune l'astrazione e l'indeterminatezza; tali requisiti, tuttavia, hanno origini affatto diverse, dacché il cominciamento di allora non poteva “presupporre nulla, [...] esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere”⁸⁷.

Sono tutte caratteristiche che in virtù della propria stessa *Entwicklung*, l'elemento logico ha attraversato e fatto adesso proprie, rivelandosi presupposizione del suo stesso porre nel movimento riflessivo,

⁸⁴ Cfr. *WdL II*, p. 370; 596: “l'assoluto [...] appar soltanto come la negazione di tutti i predicati e come il vuoto. Ma in quanto dev'essere insieme dichiarato come la posizione di tutti i predicati, l'assoluto appare come la più formale delle contraddizioni”.

⁸⁵ Cfr. G. Jarczyk, *L'abîmement instaurateur dans la Logique de Hegel*, Kimé, Paris 2013.

⁸⁶ *WdL I*, p. 56; 55.

⁸⁷ *Ibidem*.

mediazione, fondamento. Al contempo, però, Hegel aggiungeva subito dopo: “[a]nzi, dev’esser esso stesso la ragion d’essere o il fondamento di tutta la scienza”⁸⁸.

In che modo l’Assoluto sia “fondamento” è stato ampiamente dimostrato nel nostro capitolo precedente. Quale trama sotterranea della riflessione determinante, a sua volta unione della riflessione ponente e della riflessione esterna, l’Assoluto ha intessuto e ristabilito l’equilibrio tra essere ed essenza, che sembrava in procinto di perdersi nell’inessenziale, di dissolversi in parvenza. Ma la parvenza non era che l’essere inabissato, vale a dire l’essenza; l’essenza, forte di questo “guadagno” interiore, allora poteva parere in sé.

C’è dunque una certa coincidenza tra quel primo cominciamento e questo “nuovo” cominciamento, il quale per altro, tornando ancora al senso enunciato proprio nelle pagine di “Con che si deve incominciare la scienza?”, può dirsi altresì principio⁸⁹.

Potrebbe allora sembrare che la Logica oggettiva sia un vertiginoso processo dai molteplici inizi: tanto lo *Schein* primigenio dell’essenza proveniente dall’*Erinnerung*, quanto l’*Entäusserung* del sorgere della cosa nell’esistenza parrebbero altrettanti momenti in cui a un’*impasse* speculativa succede un rinnovamento dal sapore definitivo, come lo schiudersi di una nuova verità.

A fronte di una simile errata lettura, va rilevato che tale movimento di intrinsecazione ed estrinsecazione è uno e medesimo, e s’innesta precisamente sul fondamento riflessivo dell’essenza.

Il cominciamento anticipava l’essere e l’essenza; il *sich erinnert* dell’essere avviava a uno slittamento di prospettiva, mettendo in

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *WdL I*, p. 54; 51-52.

dubbio l'assolutezza di tale cominciamento; l'Assoluto, già in gioco nella strutturazione della riflessione, dirime le fila del logico, a ognuno dei termini restituisce il proprio luogo, e può farlo perché ambedue li contiene.

Lo sguardo retrospettivo a quanto è stato si offre ancora una volta quale soluzione: al posto della riflessione esterna, per cui l'Assoluto non può che essere contraddizione⁹⁰, si impone la riflessione immanente dell'Assoluto su sé medesimo, nella forma già nota della *unendliche Rückkehr in sich*.

Essa richiude a circolo quelle che sembrerebbero le due direzioni dell'Assoluto: da un lato, un andare indietro che riannetta a sé tutto il materiale che solo apparentemente viene prima; dall'altro, la riorganizzazione di tale materiale a un nuovo livello del discorso, che corrisponde all'esplicitazione dell'Assoluto come attributo, modo e, di qui, modalità.

2.2 AUTO-ESPOSIZIONE COME RECUPERO RETROSPETTIVO

In questo senso duplice, l'esposizione (*Auslegung*) dell'Assoluto, da semplice, esteriore "indicare" diventa piuttosto auto-esposizione, auto-sviluppo⁹¹.

Nella sua verità questa esposizione è il complesso del movimento logico della sfera dell'essere e dell'essenza, il cui contenuto non venne raccattato dal di fuori come un contenuto dato e accidentale, né venne calato e piantato nell'abisso dell'assoluto da una riflessione a lui esterna, ma vi si è determinato mediante la sua interna necessità e come proprio divenire dell'essere, e come riflessione dell'essenza è tornato nell'assoluto come nel suo principio e fondamento⁹².

⁹⁰ Configurandosi, come abbiamo visto, sia come assoluto vuoto, sia come necessaria posizione di tutti i predicati; cfr. *WdL II*, p. 370; 596.

⁹¹ Ivi, p. 370; 597.

⁹² Ivi, pp. 371-372; 598-599.

Il passaggio è problematico, dal momento che vi si aduna, in modo denso e stringato, un nocciolo fondamentale di questioni teoretiche già affrontate nel corso dell'intera Logica oggettiva, e adesso infine sciolte, disambiguate.

Hegel scrive che “il finito, per il fatto che va giù (*zu Grunde geht*) mostra questa natura, di esser cioè in relazione coll'assoluto, ossia di contenere in lui stesso l'assoluto”⁹³.

(i) Da un lato, è una rilettura *en profondeur*, grazie allo spessore riflessivo che la cosa logica ha acquisito nel corso del progressivo suo determinarsi, del rapporto tra finito e infinito, dello sfociare cioè dell'uno nell'altro, che preludeva ancora astrattamente al passaggio dalla qualità alla quantità.

(ii) Accanto a questo, si ripresenta il tema del movimento da nulla a nulla emerso nella parvenza, da cui era poi risultato lo strutturarsi della riflessione.

Come abbiamo visto in precedenza, Hegel scriveva:

L'essere è solo come il movimento del nulla al nulla; ed è così l'essenza; e questa non ha questo movimento dentro di sé, ma è questo movimento come l'assoluta parvenza stessa, la pura negatività che non ha nulla fuori di sé da negare, ma nega solo il suo negativo stesso, il quale è solo in questo negare⁹⁴.

Si era fatto, nel capitolo dedicato alla *Reflexion*, riferimento a due individui, l'essere-uomo chiamato Alessia e l'essere-uomo chiamato Orsola, differenti per qualità, quantità, *etc...*⁹⁵. Entrambi, in quanto

⁹³ Ivi, p. 372; 599.

⁹⁴ Ivi, p. 250; 444.

⁹⁵ Cfr. anche Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 14: “Ogni ente si trova inizialmente dinanzi a noi in una chiara e univoca determinatezza, per così dire, come un punto fermo in mezzo alla molteplicità del mondo, sicuramente definito; come un ‘momento determinato del presente’, qui ed ‘ora’. E parimenti fisse e univoche appaiono le relazioni fra i singoli enti: questo ente è questa cosa e non è quest'altra cosa, è il positivo

individui, sono caratterizzati dalla mutevolezza e caducità del divenire, e dunque destinati a un certo punto a passare, ovvero a *non essere* più. Come si legge nelle *Lezioni sulla logica* del '31:

Si dice che tutte le cose finite periscono, che la loro essenza è di non essere; questo negativo è la loro natura, eppure si dice che ciò che è finito 'è'. Tale principio contiene già la contraddizione, giacché noi diciamo 'è'; le cose finite non sono altro che questo, essere un qualcosa che si contraddice⁹⁶.

L'intera gamma di determinazioni individuali di ognuno dei due, non altro che immediatezze accidentali, vanno perdute. Ciò che resta, *un nulla*, mostra che ciò che si salva è l'essenza, l'universale, la teleologica struttura che, quale sua ragion d'essere, è immanente in ogni cosa e che mai vi si mostra in toto⁹⁷. Se ne intravede la compiutezza via via, per così dire, nel "parere" (*posizione* dell'essenza) delle momentanee determinatezze presenziali⁹⁸. Da qui emergeva già come una negazione, ovvero la negazione dell'essenza come parvenza e riflessione, paradossalmente governi e strutture ontologicamente l'essere, presupponendosi anzi quale sua verità.

determinato così e così, ed esclude da sé come il negativo ciò che di volta in volta non è".

⁹⁶ VL, <§19>, p. 7.

⁹⁷ Ivi, <§25>, p. 20: "io ho un concetto di questo oggetto, allora ne dico l'universale, che è ciò che rimane. Gli animali muoiono, ma l'universale rimane: nel suo apparire, l'animale è certamente un esserci in quanto singolare, ma il suo genere (*die Gattung*) rimane, si mantiene"

⁹⁸ Cfr. Marcuse, *L'ontologia di Hegel...*, cit., p. 88: "In tutta la dimensione del presente immediatamente esistente [...] l'essere di questo ente non viene trovato, se non come la 'totalità negativa' di tutte le momentanee determinazioni immediate: la pianta è appunto questo: non essere germe, fiore, frutto; essere tuttavia in ciò che essa non è; riferire a se stessa questo 'non'. Il germe diventa fiore, il fiore diventa frutto, e in tutto questo la pianta è come 'permanente', anzi, solo in questo diventa per la prima volta una pianta". Verrebbe da dire: la perfezione della sua destinazione, del suo divenire, coincide proprio – e questo suona quasi come paradossale – col suo compimento ultimo, il suo perire. Continua Marcuse: "Ma per poter essere presente in tutte queste determinazioni, per poter essere pianta come germe, fiore, frutto, la pianta deve sempre necessariamente essere già stata (*gewesen*) prima di tutte queste singole determinazioni".

Adesso, nell'Assoluto, la parvenza trova la sua verità: essa “non è il nulla, ma è riflessione, riferimento all'assoluto, ossia è parvenza in quanto appare in lei l'assoluto”⁹⁹. Il finito, l'essere, che appare e sparisce, non è che espressione e immagine dell'Assoluto, suo assoluto parere, sua piena trasparenza. L'intera gamma delle determinazioni logiche ha l'Assoluto per sfondo: esso dà loro sussistenza. La chiusa che segue, lapidaria, è una definizione dell'idealismo stesso al filtro riflessivo dell'essenza: “non v'è nulla nel finito che gli possa mantenere una differenza di fronte all'assoluto; il finito è un mezzo che viene assorbito da quello che appare attraverso a lui”¹⁰⁰. Del resto l'immediata anticipazione di questa tesi, a un livello ancora meno avanzato del discorso logico, è da rinvenirsi nella terza *Anmerkung* alle essenzialità della riflessione, qualche riga prima di iniziare la trattazione del fondamento. La contraddizione, come ultima essenzialità della riflessione, ha mostrato che tutte le cose finite sono “rotte” in se stesse (*in sich gebrochen*)¹⁰¹; e anzi proprio questa loro peculiare caratteristica fa sì che esse possano tornare al fondamento (qui: *in ihren Grund zurückzugehen*)¹⁰². Se ne ricavava allora che, essendo il finito l'opposizione che si contraddice in se stessa (*widersprechende Gegensatz*), poiché il finito “non è, per questo l'assoluto è”¹⁰³.

Se l'Assoluto è garante di senso del parere di tutto ciò che è, conclude Hegel, sostrato ontologico come *ousia* e *hypokeimenon* e insieme logico significante, si ha che il vero positivo è l'Assoluto stesso e che questa esposizione non è altro che il suo proprio, assoluto *operare* (*absolutes*

⁹⁹ *WdL II*, p. 372; 599.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, 289; 494.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 290; 495.

*Thun*¹⁰⁴), relazione assoluta di sé a se stesso: operare che “comincia presso di sé, come fa capo a sé”¹⁰⁵.

2.3 AUTO-ESPOSIZIONE COME RIVELAZIONE. *AUSLEGUNG* DELL'ASSOLUTO

Il prosieguito dell'argomentazione articola l'Assoluto in attributo e modo¹⁰⁶. L'Assoluto è attributo per il semplice fatto che è determinato, è “l'assoluto in una determinatezza”¹⁰⁷; per converso, dunque, l'attributo esprime l'essenza dell'Assoluto in modo determinato. In questa sua prima determinazione, vale a dire nella riflessione che lo intende come identità assoluta, la sua originaria unità si nega.

Il modo, poi, è la negazione di questa negazione. Nel modo, l'Assoluto si fa esteriore a se stesso¹⁰⁸, salvo poi riallacciarsi a sé

¹⁰⁴ Ivi, 372; 599.

¹⁰⁵ *Ibidem*: “In der That aber ist das Auslegen des Absoluten sein eigenes Tun, und das bey sich anfängt, wie es bey sich ankommt.”

¹⁰⁶ Il riferimento a Spinoza, già evidente nella scansione Assoluto-attributo-modo che ricalca quella spinoziana sostanza-attributo-modo, si fa esplicito nella nota che chiude il capitolo sull'Assoluto, in cui Hegel definisce lo spinozismo una filosofia “difettosa di riflessione”: il suo molteplice determinare si arresta a un “pensare estrinseco” (ivi, p. 376; 604). Hegel precisa a tal proposito, molto chiaramente, che “[l]a sostanza spinozistica è l'unità di ogni contenuto; se non che questo contenuto molteplice del mondo non è come tale nella sostanza, ma è nella riflessione esterna a quella” (ivi, p. 378; 607). Sulle ragioni della “sostituzione” della sostanza con l'Assoluto, cfr. Doz, *La logique de Hegel*..., cit., pp. 131-132: di contro a una prima più ovvia considerazione, vale a dire che Hegel rimanda la trattazione della sostanza al capitolo sul rapporto assoluto, Doz scrive bene che “la ragione più decisiva di evitare la parola ‘sostanza’ è indubbiamente ch’essa suggerisce immediatamente una relazione: sostanza è ciò che ‘si tiene sotto’, vale a dire che il carattere riflessivo vi è già esplicito. Ora, Hegel vuole mostrare proprio che a principio dello spinozismo stia l’assenza di una riflessione propriamente detta, cioè immanente alla cosa stessa”.

¹⁰⁷ *WdL II*, p. 372; 600.

¹⁰⁸ Cfr. Jarczyk, *Systeme et liberté*..., cit., pp. 217-218: “L’intero sviluppo relativo al modo è caratterizzato dal procedere abituale di Hegel. Riconosciuto come tale, in effetti, il modo si rivela essere, in primo luogo, l’esteriorità più abissale dell’assoluto in rapporto a se stesso - «la sua perdita» nel cambiamento e nella contingenza dell’essere; ma poiché, in quanto tale, esso è posto come «apparenza», come *Schein*, esso e anche e allo stesso tempo un’espressione privilegiata del «ritorno in sé dell’assoluto», in un movimento riflessivo che è, come tale, negazione di negazione”.

proprio per mezzo di questa exteriorità: è parere posto come parere (*Schein als Schein*), ripiegarsi e rinsaldarsi a sé del cominciamento logico fondando la dialettica tensione tra finito e infinito, il fatto che l'uno non sia che il trasparire dell'altro.

Il lessico filosofico è di chiara marca spinoziana, e la riscrittura della progressione sostanza-attributo-modo sembra inscrivere in quel contesto di *dimostrazione* dello spinozismo che Hegel reputa uno dei compiti speculativi fondamentali della filosofia¹⁰⁹. Va tuttavia rilevato che Hegel non riconosce una pluralità di attributi né di modi: entrambe le determinazioni dell'Assoluto sono a loro volta "assolute", pure essenzialità della sua strutturazione in quanto auto-esposizione, parere in sé, farsi effettualità nell'atto stesso del suo svolgersi¹¹⁰.

La critica a Spinoza dunque passa direttamente da quella frase la cui importanza, per Hegel, è come si è visto capitale: *omnis determinatio est negatio*. In quanto determinazioni della sostanza, gli attributi sono sue negazioni; e allo stesso modo i modi sono negazioni ulteriori di questa negazione.

Bene esemplifica questo processo Lugarini:

[a]ssommandovisi le due negazioni i modi (le cose finite) si riducono a esili affezioni dell'unica, infinita sostanza, la quale in essi perciò si disperde. Da qui l'assimilazione della dottrina spinoziana alle teorie emanazionistiche

¹⁰⁹ *VGPb III*, p. 376; p. 154. Lo spinozismo è infatti, secondo Hegel, l'inizio essenziale del filosofare; in questo senso il pensiero, e con esso l'Idea nella storia, "non poteva non porsi dal punto di vista dello spinozismo" (ivi, p. 337; 110).

¹¹⁰ *WdL II*, p. 377; 605: "Spinoza determina inoltre gli attributi come infiniti, e precisamente infiniti anche nel senso di una infinita pluralità. È vero che poi ne vengono fuori soltanto due, il pensiero e l'estensione, e non si mostra in che modo la pluralità infinita si riduca necessariamente solo all'opposizione e precisamente a quest'opposizione determinata del pensiero e dell'estensione. – Questi due attributi sono perciò assunti empiricamente. Il pensiero e l'essere rappresentano l'assoluto in una determinazione; l'assoluto stesso è la loro assoluta unità, cosicché essi non sono che forme inessenziali".

«orientali»; nella cui prospettiva l'assoluto è la «luce che illumina se stessa» e «si espande», ma la cui espansione dà luogo a un crescente offuscarsi dell'essere, fino a svanire nella «notte», in un negativo che è l'estremo limite di una linea non più ritornante «nella prima luce»¹¹¹.

Far fronte a questo rischio significa evitare impoverimenti ontologici che implicherebbero diversi gradi di effettualità; e giacché l'Assoluto, a livello logico, è esposto quasi al termine dell'essenza, Hegel sfrutta le sue leggi – la riflessione e il parere – per risolvere questa immane difficoltà teoretica.

Hegel scrive molto chiaramente nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* che uno dei problemi capitali del pensiero spinoziano è che la negazione figura di fatto come *diversa* dalla sostanza¹¹²: a cagione di questo, il negativo è solo come nulla, non come differenziare e determinare – ovvero le singole determinazioni non risultano dedotte dalla sostanza, ma semplicemente assunte – e nell'Assoluto, che pure Spinoza ha pensato, “non v'è alcun *modus*; esso non è affatto, è solo il suo disperdersi [...] non il suo movimento, il suo divenire ed essere”¹¹³.

Adesso, allora, si tratta proprio di pensare il modo nei termini dell'Assoluto che ritorna in sé; ovvero di dimostrare l'Assoluto nei termini di quella “riflessione che risolve se stessa”¹¹⁴.

Nelle parole di Hegel:

Solo questa riflessione, come quella che toglie se stessa nelle determinazioni sue e in generale come movimento rientrando in sé, è veramente assoluta identità, mentre è in pari tempo il determinare dell'assoluto ossia la sua modalità. Il modo è quindi l'esteriorità dell'assoluto, ma anche solo come sua

¹¹¹ Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 377.

¹¹² *VGPb III*, p. 368; 143.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *WdL II*, p. 375; 602.

riflessione in sé; - ossia è la propria manifestazione di esso, così che questa estrinsecazione è la sua riflessione in sé e con ciò il suo essere in sé e per sé. Preso così come la manifestazione, in modo che all'infuori di questa esso non sia altro, né abbia altro contenuto che di esser la manifestazione di sé, l'assoluto è l'assoluta forma (*die absolute Form*). L'effettualità dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa¹¹⁵.

È questo l'espedito che rettifica l'affermazione spinoziana: ogni determinatezza è sì negazione, ma nel suo più proprio significato questa è negazione che si riferisce negativamente a sé¹¹⁶, negazione della negazione¹¹⁷ e di conseguenza mediata affermazione delle due negazioni, come già era emerso nella Dottrina dell'essere a proposito della bipolare struttura dell'esserci, internamente scisso tra realtà e negazione; e anzi questa negazione di secondo grado fa sì che il modo si costituisca come raccoglimento positivo dei primi due momenti negativi.

Quanto detto richiama un altro rilievo. Dall'analisi hegeliana, la sostanza di Spinoza risulta "manchevole" com'era detta l'Idea

¹¹⁵ Ivi, p. 380; 610.

¹¹⁶ Ivi, p. 378; 606. Cfr. anche *VGPb III*, p. 366; 141: "Il procedimento di Spinoza è adunque indubbiamente esatto; ma la singola proposizione è falsa, in quanto esprime un solo lato della negazione. L'intelletto ha determinazioni che non si contraddicono; esso non può soffrire contraddizioni. Orbene, la negazione della negazione è contraddizione: infatti, poiché essa nega la negazione in quanto semplice determinatezza, da un lato è affermazione, dall'altro però negazione in genere; e questa contraddizione, che costituisce il razionale, manca a Spinoza. Gli manca la forma infinita, la spiritualità, la libertà"; e *Diff*, p. 24; 27: "[...] il concetto di sostanza in Spinoza, che viene spiegata nello stesso tempo come causa ed effetto, come concetto ed essere, cessa di essere un concetto perché gli opposti sono unificati in una contraddizione".

¹¹⁷ Già il *Concetto generale della logica*, in un'anticipazione complessiva del metodo e del contenuto della Logica, offriva una sorta di summa sul vero senso in cui va intesa la negazione, la cui conoscenza era già detta imprescindibile per l'avanzamento scientifico; cfr. *WdL I*, p. 38; 36: "L'unico punto, per ottenere il progresso scientifico [...] è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è anche il positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata".

platonica nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Spinoza avrebbe offerto effettivamente un'*Auslegung* completa dell'Assoluto, non fosse che, per l'insufficiente metodo proprio dell'*Ethica*, che è *more geometrico demonstrata*¹¹⁸, egli si sarebbe limitato a distinguerne, per definizioni¹¹⁹, i vari momenti, a scapito della "consecuzione interna dello sviluppo"¹²⁰. Procedere per definizioni riduce la tela concettuale prospettata a una serie meccanica di momenti vicendevolmente esteriori, in cui il pensiero sembra imbattersi accidentalmente, senza riconoscervisi. È dunque proprio il metodo utilizzato a inficiare il risultato del contenuto¹²¹, ed è questo che va superato in vista

¹¹⁸ Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel svolge un ordine duplice di considerazioni sul metodo geometrico utilizzato da Spinoza nell'*Etica*, che è propriamente "quello di Euclide, in cui appaiono definizioni, spiegazioni, assiomi e teoremi" (*VGPb III*, p. 362; 136). Da un lato, Hegel richiama Cartesio, il quale già affermava che in virtù della sua chiarezza ed evidenza, tale metodo dovesse essere applicato anche alle tesi filosofiche. Dall'altro, però, Hegel rileva che il metodo geometrico non è e non può essere adeguato a un contenuto speculativo, e non soltanto per un difetto di forma; esso è infatti individuato come l'errore fondamentale dell'intera concezione filosofica di Spinoza: "[q]uesto metodo misconosce affatto la natura del sapere filosofico e l'oggetto di esso; infatti la conoscenza e il metodo della matematica sono meramente formali, quindi affatto disadatti alla filosofia. La conoscenza matematica applica la dimostrazione all'oggetto esistente in quanto tale, non in quanto concepito; *le manca affatto il concetto, mentre il contenuto della filosofia è il concetto e il concepito*" (ivi, p. 363; 137. Corsivo mio).

¹¹⁹ Le quali "sono semplicemente accolte e presupposte, non dedotte, né dimostrate nella loro necessità" (*ibidem*).

¹²⁰ *WdL II*, p. 378; 606. Importante il rilievo di Longuenesse su importanza e necessario superamento di Spinoza verso una curvatura "riflessiva" dell'Assoluto; cfr. *Hegel e la critique de la métaphysique*, cit., p. 200: "Spinoza [...] ha considerato la sostanza non come un prodotto della riflessione, ma come un «oggetto per una riflessione esteriore». Non ha saputo pensare ciò che ha scoperto. [...] Spinoza esprime, dal canto suo, l'esteriorità della riflessione rispetto al suo proprio prodotto. Bisogna dunque che la riflessione determini il proprio prodotto da riflettere; che tale riflessione guadagni, cioè, l'effettualità come prodotta da se medesima, come non altro che se medesima. Solo allora è compiuta l'*effettualità propriamente detta*, vale a dire l'*effettualità riflessa come effettualità*".

¹²¹ Cfr. F. Biasutti, "Logica e spinozismo", in *ID.*, *Dialettica e metodo. Ricerche sulla Logica genese del 1804-1805*, Il lavoro editoriale, Ancona 1999, p. 41: "È questo il difetto fondamentale del metodo geometrico tenacemente impiegato da Spinoza, per cui il movimento della dimostrazione non viene espresso anche come momento dell'essenza della sostanza, ma viene a trovarsi sempre al di fuori di essa, appunto nel 'pensiero dell'essenza', cioè unicamente dal lato del soggetto conoscente: in questo modo soltanto 'la dimostrazione, non la sostanza una stessa', ossia l'oggetto del dimostrare,

dell'assoluta unità tra forma, contenuto e metodo teorizzata da Hegel al vertice della Logica: questo perché la sostanza, pure auspicata come quell'ordine geometrico che tutto spiega e connette (ragione per cui essa non è, per Spinoza, che Dio stesso), non riesce davvero a connettere quelle definizioni che, pur dovendo determinarla, si limitano ad enunciarla.

Ne consegue, come dicevamo, una considerazione necessariamente inesatta dell'Assoluto¹²²: le determinazioni della sostanza non sono dedotte speculativamente, e di conseguenza non veramente comprese, nello stesso modo in cui l'Idea, pur scandagliata da Platone nei suoi momenti necessari, non sarebbe stata interpretata come la relazione altrettanto necessaria di questi momenti, e dunque come risultato di una tale immanente connessione. Soluzione dell'Idea era, nel suo temporale abito storico-filosofico, l'*energeia* aristotelica; allo stesso modo, il superamento della sostanza di Spinoza è la determinazione hegeliana *riflessiva* dell'Assoluto, che prelude alla necessità del suo manifestarsi¹²³.

diventa 'assoluta riflessione'. Lo spinozismo soffre quindi di una costitutiva divaricazione tra il movimento dei procedimenti conoscitivi ed il contenuto a cui questi si applicano”.

¹²² Cfr. *WdL II*, p. 378; 606.

¹²³ Cfr. Fleischmann, *La science universelle...*, cit., p. 199: “[...] questo capitolo centrale ed estremamente arduo della Logica [...] è al contempo un omaggio e una critica di Spinoza, per il quale Hegel, malgrado la sua rottura con Schelling, non ha mai perduto ammirazione. Omaggio, perché Spinoza ha spinto più avanti possibile [...] la comprensione della nozione di totalità – la sostanza – che è il centro indubitabile della sua filosofia. Critica, perché la totalità di Spinoza è ancora basata sulle leggi meccaniche della scienza e della natura; tale totalità non è che un quadro complessivo che non riflette la vivacità e la spontaneità dei suoi contenuti”; e p. 200: “La filosofia di Spinoza è una tappa necessaria dell'auto-esposizione del pensiero, la prima della quale Hegel afferma il carattere indispensabile per qualsivoglia pensiero logico irreprensibilmente condotto. Le altre filosofie, finora considerate, erano forse necessarie in quanto pietre isolate della costruzione [*scil.* dell'Idea], ma nel pensiero di Spinoza, nel suo concetto di totalità, è da rinvenirsi il principio della parte positiva e costruttiva della logica hegeliana”.

Guadagnato questo livello d'indagine, sembra ad Hegel evidente che il modo è la riflessività stessa dell'Assoluto: “quell'esteriorità trasparente, che è il mostrar se stesso, un moto da sé all'infuori, ma così che questo essere verso il di fuori è insieme l'interiorità stessa”¹²⁴. La differenza di forma e contenuto si è qui risolta, perché laddove la sua forma è la sua auto-esposizione come sviluppo logico, “il contenuto dell'assoluto è appunto questo, di manifestarsi”¹²⁵:

L'effettuale è perciò manifestazione; non viene dalla sua esteriorità tirato nella sfera del mutamento, né è il suo apparire in un altro, ma si manifesta; vale a dire che nella sua esteriorità è lui stesso, e che solo in quella, cioè solo come movimento che si distingue da sé e si determina, è lui stesso¹²⁶.

Emblematica, relativamente a questo snodo nevralgico del discorso logico, è la riscrittura dell'*Enciclopedia* (1830), in cui la *Manifestation* viene espressamente detta *Energie*, nel senso di *energeia*, *Tätigkeit*:

L'effettuale è la *posizione* dell'unità, la relazione diventata identica con se stessa: è perciò sottratto al *trapasso*, e la sua esteriorità è la sua energia (*seine Äußerlichkeit ist seine Energie*): in essa è riflesso in sé: il suo essere determinato è solo la *manifestazione di se stesso*, e non di un altro¹²⁷.

Non soltanto l'effettuale si realizza, ed è pienamente, nel suo manifestarsi; ma l'energia ch'esso sprigiona in questo stesso atto è la sua vera riflessione, forma assoluta, infinito ritorno in sé come perenne posizione e determinazione del proprio fine.

¹²⁴ *WdL II*, p. 375; 603.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 381; 610.

¹²⁷ *Enz*, § 142 *Zus*, p. 164; 145.

2.4 MANIFESTAZIONE, MODO, MODALITÀ

Nella dimensione manifestativa propria dell'Assoluto, specifica Hegel, non è da scorgersi una nuova essenza, un'interiorità ancora da schiudersi. L'Assoluto è espressione “non di un interno, non di fronte a un altro”¹²⁸, ma solo “assoluto manifestarsi per se stesso”¹²⁹.

Il modo dell'Assoluto è allora assoluta coincidenza tra la sua struttura logica, movimento che sostiene se stesso, vale a dire la forma dell'auto-esposizione, e la sua dimensione ontologica e manifestativa, ovvero il suo contenuto¹³⁰.

Dire che l'Assoluto non può che manifestarsi corrisponde ad anticipare in che senso il suo regno sia l'assoluta necessità; rispetto al quale una nuova dimensione, vedremo più avanti, è ancora di là da venire, pur intravedendosi già come meta a questo punto avanzato della Dottrina dell'essenza.

Al contempo, l'Assoluto è *idealità infinita* perché ogni cosa accenna ad esso, vi allude necessariamente, contiene in sé un riferimento a lui per nulla implicito. In questa affermazione, che dovrà riprendersi in sede conclusiva, è contenuta la posizione che *l'Assoluto e l'Idea sono lo stesso*: l'Assoluto è però l'Idea che si fa oggetto a se stessa, e che per questo non ha ancora acquisito la sua dimensione assolutamente libera. Il vantaggio di questo tipo di impostazione del discorso filosofico è quello, come già detto più volte, di conferire oggettività al pensiero

¹²⁸ *WdL II*, p. 375; 603.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*: “Allorché quindi si domanda del contenuto dell'esposizione, allorché si chiede che cosa infine mostri l'assoluto, la differenza di forma e contenuto nell'assoluto è senz'altro risolta. Ossia, il contenuto dell'assoluto è appunto questo, di manifestarsi. L'assoluto è la forma assoluta che come suo proprio sdoppiamento è identica con sé, il negativo come negativo; ovvero quello che si fonde con sé, e soltanto così è l'assoluta identità con sé, la quale è in pari tempo indifferente di fronte alle sue differenze, ossia è assoluto contenuto. Il contenuto non è quindi che questa esposizione stessa”.

superando definitivamente il formalismo kantiano, già reiteratamente attaccato nelle precedenti sezioni della Dottrina dell'essenza.

La manifestazione dell'Assoluto quindi non è un uscir fuori di sé, ma il suo proprio costituirsi nell'esteriorità dei modi, che saranno le modalità dell'effettualità. Com'è noto, la curvatura ontologica del problema della modalità è, oltre che la sua più propria contestualizzazione in un orizzonte totalitario di significato quale quello costituito dalla *Scienza della logica*, anche una riscrittura della tavola kantiana delle categorie modali. L'intrinseca debolezza delle categorie modali nella formulazione kantiana viene da Hegel scorta nel loro essere in un certo senso soggettivamente sintetiche: pur essendo principi sintetici, che dovrebbero operare la sintesi di una molteplicità di dati sensibili e il cui contenuto implica dunque il riferimento a un oggetto esterno, non hanno valore oggettivo, cioè non forniscono alcuna informazione aggiuntiva sull'oggetto.

A tal proposito, già nella *Differenzschrift* Hegel scriveva che l'identità del soggetto e dell'oggetto “si limita a dodici o piuttosto solo a nove attività pure del pensiero; infatti la modalità non dà alcuna determinazione veramente oggettiva, in essa c'è essenzialmente la non-identità del soggetto e dell'oggetto”¹³¹.

La questione viene ribadita più esplicitamente nell'*Enciclopedia*, al § 143, in cui Hegel parafrasa in modo affatto esplicito la *Critica della ragion pura*¹³²: le categorie modali non sussistono solo per un altro, per

¹³¹ *Differenz*, p. 6; 4.

¹³² Cfr. *KrV*, p. 186; p. 246: “Le categorie della modalità hanno la caratteristica di non accrescere per nulla, quanto alla determinazione dell'oggetto, il concetto al quale si connettono come predicati, limitandosi ad esprimere esclusivamente la relazione con la facoltà del conoscere”.

il pensare soggettivo, ma “sono poste come il concreto [...] compiuto entro di sé”¹³³.

Pertanto, è certo vero che “[l]a definizione delle categorie modali dipende strettamente dal rapporto del pensiero al suo oggetto (pensato)”¹³⁴ – del resto questo è l’orizzonte teorico in cui la Logica intera si muove; ma è altrettanto vero che la ridefinizione delle categorie modali non è *solo* questo. *È invece la stessa struttura essenziale (il ti en einai) della “cosa” logica, che si accinge ormai ad essere un effettuale, a dover passare per la sua determinazione modale: all’interno di questa determinazione si decidono i rapporti tra possibilità, necessità e contingenza; ed è all’interno di questa determinazione che l’essenza come potenza e possibilità (dynamis) deve diventare energeia, entelecheia, mediante l’auto-posizione e auto-determinazione del suo fine. In relazione a questo, e solo allora, sarà guadagnata la necessità assoluta.*

Come ha segnalato Longuenesse, da un punto di vista meramente espositivo, l’analisi hegeliana delle categorie modali segue due differenti progressioni. Da un lato, ogni determinazione “passa” nell’altra mediante l’intervento del movimento della riflessione, che però non resta ad esse esteriori, ma *le muta dal di dentro*: così l’effettuale

¹³³ *Enz*, § 143 *Zus*, p. 165; 146: “La determinazione della *possibilità* è ben quella che Kant poté riguardare, insieme con la realtà e la necessità, come *modalità* [...] Nel fatto, la possibilità è la vuota astrazione della riflessione in sé, ciò che prima si chiamava l’interno; sol che questo ora vien determinato come l’interno superato, *posto soltanto*, l’interno esterno [...] Realtà e necessità invece non son punto una mera *specie* e *modo* per un’altra cosa; anzi, proprio il contrario; esse sono poste come ciò che non è meramente posto, ma ch’è il concreto in sé compiuto”. Cfr. Artola Barrenechea, *Realidad y necesidad en la “Ciencia de la Lógica” de Hegel*, cit., p. 141: “[l]a riflessione che Hegel utilizza non è la riflessione della coscienza *sulle cose*. Si tratta di un processo mediante il quale si costituisce la realtà, non come semplice esser-ci, ma come realtà effettiva e piena. Come si è detto tante volte, la generale idea hegeliana è quella di costituire una realtà che sia manifestazione di sé e per sé. In un certo senso, la riflessione è il movimento dell’Assoluto stesso”; come risultava già evidente dagli scritti giovanili, fra tutti la già più volte ricordata *Differenzschrift*.

¹³⁴ Cfr. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., p. 208.

diventa possibile, il possibile contingente, quest'ultimo necessario. Una volatilità che, ben lungi dal disperdere il significato di ciascuna determinazione, lo determina nella sua pienezza all'interno di una relazione – una relazione, potremmo aggiungere, che ha per sostrato ontologico il concetto di Assoluto da cui si è partiti, e per orizzonte logico complessivo la meta, ovvero la definizione dell'effettualità “propriamente detta”. Dall'altro lato, si osserva invece “la progressione di una figura della riflessione nell'altra. Dalla riflessione formale alla riflessione esterna, dalla riflessione esterna alla riflessione determinante”¹³⁵. In quest'ultimo senso, il progressivo sviluppo delle categorie modali in seno al più generale discorso sull'effettualità ripeterebbe una scansione abituale della Dottrina dell'essenza: al momento formale segue un momento reale che a sua volta si converte, infine, proprio mediante il ricongiungimento dialettico dei due momenti precedenti, in momento “assoluto”: “il momento «formale» è dominato dall'illusione di una corrispondenza riflessa tra forme della riflessione e determinazioni dell'essere; il momento «reale» si attua mediante il confronto della riflessione all'elemento di alterità che costituisce l'oggetto; il momento «assoluto» o «completo» è quello della penetrazione reciproca dell'unità riflessiva e dell'alterità”¹³⁶.

Stando a quanto detto, che è da intendersi quale sostrato teorico della *risignificazione hegeliana delle modalità in chiave ontologica*, come strutturazioni, riflessioni, dell'Assoluto stesso, il nostro obiettivo è allora duplice: da un lato comprendere in che modo Hegel, in esplicita polemica con Kant, attui il graduale riempimento ontologico di

¹³⁵ Ivi, p. 249.

¹³⁶ Ivi, pp. 208-209.

effettualità, possibilità e necessità, ma anche cosa significhi, al termine di tale progressione, consacrare alla necessità assoluta la corretta comprensione della realtà effettuale.

3. Effettualità come necessità: *ti en einaí* ed *entelecheia*

Con le riflessioni del modo dell'Assoluto, Hegel entra nel cuore della trattazione sull'effettualità, non a caso definita più precisamente adesso come “vera e propria”, “propriamente detta”, *eigentliche*¹³⁷.

Richiamavamo già in precedenza il parallelo tra Idea platonica ed *energeia* aristotelica da un lato, e sostanza spinoziana e Assoluto hegeliano dall'altro. L'impostazione hegeliana del problema della modalità, assumendo una curvatura ontologica mediante il tema del ritorno in sé e il generale contesto riflessivo dell'essenza, conferisce al contempo a una sostanza astratta e altrimenti condannata a “dispersersi” nel suo proprio attuarsi l'effettualità di reciproche connessioni, “momenti” ineludibili dell'Assoluto (*die formellen Momente des Absoluten*) e insieme tramatura logica dell'effettuale.

In questo importante II capitolo della sezione *Wirklichkeit*, insomma, sembra concretarsi il fulcro teorico dell'ambizioso progetto della *Scienza della logica*: *il senso dell'assoluta pensabilità di tutto ciò che è* – vale a dire la convinzione che un'anima logico-razionale governi il mondo, rendendolo perciò stesso comprensibile – *fondato tanto sull'insufficienza di una logica che si presenti solo come “strumento” (organon) del pensiero, quanto, di conseguenza, sulla necessità di ripensare la logica come nuova*

¹³⁷ WdL II, p. 369; 596: “die eigentliche *Wirklichkeit*. *Wirklichkeit*, *Möglichkeit* und *Notwendigkeit* machen *die formellen Momente* des Absoluten oder die Reflexion desselben aus”.

metafisica. Solo in virtù di tale struttura l'effettuale può essere pensato, ovvero è razionale, *vernünftig*.

A proposito della lettura hegeliana della modalità, si nota una particolare e diffusa tendenza della critica, niente affatto evidente a considerare il solo testo hegeliano, a parafrasare quanto Hegel sta cercando di dirci in chiave meramente critico-trascendentale. Per quanto, lo abbiamo già detto, Hegel riscriva qui la tavola kantiana delle categorie modali, è impossibile limitare a questo il discorso speculativo, che ha a che fare col pensiero, ma anche con l'immanente strutturazione ontologica di tutto ciò che è¹³⁸.

È per questo che, ancora una volta, è proprio la stessa "cosa" logica – come scrive Lugarini, "*ciò che* risponde ai requisiti della *Wirklichkeit*, l'*ens* nel senso di *das Wirkliche*"¹³⁹ – a dipanarsi internamente, nella sua immanente struttura, assumendo le forme delle categorie modali, ragione per cui ciascuna si riflette e anzi *diventa* veramente il suo altro. In questo modo Hegel fa dispiegare effettualità, possibilità e necessità nel tipico strutturarsi riflessivo dell'essenza, e l'interpretazione

¹³⁸ Precisiamo che il problema kantiano rimane e *deve* rimanere qui marginale, giacché eccede gli obiettivi del nostro studio: ci interessa in questa sede semplicemente ripercorrere l'argomentazione hegeliana, provando a segnalare dove è in atto in modo più o meno esplicito una critica a Kant, senza per altro addentrarci nella questione della correttezza di tale critica. Su un'analisi di chiara marca trascendentale, cfr. soprattutto Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., pp. 249 e sgg.; a proposito ad esempio della progressione delle determinazioni modali l'una nell'altra, Longuenesse scrive: "L'è che unisce queste determinazioni esprime l'incompletezza di ciascuna semplicemente in sé, finché cioè non è pensata l'altra: l'effettivo è possibile, il possibile non è tale che a patto di essere effettivo, l'oggetto pensato come unità del possibile e dell'effettivo è, secondo i casi, contingente o necessario. La formula completa, implicita nella progressione di Hegel, sarà allora: essere pensato effettivo, è essere pensato possibile; essere pensato possibile, è essere pensato solamente possibile, quindi impossibile a meno d'essere effettivo, ecc." (ivi, p. 249). Longuenesse stessa parla di una formulazione "implicita": non c'è alcuna evidenza diretta, a considerare il solo testo hegeliano, che questa interpretazione sia corretta, se non in quel preliminare contesto di saldatura pensiero-essere già avvenuto in seno al cominciamento logico.

¹³⁹ Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 387.

hegeliana della logica modale non può che essere a sua volta processuale.

Tra le molte controprove che ci sembrano costellare il dettato hegeliano, vale la pena segnalare quanto viene detto nel § 147 dell'*Enciclopedia* a proposito dell'esteriorità dell'effettualità come *circolo* di possibilità ed effettualità:

Essendo un siffatto circolo, essa è inoltre la totalità, il *contenuto*, la cosa determinata in sé e per sé (*die an und für sich bestimmte Sache*); e altresì, secondo la differenza delle determinazioni in questa unità, è la *totalità* concreta *della forma* per sé (*die konkrete Totalität der Form für sich*), l'immediato tradursi dell'interno nell'esterno e dell'esterno nell'interno. Questo muoversi della forma è *attività* (*Tätigkeit*), – attuazione della cosa (*Betätigung der Sache*), come della ragion reale che si sopprime facendosi effettualità; ed attuazione della realtà accidentale, delle condizioni, cioè della loro riflessione in sé e del loro sopprimersi, facendosi un'altra effettualità, l'effettualità della cosa¹⁴⁰.

Viene qui ribadito il carattere attivo dell'effettualità come *forma assoluta*, il suo dinamico *divenire* i suoi momenti e il corrispondente *farsi*, *effettuarsi* mediante essi. *Wirklichkeit* è *Tätigkeit*, utilizzato qui quale indiscusso sinonimo dell'*Energie* che trovavamo al § 142.

Risulta poi fondamentale, nell'ottica dell'usuale procedere hegeliano cumulativo e retrospettivo, la definizione della necessità assoluta come assoluta forma all'interno dell'omonimo paragrafo della *Scienza della logica*, in cui l'intero processo modale viene raccolto, assieme alle fila dell'intera Logica oggettiva: “[...] nella realizzazione sua la forma ha penetrate tutte le sue differenze, rendendosi trasparente, e non è come necessità assoluta altro che questa semplice identità dell'essere nella sua negazione, ossia nell'essenza, con se stesso”¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Enz*, § 147, p. 167; 148.

¹⁴¹ *WdL II*, p. 390; 622.

In entrambi i casi, la presenza di Aristotele si legge tra le righe del filosofo di Stoccarda. Per quanto infatti Hegel, come vedremo, prenda le distanze dalla logica classica generale¹⁴² – la logica il cui padre, in fondo, è stato Aristotele –, è ancora una volta, piuttosto, l'*ontologia* aristotelica a campeggiare in queste pagine di altissimo tenore speculativo. Lo sfondo è duplice: da un lato, il *ti en einai* come definizione e determinazione del fine (*telos*, *entelecheia*); dall'altro, gli stati della sostanza, *dynamis* ed *energeia*, nella già rilevata analogia con l'*Entwicklung* del concetto che anima l'intera *Scienza della logica*¹⁴³.

I momenti individuati da Hegel, com'è noto, sono: (a) Accidentalità – ossia effettualità, possibilità e necessità formali; (b) Necessità relativa – ossia effettualità, possibilità e necessità reali; (c) Necessità assoluta. Tre specifici stadi, dunque, in cui l'Assoluto perde la sua primigenia indeterminatezza e si fa concreto per mezzo della sua propria relazione a sé e delle sue riflessività modali. Tutti partono, secondo l'esplicazione fornita dallo stesso Hegel, dall'effettualità, che via via, come già detto, si auto-determina.

Tentiamo a seguire un'analisi più ravvicinata.

¹⁴² L'immediato contesto hegeliano è quello della manualistica dell'illuminismo tedesco: cfr. C. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik* (1720)), in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung, Bd. 2, hrsg. von C.A. Corr, Olms, Hildesheim-New York 1977, §§10-15, 36-42, 564-581 (C. Wolff, *Metafisica tedesca*, trad. it. di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003) e C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* (1728), in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Bd. 3, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim-New York 1977; J.H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, I, Akademie, Berlin 1990, §§ 131, 137, 150, 156; A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Olms, Hildesheim-New York 1963. Per questi riferimenti cfr. M. Kusch, J. Manninen, "Hegel on Modality and Monadology", cit., soprattutto pp. 111-114.

¹⁴³ Ci permettiamo qui di rimandare al nostro cap. I.

A. ACCIDENTALITÀ

Nel primo momento si ha a che fare con una determinazione ancora povera e astratta di queste categorie, una determinazione appunto ancora “solo formale”. È curioso che il titolo della prima sottopartizione sia dedicata alla *Zufälligkeit*, quando essa in realtà non appare che molto tardi rispetto all’argomentazione logica di Hegel, e per altro alla stregua di una sorta di “corollario” della possibilità, cosa di cui si dovrà provare a rendere ragione.

Il discorso è ulteriormente strutturato in tre passaggi fondamentali, che potremmo definire 1. Effettualità formale; 2. Possibilità, ovvero l’“in sé” dell’effettualità; 3. Necessità come unione di se stessa e della possibilità, ovvero effettualità riflessa. Tra il momento 2. e il 3. s’insinua quell’accidentale (presto convertito in necessario anch’esso), che dà il titolo a questo primo momento della scansione modale dell’effettualità.

Sono presenti in controluce i concetti aristotelici di sostanza come *hypokeimenon* e di *entelecheia* nella sua onnicomprensività, ovvero di attività (*energeia*) che, per mezzo della sua immanente possibilità (*dynamis*), realizza il suo fine (*telos*, *entelecheia*); e anzi *a ben vedere l’argomentazione hegeliana segue precisamente questo schema.*

Il punto di partenza non è il possibile, come in logica tradizionale, ma l’effettuale ancora solo formale¹⁴⁴. Questo tipo di effettualità, scrive Hegel, è immediata e irriflessa: *l’effettualità è in questo tipo di*

¹⁴⁴ Rileva bene Longuenesse che “[è] erroneo, secondo Hegel, cominciare dalla definizione del possibile, perché esso non è mai primo per il pensiero”; cfr. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., p. 210. Possibile, come vedremo, è infatti sì ciò che è pensabile; ma al contempo è pensabile proprio in quanto è già effettuale.

*determinazione di forma che non è la totalità della forma*¹⁴⁵, ragione per cui essa “non è altro che un essere o un’esistenza in generale”¹⁴⁶. *In generale*: significa non *questo qualcosa*, ma *semplicemente qualcosa*. Qualcosa che però, al contempo, è anche un effettuale, “unità di forma dell’essere in sé ossia dell’interiorità coll’esteriorità”¹⁴⁷, dal momento che siamo ad uno stadio avanzato, quasi culminante, della Logica oggettiva. Proprio in virtù della già dimostrata “unione” dell’interno e dell’esterno, dell’essenza e dell’esistenza, l’effettuale, sebbene ancora solo formale, contiene il suo *An-sich* in modo immediato, è *immediatamente essenza, dynamis*. Per tale ragione Hegel può concludere questo primissimo momento dell’argomentazione sentenziando che “ciò che è effettuale, è possibile”¹⁴⁸.

Entriamo a questo punto nel campo della possibilità, vale a dire l’effettualità riflessa in sé. Secondo l’usuale e talvolta vertiginoso procedimento retrospettivo, nel più generale orizzonte della Logica oggettiva, *la possibilità è l’essenza stessa*, che pone la riflessione e costituisce la relazione tra effettualità e, come vedremo tra poco, contingenza, l’assoluta immediatezza che è senza ragion d’essere, quel regno del divenire e del passare che era l’essere.

¹⁴⁵ *WdL II*, p. 381; 611.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Nel commentare questo passaggio, Longuenesse nota che “un oggetto è ‘formalmente effettuale’ nella misura in cui esso è ricevuto come una presenza immediata” (*Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., p. 211), rilevando però come questa stessa definizione abbia una natura paradossale: come può questa presenza essere immediata, data l’assurda gestazione logica dalla quale tale effettualità, sebbene ancora solo formale, si è prodotta? In questo senso, Longuenesse scrive, appoggiandosi sul distinguo hegeliano tra “determinazione formale” dell’effettualità ed effettualità come “totalità della forma” (cfr. *WdL II*, p. 382; 612), che la determinazione formale dell’effettualità è già un’effettualità pensata, ma non ancora unità della riflessione con il suo prodotto, vale a dire effettualità pensata riflessa come tale. Una definizione che ha certo le sue ragioni, ma che sembra un po’ artificiosa e sbilanciata sul metodo più che sul contenuto dell’argomentazione logica (*Hegel et la critique...*, cit., p. 211).

¹⁴⁸ *WdL II*, p. 381; 611.

La possibilità è costituita da un'intrinseca doppiezza. Il suo determinarsi, infatti, è un togliersi: non incontriamo mai la pura possibilità, ma solo la possibilità già attuata, già convertita in effettualità. Da un lato, essa è quindi originario *An-sich* che si riflette in se stesso, giacché come già visto necessita alla struttura logica dell'effettualità; dall'altro, poiché nella forma assoluta la possibilità è solo come momento, non è più essenza, ma "ha [...] il significato negativo che la possibilità è un che di manchevole, ch'essa accenna a un altro, cioè all'effettualità, e si integra in questa"¹⁴⁹.

Potremmo a questo punto rilevare come critica che non è allora servito a molto cominciare l'analisi delle modalità dall'effettualità anziché dalla possibilità: il rovesciamento tra le due, stando a questa prima trama di argomentazioni, somiglia più che altro a un artificio o a un virtuosismo, corrispondente all'esigenza hegeliana di far partire tutto dall'effettualità per far infine ad essa tutto tornare, vale a dire per conferirle una struttura riflessiva.

Considerato il primo lato, infatti, è possibile tutto ciò che non si contraddice, ovvero la molteplicità illimitata di tutto ciò che è: in questo senso, la possibilità non si pone che come "indeterminato recipiente per ogni cosa in generale"¹⁵⁰. Il molteplice, tuttavia, è determinato tanto in sé quanto rispetto ad altro, e contiene in pari misura identità e diversità, opposizione all'altro da sé. Quindi, ricava Hegel, tutto è anche contraddittorio, cioè impossibile.

Queste due proposizioni, cioè che il possibile è il non contraddittorio e che al contempo il possibile è il contraddittorio, cioè l'impossibile, sono incompatibili soltanto nella logica formale, che è qui sopra tutto

¹⁴⁹ Ivi, p. 382; 612.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

il bersaglio della polemica hegeliana. Infatti, “A è possibile, equivale ad A è A”¹⁵¹, proposizione tautologica e vuota che non dice nulla di nuovo al pensiero: “[s]olo colla risoluzione di esso nelle sue determinazioni sorge in lui la differenza”¹⁵².

Ciò che il pensiero deve invece afferrare è, accanto a questa prima necessaria determinazione dell’*An-sich* della possibilità, cioè quella possibilità che pure dev’essere identica a se stessa, l’aspetto della possibilità stessa *come momento*:

[*scil.* La possibilità] Ha quindi questa seconda determinazione, di esser *soltanto un possibile*, e il *dover essere* (*Sollen*) della totalità della forma. *La possibilità senza questo dover essere è l’essenzialità come tale (die Wesentlichkeit als solche). Ma la forma assoluta contiene che l’essenza stessa non sia che un momento, e che senza l’essere essa non abbia la sua verità.* La possibilità è questa semplice essenzialità, posta in modo tale che è soltanto momento e non adeguata alla forma assoluta. È l’essere in sé, determinato come quello che non è se non un posto, ovvero anche come quello che non è in sé. – *La possibilità è quindi in lei stessa anche la contraddizione*, ossia è l’impossibilità¹⁵³.

Viene dunque adesso chiarita la sopradetta “doppiezza” della possibilità: accanto alla sua semplice identità con sé, al suo in sé, alla sua essenzialità, *essa è soltanto un possibile, soltanto uno dei possibili, che tende a quel dover essere della determinazione del fine*. Ma l’essenza sola, il suo essere “solo l’interno”, come più volte ribadito da Hegel, non è nulla;

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*. Poiché il principio d’identità esprime l’incapacità del pensiero di far fronte alla contraddizione, la definizione di possibile, poiché come già visto ciò che è possibile è pensabile, ma è pensabile in quanto già effettuale, deve svelare la contraddizione come determinazione stessa dell’oggetto, della cosa logica ormai effettuale.

¹⁵³ Ivi, p. 382; 613; corsivi miei. La possibilità ha cioè in se stessa un aspetto “necessitante”: è un in sé che deve ancora esplicitarsi, e che una volta esplicitatosi dovrà esplicitarsi ancora: questo è l’intimo meccanismo della necessità che anima, in fondo, l’intera Logica oggettiva. Da questo deriva il seguente costrutto logico, ben aderente al testo hegeliano: il possibile è impossibile se non c’è un effettuale in cui esso è effettivamente possibile.

tanto più che siamo adesso nel cuore della manifestatività effettuale. Il dispiegamento stesso della forma assoluta – in cui tanto la possibilità è rabbassata a momento rispetto all’effettualità quanto, e aggiungeremmo di conseguenza, l’essenza è rabbassata a momento rispetto all’Assoluto – esige dunque che la possibilità contenga sia il possibile che il non possibile, presentandosi anzi come “la relazione comparativa delle due”¹⁵⁴: “[e]ssa contiene nella sua determinazione, come riflessione della totalità, che sia possibile anche l’opposto: [...] nel possibile A è contenuto anche il possibile non A, e appunto questa relazione è quella che li determina ambedue come possibili”¹⁵⁵.

Ecco perché la possibilità non appare mai in sé e per sé, come scissa dall’effettualità, vale a dire dalla sua compiuta realizzazione: se nella possibilità è contenuto tanto il possibile quanto il suo opposto, la possibilità non può che essere “la contraddizione che si toglie via”¹⁵⁶: così essa è di nuovo immediatezza, è di nuovo effettualità.

La nuova effettualità, in quanto effettualità riflessa, deriva dalla prima effettualità formale e astratta; questa si è rivelata infatti essere non altro che possibilità, la quale a sua volta è unione di possibile e non possibile, anelante alla realizzazione, e per questo effettualità. L’effettualità è dunque compartecipazione dei contraddittori; ma come si esplica praticamente tale affermazione ancora affatto teorica?

¹⁵⁴ Ivi, p. 613; 383.

¹⁵⁵ *Ibidem*. Sembra illuminante il commento di Baptist a questo passaggio: il *trait d’union* tra la possibilità come meramente in sé, cioè *dynamis* e il suo dover essere, vale a dire la propria costitutiva manchevolezza, sarebbe il fondamento (*Grund*). Cfr. *Il problema della modalità...*, cit., p. 104: “per Hegel l’unica vera possibilità formale è non la pensabilità astratta, né l’identità positiva ma vuota e nemmeno il dover-essere autocontraddittorio e negativo perché sempre solo mancanza e privazione, ma piuttosto il fondamento, la determinabilità come ragione sufficiente dell’oscillazione e base sia della positività che della negatività del concetto di possibile”.

¹⁵⁶ *WdL II*, p. 613; 383.

Come spiega Hegel, la possibilità non è ancora *tutta* l'effettualità, ma quella prima effettualità formale che non è altro che semplice possibilità, suo essere appunto ancora solo in sé¹⁵⁷. A questa effettualità formale, sempre *generaliter*, cioè sempre su un piano del tutto astratto come il discorso qui condotto, corrisponde un essere o un'esistenza in generale: "ogni possibile ha [...] un essere o una esistenza"¹⁵⁸, proprio in virtù del suo essere contraddizione tolta deve ricadere nell'immediatezza. In questo senso, l'unità della possibilità e dell'effettualità – questa effettualità guadagnata in quanto riflessa rispetto alla prima affatto formale, ma ancora ad un livello teorico di pura astrazione – è accidentalità, contingenza, *Zufälligkeit*.

L'accidentale, incalza Hegel, è un effettuale: è qualcosa che avrebbe potuto non essere o che avrebbe potuto essere diversamente da come effettivamente è¹⁵⁹. In questo senso, rileva molto opportunamente Baptist, Hegel introduce la differenza lessicale tra possibilità e possibile: l'accidentale è *als nur ein Mögliches*, "[l]a sua possibilità non è più quel primo essere posto in generale ed astrattamente come debolmente essente od esistente, perché non è più semplice possibilità ma possibile"¹⁶⁰.

A questo proposito si vedano tanto le connotazioni esistenziali che quelle qualitative della questione: io avrei potuto essere o non essere, ma essendo, avrei ulteriormente potuto essere bianca o nera, sana o

¹⁵⁷ Come commenta Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., p. 106, "il possibile (non ancora determinato come *questo* possibile possibile, ma come possibile *soltanto* possibile) è effettivo solo alla maniera debole della prima effettività formale, vale a dire nel senso vuoto dell'essere astratto o dell'esistenza irrelata. Assumere l'effettività del possibile in questo senso è allora ben poca cosa, è postulare vagamente l'indeterminata pensabilità di quell'essere *soltanto*".

¹⁵⁸ *WdL II*, p. 383; 614.

¹⁵⁹ *Ibidem*. Nelle parole di Hegel: "L'accidentale è un effettuale, che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l'altro o l'opposto è anch'esso".

¹⁶⁰ Cfr. Baptist, *Il problema della modalità*, cit., p. 107.

malata, e così via per tutte le coppie di accidenti meramente esteriori, appunto qualitative (cioè non essenziali), di un effettuale.

Anche l'accidentalità, derivando dalla possibilità, e in particolare dall'unione di possibilità ed effettualità, è bifronte: in primo luogo, avendo immediatamente in sé la possibilità, cioè come realtà immediata, non ha ragion d'essere. La controprova fattuale di quest'aspetto è l'apparente casualità che porta l'accidentale ad essere o a non essere: il suo effettuarsi non sembrerebbe legato a una qualche finalità intelligente, a una scelta "operata" in vista di un *telos* ultimo.

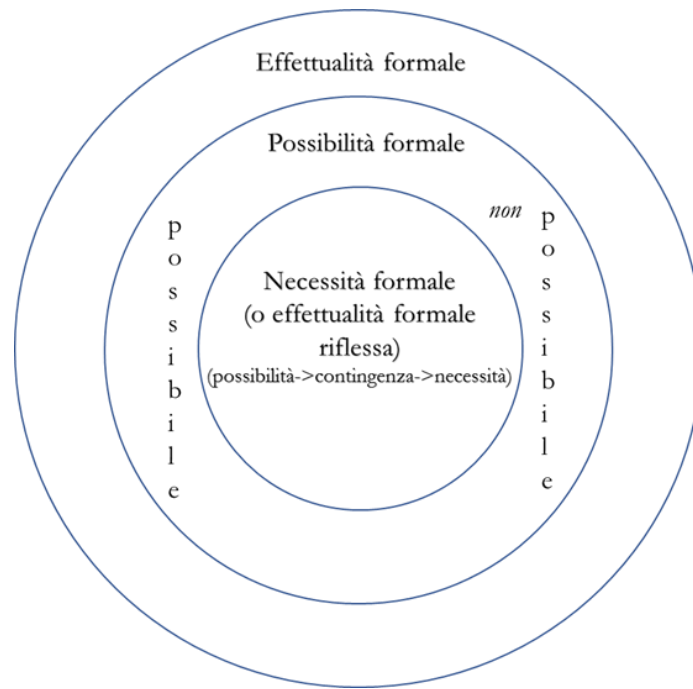
D'altro canto, però, l'accidentale è anche "un effettuale semplicemente possibile"¹⁶¹, un posto, possibilità tolta e realtà mediata: ha quindi "la sua vera riflessione in sé in un altro, ossia ha una ragion d'essere"¹⁶². Ne deriva una considerazione dell'accidentale come un "non mediato cadere in nell'altro dell'interno e dell'esterno, ossia dell'esser riflesso in sé e dell'essere"¹⁶³, che bene riproduce quel già da sempre avvenuto estrinsecarsi dell'interno e interiorizzarsi dell'esterno, l'unione di essenza ed esistenza che, sola, permette il sorgere dell'effettualità.

L'accidentale è così inglobato nel processo logico, dall'immanente struttura di quest'ultimo provato come necessario, e quindi necessitato nel suo apparente esser casuale: è esso stesso necessità, perché nel momento in cui è effettuale, non può più essere altrimenti.

¹⁶¹ *WdL II*, p. 383; 614.

¹⁶² *Ivi*, p. 384; 614.

¹⁶³ *Ivi*, p. 384; 615.



Nelle parole di Hegel:

La possibilità del necessario è una possibilità tolta. L'accidentale è dunque necessario, perché l'effettuale è determinato come possibile, e con ciò la sua immediatezza è tolta e respinta nel fondamento o nell'essere in sé e nel fondato, come anche perché questa sua possibilità, la relazione fondamentale, è assolutamente tolta e posta come essere. Il necessario è, e questo che è, è appunto il necessario¹⁶⁴.

Hegel pensa quindi l'effettualità formale come quel circolo che tiene insieme possibilità e necessità (formali). Il polo mediano tra le due è l'accidentalità. L'accidentale avrebbe potuto non essere; ma dacché esso è, è ormai necessario.

Lo sfumare dell'una determinazione nell'altra lascia bene intendere come l'accidentale che dà il titolo a questo primo momento sia non soltanto l'accidentale modale che qui si determina come esplicazione ultima del possibile, ma in generale qualunque ragionamento solo

¹⁶⁴ Ivi, p. 385; 615.

formale, che scinda in virtù di un preteso rigore di metodo il metodo e la cosa stessa¹⁶⁵.

B. NECESSITÀ RELATIVA

Il momento della necessità relativa (*relative Notwendigkeit*) riproduce la scansione già incontrata precedentemente, ovvero 1. Effettualità di primo tipo 2. Mediazione con la possibilità 3. nella Necessità – costituendo così un nuovo tipo di effettualità – ancora una volta passando per l'accidentalità. Cambia però adesso radicalmente il punto di vista¹⁶⁶.

La necessità finora considerata era detta da Hegel soltanto formale, perché i suoi momenti erano unità immediata e immediato cadere dell'uno nell'altro. L'unità che ne è seguita, dunque, non aveva la “forma dello star per sé”, al punto da risultare indifferente di fronte alle sue stesse differenze – vale a dire all'intero vaglio dei suoi possibili¹⁶⁷. Da questo, come abbiamo visto, derivava direttamente la

¹⁶⁵ Cfr. Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., p. 211: “mantenere l'analisi solo sul piano astratto costringe sempre a ripetere l'argomentazione a proposito di quell'uno solamente possibile di cui continuamente si parla. Così la contingenza del titolo risulta insieme la somma delle tre determinazioni modali intese dal punto di vista solo formale, ma anche e soprattutto il loro *limite*”

¹⁶⁶ Non va dimenticato che Kant ha parlato dell'effettualità reale in relazione alla percezione: cfr. *KrV*, p. 236; p. 676: “Il reale (*das Reale*) dei fenomeni esterni è quindi effettivo (*wirklich*) soltanto nella percezione, e non può essere effettivo in nessun altro modo”. L'intero svolgimento hegeliano della questione, che ci accingiamo a trattare, si oppone proprio a questa restrizione.

¹⁶⁷ Cfr. Baptist, *Il problema delle modalità...*, cit., p. 111: “Nonostante tutte le determinazioni fossero rimaste ad un livello formale di indifferente sostituibilità, senza contemplare la differenza concreta ed univoca della determinazione effettiva, tuttavia quest'ultima era sempre stata implicita nell'asserire la datità effettiva e l'esser posto come istanza possibilitante. Certamente era stato un contenuto qualunque, il bazar del: tutto è possibile, che faceva poi sempre concludere ad un'effettività solo possibile, ad una necessità solo formale. Ma proprio per questa vaghezza si poteva intendere al contempo tutto il molteplice. Appunto quest'ultimo si dà ora come contenuto determinato dell'effettività reale che deve risolvere quel vuoto argomentare sul tutto e niente astrattamente possibili, effettivi, necessari”.

necessitazione dell'accidentale, quale aporetica conseguenza di un pensare soltanto astratto e formale.

Dall'effettualità come generico contenitore vuoto della possibilità – quest'ultima intesa come possibilità della possibilità e della non possibilità –, si passava a un'effettualità riflessa, caratterizzata cioè da qualcosa in più della precedente giacché proprio con la possibilità si era mediata: ne derivava un nuovo effettuale, l'accidentale, che secondo quella mediazione era però esso stesso necessario.

Ovunque, nel momento dedicato all'Accidentalità, s'insinuava insomma la necessità della determinatezza, e così il predicato generale doveva convertirsi in una categoria nuova cui attribuire quel predicato, e che anzi da esso risultava determinata. Tale relazionarsi vicendevole, tuttavia, era solo un passare inquieto, volatile e perciò stesso accidentale.

Questa mancanza di fissità e posizione deriva dal fatto che le categorie modali ancora solo formali sono unità immediate rispettivamente indifferenti che “non hanno la forma dello star per sé”¹⁶⁸.

Ora,

[q]uale unità immediata delle determinazioni di forma questa necessità è effettualità, ma tale che, essendo l'unità sua ormai determinata come indifferente a fronte della differenza delle determinazioni di forma, cioè di lei stessa e della possibilità, ha un contenuto¹⁶⁹.

È dunque la necessità del contenuto a imporsi in vista di una più precisa determinazione dell'effettualità. Il contenuto, come totalitaria identità costituita dalla relazione di diversi, è “molteplice in

¹⁶⁸ *WdL II*, p. 385; 616.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

generale”¹⁷⁰. A questo punto, la *Wirklichkeit* è *reale Wirklichkeit*¹⁷¹, *eigentliche Wirklichkeit*.

La prima parte dell’argomentazione sembrerebbe segnare una regressione del discorso logico alla dimensione esistenziale, dell’immediatezza esteriore: il linguaggio utilizzato da Hegel è quello già incontrato nella sezione II, sull’*Erscheinung*, e così la prima maniera in cui l’effettualità “reale” viene definita è “la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente”¹⁷². Hegel adegua però immediatamente l’argomentazione al contesto del *sich offenbaren*, vale a dire al modo d’essere più proprio dell’Assoluto e dell’effettualità, specificando che “come effettualità è in pari tempo essere in sé e riflessione in sé; si conserva nella molteplicità della semplice esistenza; la sua esteriorità è un interno riferirsi solo a se stessa”¹⁷³. Questo estrinsecarsi come massima esplicitazione del proprio interno, alla luce delle categorie modali acquisisce adesso un significato nuovo e più determinato: se l’Assoluto era ancora semplice *Manifestation*, ancora astratto rivelarsi, l’effettualità concreta e reale è semplicemente azione, *Wirken*, nel senso del greco *ergon*: ciò che è effettuale, può effettuare; “qualcosa dà a conoscere la sua effettualità con quello che produce (*durch das, was es hervorbringt*)”¹⁷⁴.

Precisa Hegel:

Il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua, la quale non è né un passare (nel qual modo si riferisce il qualcosa che è ad altro), né un apparire (nel qual modo soltanto la cosa è in rapporto con altro); è un per sé stante, il

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*. Cfr. Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., p. 112: “Si noti che l’aggettivo ‘reale’ sottolinea ora l’aspetto qualitativo per cui non si tratta più di un X qualsiasi ma di un quid, da considerare secondo la sua fatticità”.

¹⁷² *WdL II*, p. 385; 616.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 385-386; 616.

quale ha però la sua riflessione in sé, la sua determinata essenzialità in un altro per sé stante¹⁷⁵.

Adesso il fulcro dell'argomentazione non è più la dimensione manifestativa dell'Assoluto come "semplice" e ancora indeterminato, non specificato esteriorizzarsi (Hegel definiva in modo quantomeno criptico tale esteriorizzarsi, quale *massima espressione del proprio interno*), ma una connotazione ben precisa e concreta della *eigentliche Wirklichkeit*, la cui espressione ricade nell'ambito del *Wirken* e dello *Hervorbringen*. L'utilizzo del verbo *hervorbringen*, che potrebbe risultare straniante nel contesto logico delle pure essenzialità, non deve stupire: si sta semplicemente realizzando – siamo quasi al punto in cui il primo circolo si chiude – quanto Hegel aveva anticipato relativamente al procedere proprio della scienza in apertura della Dottrina dell'essere: il concretarsi della *Manifestation* in *Hervorbringen*, che non è altro che il concretarsi dell'Assoluto stesso, è proprio quel tornare al fondamento (*Rückgang in den Grund*) dappprincipio ventilato – fondamento dal quale, scriveva Hegel parecchie pagine prima, ciò che apparentemente è primo, il cominciamento, l'essere, risulta infine prodotto (*hervorgebracht*)¹⁷⁶.

Fornisce un'ulteriore preziosa specifica, a tal proposito, il punto corrispondente dell'*Enciclopedia*, il già menzionato § 142¹⁷⁷. Proprio nel dire che l'effettuale è sottratto al trapasso – nei termini dell'ultima citazione riportata dalla *Scienza della logica*, esso non è semplice passare, né apparire –, Hegel specifica infatti adesso che la sua esteriorità non è altro che la sua *Energie*¹⁷⁸; tale energia, attività, viene

¹⁷⁵ Ivi, p. 386; 616.

¹⁷⁶ *WdL* I, p. 57; p. 56.

¹⁷⁷ Cfr. anche Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., pp. 395-396.

¹⁷⁸ *Enz*, § 142, p. 164; 145.

più propriamente connotata nell'aggiunta che segue in riferimento all'*energeia* aristotelica, e anzi all'*energeia* aristotelica quale superamento dell'Idea platonica. In opposizione alla vulgata che vedrebbe nello Stagirita un empirista, Hegel sottolinea, nell'Aggiunta al § 142, la curvatura pienamente speculativa del suo pensiero, già oggetto di reiterati elogi nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: in aderenza a questo fatto, Aristotele non si sarebbe limitato a pensare soltanto “la realtà comune dell'immediatamente esistente (*die gemeine Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandenen*)”¹⁷⁹, ma avrebbe concepito propriamente l'Idea come effettualità (*die Idee als Wirklichkeit*)¹⁸⁰.

In questo senso, la polemica aristotelica contro l'Idea platonica sarebbe da leggersi in senso già fortemente speculativo, volto cioè a una risignificazione in termini di attività dell'Idea: è impossibile che l'Idea, in quanto universale, sia sostanza, mancando all'universale l'elemento propriamente attivo, la vera determinatezza¹⁸¹. Se ne ricava che da un punto di vista meramente astratto, l'Idea è quindi una sostanza depotenziata, ontologicamente inconsistente, non dunque un vero essere; solo *dynamis*, *An-sich*.

L'Idea, precisa Hegel, di fatto interpretando Aristotele, è invece essenzialmente *energeia*, interno che è semplicemente fuori da sé (*das Innere, welches schlechthin heraus ist*)¹⁸², guadagnata unità dell'interno e

¹⁷⁹ *Enzyklopädie...*, cit., § 142 *Zus*, p. 281; 354.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Nella lettura di Hegel, cfr. *VGPb II*, p. 290; 303: “per cui Aristotele polemizza contro il numero, l'idea e l'universale di Platone. Per lui, infatti, essendo l'universale platonico immoto, non è identico all'attività (*Wirksamkeit*), non è più movimento. Le idee in quiete e i numeri immobili di Platone non portano nulla all'effettualità (*bringen nichts zur Wirklichkeit*): invece l'Assoluto aristotelico, nella sua quiete, è a un tempo attività assoluta (*das Absolute des Aristoteles in seiner Ruhe zugleich absolute Tätigkeit ist*)”. Corsivo mio.

¹⁸² *Enzyklopädie*, cit., § 142 *Zus*, p. 281; 354.

dell'esterno ovvero *Wirklichkeit* nel senso forte del termine (*Wirklichkeit in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes*)¹⁸³.

Con la determinatezza del contenuto, che passa ipso facto per Aristotele, è quindi guadagnato il momento riflessivo del “per sé”.

Tornando al testo della *Scienza della logica*, a questo punto il discorso si complica. L'effettualità reale, infatti, manifesta il suo interno nell'esteriorità dell'azione, ma per far questo deve già contenere in sé la sua possibilità. Si ripresenta la struttura a specchio del primo momento astratto e formale, secondo la quale effettualità e possibilità in un primo senso immediato corrispondono; l'effettuale, infatti, occorre che sia anzitutto possibile (*was wirklich ist, ist möglich*, diceva Hegel).

Solo che, mentre la possibilità formale era l'astratta identità della non contraddizione¹⁸⁴, la possibilità reale è un'indagine ben precisa sulle determinazioni, le circostanze e le condizioni di una cosa (*Bedingungen einer Sache*)¹⁸⁵. Se ne ricava una definizione reale, in quanto esistenzialmente connotata, della possibilità: “[l]a possibilità reale di una cosa è quindi l'esistente (*daseiende*) molteplicità delle circostanze che vi si riferiscono”¹⁸⁶; il suo essere esistenzialmente connotata è proprio il suo trovarsi in unione con l'effettualità. In buona sostanza, se l'effettualità reale è la manifestazione già esteriore, la possibilità

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ E neanche quello, verrebbe da dire, perché il regno della possibilità si presentava sin da allora come molteplicità illimitata, e il molteplice, essendo determinato tanto in sé quanto rispetto ad altro, contiene già in sé la propria negazione: cfr. *WdL II*, p. 382; 612. Questo ha una conseguenza immediata al livello della possibilità reale, che dipende strettamente da condizioni e circostanze e che è si dice della cosa dalle molte proprietà: “Quando si parla di una possibilità e si tratta di farne vedere la contraddizione, non si ha che da attenersi a quella molteplicità ch'essa racchiude come contenuto o come sua esistenza condizionata, di dove la contraddizione si lascia facilmente scoprire” (ivi, p. 387; 618).

¹⁸⁵ Ivi, p. 386; 617.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

reale è lo spettro di quell'in sé che il rapporto dell'interno e dell'esterno doveva aver scongiurato, vale a dire lo scheletro logico, la virtualità dell'effettualità stessa.

La struttura ontologica della possibilità reale ricalca, nel contesto manifestativo dell'effettualità, la necessaria *Erinnerung* del fondamento, cui seguiva il sorgere della cosa nell'esistenza a quel primo livello riflessivo dell'essenza¹⁸⁷: “[q]uando si son verificate tutte le condizioni di una cosa, essa entra nell'esistenza. La cosa è, prima che esista”¹⁸⁸, ma al contempo “[l]'essenza deve (*muss*) apparire”¹⁸⁹. La medesima frase lapidaria ritorna anche a questo punto d'indagine:

Quando si hanno compiutamente tutte le condizioni di una cosa, la cosa entra nell'effettualità; - la compiutezza delle condizioni è la totalità quanto al contenuto, e la cosa stessa è questo contenuto determinato ad esser tanto un effettuale quanto un possibile¹⁹⁰.

Il parallelo con il livello del fondamento è esplicitato da Hegel stesso. La differenza essenziale tra questo e quel momento è da rilevarsi nell'estrinsecità del rapporto tra condizioni e fondamento nella trattazione del fondamento formale: a questo stadio della determinazione del fondamento, ben lontano ancora dall'incondizionato assoluto, le condizioni hanno la forma, ovvero il fondamento, fuori di sé. Viceversa, giunti a questo momento dell'effettualità, che tutto in sé ingloba e riconnette, “l'effettualità

¹⁸⁷ Intercala infatti Hegel: “Nella sfera del fondamento condizionato le condizioni hanno la forma, cioè il fondamento o la riflessione per sé, fuori di loro, mentr'essa le riferisce a momenti della cosa e produce in loro l'esistenza. Qui all'incontro la realtà immediata non è determinata ad esser condizione da una riflessione presupponente, ma è posto ch'essa stessa sia possibilità” (ivi, p. 387; 618).

¹⁸⁸ Ivi, p. 321; 534.

¹⁸⁹ Ivi, p. 323; 537.

¹⁹⁰ Ivi, p. 387; 618.

immediata non è determinata ad esser condizione da una riflessione presupponente, ma è posto ch'essa stessa sia la possibilità"¹⁹¹.

L'attuazione delle condizioni per cui una cosa è realmente possibile, insomma, fa definitivamente coincidere possibilità ed effettualità; ancora una volta la possibilità si "toglie"¹⁹², come nel caso di quella formale, o meglio "precisa", vale a dire "diventa effettualità, diventa dunque quel momento che già essa stessa è pure"¹⁹³.

La provata coincidenza tra possibilità reale ed effettualità reale, già ventilata sin dall'inizio di questo secondo momento dell'analisi della *eigentliche Wirklichkeit*, è la necessità reale: "quello che è realmente possibile non può più essere altrimenti; poste queste condizioni e circostanze, non ne può seguir altro"¹⁹⁴. È immediatamente chiaro, però, che questa determinazione è relativa, poiché vincolata a un

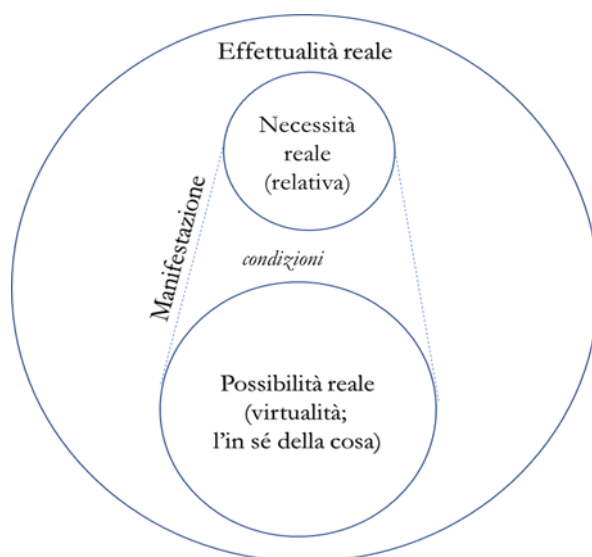
¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Questo passaggio è rivelatore almeno per tre ragioni. Anzitutto, consolida il già instaurato rapporto tra Assoluto e riflessione determinante (di contro a quella ponente/presupponente ricordata da Hegel proprio in queste righe nel richiamare il livello del fondamento formale); in secondo luogo, rivela che l'esplicitazione più propria della possibilità è l'essenza, rafforzando la nostra lettura dell'essenza fondamentalmente come *dynamis* (il rapporto è biunivoco: l'essenza è possibilità, la possibilità è essenza; l'una proposizione è vera perché è vera l'altra); in ultimo, ricorda al lettore il contesto più generale della determinazione modale – che è un momento specifico e necessario dell'auto-esposizione dell'Assoluto – e quali sono gli "attori" in gioco, che tra poche battute Hegel esplicherà in seno alla necessità assoluta. Cfr. anche S. Opieła, *Le réel dans la Logique de Hegel. Développement et auto-détermination*, Beauchesne, Paris 1983, p. 199: "Questo ritorno in sé della possibilità rivela che l'immediatezza dell'essere non è in verità che l'auto-mediazione della mediazione – dell'essenza – nella realtà esteriore che lei pone come sua. Così la differenza tra essere ed essenza si dissolve, e la sua dissoluzione è esattamente la *necessità assoluta* o la *forma* dell'assoluto come *riflessione determinante*".

¹⁹³ *WdL II*, p. 388; 619.

¹⁹⁴ *Ibidem*. In questo senso, come scrive Biasutti, *Libertà e sistema*, cit., p. 102: "[l]a necessità non è un terzo oltre la realtà in atto, ma si pone piuttosto come quella relazione di identità in virtù della quale la realtà stessa è posta. In questo senso non è che il reale in atto ci sia, e poi sopravvenga il necessario; il reale è effettivamente in atto, si manifesta come tale in quanto è questa *necessaria* relazione tra i suoi momenti, la sua condizione di possibilità e la sua realtà effettiva. Il necessario non è esterno, ma è *dentro* il reale in atto, essendo la potenza interna grazie a cui quest'ultimo effettivamente sussiste".

presupposto: “poste queste condizioni e circostanze” vuol dire che cambiando le condizioni di partenza, il risultato ottenuto non solo *avrebbe potuto* essere diverso, ma anzi *sarebbe stato* diverso. In questo senso Hegel scrive che la necessità reale è una necessità relativa, perché “ha nell’accidentale il suo punto di partenza”¹⁹⁵, qualcosa che pure si è attuato per una fortunata sinergia di condizioni, ma che avrebbe potuto dappprincipio non attuarsi.



La particolare doppiezza della necessità reale è insomma un necessario quanto alla forma (l'effettualità reale che vi soggiace e che, ponendosi nell'evidenza di un fatto, ovvero essendo quell'effettualità riflessa in sé, non può che essere così come è), ma un limitato quanto al contenuto (è necessario non in sé e per sé, ma per altro, vale a dire per le condizioni in atto)¹⁹⁶. Per risolvere questa particolare *impasse*, Hegel precisa che anche nella forma della necessità è contenuta

¹⁹⁵ *WdL II*, p. 388; 618.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 389; 620.

l'accidentalità: essendo infatti determinata in quanto effettualità di una gamma *specific*a di circostanze e condizioni *realmente esistenti*, essa ha in sé la sua propria negazione.

Si conferma dunque anche a questo livello d'indagine la generale assunzione teorica del primo momento formale: solo in unione con la possibilità, che è il suo in sé, l'effettualità è veramente tale e identica con se stessa. Tale unione, che passa per la necessitazione dell'accidentale non soltanto formale ma *reale*, è appunto necessità.

Con la dimostrazione speculativa dell'unione della necessità con l'accidentalità, entriamo infine nell'effettualità assoluta (*die absolute Wirklichkeit*), che consacra l'intera Logica oggettiva all'assoluta necessità: quest'ultima altro non è, come vedremo, che il guadagnato movimento riflessivo della manifestazione dell'Assoluto, massima *acmé* dell'*Offenbarung* dell'essenza.

C. NECESSITÀ ASSOLUTA

Il terzo e ultimo momento della strutturazione riflessiva dell'effettualità nei suoi modi è da Hegel articolato differentemente dai precedenti.

Sparisce la scansione interna tripartita, forse a segnalare un intreccio vicendevole delle determinazioni modali a questo punto del discorso ormai tale da non poter più essere districato; spariscono effettualità e possibilità dal titolo stesso, in cui, alla stregua di un orientamento generale¹⁹⁷, è la necessità a regnare sovrana. Dunque, poiché è

¹⁹⁷ Cfr. Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., p. 119; Longuenesse interpreta così la sparizione di effettualità e possibilità: "la necessità assoluta lascia appena un significato autonomo alle determinazioni di effettività e possibilità. Questo perché nel concetto di necessità assoluta è riflessa la Cosa essa stessa e *insieme* il movimento di pensiero che la costituisce come Cosa, quale unità delle sue condizioni; reciprocamente, è riflesso il

dell'effettualità propriamente detta che si sta trattando in questo capitolo centrale della sezione *Wirklichkeit*, sembrerebbe legittimo dedurre non soltanto che il modo più proprio dell'effettualità sia la necessità assoluta, ma che anzi con la necessità assoluta essa venga del tutto a coincidere.

Secondo Kusch e Manninen, l'inglobamento delle altre modalità da parte della necessità assoluta rappresenterebbe il punto di vista propriamente hegeliano sulla questione modale, che seguirebbe quale "soluzione" tra un approccio meramente formalistico e uno più propriamente temporale¹⁹⁸. Ipotesi non implausibile, dal momento che, come abbiamo visto più volte, il procedimento adoperato da Hegel annette direttamente nel tessuto argomentativo, quale momento da dialettizzare, la critica storico-filosofica – in virtù, questo, della più volte ribadita coincidenza tra filosofia e storia della filosofia.

Resta un fatto, comunque, che sulla necessità assoluta quale culmine della *Wirklichkeit* la critica ha sviluppato diverse prospettive. Si è perlopiù unanimi nel riconoscere che la necessità assoluta adesso in causa sia chiamata ad assolvere un ruolo fondamentale non soltanto in questo luogo specifico, ma nell'intera Logica oggettiva, e che dunque il momento in questione debba avere un ruolo in un certo senso illuminante. Tuttavia, assunto questo, ad alcuni interpreti il suo senso generale e il suo punto d'impianto nella sezione *Wirklichkeit* fanno più problemi che ad altri¹⁹⁹.

movimento del pensiero *allo stesso tempo* che la cosa ch'esso costituisce" (*Hegel et la critique de la métaphysique*, cit., pp. 251-252).

¹⁹⁸ Cfr. Kusch, Manninen, *Hegel on Modalities and Monadology*, cit., p. 139.

¹⁹⁹ Comprensibile ci sembra l'entusiastica restituzione di Jarczyk, *Système et liberté...*, cit., p. 203, secondo la quale il momento dedicato alla necessità assoluta sarebbe "un testo di grande pienezza che costituisce il punto focale di tutta la Logica oggettiva immediatamente prima del suo passaggio alla Logica soggettiva". Crea invece

Un tentativo di soluzione relativamente alla discontinuità tra i primi due momenti e quest'ultimo, tanto sul titolo, quanto sull'interno strutturarsi del discorso logico, è proposto da Lugarini, che legge la necessità reale prospettata nel secondo momento ulteriormente articolata dapprima in necessità relativa e poi in necessità assoluta²⁰⁰. È un'ipotesi molto convincente: va però segnalato che questo tipo di lettura sembra sfruttare per il decrittaggio la riscrittura dell'*Enciclopedia*, in cui com'è noto, in virtù del suo carattere complessivo e integrativo, molti passaggi sono omessi o di molto scarnificati. In questa sede, infatti, Hegel non attua una vera differenziazione tra necessità formale e necessità reale: la critica al formalismo è confinata ad un'aggiunta al § 143, dove, dopo un esplicito riferimento a Kant, effettualità e necessità vengono dette “non [...] una mera *specie e modo* (*Art und Weise*) per un'altra cosa; anzi, proprio il contrario; esse sono poste come ciò che non è meramente posto, ma ch'è il concreto in sé compiuto”²⁰¹.

Hegel discute dunque dappprincipio di effettualità e necessità concrete, “reali”, già “per sé”. Di conseguenza non sussiste neppure una vera differenziazione tra necessità relativa e necessità assoluta: pochi secchi passaggi segnano lo spostamento dalla mediazione tra possibilità “reale” ed effettualità “reale” – che è il movimento stesso della forma, attività, attuazione della cosa – alla dimensione necessaria

innumerevoli problemi l'intero discorso sulla necessità assoluta, in quanto momento conclusivo dei due precedenti adesso al suo cospetto sono affatto spariti, a Baptist, *Il problema della modalità...*, cit., specialmente pp. 118-127. Baptist rileva come “[n]el punto problematico in cui tutti i fili dovrebbero intrecciarsi, come è prevedibile, anche tutti i nodi vengono al pettine. E così l'ultimo paragrafo, che dovrebbe offrire la chiave di volta dell'intera costruzione, fin dalle sue prime battute, palesemente rivela che i problemi sono ben lontani dalla risoluzione” (ivi, pp. 118-119).

²⁰⁰ Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, p. 395.

²⁰¹ *Enz*, § 143, p. 165; 146.

dell'effettualità *svolta*, tale in quanto “attuazione dell'accidentalità, delle condizioni, cioè della loro riflessione in sé e del loro sopprimersi”²⁰².

Dopo uno strutturato articolarsi interno della necessità in condizione, cosa e attività al § 148, Hegel definisce il necessario che, come “ritorno in sé”, è semplicemente, effettualità incondizionata (*unbedingte Wirklichkeit*)²⁰³: “[i]l necessario è, così, *mediato* per mezzo di un circolo di circostanze; è così, perché le circostanze sono così, ed insieme è, così, *immediato*, - è così, perché è (*es ist so, weil es ist*)”²⁰⁴.

Resta dunque un margine di dubbio relativamente all'organizzazione del “momento” necessità assoluta, ben più prolisso e articolato quale paragrafo a sé nella *Scienza della logica*, nonché ulteriormente complicato da una non troppo velata allusione a Spinoza, o a Leibniz, o forse anche a entrambi, da Hegel chiamati in causa nell'ottica di un necessario superamento com'era già accaduto nel capitolo dedicato all'Assoluto.

Proviamo adesso ad analizzare il testo hegeliano stesso.

Possiamo individuare, pur nell'assenza di strutturazione interna al testo di mano hegeliana, due zone tematiche, più una ulteriore, diversa nel piglio, che tratteremo più avanti.

La prima parte del paragrafo riassume il discorso sulle determinazioni modali, trasformando – per mezzo del già acquisito movimento ponente e presupponente della riflessione, ma anche delle essenzialità della riflessione stessa – la “assoluta inquietudine del divenire”²⁰⁵ di possibilità ed effettualità in seno alla *Zufälligkeit*, più avanti

²⁰² Ivi, § 147, p. 167; 148.

²⁰³ Ivi, § 149, p. 169; 150.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *WdL II*, p. 384; 615.

ripresentato come “togliersi e [...] andar giù”²⁰⁶ della molteplicità di circostanze e condizioni del possibile reale in seno alla *Relative Notwendigkeit*, in un “fondersi” di ciascun movimento “nell’altro con se stesso”²⁰⁷.

Nella necessità relativa, si leggeva che

[l]a possibilità reale diventa bensì necessità per ciò che, come si è mostrato, questo esser altro si toglie e questo esser posto vien posto; ma la necessità comincia così da quella non ancora in sé riflessa unità del possibile e del reale; - questo presupporre e il movimento rientrante in sé sono separati; - ossia la necessità non si è ancora determinata da se stessa all’accidentalità²⁰⁸.

Adesso, invece, il fondersi nell’altro con se stesso è il carattere determinante dell’effettualità; un’effettualità tale che in fondo, dice Hegel, “è solo come *questo semplice fondersi della forma con se stessa*. Il suo negativo porre quei momenti è perciò appunto il presupporre, ovvero il porre quelli stessi come tolti, ossia il porre l’immediatezza”²⁰⁹.

Di un simile fondersi tanto delle determinazioni modali l’una con l’altra, quanto della forma in se stessa —, viene dato un resoconto estremamente succinto: a) l’effettualità è determinata, in virtù del suo stesso movimento riflessivo, come un negativo; b) essa è un congiungersi di se stessa con la possibilità reale, ma anche formale, vale a dire l’in sé che è l’essenza stessa; c) ma la possibilità è lo stesso mediare di essere in sé ed immediatezza, ciò significa che entrambe sono un posto. In questo senso d) non può che essere la necessità, la necessità assoluta, a reggere le fila dell’intero discorso; *la necessità assoluta è il movimento stesso dell’Assoluto*, quello che già conchiudeva il

²⁰⁶ Ivi, p. 387; 618.

²⁰⁷ Ivi, p. 390; 622.

²⁰⁸ Ivi, pp. 388-389; 620.

²⁰⁹ Ivi, p. 390; 622. Corsivo mio.

circolo riflessivo nella *bestimmende Reflexion*, come abbiamo sopra mostrato²¹⁰.

La necessità, essendo sia un togliere l'esser posto della possibilità e dell'effettualità, sia al contempo “un *determinare* questo togliere come esser posto”²¹¹, determina parimenti se stessa come *Zufälligkeit*, *annettendo dunque al suo proprio dominio qualsiasi casualità*; è per il suo essere, per la sua propria natura, che essa deve *farsi* accidentalità, *respingendosi* da sé, e “in questo respingersi non è che tornata in sé”²¹². Questo ci introduce direttamente al secondo snodo tematico di questa prima parte del paragrafo sulla necessità assoluta, proprio perché consente di riabbracciare altresì il procedere retrospettivo della Logica.

Il contesto, sebbene reso artificioso dall'analisi modale – in cui Hegel fa comunque i conti con la logica classica e con argomenti estremamente spinosi – resta infatti quello delle riflessioni dell'Assoluto, che si sono dette appunto modalità. Sembra quindi quasi naturale che convergano, a questo punto quasi culminante della *Wirklichkeit*, tanto la duplice progressione delle determinazioni modali (quali formali, reali, assolute in primo luogo; in quanto effettualità, possibilità, contingenza e necessità dall'altro), quanto, e *soprattutto, il compimento di quel “ritorno in sé” dell'Assoluto in se stesso che si era fatto valere contro la dispersione della sostanza spinoziana nei suoi modi.*

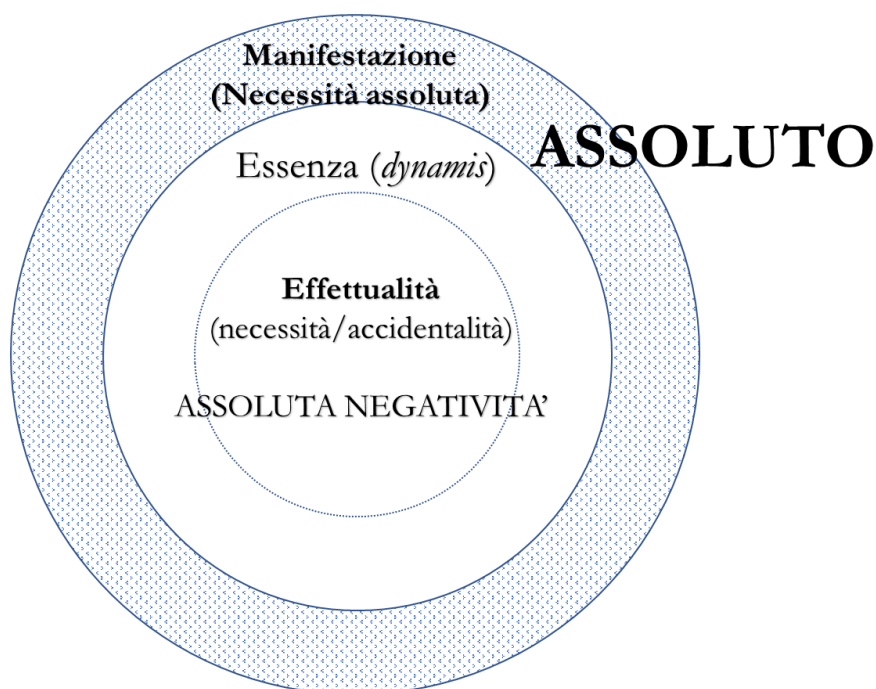
In quanto conchiudersi della riflessione in sé dell'Assoluto quale suo effettuale mediarsi con se stesso, “[l]a necessità assoluta è [...] la riflessione o forma dell'assoluto, unità dell'essere e dell'essenza,

²¹⁰ Ci permettiamo qui di rimandare al nostro cap. III.

²¹¹ *WdL II*, p. 390; p. 622. Corsivo mio.

²¹² *Ibidem*.

semplice immediatezza, che è assoluta negatività”²¹³. Proprio perché effettualità totalizzante, onnicomprensiva, la necessità assoluta, secondo l’abituale andare speculativo, è altresì “la verità in cui rientrano l’effettualità e la possibilità in generale, così come la necessità formale e la necessità reale”²¹⁴.



Insomma, *una vera distinzione tra i piani* (il doppio piano logico del discorso, ma anche quello ontologico) *non può in questa sede più sussistere*: necessità assoluta è l'essenza stessa, ma anche l'essere, che mediato con sé si riferisce a se stesso come questa sua propria negatività; necessità assoluta è lo sdoppiarsi dell'essenza in riflessione in sé e riflessione in altro, nuova immediatezza che non è più essere ma esistenza; necessità assoluta è il continuo sprofondare di ogni

²¹³ *WdL II*, p. 391; 623. Cfr. anche Biard *et al.*, *Introduction à la lecture... L'essence*, p. 287: “L’audacia di Hegel è tutta nel *pensare come sinonimi questi termini contrari: l’assoluto e l’effettuale*. L’assoluto non è assoluto che come totalità effettuale, come nodo concreto della contingenza e della necessità; l’effettualità non è tale che come relazione assoluta a sé”. Corsivo mio.

²¹⁴ *Ibidem*.

effettuale nel proprio fondamento, e continuamente da esso far ritorno. *In questa unione assoluta di tutto ciò che è e di tutto ciò che è pertanto pensabile*, non c'è neppure più distinzione tra questi momenti:

Quello che è assolutamente necessario è soltanto perché è (*ist nur, weil es ist*); non ha nessun'altra condizione né ragion d'essere. È però anche pura essenza, il suo essere è la semplice riflessione in sé; è perché è (*es ist, weil es ist*). Come riflessione ha una ragion d'essere e una condizione, ma non ha che sé per ragion d'essere e condizione. È essere in sé, ma la sua possibilità è la sua realtà. — È dunque perché è (*Es ist also, weil es ist*); in quanto è il fondersi con sé dell'essere e dell'essenza; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata, è essere²¹⁵.

Nella triplice, incalzante ripetizione dell'“è perché è”, in cui davvero l'essenza come effettualità si dispiega infine come *ab-soluta*, sono come si vede ripresi i vari livelli del discorso. I quali però, per la natura stessa dell'oggetto guadagnato — *assoluta forma, assoluto passato e perciò stesso eterno presente, gigantesca tela di connessioni di tutto ciò che è, che non può che essere come è e che è solo perché è, ti en einai come entelecheia dell'unica realtà in quanto veramente effettuale* —, non sono necessariamente più distinguibili.

Nella necessitazione dell'effettuale si compie, dunque, altresì il senso della *Wirklichkeit* come determinazione del fine, espressione con la quale, lo ricordiamo, Hegel traduce tanto *energeia* ed *entelecheia* quanto *ti en einai*. Hegel era immediatamente attratto, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dalla capacità differenziante e determinante dell'atto, che costituisce il fulcro su cui s'impenna la sua lettura dell'*energeia*; lo

²¹⁵ *Ibidem*.

dimostra la sua particolareggiata lettura dell'aristotelico *e gar entelecheia chorizei*, “infatti l'entelechia separa”²¹⁶.

L'effettualità, anteriore concettualmente alla possibilità come l'energeia alla dynamis, concepita adesso come necessità assoluta, limita l'infinita sfera del possibile e, scegliendo alcune determinazioni e negandone altre, conduce ogni effettuale verso quella direzione univoca e necessaria che è la sua propria realizzazione.

4. *Das Lichtscheue*

Il tono nelle battute conclusive del paragrafo sulla necessità assoluta cambia ancora, e radicalmente. A rischio di inficiare il rigore argomentativo, il linguaggio si fa motteggiante e quasi poetizzante, provando a tener testa a un'evidente difficoltà di cogliere e quindi definire il proprio oggetto.

Nell'immediato prosiegua alla precedente citazione, Hegel ci dice infine che la necessità assoluta non è altro che la riflessione o forma dell'Assoluto²¹⁷, di quell'Assoluto il cui proprio modo, come

²¹⁶ Cfr. *Met.*, Z 13, 1039 a 3-8. Nel passo citato, Aristotele sta analizzando in che senso sia impossibile che una sostanza, la quale è un'unità per definizione, possa essere composta da sostanze presenti in essa in atto. Due cose in atto non possono costituire un'unità in atto, al contrario di due in potenza, come accade in relazione alla retta e alla semiretta: la retta doppia è costituita da due semirette, ma queste sono due solo in potenza. Hegel allude a questa argomentazione quando afferma che in Aristotele è aggiunto e messo in rilievo, come abbiamo già visto, “il momento della negatività, non però come mutamento, e neppure come nulla, sibbene come distinguere, determinare” (cfr. *VGPb II*, p. 286; 299).

²¹⁷ In questa esplicitazione e nell'intera analisi che Hegel conduce nella parte finale del paragrafo sulla necessità assoluta, riallacciandosi all'interpretazione corrente (e, come abbiamo visto, suggerita dallo stesso Hegel) dell'esposizione dell'Assoluto come riscrittura della sostanza spinoziana nelle sue progressioni, Longuenesse vede nient'altro che la minuziosa, sistematica “proiezione di alcune citazioni dell'*Etica* nell'idioma e nel modo di pensare hegeliano. Benché il riferimento a Spinoza non sia (adesso) esplicito, resta indispensabile alla comprensione del testo” (cfr. *Hegel et la*

sappiamo, è il manifestarsi; “unità dell’essere e dell’essenza, semplice immediatezza che è assoluta negatività”²¹⁸. Mediante le riflessioni del suo modo, questa proposizione dapprima astratta ha acquisito concretezza. Ma non si tratta più, adesso, di pensare la necessità relativa, cioè quella necessità reale e in un certo senso presenziale che dipende da determinate condizioni e circostanze. Ciò che va pensata, è la necessità assoluta come intima struttura del tutto.

La necessità, intesa *generaliter*, si è andata determinando di volta in volta come unità della possibilità e dell’effettualità. Come più volte è stato detto, però, la possibilità non è altro che potenza, *dynamis*, nel senso dell’in sé mediante il quale Hegel concepisce l’essenza. L’effettualità, nel suo primo senso indeterminato, è invece l’esistenza la cui *Äußerlichkeit* è necessariamente *Manifestation*, come unione dell’interno e dell’esterno. Possibilità ed effettualità, allora, al prossimo compimento della Logica oggettiva, non sono che l’essenza e l’essere stessi, del cui complesso movimento, già dal problematico principio nell’*Auslegung* dell’Assoluto, quest’ultimo era stato detto base, contenitore, fondamento²¹⁹. Sin da allora si anticipava che tale movimento, che costituisce il contenuto dell’Assoluto, “vi si è determinato *mediante la sua interna necessità*”²²⁰.

La duplice conseguenza che ne segue, che non è altro che *l’eterno infinito sovrapporsi dei due regni logici* finora trattati, viene tematizzata in due momenti:

critique..., cit., p. 260). Hegel starebbe quindi qui mostrando, secondo Longuenesse, “che il punto di vista della necessità assoluta (in Spinoza, il punto di vista della sostanza) è estraneo al punto di vista della necessità reale (in Spinoza, il punto di vista dei modi). Non c’è alcuna commensurabilità tra i due punti di vista, occorre una conversione dello spirito per passare dall’una all’altra” (ivi, p. 261).

²¹⁸ *WdL II*, p. 391; 623.

²¹⁹ Cfr. ivi, p. 371; 598.

²²⁰ *Ibidem*.

(1) - “Da un lato le sue differenze non son quindi come determinazioni della riflessione, ma come una molteplicità esistente, come un’effettualità differenziata, che ha la forma d’indipendenti Altri fra loro”²²¹. A livello dell’immediatezza, c’è dunque *ciò che è presente, la realtà* – è adesso il caso di dirlo – ma una realtà che già da sempre risulta mediata in sé, essere interiorizzato, esistenza essenziale: *realtà effettuale*;

- “D’altro lato, poiché la lor relazione è l’identità assoluta, esso è l’assoluto voltarsi della lor effettualità nella lor possibilità e della lor possibilità in effettualità”²²². A livello della mediazione c’è invece *l’eterna inquietudine del processo, il tramutarsi perenne dell’universale nel particolare*, tramutarsi creatore delle singole effettualità quali manifestazioni dell’Assoluto. Ogni effettuale, come contingente ormai necessitato sì dalle condizioni, ma al contempo in generale dall’Assoluto stesso, riproduce in sé ed è frutto di tale processo infinito.

La duplice direzione cui conduce l’esposizione compiuta dell’Assoluto, che già avevamo precedentemente individuato insieme retrospettiva e rivelativa²²³, risulta per altro provata dal passo precedentemente citato: come scrive Doz, “Hegel mette di volta in volta l’accento su *è* e su *perché è*. L’immediatezza dell’*è* e la mediazione del *perché è* si tolgono reciprocamente”²²⁴.

Ma il discorso si fa ancora più oscuro. Essendo ogni effettuale ontologicamente connotato da questo “assoluto voltarsi (*absolute Umkehren*) della lor effettualità in possibilità e della lor possibilità in

²²¹ *WdL II*, p. 391; 623.

²²² *Ibidem*.

²²³ Rimandiamo ai nostri 2.2 e 2.3.

²²⁴ Cfr. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes...*, cit., p. 157.

effettualità”²²⁵, la loro riflessione è una riflessione soltanto in sé, sì che essi sono “libere effettualità”²²⁶, ma tali che “nessun de’ due appare nell’altro e nessuno vuol mostrare in sé una traccia della sua relazione all’altro”²²⁷. Si tratta di una necessità cieca²²⁸, presto depotenziata: poiché ognuno è fondato in sé e ciascuno è necessario in se stesso e a se stesso, di modo che il loro reciproco contatto è mera exteriorità, l’effettualità dell’uno nell’altro è “semplice possibilità, cioè l’accidentalità”²²⁹, precisa Hegel. È una precisazione fondamentale. Tutto getta le basi all’innestarsi di un circolo tra necessità e accidentalità che non è più virtuoso come si era in precedenza delineato, ma che risulta vizioso: perché quest’accidentalità

è anzi l’assoluta necessità; è l’essenza di quelle effettualità libere, in sé necessarie. Quest’essenza è ciò che ha orrore della luce (*das Lichtscheue*), perché in queste effettualità non v’è alcun risplendere o apparire, alcun riflesso, perché esse non sono che puramente fondate in sé (*in sich gegründet*), formate per sé (*für sich gestaltet*), si manifestano soltanto a se stesse (*sich nur sich selbst manifestieren*), – perché sono soltanto essere. – Ma la loro essenza spunterà in loro, e rivelerà quel che essa è e quel ch’esse sono²³⁰.

Il *sich nur sich selbst manifestieren* esprime a pieno titolo il rischio che corre a questo livello la Dottrina dell’essenza. Il passaggio è fortemente aporetico, giacché “[l]a rivelazione dell’essenza nella sfera

²²⁵ *WdL II*, p. 391; 623.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Longuenesse, come già indicato, individua qui una forte presenza di Spinoza; Lugarini e Baptist connettono il passo al rischio del discorso logico di ricadere nella chiusura monadica leibniziana nell’atto stesso di auto-convertirsi in necessità assoluta. La presenza sotterranea tanto di Spinoza quanto di Leibniz ci sembra giustificata dalla nota a chiusa del capitolo dell’Assoluto; essa è impiantata direttamente nel discorso logico nella usuale chiave di critica storico-filosofica.

²²⁹ *WdL II*, p. 391; 623.

²³⁰ *Ivi*, pp. 391-392; 624.

dell'effettualità (la sua *Offenbarung*) rischia di capovolgersi in occultamento”²³¹. L'intera struttura dell'essenza, imbastita su metafore luminose e concepita dapprincipio come gioco di specchi, *relazione*, mediazione riflessiva, potrebbe dunque crollare, com'era accaduto nella Dottrina dell'essere con il *Maßlose*.

Prosegue Hegel con accenti quasi anassimandrei, l'indifferenza reciproca degli effettuali, “è il contrassegno che venne loro impresso dalla necessità, quando questa, che è nella determinazione sua assoluto ritorno in se stessa, le lasciò andar libere come assolutamente effettuali”²³². La libertà di ogni effettuale, come si è visto fondato e formato in sé e solo in sé, deriva dal contesto necessitante in cui ogni effettuale si iscrive, e in cui la sua accidentalità è già da sempre innalzata a necessità.

(2) Diventa allora fondamentale precisare ancora, e più chiaramente, il piano teorico complessivo in cui lo sviluppo logico sta procedendo, che è sempre quello del complesso rapportarsi vicendevole di essere ed essenza, *il loro trasparire dell'uno nell'altro, che è anche e al contempo il trasparire dell'Assoluto stesso*:

Questa manifestazione di ciò che è in verità la determinatezza, negativo riferimento a se stessa, è un tramonto cieco nell'esser altro; quell'apparire che spunta, ossia la riflessione, è negli esseri come divenire o come passaggio dell'essere e del nulla. Ma viceversa l'essere è anch'esso essenza, e il divenire è riflessione o apparire. Così l'esteriorità è la sua interiorità, la sua relazione è assoluta identità; e il passare dell'effettuale nel possibile,

²³¹ Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, cit., p. 406. Questo si ripercuote, come prosegue Lugarini, “anche sulla tesi che ben presto Hegel formulava: l'effettuale è manifestazione, *nella sua esteriorità* esso si manifesta ed è lui stesso; o, nei termini dell'*Enciclopedia*, la sua *esteriorità* è la sua energia, il suo esserci è soltanto la manifestazione di se stesso” (*ibidem*).

²³² *WdL II*, p. 392; p. 624.

dell'essere nel nulla è un fondersi con se stesso (*Zusammengehen mit sich selbst*)²³³.

Ecco allora il senso di quel “ma” del monito hegeliano, l'arzigogolato passaggio dal *Lichtscheue* delle effettualità chiuse in sé all'essenza che “spunterà in loro” mostrando cosa realmente sono, sprigionandosi come *assoluta negatività*.

L'essenza erompe in loro rivelandosi quale interna struttura, *non base del movimento, ma movimento stesso da nulla a nulla, di porre e presupporre: essenza che è già da sempre essere, essere che è già da sempre essenza*. Il divenire non è quindi che il superficiale sostrato della riflessione dell'essenza, “parere” del finito nell'infinito; ma al contempo, di oltre il velo del finito, è l'infinito stesso a rivelarsi, a manifestarsi.

5. Il rapporto assoluto come infinito ritorno in sé

5.1 NECESSITÀ, CAUSALITÀ, LIBERTÀ

È adesso, con tutto questo lascito teorico alle spalle, che Hegel raggiunge lo *on* che si dice in molti modi, il primo dei quali è però la sostanza. Sostanza che, come immediato sorgere da quell'*unicum* di necessità assoluta e accidentalità, è definita infine come identità dell'essere con la sua negazione, cioè l'essenza.

Come più precisa determinazione della necessità assoluta, la sostanza “è rapporto, perché è un distinguere, i cui momenti stessi son la sua intiera totalità”²³⁴. La sostanza si è infatti mostrata, infine, come la precisazione più adeguata dell'Assoluto: mediante la deduzione logica della necessità, qualsiasi doppiezza tra forma e contenuto, possibilità

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *WdL II*, p. 393; 625.

e necessità, essenza ed essere si è risolta; il culmine dell'esposizione dell'Assoluto è la semplice proposizione per la quale esso pone se stesso ed anzi “è soltanto questo porsi”²³⁵: come scriveva Hegel nell'interpretare l'*energeia* di Aristotele nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, “efficacia attiva (*thätige Wirkamskeit*) che sdoppia se stessa [...], che rimuove l'unità e pone la scissione”²³⁶, negatività contro l'unità²³⁷.

Questo vuol dire che neppure a un tale livello di esplicitazione massima dell'essenza, sebbene guadagnata e fondata la sua primordiale natura di relazione, il processo logico può arrestarsi: dalla natura stessa della sostanza sorgono ulteriori doppi, altre coppie di relati, che non sono che stadi della sua manifestazione (adesso a se stessa, essendosi veramente provata quale unica totalità) come effettualità.

La considerazione di Hegel passa, in guisa di ulteriore scandagliamento della necessità assoluta, alle categorie di relazione, che vengono dunque fatte interagire con le precedenti, già acquisite, di modalità. Questo tentativo si attua in un complesso itinerario “metodologico” che, seguendo ancora una volta non altro che il processo speculativo, il rivelarsi progressivo adesso provato necessario e necessariamente immanente della “cosa stessa”²³⁸, dovrà

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *VGPb II*, p. 286; 298-299.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Anche sulle categorie di relazione, dunque, Hegel opera una risignificazione in chiave ontologica. Cfr. Lugarini, *Orizzonti hegeliani...*, p. 408: “Quelle che Kant considerava aprioriche forme concettuali costitutive dell'esperienza possibile diventano immanenti determinazioni dell'effettualità. Ed è il policromo gioco del mondo quello che in definitiva risulta intelaiato dalle relazioni di sostanzialità, causalità e azione reciproca. Fra le maglie della relazione assoluta trasparirà nondimeno il concetto; nella cui prospettiva tutto dovrà esser rimeditato”

schiodere le porte al concetto, vale a dire mostrare come suo risultato e soluzione la libertà²³⁹.

Le articolazioni del rapporto assoluto sono ben note; proviamo a ripercorrerle brevemente.

Nel rapporto della sostanzialità si dipana il binomio sostanza-accidenti. Il primo modo in cui la sostanza è, infatti, è alla maniera dello *hypokeimenon*, come sostrato immutabile di qualità non essenziali, soggette al mutamento e alla contingenza. In questo senso, spiega Hegel, “[l]a sostanza non è attiva contro qualcosa, ma soltanto contro di sé, qual semplice elemento privo di resistenza”²⁴⁰; come iniziale semplice soggiacere, la sostanza si fa teatro permanente di una molteplicità di accidenti. Nel costituirsi come la permanenza di là dalla mutevolezza, la sostanza è attuosità: perenne, “calmo sorgere di lei stessa”²⁴¹.

Questa prima caratterizzazione apparentemente passiva viene subito smentita nella configurazione della sostanza come potenza assoluta (*absolute Macht*): il suo tenere insieme gli accidenti non è mero star sotto; nel suo rapportarsi ad essi – che viceversa tra loro non hanno alcun potere l’uno sull’altro²⁴² - essa è tanto potenza creatrice quanto potenza distruttiva. Si tratta ancora una volta, semplicemente, di dar ragione dell’accadere del mondo, appurato che esso è la totalità di tutto ciò che è in cui traspare l’Assoluto.

Così, di nuovo torna in gioco il generale contesto della Logica oggettiva, e con esso vengono livellati a questo nuovo piano d’argomentazione gli “attori” già noti:

²³⁹ Cfr. J. Juszezak, *Hegel et la liberté*, SEDES-CDU, Paris 1980, p. 73.

²⁴⁰ *WdL II*, p. 394; 627.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ivi*, p. 395; 628.

Il perire o tramontare dell'accidente è un suo rientrare quale effettualità in sé come nel suo essere in sé o nella possibilità; [...] la sostanza si manifesta per mezzo dell'effettualità col suo contenuto, nella quale essa traduce il possibile, come potenza creatrice; per mezzo della possibilità invece, in cui riconduce l'effettuale, si manifesta come potenza distruttiva. Ma l'una e l'altra cosa sono identiche; il creare è distruttivo; la distruzione è creativa; perocché il negativo e il positivo, la possibilità e la realtà sono assolutamente uniti nella necessità sostanziale (*substantiellen Notwendigkeit*)²⁴³.

Quindi, quando sembra che un accidente eserciti un potere su un altro, “è il potere della sostanza, quello che li comprende ambedue in sé, che pone qual negatività un valore disuguale, determina l'uno come tale che tramonta, l'altro invece con un altro contenuto e come tale che sorge”²⁴⁴.

Il problema del rapporto sostanziale, quello cioè che lo rende insufficiente a dire pienamente la necessità, è che esso implica una reciprocità tra sostanza e accidenti, sì che l'una è solo come l'interno degli altri, e gli altri come l'esterno dell'una. In altre parole, malgrado la ovvia priorità logica della sostanza sugli accidenti, i due termini del rapporto di sostanzialità stanno in un rapporto di reciproca dipendenza, sì che la sostanza, tolti quelli, non è che un'astrazione: “la sostanza ha per sua forma o suo esser posto soltanto l'accidentalità, non è sostanza come sostanza”²⁴⁵.

Rispetto a questa impossibilità di concepire la sostanza come auto-necessitantesi, il nuovo binomio causa-effetto costituisce uno sviluppo: il duplice significato della sostanza come attuosità e potenza assoluta si concilia con la generale manifestatività effettuale che è il *leitmotiv* dell'intera ultima sezione della Dottrina dell'essenza. Così,

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ Ivi, p. 396; 629.

come l'attuosità si converte in causa, l'accidente "viene immediatamente esposto nel suo divenire, posto come esser posto, - l'effetto (*Wirkung*)"²⁴⁶.

La causa, rispetto all'effetto, non gode solo di priorità logica, ma è connotata ontologicamente: sfruttando un'assonanza tra due parole tedesche (*Ursache/Ursprüngliche*), Hegel scrive che la causa è la cosa originaria, l'originario rispetto all'effetto. Al contempo, questo implica che l'effetto non è più connotato come un accidentale, giacché è necessitato dal fatto stesso di essere manifestazione della causa.

Il vantaggio che si ottiene mediante questa trasformazione è doppio: da un lato, infatti, la causa che si fa effetto è attiva, ovvero supera la formalità in cui come sostanza restava imbrigliata, divenendo reale; dall'altro, mentre la costitutività dell'accidente era proprio il suo sparire, il suo venire all'essere e poi perire come parvenza nel complesso palco della sostanza, l'effetto "è l'esser posto come identico con sé"²⁴⁷: la causa si riproduce nell'effetto tutta intera, nulla di lei nel suo prodotto va perduto, e soprattutto essa non sparisce nel suo effetto. Ciò significa che "solo nell'effetto la causa è reale e davvero causa. La causa è perciò in sé e per sé *causa sui*"²⁴⁸.

Questa connotazione, che esprime l'identità della causa con il suo effetto, supera la concezione meramente intellettualistica che usa separare causa ed effetto, riducendoli parimenti ad astrazioni come già capitava nel caso di sostanza e accidenti. Su questo Hegel insiste particolarmente nell'*Enciclopedia*: causa ed effetto possono venir

²⁴⁶ Ivi, p. 397; 630.

²⁴⁷ Ivi, p. 397; 630-631.

²⁴⁸ *Enz*, § 153, p. 171; 152.

rappresentati come due diverse esistenze indipendenti “[...] sol quando si astragga dalla loro relazione causale”²⁴⁹.

La dimensione manifestativa della causa, il suo estrinsecarsi nell’effetto, ricongiunge le fila del discorso al generale contesto dell’effettualità: viene specificato infatti che “la sostanza ha effettualità soltanto come causa”²⁵⁰; a questo corrisponde immediatamente, dunque, che essa “ha quella effettualità, che ha come causa, soltanto nel suo effetto”²⁵¹.

L’effettualità della causa è allora da ricercarsi in non altro che nel suo agire, cui essa risulta propriamente necessitata: scrive Hegel, a riprendere quanto emergeva in seno alle determinazioni modali di possibilità reale e necessità relativa, che la causa, “fonte indipendente del produrre da sé [...] *deve* effettuare (*muss wirken*)”²⁵².

Nel passaggio dalla considerazione meramente formale della causalità ad una più determinata, tuttavia, s’insinua uno scarto: poiché ha un contenuto dato, la causa è finita. Se ne ha una duplice considerazione degli effettuali da un lato come causa di qualcosa, dall’altro come effetto di qualcos’altro, sì che il processo logico rischia sia di progredire di effetto in effetto, che di regredire di causa in causa, *ad infinitum*.

Il risvolto positivo dell’argomentazione consiste nel considerare come “ciascuna di queste determinazioni si toglie nel suo porsi e si pone nel suo togliersi; non si ha un passare estrinseco della causalità di un substrato a un altro, ma *questo suo divenir altro è in pari tempo il suo proprio porre*”²⁵³. Si ricostituisce insomma in seno al processo stesso di

²⁴⁹ Ivi, § 153, p. 171; 153.

²⁵⁰ *WdL II*, p. 397; 631.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Ivi, p. 398; p. 631. Corsivo mio.

²⁵³ Ivi, p. 404; 639. Corsivo mio.

causazione dell'effetto quella virtuosità primigenia della causa come “cosa originaria”, col guadagno che adesso essa risulta ulteriormente innalzata da questo status, in quanto si presuppone e perciò stesso si condiziona²⁵⁴, e condizionandosi, si media con se stessa.

È allora nel momento dell'azione reciproca (*Wechselwirkung*) che viene scorto il significato più vero di causa: il progresso lineare e infinito delle cause e degli effetti si ripiega e “diventa un agir reciproco rientrante in sé, un agir reciproco infinito”²⁵⁵; è la sostanza stessa, proprio in quanto unica e totalizzante, infinita, ad essere intessuta di reciproche connessioni. Allora non c'è scissione tra effetti e cause né progressione o regressione, perché ognuno di essi si configura solo come un momento della medesima attività, trama dell'unica sostanza, necessaria manifestazione dell'Assoluto che essa è.

La mediazione della sostanza con se stessa è l'azione reciproca in quanto *causa sui*²⁵⁶: “[l]'azione reciproca non è quindi altro che la causalità stessa; non solo la causa ha un effetto, ma nell'effetto sta come causa in relazione con se stessa”²⁵⁷.

Hegel può già anticipare a questo punto che infine la causalità è “tornata al suo assoluto concetto”²⁵⁸ essendo in pari tempo “giunta al concetto stesso”²⁵⁹.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 407; 643.

²⁵⁶ Cfr. Biasutti, *Libertà e sistema*, cit., p. 116: “L'azione reciproca, in quanto si presenta come sviluppo del concetto di causa sui, diventa effettiva prefigurazione della struttura speculativa del concetto di scopo inteso come finalità immanente. L'azione reciproca, infatti, in quanto «verità più prossima del rapporto di causa ed effetto», si trova per così dire già «alla soglia del concetto»”.

²⁵⁷ *WdL II*, p. 408; 644.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

La sostanza è adesso “unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l’assoluta contraddizione”²⁶⁰, sostanza assoluta come forma assoluta che “distinguendosi da sé, non si respinge quindi più da sé come necessità, né si rompe più quale accidentalità in sostanze indifferenti, a sé estrinseche”²⁶¹. Viceversa, essendo “sparate” necessità e causalità²⁶², ormai fattesi identiche, la nuova scansione della sostanza assoluta che qui si configura anticipa le prime determinazioni del concetto: universale, che essendo negativo come negativo e contenendo in sé la determinatezza tolta è singolarità e, come loro semplice identità, “la particolarità, la quale contiene in una immediata unità, del singolo, il momento della determinatezza, dell’universale, il momento della riflessione in sé”²⁶³.

Tre totalità, specifica Hegel, che sono un’unica riflessione di distinti la cui differenza è ormai trasparente: in questa nuova, lattescente fluidità di forme, sembra infine difficoltosamente guadagnata la libertà del concetto.

5.2 NECESSITÀ INSUPERATA O REALE POSSIBILE?

Il passaggio dalla necessità alla libertà, o dell’effettualità nel concetto, è da Hegel stesso riconosciuto come il più complesso da comprendere, “perché l’effettualità per sé stante deve pensarsi che abbia la sua sostanzialità soltanto nel trapasso e nell’identità con l’effettualità per sé stante, *altra* da lei”²⁶⁴. Questa identità, da guadagnare o forse già guadagnata – non è ben chiaro – è appunto il concetto.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ivi*, p. 409; 645.

²⁶² *Cfr. ivi*, p. 408; 644.

²⁶³ *Ivi*, p. 409; 645.

²⁶⁴ *Enz*, § 159, p. 175; 156.

Ne deriva una situazione quantomeno problematica per la *Wirklichkeit*: anche se in apertura della Dottrina del concetto si legge che “la sostanza è l’assoluto, l’effettuale in sé e per sé”²⁶⁵, l’effettualità resta confinata all’orizzonte del *Wesen*, è un’effettualità oggettuale, una realtà che è ancora *dynamis*. Con tutte le riserve del caso, certo: come scrive Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, per quanto l’*energeia* sia “più concretamente” Soggettività, e la *dynamis* più propria dell’Oggettività, “l’autenticamente oggettivo ha senz’altro entro sé anche l’attività, così come l’autenticamente soggettivo ha entro sé la potenza”²⁶⁶.

Guadagnata la determinazione di *causa sui* nell’azione reciproca, all’Assoluto non resta *che comprendersi*, cioè che comprendere come libero un movimento sinora necessitato²⁶⁷. Per questa ragione, con l’abituale metodo della Logica, il concetto dovrà ancora una volta ricominciare da principio, ponendosi come nuovo inizio e anzi vero primo, riannettendo a sé la totalità del materiale logico sinora sviluppato. Ma se così stanno le cose, questo significa che l’Assoluto, pur essendosi infine mediato con se stesso nella riflessione della *Wechselwirkung*, non ha ancora guadagnato quello che Hegel chiamerebbe l’in sé e per sé: in questo senso si può dire che *una metafisica senza concetto non ha ragion d’essere; e anzi il concetto si costituisce precisamente come condizione di pensabilità per una sua nuova fondazione, quella logica appunto*.

²⁶⁵ *WdL III*, p. 12; 652.

²⁶⁶ *VGPb II*, p. 285; 298.

²⁶⁷ A riprova di questo, cfr. *WdL III*, p. 238; 937, dove Hegel, parlando della guadagnata coincidenza tra metodo, forma e contenuto, definisce il metodo come non altro che ciò che si conosce da sé, l’Assoluto, adesso infine tanto Soggettivo quanto Oggettivo (*der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective als Objective*).

Insomma il problema che qui si pone, e che davvero chiude la Logica oggettiva sulla scorta di un'ineludibile paradossalità, è che *non esiste vera effettualità prima ch'essa sia esplicitata in quanto pensata*²⁶⁸, ovvero riassorbita nell'infinito eterno movimento dell'Idea.

Hegel risponderebbe con ogni probabilità che, essendo nel regno delle pure essenzialità logiche, il movimento speculativo, pur nell'assoluta fedeltà all'immanente processualità della "cosa", si conduce in un'esposizione ordinata e lineare (pur nella sua sempre duplice direzione; pur nel suo ripiegarsi costantemente a circolo) per una comprensione esatta della scienza; *la reciproca saldatura tra pensiero ed essere è in realtà già da sempre avvenuta*.

Ne deriva una concezione duplice dell'Idea:

[...] l'Idea è ad un tempo il punto centrale e la periferia; è la sorgente luminosa (*der Lichtquell*), che si espande senza mai uscire da sé, ma resta presente e immanente a se stessa (*der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt*). Quindi essa è il sistema della necessità, la quale è ad un tempo la sua libertà²⁶⁹.

Se le cose sono costituite come noi le conosciamo per mezzo del pensiero, tesi che garantirebbe l'assoluta pensabilità del tutto, la coincidenza di Soggetto e Oggetto e anzi la vicendevole compenetrazione dell'uno nell'altro, la *Wirklichkeit* resta però un dato fuori posto. Essa resta marchiata, infatti, da una costitutiva doppiezza: da un lato, il suo essere vincolata a una necessità difficile da comprendere come superata; dall'altro, il suo essere nient'altro che *dynamis* rispetto al concetto che ha da venire.

D'altro canto Hegel sembra voler colmare, con l'ambizioso progetto della Logica, l'esigenza di pensare, fondandolo, *proprio questo reale*,

²⁶⁸ Cfr. Longuenesse, *Hegel et la critique...*, cit., p. 268.

²⁶⁹ Cfr. *VGPb I*, p. 41; p. 39.

mediante la messa a nudo della sua struttura logica, cioè del suo universale: possibilità ed effettualità sono lo stesso e non c'è alcuno spazio per altri mondi possibili, perché effettuale è prima di tutto ciò che è possibile, ma ciò che è possibile lo si riconosce già subito *come effettuale e nell'effettualità*.

Ancora, se la necessità dell'effettuale ha da essere sciolta, per così dire decrittata, dalla libertà del Soggetto, questo reale in via teorica potrebbe essere un altro, o un altro ancora; o quantomeno, giacché siamo nell'eterno presente delle pure essenzialità, *avrebbe potuto essere* diverso; nondimeno razionale, ma comunque diverso. Malgrado l'immane gestazione dell'effettualità come compimento della Logica oggettiva, allora, abbiamo a che fare con un reale solo possibile?

Il passaggio dalla sostanza al Soggetto resta estremamente complesso. A livello puramente teorico, infatti, se la *Wirklichkeit* dice ancora soltanto l'in sé, non è *Wirklichkeit*: essa è assoluta necessità come assoluta contingenza, come abbiamo visto, ma anche e proprio per questo non è che un'effettualità depotenziata, *dynamis*, che anela ancora alla completezza del pensiero.

Conclusioni

Abbiamo qui tentato di mostrare il rapporto che la concezione hegeliana dell'essenza mantiene con l'essenza aristotelica, ovvero con il *ti en einai*.

Hegel legge fondamentalmente l'essenza come potenza e possibilità: questo è stato reso chiaro tanto dalla lettura di alcuni luoghi delle *Lezioni sulla storia della filosofia* nel primo capitolo, quanto dall'analisi particolareggiata della riformulazione che Hegel opera delle categorie modali nel quarto capitolo.

Mediante l'*Erinnerung* e la *Reflexion* – la prima, movimento dell'essere che ripiega in sé e in sé sprofonda, per tornare alla sua propria origine; la seconda, ontologico strutturarsi dell'essenza stessa che gli è subentrata, e che già da sempre lo pone e lo presuppone –, il “mistero” dell'imperfetto del *ti en einai*, insieme a quel senso di passato che connota l'essenza rispetto all'essere, può venir chiarito.

L'*en* è la riflessività stessa dell'essenza, e al contempo – e anzi proprio per questo – il suo contenere infinite possibilità. Questo implica, come si è cercato di mostrare, che la Dottrina dell'essenza approda a un'effettualità non veramente tale: un'effettualità che sembra ancora solo possibile. Ed è in questo senso, probabilmente, che Hegel ha concepito la Dottrina del concetto, e che ha inteso quest'ultima come il suo vero contributo alla scienza logica; un edificio affatto nuovo,

mentre la Logica oggettiva costituiva, nelle sue intenzioni, il restauro di un edificio in rovina.

Proviamo allora a precisare ancora una volta, e più da presso, il rapporto tra essenza e concetto.

In un breve saggio dal titolo “Why Hegel’s Concept is not the Essence of Things”, Stephen Houlgate scrive, a proposito dell’*Entwicklung* del concetto in seno alla *Scienza della logica* che:

Il libero auto-determinarsi del concetto è ciò che l’essere rivela essere alla fine, dopo aver mostrato se stesso come qualità, quantità, misura ed essenza. L’auto-determinazione è la vera natura dell’essere, che non è però esplicita sin dall’inizio. *Differentemente dall’essenza*, il concetto, una volta emerso, non dichiara di *esser stato* ciò che ha veramente determinato, dietro le quinte, lo sviluppo dell’essere sin dall’inizio. Quando l’essere “prova” di essere il concetto, le determinazioni dell’essere immediato e dell’essenza devono al contempo retrospettivamente mostrarsi come *concetti* a loro volta, piuttosto che figurazioni meramente indeterminate o, più tardi, riflessive. Entrambi non dicono, però, di esser stati il dominio di un concetto onnipotente che ha deciso le loro sorti determinando a loro insaputa in che modo avrebbero dovuto svilupparsi [...], o che ha operato surrettiziamente dai primi momenti della Logica [...]. Pensare il concetto in questo modo ricadere nell’essenza¹.

È una sintesi estremamente interessante, che mette bene in rilievo la necessaria demarcazione tra la Dottrina dell’essenza – e la Logica oggettiva in generale – e la Dottrina del concetto.

Il rischio che Houlgate sembra voler scongiurare, in sostanza, è quello che già ventilavamo nel nostro capitolo sulla *Wirklichkeit*: la Logica rischia di trasformarsi in un vertiginoso percorso dai molti inizi, ciascuno dei quali rimette in questione la validità e il senso dei precedenti.

¹ S. Houlgate, *Why Hegel’s Concept...*, cit., p. 27; corsivi miei.

Sicuramente il passaggio dalla necessità alla libertà che chiude la Dottrina dell'essenza è di natura molto differente rispetto al crollo delle determinazioni dell'essere nell'indifferenza assoluta, dove, lo ricordiamo, a “ciò che rimane” dell'essere non restava che ripiegarsi su di sé, *insearsi*, per mostrarsi *oltre* quel che aveva dimostrato di essere: l'essere è essere essenziale, è essenza; lo *on* non è che *ti en einai*. Diventa però evidente, nella progressione del discorso logico, che questa “cosa” non sia altro che *tutto*: l'universale effettuale di tutto ciò che è, e che per questo *può* essere pensato.

La *Wirklichkeit* porta dunque a compimento un affresco grandioso, giustificando scientemente, certo, la struttura ontologica del mondo, ma al contempo sollevando come abbiamo già visto alcuni problemi. La sua particolare condizione, possiamo dire infine, è quella di essere *il punto a partire dal quale pensare la Soggettività e l'Idea, senza al contempo esserlo già*.

Ciò che emerge a partire dall'esposizione dell'Assoluto – il cui significato all'interno della sezione *Wirklichkeit* si è dimostrato essere fondamentale – e dal suo determinarsi più propriamente come *Wirklichkeit* a partire dalla rielaborazione logica delle categorie modali, è inevitabilmente il dominio della necessità. Se, da un lato, è una mossa geniale quella di avvicinare Assoluto ed effettualità, di mostrare cioè che un presunto “altro” dal tutto non è che da cercarsi nel tutto stesso – fondando così la pretesa romantica dell'unione tra finito e infinito, ideale e reale –, dall'altro, la strutturazione logica della *Wirklichkeit* è ancora “meccanica”, dominata dall'Oggettività *stricto sensu*, che a sua volta non sfugge a quel processo di necessitazione dell'effettuale che Hegel ha laboriosamente e ingegnosamente messo a punto.

Se intendiamo correttamente, neppure il rapporto assoluto tra sostanza e causa sembra una soluzione teoretica soddisfacente: anzi, l'azione reciproca non fa che pensare al massimo grado quella immanente, necessaria tela di connessioni che consentono di scorgere un fondamento nel mondo.

Ecco allora da dove viene l'esigenza della Dottrina del concetto, come vero superamento delle passate filosofie²: dalla necessità di pensare *davvero* qualcosa di ancora solo pensabile; *la sola Logica oggettiva è una logica dell'essere pensabile*.

Hegel ci dice al termine della Logica, nell'Idea assoluta, che “[i]l non spirituale e il non vivente [...] sono il concetto concreto *solo come possibilità reale (reale Möglichkeit)*”³. In questo senso, prosegue il passo, la causa è il più alto grado cui possa arrivare la Logica oggettiva in quanto sfera della necessità, “ma la causa non è ancora un soggetto, che come tale si mantiene anche nella sua realizzazione effettuale (*in seiner wirklichen Realisierung*)”⁴.

Alla conclusione per così dire monca – a tratti a nostro avviso persino aporetica – della Dottrina dell'essenza, va adesso accostata la problematicità del rapporto che Hegel ha voluto instaurare con la filosofia di Aristotele.

La Dottrina dell'essenza, come abbiamo visto, passa per un recupero risignificato dei più importanti concetti della *Metafisica* aristotelica. Da un lato, Hegel interpreta tanto l'*energeia* e l'*entelecheia* quanto il *ti en einai* come determinazione del fine; dall'altro ci dice, come abbiamo visto, che l'essenza non è *energeia*, in linea con il dettato dello Stagirita, ma

² Tanto Aristotele, quanto Spinoza; per quest'ultimo, cfr. K. Düsing, *Von der Substanz zum Subjekt*..., cit..

³ *WdL III*, p. 241; 941. Corsivo mio.

⁴ *Ibidem*.

che essa è piuttosto da ripensarsi come *dynamis*. Al contempo, però, la massima esplicitazione dell'essenza è *Wirklichkeit*, che Hegel intende spesso in parallelo con l'*energeia*.

Torniamo adesso a quell'importante passo in cui, come si è detto, Hegel menziona *ti en einai*: Hegel sta leggendo in modo abbastanza fedele il testo di Λ 9, in cui Aristotele affronta alcune aporie in vista della definizione del motore immobile come *noesis noeseos*:

[Testo di Aristotele] Se sono diversi il pensare (*noein*) e l'essere pensato (*noeisthai*), a quale dei due appartiene (*hyparchei*) il bene per se stesso? Non è infatti lo stesso l'essenza del pensare (*to einai noesei*) e l'essenza dell'essere pensato (*to nooumeno*). Del resto, per alcune cose la scienza è l'oggetto (*e episteme [esti] to pragma*) – [ad esempio] nelle scienze poietiche, l'oggetto è la sostanza senza materia (*anew hyles ousia*) e il *ti en einai*, nelle scienze teoretiche l'oggetto è il logos e il pensiero (di esso)⁵.

[Testo di Michelet, *Lezioni*] Se il pensiero e l'essere pensato sono diversi, rispetto a quale dei due si ottiene l'idea del bene? Infatti, il concetto del pensiero e quello del pensato non sono lo stesso. Oppure per alcune cose la scienza è la cosa stessa (*Oder ist bei einigen Dingen die Wissenschaft die Sache selbst*)? In ambito pratico (*Im Praktischen*) la cosa è la sostanza immateriale e la determinazione del fine [*die immaterielle Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks* (*to ti en einai*)], in ambito teoretico il fondamento (*der Grund*) e il pensiero⁶.

C'è da dire che già il passo aristotelico in questione si presenta problematico⁷: non è così intuitivo comprendere in che senso Aristotele intenda che oggetto del *poietikòn* sono la *ousia anew hyles* e il *ti en einai*.

⁵ *Met.*, Λ 9, 1074 b 36-1075 a 3. Traduzione mia.

⁶ *VGPb II*, pp. 297-298; 312. Traduzione mia.

⁷ Carlini traduce il passo incriminato così: "Si può rispondere che in alcuni casi la conoscenza è l'oggetto. Nelle scienze poietiche l'oggetto, astraendo dalla materia, è la realtà stessa dell'essenza pura; in quelle teoretiche esso è il concetto e l'intendere". È una traduzione interessante, ma molto poco letterale, quasi infedele al testo aristotelico stesso (cfr. ARISTOTELE, *La metafisica*, trad. it. a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1965).

Hegel legge il testo passando dal *poietikòn* al *Praktische*: in effetti, com'è noto, per Aristotele nelle scienze pratiche l'azione e il suo oggetto vengono ad essere identici, e si avrebbe così, a prezzo di una piccola forzatura del testo, l'unità di cui Aristotele sopra parla.

Quello che ci sembra evidente, al filtro della lettura hegeliana, è che Hegel sta sfruttando la cesura prospettata da Aristotele per giustificare ancora una volta il nesso Oggettivo-Soggettivo sulla base del binomio costituito da pensiero e pensato, non nei termini della loro opposizione, ma proprio in quello, *essenziale*, ovvero che deve necessariamente fondare la loro ontologica coincidenza, della *Scienza della logica*. Infatti, dove Aristotele scrive semplicemente che “non essendo diversi il pensiero e l'oggetto del pensiero, per queste cose che non hanno materia, saranno lo stesso: c'è un solo pensiero del pensato”⁸, Hegel legge: “[p]oiché dunque il pensato e il pensare non sono diversi, *questi opposti*, in quanto non hanno materia, *sono identici: si ha soltanto un unico pensiero del pensato (Ein Gedanke des Gedachten)*”⁹; e commenta, esplicitando, che “[l]a ragione che pensa se stessa è lo scopo finale assoluto (*der absolute Endzweck*) o il bene, giacché è soltanto a motivo di se stessa”¹⁰.

Il logos, il concetto, l'Idea, *non pensa che la sostanza in quanto Wirklichkeit*, in quanto determinazione del fine, come sua vera, unica, possibile attività (*Tätigkeit*); ma attività che ha da venire, *solo allora Soggetto*, e *Soggetto che si sa; solo allora Wirklichkeit come Tätigkeit; solo allora Forma assoluta*.

Significa questo, per Hegel, disambiguare l'essenza e la forma: la Forma è attività, pura Soggettività, e in questo senso è un errore,

⁸ *Met.* A 9, 1075 a 3-5.

⁹ *VGPb II*, p. 297; 312. Corsivo mio.

¹⁰ *Ivi*, p. 298; 312.

come una falsa pista che Hegel ci fornisce, leggere la *Wirklichkeit* come *energeia*.

Si aprono allora infinite piste sulle quali varrebbe la pena indagare, che però esulano dall'obiettivo di questo studio; il quale non esaurisce dunque le possibilità ancora esplorabili, ma vuole offrirsi come un primo contributo in questa direzione.

Ringraziamenti

Sembra banale da dire, ma senza la vita e la salute è impossibile fare qualsiasi cosa. Per questa ragione mi sento in dovere di ringraziare anzitutto il reparto Fibrosi cistica dell'Ospedale maggiore di Borgo Trento, dove posso dire di aver trovato una seconda famiglia. L'umanità del personale, la loro profonda empatia, sono cose rare e non scontate, vitali quando è necessario ricorrere a lunghi periodi di ricovero.

Benny Assael, che adesso è in pensione, ma che mi fa quotidianamente il prezioso dono della sua amicizia, per me rimarrà sempre l'anima del reparto. Sapere di poter contare su di lui mi rende felice, e lo ringrazio per la sua vicinanza e per il bene che mi vuole.

Ringrazio i dottori Carlo Castellani e Ugo Pradal, perché anche se sopportarmi non è facile loro ci riescono sempre egregiamente; poi Clizia, Milva, Raffaella e Oriana perché mi spronano a dare il meglio di me e a combattere a testa alta. E ancora gli infermieri tutti, gli oss, e chiunque altro possa in questo momento di confusione e commozione dimenticare, perché sono i nostri angeli silenziosi.

Un pensiero speciale va all'équipe della sezione Pneumologie dell'Ospedale Cochin di Parigi, che mi ha sostenuta, oltre che durante l'intero periodo della mia missione all'estero, in un momento difficilissimo. In particolare devo alla dottoressa Dominique Hubert, alla sua curiosità scientifica e alla sua positività, una scoperta importante, quella che chiamo la mia seconda possibilità.

Il Professore Franco Biasutti è stato il mio sostegno in questi anni difficili e bellissimi: con lui ho imparato infinite cose. Lo ringrazio per la sua professionalità – non è facile mettere un po' di ordine nel mio caos, lo riconosco –, per la sua disponibilità costante e per la pazienza che in troppe occasioni ha dimostrato. I nostri confronti mi hanno fatta crescere e mi hanno resa più metodica e preparata, secondo il mio modesto punto di vista, pur senza mai tarparmi le ali o frenare in qualche modo la direzione che il lavoro ha preso. Anche per questo, che non è così ovvio, gli sono profondamente riconoscente.

Il Professore Jean-François Kervégan mi ha accolta in un posto meraviglioso con gioia e mi ha sempre dato piena fiducia. Lo ringrazio per il confronto stimolante, la grande solidarietà e la costante preoccupazione tanto per me in quanto persona, quanto per me in quanto studiosa. Il suo supporto, anche a distanza, è stato davvero fondamentale per lo svolgimento del mio lavoro.

Mi sento molto fortunata ad aver potuto portare avanti fino alla fine questo lavoro con loro.

Un grazie sentito ai ragazzi, ormai amici, della biblioteca del dipartimento di Filosofia (Università di Padova), per la loro disponibilità e il loro supporto morale e materiale, mai mancato in tutti questi anni.

Ringrazio mia madre perché è tutto, e perché senza di lei finire questo lavoro sarebbe stato impossibile sotto molti aspetti. Lei è la mia grande guerriera e il mio più grande esempio. C'è poco altro da dire, perché ogni altra aggiunta sarebbe superflua.

Ringrazio Ferdinando, che anche a fronte del mio inenarrabile pessimismo riesce sempre a farmi vedere il bicchiere mezzo pieno. Il suo sostegno e il suo amore mi hanno sempre dato e mi danno tuttora enorme energia in ogni occasione.

Non posso contenere in poche parole la gratitudine e l'affetto che provo per la mia adorata nonna, che è come una seconda mamma, una donna fortissima ed eccezionale. Questa tesi avrebbe dovuto essere dedicata a lei, ma so che capirà.

Ivana, preziosa zia e confidente, è la sorella che non ho avuto. Devo a lei l'amore per lo studio e per la ricerca. Ma lei è ancora molto di più: da sempre gioisce e soffre con me, e ora non sta nella pelle sapendo che ce l'ho quasi fatta.

Mario chiude la mia famiglia speciale, è il papà del mio cuore. Non so se per lui sia lo stesso, ma io lo ringrazio per tutte le cose che abbiamo fatto insieme, per le risate, per il buonumore che sprigiona e per il suo bellissimo carattere, solare e burlone.

Ci sono poche persone speciali come Marta; pochissime, forse nessuno, avrebbero fatto quello che lei ha fatto per me.

Mirella e Myrcea sono un grande tesoro, e custodisco e custodirò sempre il loro affetto con cura.

Orsola ed Elsa hanno reso questo dottorato meno grigio: la loro amicizia è tra le cose più belle di questo incredibile periodo.

Grazie a voi tutti per aver allietato il mio periodo a Padova e per avermi resa, conoscendovi, una persona migliore.

Elena, con il suo energico supporto, ha veramente creduto in me: i suoi incoraggiamenti e apprezzamenti hanno sempre avuto valore

doppio, dato che lei è una persona eccezionale. La sua intelligenza e la bellezza del suo animo mi hanno colpita dal primo momento, e mi sento di ringraziarla profondamente per la sua amicizia e la sua stima. Con Dionysios, che è come un fratello, ho scoperto la Parigi più bella. È complice di molte risate, del perfezionamento del mio francese, di una quasi ustione da acido alle tre di notte, dei pomeriggi passati da Shakespeare and Company, dei concerti del sabato pomeriggio. Semplicemente grazie di tutto.

Parigi sarà sempre Parigi, e nei miei ricordi di questa incredibile città ci sarete sempre voi.

Federica è stata una presenza costante in quest'ultimo anno. Sono infinitamente felice di averla conosciuta, per altro in modo del tutto inaspettato e fortuito: le cose migliori accadono sempre un po' per caso.

Infine, ma questo non perché abbia per me meno valore, ringrazio Valentina per avermi fatto tanta, tantissima compagnia durante l'inaspettato e odioso ricovero che ho dovuto affrontare lo scorso dicembre. La sua tenacia sempre sorniona nell'affrontare le molte prove che purtroppo deve affrontare mi hanno fatto capire che si può fare e dare tanto, anche con molto poco.

Dedico il mio lavoro, per quel che possa valere una dedica rispetto ad una vita, a Walter, ai suoi occhi a volte arrabbiati ma sempre dolcissimi; e a tutti quelli che, come lui, pur avendo combattuto fino alla fine non ce l'hanno fatta.

Ho fatto tutto il possibile per adempiere al mio compito e realizzare il mio sogno anche per loro che non hanno potuto; e adesso che mi

accingo a mettere l'ultimo punto a questa tesi, posso dire di sentirmi davvero un pochino meglio.

Bibliografia

La presente bibliografia comprende le opere citate o comunque consultate per la stesura del lavoro.

A) Opere di Hegel

a) Edizioni originali

G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner 1968 sgg.

In particolare:

- G.W.F. HEGEL, *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggler, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. IV, 1980.
- G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskripte zur Realphilosophie. 1805-1806*, hrsg. von R.-P. Horstmann, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, 1976.
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. IX, 1980.
- G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XI, 1978.

- G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik: Lehre vom Sein* (1832), hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XXI, 1985.
- G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XII, 1981.
- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XX, 1969.
- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, unter Mitarbeit von H.-C. Lucas und U. Rameil, in ID., *Gesammelte Werke*, Bd. XXIII, 2000.

G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neue edierte Ausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 ss.

In particolare:

- G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften*, in ID., *Werke*, Bd. 1, 1971.
- G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Notizen und der mündlichen Zusätzen*, in ID., *Werke*, Bd. 7, 1993.
- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, in ID., *Werke*, Bd. 8, 1986.

- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, in ID., *Werke*, Bd. 9, 1986.
- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, ID., *Werke*, Bd. 13, 1970.

G.W.F. HEGEL, *Werke*, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 19 Bände, Berlin, Dunckner und Humblot 1832-1887.

In particolare:

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I*, hrsg. von C.L. Michelet, in ID., *Werke*, Bd. 13, 1840².
- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, II*, hrsg. von C.L. Michelet, in ID., *Werke*, Bd. 14, 1842².
- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III*, hrsg. von C.L. Michelet, in ID., *Werke*, Bd. 15, 1844².

G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, auf Grund des von L. Boumann, F. Förster, E. Gans, K. Hegel, L. von Henning, H.G. Hotho, P. Marheineke, C.L. Michelet, K. Rosenkranz und J. Schulze besorten Original-druckes im Faksimileverfahren neu hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, Frommann 1927 ss.

In particolare:

- G.W.F. HEGEL, *Philosophische Propädeutik. Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie*, hrsg. von K. Rosenkranz, in ID., *Sämtliche Werke*, Bd. III, 1927.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg 1983 ss.

In particolare:

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Logik (Berlin 1831)*, nachgeschrieben von K. Hegel, hrsg. von U. Rameil unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, in *Vorlesungen...*, Bd. 10, 2001.

G.W.F. HEGEL, *Aphorismen aus der Jenenser Periode*, in K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, pp. 537-560.

Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, IV Bde, Meiner, Hamburg 1953.

b) Traduzioni italiane

G.W.F. HEGEL, *I principi*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974.

G.W.F. HEGEL, *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.

G.W.F. HEGEL, *Aforismi jenensi*, trad. it. a cura di C. Vittone, Feltrinelli, Milano 1981.

G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008.

G.W.F. HEGEL, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Chiereghin, trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghinn, A.

Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, Quaderni di Verifiche, Trento 1982.

G.W.F. HEGEL, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951.

G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia «Paperbacks Classici», volume unico, Firenze 1996.

G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, 2 vol., trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008.

G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009.

G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Quaderni di Verifiche, Trento 1987.

G.W.F. HEGEL, *Estetica*, 2 vol., trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1997.

c) Traduzioni in altre lingue

G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I: La science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin 1970.

G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard 1970.

G.W.F. HEGEL, *Science de la logique, tome I, livre 2: La doctrine de l'essence*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier Montaigne, Paris 1976.

G.W.F. HEGEL, *Principes de Philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, PUF, Paris 2003.

G.W.F. HEGEL, *Science de la logique, livre deuxième – L'essence*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin 2016.

B) Letteratura critica su Hegel

AUBENQUE, P, “Hegel et Aristote”, in D'HONDT, J., *Hegel et la pensée grecque*, PUF, Paris 1974, pp. 97-120.

ARTOLA BARRENECHEA, J.-M., *Realidad y necesidad en la “Ciencia de la Lógica” de Hegel*, in *Revista de Filosofía*, 1979, n. 3, pp. 139-166.

BAPTIST, G., *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel: un itinerario tra il possibile e il necessario*, Pantograf, Genova 1992.

BELAVAL, Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard 1976.

BIARD, J., BUVAT, D., KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F., LACROIX, A., LECRIVAIN, A., SLUBICKI, M., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. L'être*, Aubier Montaigne, Paris, 1981.

BIARD, J., BUVAT, D., KERVEGAN, J.-F., KLING, J.-F., LACROIX, A., LECRIVAIN, A., SLUBICKI, M., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. L'essence*, Aubier Montaigne, Paris 1981.

BIASUTTI, F., *Dialettica e metodo. Ricerche sulla Logica jenese del 1804-1805*, Il lavoro editoriale, Ancona 1999.

BIASUTTI, F., *L'occhio del concetto*, ETS, Pisa 2002.

BIASUTTI, F., “Aristotele e Alessandro Magno: filosofia e *welthistorisches Individuum* in Hegel” in AA.VV, *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua: December 11-12-13, 2006*, Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, Lecce 2011, pp. 323-338.

BIENENSTOCK, M., “Du métaphysique au transcendantal - et retour”, in KERVEGAN, J.-F., MABILLE, B. (sous la direction de), *Hegel au présent : une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris 2013, pp. 211-223.

BLOCH, E., “Hegel e l’anamnesi: contro la malia dell’anamnesi”, *ID.*, *Dialettica e speranza*, trad. it. di L. Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 146-172.

BLOCH, E., “Hegel und die Anamnesis: contra Bann der Anamnesis”, in *ID.*, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962, pp. 473-488.

BOURGEOIS, B., “Hegel ou la métaphysique réformée”, in KERVEGAN, J.-F., MABILLE, B. (sous la direction de), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris 2013, pp. 25-36.

CANTILLO, C., *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel*, Napoli 2007.

CESA, C., “Le lezioni hegeliane di storia della filosofia”, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 67 (1988), pp. 306-309.

CHIEREGHIN, F., *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980.

CHIEREGHIN, F., *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011.

CIRULLI, F., *Hegel’s Critique of Essence. A Reading of the Wesenslogik*, Routledge, New York-London 2006.

CORTELLA, L., *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e associati, Milano 1995.

CORTELLA, L., “Il pensiero e l’essere. Hegel e il problema fondamentale della metafisica moderna” in *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il poligrafo, Padova 2002, pp. 21-118.

CORTELLA, L., “La logica hegeliana come ontologia della temporalità” in Id., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002, pp. 175-190.

DE KONNINCK, T., PLANTY-BONJOUR, G. (sous la direction de), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991.

DE NEGRI, E., *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973.

D'HONDT, J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris 1966.

DI CARLO, L., *Tempo, autocoscienza e storia in Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2004.

DI GIOVANNI, G., “Reflection and Contradiction. A Commentary on Some Passages of Hegel's Science of Logic”, in *Hegel-Studien*, 8, 1973, pp. 131-160.

DOTTORI, R., “Wesen als Reflexion. Hermeneutische Bemerkungen über den Anfang der Logik des Wesens”, in *Hegel. Scienza della logica*, Teoria XXXIII/2013/1, ETS, pp. 129-152.

DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris 1987.

DUBARLE, D., “Sur la réflexion dans la *Science de la logique* - II^e partie, section I, chapitre I” in *Hegel-Jahrbuch*, 1968/1969, pp. 346-354.

DUBARLE, D., “La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence” in *Hegel-Studien, Beiheft 18*, Bouvier Verlag, Bonn 1978, pp. 173-202.

DÜSING, K., “Von der Substanz zum Subjekt. Hegels speulative Spinoza-Deutung” in M. Walther (hrsg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, pp. 163-189.

FAZIONI, N., *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015.

FERRARIN, A., *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Pisa, 1990.

FERRARIN, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

FINDLAY, J.N., *Hegel: A Re-Examination*, Gregg Revivals, Aldershot 1993.

FLEISCHMANN, E.J., “Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XVIII (1964), pp. 3-29.

FLEISCHMANN, E.J., *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris 1968.

GERARD, G., “Hegel lecteur de la Métaphysique d’Aristote. La substance en tant que sujet”, in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 74, 2012/2, pp. 195-223.

HARRIS, W.T., *Hegel’s Logic. A Book on the Genesis of the Categories of Mind. A Critical Exposition*, Kraus, New York 1970.

HARTMANN, K., “Hegel: A Non-Metaphysical View”, in MACINTYRE, A. (eds.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1972, pp. 101-24.

HARTMANN, N., “Hegel et le problème de la dialectique du réel”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38, 1931.

HENRICH, D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

HOULGATE, S., “Why Hegel’s Concept is not the Essence of Things”, in Carlson, D.G., *Hegel’s Theory of the Subject*, Palgrave Macmillan, New York 2005, pp. 19-29.

HOULGATE, S., “Essence, Reflexion and Immediacy in Hegel’s Science of Logic”, in HOULGATE, S., BAUR, M. (eds.), *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, pp. 139-158.

HYPPOLITE, J., *Logique et existence*, PUF, Paris 1953.

JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1980.

JARCZYK, G., *La réflexion spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, Kimé, Paris 2004.

JARCZYK, G., *L’abîmement instaurateur dans la Logique de Hegel*, Kimé, Paris 2013.

JUSZEZAK, J., *Hegel et la liberté*, SEDES-CDU, Paris 1980.

KERVEGAN, J.-F., MABILLE, B. (sous la direction de), *Hegel au présent: une rélevé de la métaphysique?*, CNRS, Paris 2013.

KERVEGAN, J.-F., *La Phénoménologie de l’esprit est-elle la fondation ultime du “système de la science” hégélien?*, in MARMASSE, G., SCHNELL, A. (sous la direction de), *Comment fonder la philosophie ? L’idéalisme allemand et la question du principe premier*, CNRS Éditions, Paris 2014, pp. 243-264.

KERVÉGAN, J.-F., “«Was wirklich ist, kann wirken». Bemerkungen über die logische Stellung der Wirklichkeit bei Hegel”, testo dattiloscritto della relazione tenuta alla International Hegel Conference “Wirklichkeit”, Padova, 3-5 giugno 2015.

KISNER, W., “Erinnerung, Retrait, Absolute Reflection: Hegel and Derrida”, *The Owl of Minerva*, 26, 2 (Spring 1995), pp. 171-186.

KUSCH, M., MANNINEN, J., “Hegel on Modalities and Monadology”, in KNUUTTILA, S., (eds.), *Modern modalities: studies of the history of modal theories from medieval nominalism to logical positivism*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 109-177.

LEBRUN, G., "Hegel lecteur d'Aristote", in *Les Études philosophiques*, n.3, Recherches (Juillet-Septembre 1983), pp. 329-347.

LONGUENESSE, B., *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, Paris 2015.

LUGARINI, L., *Orizzonti hegeliani di comprensioni dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini e Associati, Milano 1998.

MABILLE, B., "Hegel, le dépassement de quelle métaphysique?", in KERVEGAN, J.-F., MABILLE, B. (sous la direction de), *Hegel au présent: une relève de la métaphysique?*, CNRS, Paris 2013, pp. 311-331.

MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1932; trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

MARMASSE, G., SCHNELL, A. (sous la direction de), *Comment fonder la philosophie ? L'idéalisme allemand et la question du principe premier*, CNRS Éditions, Paris 2014.

MURE, G.R.G., *A study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950.

NOËL, G., *La logique de Hegel*, Vrin, Paris 1967.

NUZZO, A., "Dialectical Memory, Thinking, and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel", in BRANCACCI, A., GIGLIOTTI, G. (sous la direction de), *Mémoire et souvenir. Six Études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 91-120.

NUZZO, A., *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

OPIELA, S., *Le réel dans la Logique de Hegel. Développement et auto-détermination*, Beauchesne, Paris 1983.

PINKARD, T., *Hegel's Dialectic: The explanation of possibility*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

ROSEN, M., "From Vorstellung to Thought: Is a 'Non-Metaphysical' View of Hegel Possible?", in D. Henrich and R.-P. Horstmann (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

ROSSI LEIDI, T., *Hegels Begriff der Erinnerung: Subjektivität, Logik, Geschichte*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2009.

RUGGIU, L., *Lo spirito è tempo. Saggi su Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

SANTI, R., *Platone, Hegel e la dialettica*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

SCHMITZ, H., "Hegels Begriff der Erinnerung", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9 (1964), pp. 37-44.

SOUCHE-DAGUES, D., *Hégélianisme et dualisme: Réflexions sur le Phénomène*, Vrin, Paris 1990.

SPARBY, T., *Hegel's Conception of Determinate Negation*, Brill, Leiden-Boston 2015.

STERN, R., *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2009.

TINLAND, O., *L'idéalisme hégélien*, CNRS éditions, Paris 2013.

VERRA, V., "Storia e memoria", in Id., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 5-30.

VETÖ, M., "Les métamorphoses de la causalité dans la logique de Hegel", in *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 98, n. 3, 2000, pp. 519-548.

VIEILLARD-BARON, J.-L., "Le passé et la reminiscence", in ID., *Le problème du temps. Sept études*, Vrin, Paris 1995, pp. 56-82.

VITIELLO, V., *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994.

VITIELLO, V., *Filosofia teoretica: le domande fondamentali. Percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997.

C) Altre opere citate o consultate

ARISTOT. *De anima* recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. D. Ross, Oxonii 1961 (repr. 1967).

ARISTOT. *De memoria et reminiscencia*, in *Parva naturalia*, recensuit W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

ARISTOT. *Metaphysica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. Jaeger, Oxonii : e typographeo Clarendoniano, 1985.

Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1953.

BAUMGARTEN, A.G., *Metaphysica*, Olms, Hildesheim-New York 1963.

LAMBERT, J.H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*, I, Akademie, Berlin 1990.

PLATONIS *Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit I. Burnet, vols. 5, Oxonii 1900-1907.

In particolare:

- *Phaedo*, in PLATONIS *Opera*, tomus I;
- *Phaedrus*, in PLATONIS *Opera*, tomus II;
- *Respublica*, in PLATONIS *Opera*, tomus IV.

Plato's Meno, edited with introduction and commentary by R. S. Bluck, London 1964.

SPINOZA, *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg [1925].

THOMAE AQUINATIS [Divi] *De ente et essentia*, in *Opuscula Philosophica*, cura et studio Raymundi M. Spiazzi O.P., Marietti, Torino 1973.

WOLFF, CH., *Philosophia prima sive ontologia* (1728), in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Bd. 3, hrsg. von J. Ecole, Olms, Hildesheim-New York 1977.

WOLFF, CH., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik* (1720)), in WOLFF, CH., *Gesammelte Werke*, I. Abteilung, Bd. 2, hrsg. von C.A. Corr, Olms, Hildesheim-New York 1977.

D) Letteratura critica su altri argomenti

AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962.

BUCHANAN, E., *Aristotle's Theory of Being*, Mississippi University, Cambridge, Massachusetts 1962.

FREDE, M., PATZIG, G. *Aristoteles "Metaphysik Z". 1. Bd. Einleitung, Text und Übersetzung; 2. Bd. Kommentar*, C. H. Beck, München 1988; trad. it. di N. Scotti Muth, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlino 1923.

JOHNSON, L.R., *The Art of Recollection in Jena Romanticism: Memory, History, Fiction ad Fragmentation in text by Friederich Schlegel and Novalis*, Niemeyer, Tübingen 200.

KAHN, C.H., "The Greek verb 'to be' and the concept of the being", *Foundations of Language*, Vol. 2, n. 3 (1966), pp. 245-265.

OWENS, J., *The Doctrine of Being in Aristotelian Metaphysics: A study in the Greek Background of mediaeval Thought*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1963.

REALE, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Michel, Paris 1923.

ROBIN, L., *Aristote*, PUF, Paris 1944.

SAINATI, V., *Storia dell'«Organon» aristotelico. I. Dai «Topici» al «De Interpretatione»*, Le Monnier, Firenze 1968.

TRENDELENBURG, F.A., *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, trad. it. a cura di V. Cicero e G. Reale, *La dottrina delle categorie in Aristotele: con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis"*, Milano: Vita e Pensiero, 1994.

VIEILLARD-BARON, J.L. "Hölderlin: fragments d'une esthétique speculative", in *Les études philosophiques*, numéro spécial "Poésie et philosophie dans l'idéalisme allemand", 1992 (4), pp. 499-519.